

ŚW. TOMASZ Z AKWINU

SUMA TEOLOGICZNA

Tom 9

CEL OSTATECZNY CZYLI SZCZĘŚCIE ORAZ UCZYNKI LUDZKIE

1 – 2, 1 - 21

Przełożył i objaśnieniami zaopatrzył
O. Feliks Wojciech Bednarski, O.P.

"Jak najgoręcej pragniemy, by z każdym dniem wzrastała liczba ludzi czerpiących z dzieł Tomasza z Akwinu oświatę i naukę; dotyczy to nie tylko księży i ludzi wielkiej nauki... Wielce też sobie życzymy, by ze względu na potrzeby Chrześcijaństwa coraz więcej wydobywano skarbów z jego wskazań. Trzeba więc jego pisma tłumaczyć i wydawać w jak największej ilości języków..."

Papież Jan XXIII, 16 września 1960
(AAS. 25.X.1960)

NAKŁADEM KATOLICKIEGO OŚRODKA
WYDAWNICZEGO "VERITAS"
4-8, PRAED MEWS, LONDON, W.2.

ZAWARTOŚĆ TOMU 9

1. BŁOGOSŁAWIENSTWO PAPIESKIE DLA POLSKIEGO WYDANIA SUMY
TEOLOGICZNEJ
2. Przekład polski Błogosławieństwa Papieskiego
3. CEL OSTATECZNY CZYLI SZCZĘŚCIE ORAZ UCZYNKI LUDZKIE
4. Przedmowa tłumacza
5. Schemat podziału etyki tomistycznej
6. Traktat o CELU OSTATECZNYM CZYLI O SZCZĘŚCIU
7. Wstęp
8. OBJAŚNIENIA TEKSTU
9. ODNOŚNIKI DO TRAKTATU O SZCZĘŚCIU
10. Traktat o UCZYNKACH LUDZKICH
11. ODNOŚNIKI DO TRAKTATU O UCZYNKACH
12. OBJAŚNIENIA TEKSTU
13. WYKAZ WAŻNIEJSZYCH OBJAŚNIONYCH TERMINÓW ŚW. TOMASZA
W TRAKTATACH
14. O SZCZĘŚCIU I UCZYNKACH
15. WSKAZÓWKI BIBLIOGRAFICZNE

PRZEDMOWA TŁUMACZA

Traktat o ostatecznym celu człowieka, czyli o szczęściu, jest podstawą całej etyki. czyli nauki o zgodności naszego postępowania z rozumną naturą człowieka, i tym samym z jego ostatecznym celem, stanowiącym sens istnienia ludzkiego. Bez ustalenia, jaki jest ten ostateczny cel oraz jak do niego trzeba zmierzać. etyka zawisłaby w próżni, i byłaby tylko młóceniem pustej słomy. św. Tomasz doskonale to rozumiał, i dlatego swą olbrzymią, bo ponad 300 rozdziałów („kwestyj”) liczącą, drugą część Sumy Teologicznej zaczyna od omówienia ostatecznego celu życia ludzkiego, które polega na szczęściu.

W niniejszym przekładzie staramy się jak najwierniej oddać myśl św. Tomasza. jego pojęcia, założenia metodologiczne, a nawet w miarę możliwości jego terminologię. Ta ostatnia wysuwa ogromne trudności. i to w stosunku do najbardziej podstawowych pojęć. takich jak „actus”, „Potentia”, „forma”, „materia”, „substantia”, „accidens” itd. itd. Wyrazy te w języku łacińskim najczęściej są wieloznaczne. a w języku polskim, choć są przyswojone i pospolite w mowie potocznej, zazwyczaj wyrażają coś wręcz przeciwnego niż w filozoficznym języku św. Tomasza. Np. „akt” ma przynajmniej tuzin znaczeń w języku potocznym, ale rzadko kiedy w codziennej mowie rozumiemy przez ten termin najwyższą zasadę bytu. „Przeciętny” Polak wie, co to jest „akt” w teatrze, w rzeźbie, czy malarstwie, mówi o aktach sądowych, rozumie co to jest akt małżeński. Ale mu przez głowę nie przejdzie, że Pan Bóg jest aktem. że dusza jest aktem itp. Podobnie przez „formę” nasz język zazwyczaj rozumie coś wręcz przeciwnego pojęciu arystotelesowsko-tomistycznemu. Mówiąc o formie. mamy zwykle na myśli zewnętrzny kształt. układ, ale mało kto zrozumie co to znaczy, że np. dusza jest formą ciała.

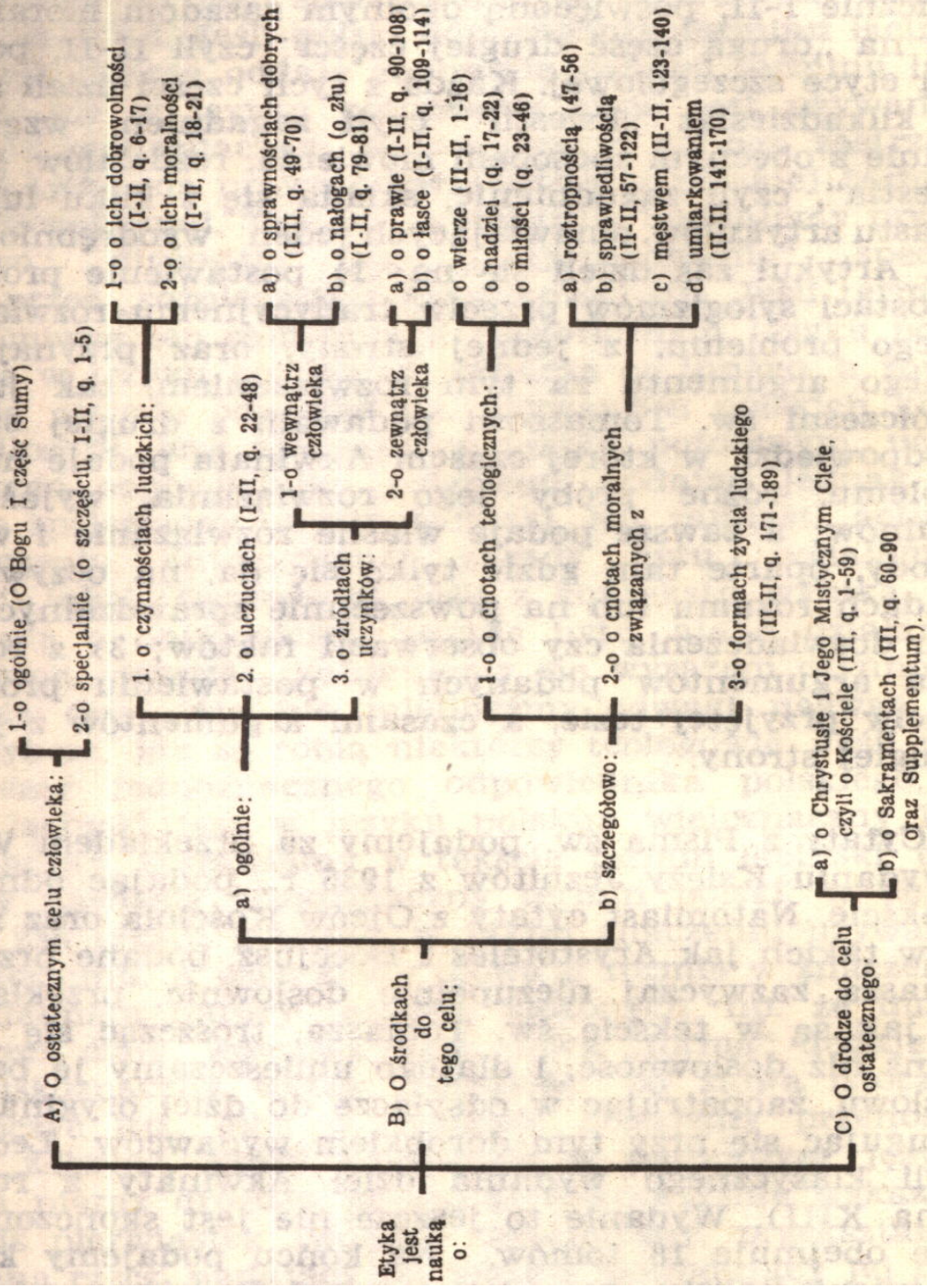
Radzimy sobie z tą trudnością w następujący sposób: jeśli w języku polskim odnajdujemy jednoznaczny odpowiednik terminu łacińskiego, wprowadzamy go bez wahania, np. „existentia” tłumaczymy „istnienie”, „essentia” oddajemy przez „istota”, „accidens” przez „przypadłość”, itp. Jeśli termin łaciński ma prawo obywatelstwa w języku polskim i ma charakter jednoznaczny z terminem łacińskim, posługujemy się nim chętnie. bez jakichkolwiek zapędów do jego spolszczenia, np. moralność. fałsz, kontemplacja itd. Jeśli polski odpowiednik terminu łacińskiego dość dobrze oddaje znaczenie danego terminu łacińskiego, ale w języku potocznym mało jest używany, lecz za to jednoznaczny, wprowadzamy go bez zastrzeżeń, jeśli tylko ma prawo obywatelstwa w polskiej terminologii filozoficznej. Tak np. „substantia” oddajemy przez „jestestwo”, „dispositio” przez „przysposobienie”, „specificatio” przez „różnicowanie gatunkowe” itp. Jeśli termin łaciński miewa ten sam sens w filozoficznym języku polskim, ale w języku potocznym oznacza co innego, a równocześnie posiada odpowiednik, używany u polskich klasyków filozofii, lecz nieznanym w języku potocznym, używamy tego odpowiednika polskiego, podając jednak w nawiasie spolszczony termin łaciński. Np. zamiast „actus” w znaczeniu ontologicznej zasady bytu, podajemy: „istność” (akt). Oczywiście, jeśli z kontekstu wynika, że chodzi nie o ontologiczną zasadę bytu. ale o działanie i jego owoc, wówczas posługujemy się wyrazem czynność, względnie czyn. Ale nie mielibyśmy odwagi nazwać P. Boga czynem jak to robią niektórzy teologowie. Jeśli nie znajdujemy jednoznacznego odpowiednika polskiego, a termin łaciński jest w języku polskim

wieloznaczny lub różnoznaczny. zostawiamy w tekście termin łaciński, dodając w nawiasie bliskoznaczny termin polski, w objaśnieniu zaś tekstu podając, w jakim znaczeniu używamy owego terminu. A więc kiedy mowa o formie w znaczeniu współskładnika natury jestestw złożonych, np. że dusza jest formą ciała. wówczas obok słowa „forma” dodajemy albo bliskoznaczny wyraz „istotność” od słowa istoczyć, przeistoczyć itp., albo w nawiasie dodajemy przenośny wyraz „zaczyn”, który wprawdzie w potocznym języku oznacza nieraz drożdże. niemniej równocześnie wskazuje na jakiś pierwiastek twórczy, dynamiczny, przekształcający daną rzecz, nadający jej kształt. powodujący jej rozwój, a równocześnie wewnątrz niej tkwiący.

Swoiste dla św. Tomasza wyrażenia. Wyodrębniające poszczególne części artykułu Sumy. proponujemy oddawać w następujący sposób: „Ad... sic proceditur” = „postawienie problemu”; „sed contra” = „ale z drugiej strony”. „Respondeo dicendum” = „Odpowiedź”. Nie jest to wprawdzie dosłowne tłumaczenie, ale oddaje metodologiczną strukturę artykułów. Jak wiadomo bowiem, Suma dzieli się na trzy części, z tym, że druga część, czyli teologia moralna, dzieli się z kolei na „pierwszą część drugiej części” czyli graficznie I-II, poświęconą ogólnym zasadom moralności, oraz na „drugą część drugiej części” czyli II-II. poświęconą etyce szczegółowej. Każda z tych części dzieli się na sto kilkadziesiąt „kwestii” czyli zagadnień, względnie zgodnie z obecnym sposobem mówienia, rozdziałów. Każda „kwestia”, czyli zagadnienie. składa się z kilku lub kilkunastu artykułów, omawiających jeden wyodrębniony temat. Artykuł zaś dzieli się na: 1) postawienie problemu w postaci sylogizmów przeciw tradycyjnemu rozwiązaniu danego problemu, z jednej strony, oraz przynajmniej jednego argumentu za tym rozwiązaniem, tak jak go współcześni św. Tomaszowi podawali, z drugiej strony; 2) odpowiedzi, w której czasem Akwinata podaje historię problemu, różne próby jego rozwiązania, wyjaśnienie Terminów; a zawsze podaje własne rozwiązanie i własne Dowody, oparte tam gdzie tylko się da, na oczywistych zasadach rozumu lub na powszechnie sprawdzalnych danych doświadczenia czy obserwacji faktów. 3) z rozwiązania argumentów podanych w postawieniu problemu przeciw przyjętej tezie, a czasami argumentów z jednej i drugiej strony.

Cytaty z Pisma św. podajemy za przekładem Wujka, w wydaniu Księży Jezuitów z 1935 r., podając odnośniki w tekście. Natomiast cytaty z Ojców Kościoła oraz z filozofów takich jak Arystoteles i Boecjusz. podane przez św. Tomasza zazwyczaj niezupełnie dosłownie. Przekładamy tak jak są w tekście św. Tomasza, troszcząc się raczej o sens niż dosłowność, i dlatego umieszczamy je bez cudzysłowu, zaopatrując w odsyłacze do dzieł oryginalnych, posługując się przy tym dorobkiem wydawców „Leoniny” (czyli klasycznego wydania dzieł Akwinaty z rozkazu Leona XIII). Wydanie to jeszcze nie jest skończone. Na razie obejmuje 18 tomów. Na końcu podajemy krótkie objaśnienia tekstu oraz własne uwagi. Będziemy wdzięczni czytelnikowi za wszystkie rzeczowe uwagi na temat niniejszego przekładu.

SCHEMAT PODZIAŁU ETYKI TOMISTYCZNEJ



**O CELU OSTATECZNYM
CZYLI
O SZCZĘŚCIU
(1 – 2, 1 – 5)**

WSTĘP

Człowiek, jak mówi św. Jan Damasceński¹⁾, został stworzony na obraz Boży, a to znaczy, że ma umysł, wolną wolę oraz przysługującą mu z natury zdolność panowania. Dlatego po rozprawie o Prawzorze, czyli o Bogu, oraz istotach, które wyszły z wszechmocy Bożej na skutek jego woli, należy przystąpić do omówienia obrazu, czyli człowieka, pod tym kątem widzenia, że jest on źródłem swych czynów dzięki wolnej woli i zdolności panowania nad swoim postępowaniem.

ZAGADNIENIE 1.

O OSTATECZNYM CELU CZŁOWIEKA

Naprzód wysuwa się sprawa ostatecznego celu życia ludzkiego, a następnie tych rzeczy, które albo do celu prowadzą, albo od niego odwracają. Cel bowiem stanowi o środkach, służących do jego osiągnięcia. Ponieważ zaś szczęście uchodzi za ostateczny cel życia ludzkiego należy w pierwszej kolejności rozważyć ostateczny cel w ogólności, a następnie szczęście.

Pierwsze zagadnienie obejmuje osiem pytań: 1. Czy człowiek ma działać dla celu? 2. Czy jest to właściwością rozumnej natury? 3. Czy cel różnicuje gatunkowo czyny ludzkie? 4. Czy jest jakiś ostateczny cel życia ludzkiego? 5. Czy jeden człowiek może mieć wiele ostatecznych celów? 6. Czy człowiek wszystko podporządkowuje ostatecznemu celowi? 7. Czy jeden jest cel ostateczny wszystkich ludzi? 8. Czy ten ostateczny cel przysługuje wszystkim innym stworzeniom?

Artykuł 1.

*CZY DZIAŁANIE DLA CELU JEST
ODPOWIEDNIE DLA CZŁOWIEKA?*

Postawienie problemu.

Wydaje się, że działanie dla celu nie jest odpowiednie dla człowieka, gdyż:

1. Z natury najpierw jest przyczyna; cel zaś, jak sama nazwa wskazuje, jest na końcu. A więc cel nie jest przyczyną. Człowiek zaś działa dla tej rzeczy, która jest

przyczyną działania, gdyż przyimek „dla” wyraża stosunek przyczynowy. A więc działanie dla celu nie jest odpowiednie dla człowieka.

2. To co jest ostatecznym celem, nie jest dla celu. Otóż pewne czynności są ostatecznym celem. jak tego dowodzi Filozof ²⁾. A więc człowiek nie wszystko czyni dla celu.

3. Człowiek wtedy zdaje się działać dla celu, gdy czyni coś z rozważą. Ale wiele rzeczy czyni bez rozważa, niekiedy nawet nie myśli o tym, co robi, na przykład, gdy będąc czymś innym zajęty, porusza nogą czy ręką, lub gładzi sobie brodę. A więc człowiek nie wszystko czyni dla celu.

Ale z drugiej strony to co jest początkiem jakiegoś rodzaju rzeczy n jest źródłem tychże rzeczy. Otóż cel jest początkiem tego wszystkiego, co człowiek czyni, jak tego dowodzi Filozof ³⁾. A więc działanie dla celu jest odpowiednie dla człowieka.

O d p o w i e d ź .

Pośród czynności, które człowiek wykonuje, te tylko są w ścisłym znaczeniu l u d z k i e , które są właściwe człowiekowi jako człowiekowi. Człowiek zaś różni się od stworzeń nierozumnych tym, że jest panem swych czynów. Dlatego te tylko czynności zwą się właściwie ludzkimi, których człowiek jest panem. Człowiek zaś jest panem swych czynów dzięki rozumowi i woli. Dlatego też wolność woli zwie się władztwem woli i rozumu. A więc te czynności są w ścisłym znaczeniu ludzkie, które pochodzą z rozważnej woli. Jeśli zaś jeszcze jakieś inne czynności przysługują człowiekowi, należy nazywać je raczej czynnościami człowieka, a nie czynnościami ludzkimi w ścisłym znaczeniu. bo nie pochodzą od człowieka jako człowieka. Nie ulega zaś wątpliwości, że wszystkie czynności, które pochodzą od jakiejś władzy, wynikają z niej stosownie do jej przedmiotu. Przedmiotem zaś woli jest cel i dobro. Dlatego wszystkie czynności ludzkie powinny być dla celu.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Chociaż cel jest czymś ostatnim w dziedzinie wykonania, niemniej jest czymś pierwszym w dziedzinie zamierzenia u istoty działającej. W ten więc sposób jest przyczyną.

2. Jeśli jakaś czynność jest celem ostatecznym, musi być dobrowolną, inaczej bowiem nie byłaby ludzką. jak to wyżej wykazaliśmy. Czynność zaś jest dobrowolna w dwojaki sposób: albo dlatego, że wola ją nakazuje, np. przechadzka, rozmowa. albo dlatego, że wola wyłania ją z siebie, np. samo chcenie Otóż jest rzeczą niemożliwą, aby ta czynność, którą wola z siebie wyłania, mogła być ostatecznym celem. Przedmiotem bowiem woli jest cel, podobnie jak przedmiotem wzroku jest barwa. Dlatego podobnie jak jest rzeczą niemożliwą, aby pierwszym przedmiotem widzenia było samo widzenie n gdyż widzenie odnosi się zawsze do jakiegoś przedmiotu widzialnego, tak też jest niemożliwe, aby samo chcenie było pierwszym przedmiotem pożądania, czyli celem. Stąd

wynika, że jeśli jakaś czynność ludzka byłaby ostatecznym celem, to byłaby nakazana przez wolę, a w ten sposób jakaś czynność człowieka, przynajmniej samo chcenie, jest dla celu. Można więc zgodnie z prawdą powiedzieć, że cokolwiek człowiek czyni, działa dla celu, nawet wtedy, gdy wykonuje jakąś czynność, na której polega ostateczny cel.

3. Nie są to właściwie czynności ludzkie, gdyż nie pochodzą z namysłu rozumu, który jest właściwym źródłem uczynków ludzkich. Dlatego ich cel jest wyobrażony, a nie wytknięty przez rozum.

Artykuł 2.

CZY DZIAŁANIE DLA CELU JEST WŁAŚCIWOŚCIĄ ROZUMNEJ NATURY ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że działanie dla celu jest właściwością rozumnej natury, gdyż:

1. Człowiek, który działa dla celu, nigdy nie czyni czegoś dla celu nieznanego. Lecz wiele jest istot, które nie znają celu: albo dlatego, że w ogóle są niezdolne do poznania, jak stworzenia nie mające zmysłów, albo dlatego, że nie poznają celu jako celu, np. zwierzęta. Wydaje się więc, że działanie dla celu jest właściwością rozumnej natury.

2. Działać dla celu to podporządkować czynność celowi. Lecz to jest dziełem rozumu. A więc nie zachodzi u istot nie mających rozumu.

3. Dobro i cel są przedmiotem woli. Lecz wola opiera się na rozumie, jak powiada Arystoteles ⁴⁾. A więc działanie dla celu przysługuje tylko rozumnej naturze.

Ale z drugiej strony Filozof dowodzi ⁵⁾, że nie tylko umysł, ale także przyroda działa dla celu.

Odpowiedź.

Cokolwiek działa, musi działać dla jakiegoś celu. W szeregu bowiem przyczyn wzajemnie sobie przyporządkowanych, jeśli brak pierwszej, nie będzie także innych. Pośród zaś wszystkich przyczyn pierwszą jest przyczyna celowa, a to dlatego, że materia (tworzywo) nie przyjmuje formy (zaczynu), jeśli nie poruszy jej istota działająca; żadna bowiem rzecz nie potrafi przeprowadzić siebie samej . ze stanu . możliwości do istności (aktu). Istota zaś działająca porusza tylko na podstawie zamierzenia celu. Jeśliby bowiem ta istota nie była skierowana do jakiegoś skutku, nie zrobiłaby raczej . tej rzeczy aniżeli czegoś innego, gdyż do wykonania jakiegoś określonego skutku konieczne jest skierowanie do czegoś określonego, co miałyby charakter celu. Takie zaś skierowanie w rozumnej naturze dokonuje się przez rozumne pożądanie, zwane wolą; w innych zaś stworzeniach dokonuje się przez przyrodzoną skłonność, zwaną pożądaniem przyrodzonym.

Należy jednak wziąć pod uwagę, że jakaś istota w swoim działaniu, czy w swoim ruchu, dwojako może dążyć do celu: po pierwsze, zwracając siebie samą do niego, jak to ma miejsce u człowieka; po drugie, dążąc do celu na skutek poruszenia ze strony innej

istoty, np. strzała dąży do określonego celu na skutek wprawienia jej w ruch przez strzelca, który swą czynność zwraca do celu. Istoty więc, które posiadają rozum, same siebie zwracają do celu, mają bowiem panowanie nad swoimi czynami dzięki wolnej woli, która jest władztwem rozumu i woli. Istoty zaś nie posiadające rozumu dążą do celu na skutek przyrodzonej skłonności, tak jakby były poruszone przez kogoś innego, a nie z siebie samych, gdyż nie poznają celu jako celu, i dlatego nie mogą skierować się do celu, lecz jedynie ulegają skierowaniu do celu ze strony kogoś innego. Cała bowiem przyroda nie mająca rozumu ma się tak do Boga jak narzędzie do głównego działacza, jak to uprzednio wykazaliśmy⁶). Dlatego właściwością rozumnej natury jest, takie dążenie do celu, w którym natura ta kieruje siebie samą i zwraca się do celu; właściwością zaś nierozumnej natury jest dążenie do celu pod wpływem skierowania lub poruszenia ze strony innej istoty zarówno w stosunku do celu poznanego: u zwierząt, jak i do celu nie poznanego: u istot niezdolnych w ogóle do poznania.

Rozwiązanie trudności.

1. Człowiek, gdy sam przez się działa dla jakiegoś celu, poznaje ów cel, ale kiedy działa pod wpływem czynności czy skierowania ze strony kogoś innego, np. gdy czyni coś na skutek rozkazu lub poruszenia czyjegoś, nie jest konieczne, by poznał ów cel. podobnie dzieje się u stworzeń nierozumnych.

2. Przyporządkowanie czegoś do celu jest sprawą tej istoty, która kieruje do celu. To zaś, co jest skierowane do celu, ulega przyporządkowaniu do tegoż celu. Otóż tak się sprawa ma ze stworzeniem nierozumnym i skierowanym do celu przez istotę rozumną.

3. Przedmiotem woli jest cel i dobro w ogólności. Dlatego wola jest niemożliwa u istot, które nie mają rozumu lub umysłu, gdyż istoty te nie są zdolne do poznania pojęć ogólnych. posiadają jednak pożądanie przyrodzone lub także zmysłowe, skierowane do jakiegoś dobra szczegółowego. Otóż jest rzeczą oczywistą, że przyczyny szczegółowe działają na skutek poruszenia ze strony przyczyny powszechnej, podobnie jak naczelnik państwa, który dąży do dobra ogółu, swoim rozkazywaniem porusza wszystkie poszczególne urzędy państwowe. Dlatego też jest rzeczą konieczną, by wszystkie rzeczy, które nie mają rozumu, były skierowane do poszczególnych celów przez jakąś wolę rozumną, rozciągającą się na dobro powszechne, czyli przez wolę Bożą.

Artykuł 3.

CZY CEL RÓŻNICUJE GATUNKOWO CZYNY CZŁOWIEKA ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że cel nie różnicuje gatunkowo czynów ludzkich, gdyż:

1. Cel jest przyczyną zewnętrzną. Zróżnicowanie zaś gatunkowe każdej rzeczy pochodzi od zasady wewnętrznej. A więc cel nie różnicuje gatunkowo czynów ludzkich.

2. To, co różnicuje gatunkowo, jest wcześniejsze. Lecz cel jest czymś późniejszym; a więc nie różnicuje gatunkowo czynów ludzkich.

3. Jedna i ta sama rzecz może należeć tylko do jednego gatunku. Lecz ten sam co do liczby czyn może być skierowany do różnych celów A więc cel nie różnicuje gatunkowo czynów ludzkich.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi⁷⁾, że zależnie od tego, czy cel jest grzeszny czy godny pochwały, grzeszne lub godne pochwały są czyny ludzkie.

O d p o w i e d ź .

Zróżnicowanie gatunkowe jakichkolwiek rzeczy dokonuje się podług istności (aktu), a nie podług możności (*potentia*). Dlatego rzeczy złożone z materii (tworzywa) oraz z formy (zaczynu) swe zróżnicowanie gatunkowe zawdzięczają formom (zaczynom). To samo zachodzi w dziedzinie właściwych ruchów W ruchu bowiem wyróżnia się stan czynny i bierny, ale jeden i drugi różnicuje się gatunkowo ze względu na istność (akt), a mianowicie czynność od tej istności (aktu), który stanowi o początku działania; stan zaś bierny od istności (aktu), stanowiącej kres ruchu; np. ogrzewanie jako czynność jest pewnym ruchem pochodzącym od gorąca, ogrzanie zaś jako stan bierny to ruch do gorąca. Określenie zaś wyraża treść gatunku.

Otóż cel różnicuje gatunkowo czyny ludzkie zarówno ze względu na ich stan czynny, jak i stan bierny n gdyż oba te względy trzeba brać pod uwagę, skoro człowiek porusza samego siebie i jest poruszony przez siebie. Widzieliśmy zaś w artykule 1, że czyny zwą się ludzkimi ze względu na to iż pochodzą z rozważnej woli. Przedmiotem zaś woli to dobro i cel. Dlatego jest rzeczą oczywistą, że cel jest początkiem czynów ludzkich jako ludzkich. Podobnie cel jest także ich kresem, gdyż czynność ludzka na tym się kończy co wola zamierzyła jako cel, podobnie jak w przyrodzie forma (zaczyn) istoty zrodzonej jest podobna do formy (zaczynu) istoty rodzącej. Ponieważ zaś, jak mówi św. Ambroży ⁸⁾, czyny moralne są czynami ludzkimi w ścisłym znaczeniu, dlatego cel różnicuje gatunkowo czyny moralne, gdyż te utożsamiają się z czynami ludzkimi.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Cel nie jest czymś całkowicie zewnętrznym w stosunku do czynu, gdyż jest początkiem i kresem czynu. Z samego pojęcia czynu wynika, że pochodzi od kogoś ze względu na to, że jest czynnością, i że jest dla czegoś, ze względu na stan bierny.

2. Cel jest czymś pierwszym w dziedzinie zamierzenia, jak widzieliśmy (art. 1.). Z tego więc względu jest przedmiotem woli i różnicuje gatunkowo czyny ludzkie, względnie moralne.

3. Ten sam co do liczby czyn, raz wykonany przez kogoś, zmierza tylko do jednego najbliższego celu, który go różnicuje gatunkowo. Może jednak zmierzać do różnych celów dalszych, pośród których jeden cel jest celem drugiego. Jest

jednak rzeczą możliwą, że jeden czyn, przynależny do tego samego gatunku przyrodniczego, może zmierzać do różnych celów woli. Na przykład zabicie człowieka

należy do tego samego gatunku przyrodniczego, a jednak może zmierzać jako do celu już to do wymiaru sprawiedliwości, już to do zaspokojenia gniewu. Pod względem więc gatunku moralnego będą to dwa różne czyny: w pierwszym wypadku będzie to akt cnoty, w drugim akt wady. Zróznicowanie bowiem gatunkowe pochodzi nie od tego, co jest kresem przygodnym, ale od tego, co jest kresem samo przez się. Cele zaś moralne są czymś przygodnym dla rzeczy w przyrodzie. podobnie cel przyrodniczy jest czymś przygodnym dla czynu moralnego. Dlatego nic nie przeszkadza, by czyny należące do tego samego gatunku przyrodniczego były różne pod względem gatunku moralnego i odwrotnie.

Artykuł 4.

CZY JEST JAKIŚ OSTATECZNY CEL ŻYCIA LUDZKIEGO?

Postawienie problem.

Wydaje się, że nie ma jakiegoś ostatecznego celu życia, ale w szeregu celów można iść do nieskończoności. gdyż:

1. Dobro z natury swej udziela się, jak stwierdził Dionizy⁹⁾. Jeśli więc ton co pochodzi od dobra, jest także dobrem, to i ono również się udziela, i tak do nieskończoności. Lecz dobro jest celem. A więc w szeregu celów można iść do nieskończoności.

2. Twory rozumu można mnożyć do nieskończoności, stąd też wielkości matematyczne rosną do nieskończoności. Otóż gatunki liczb dlatego są nieskończone n że w stosunku do każdej danej liczby rozum potrafi wymyślić większą. Pragnienie zaś celu idzie za poznaniem rozumu. A więc wydaje się, że w szeregu celów można iść do nieskończoności.

3. Dobro i cel jest przedmiotem woli. Lecz wola może nieskończoną ilość razy nawracać do siebie samej. Mogę bowiem chcieć czegoś oraz chcieć tego chcenia i tak do nieskończoności. A więc w celach woli ludzkiej można iść do nieskończoności, czyli nie ma jakiegoś ostatecznego celu woli ludzkiej.

Ale z drugiej strony powiada Filozof¹⁰⁾, że kto uznaje nieskończoność dóbr, nie rozumie natury dobra. Otóż dobro jest celem. A więc szereg nieskończony sprzeciwia się naturze celu. Trzeba więc przyjąć jeden ostateczny cel.

O d p o w i e d ź .

Zasadniczo postęp do nieskończoności w szeregu celów jest niemożliwy z jakiegokolwiek strony. We wszystkich bowiem rzeczach z istoty swej nawzajem uporządkowanych, gdy nie ma pierwszej rzeczy n nie ma też następnych. Dlatego Filozof dowodzi¹¹⁾, że nie można iść do nieskończoności w szeregu przyczyn poruszających, gdyż nie byłoby w nim pierwszego czynnika poruszającego; bez niego zaś inne czynniki nie mogłyby poruszać, gdyż poruszają tylko mocą poruszenia otrzymanego od

pierwszego czynnika. W dziedzinie zaś celów spotykamy dwojaki porządek: porządek zamierzenia i porządek wykonania. W jednym zaś i drugim musi być pierwszy czynnik. Pierwszy zaś czynnik w porządku zamierzenia to jakby źródło poruszające pożądanie, gdyby go zabrakło, nic by nie mogło wzruszyć pożądanego. Pierwszym zaś czynnikiem w dziedzinie wykonania jest to, od czego zaczyna się działanie; gdyby tego czynnika zabrakło, nikt nie rozpocząłby działania. Otóż pierwszym czynnikiem w dziedzinie zamierzenia to cel ostateczny; pierwszym zaś czynnikiem w dziedzinie wykonania jest pierwszy środek do celu. Tak więc z żadnej strony nie można iść do nieskończoności, gdyż jeśliby nie było celu ostatecznego, niczego nie można by pożądać, ani żadnej czynności ukończyć, ani przerwać zamierzeń. Jeśliby zaś nie było pierwszego czynnika w dziedzinie środków, nikt nie rozpocząłby działania, ani nie zakończyłby namyślenia się, lecz posuwałby się w nim do nieskończoności.

Natomiast w szeregu rzeczy uporządkowanych wzajemnie nie z istoty swej, ale przygodnie, można iść do nieskończoności, przygodne bowiem przyczyny są nieokreślone. Dlatego możliwy jest szereg nieskończony celów jak i środków przygodnie uporządkowanych.

Rozwiązanie trudności.

1. Do istoty dobra należy, by się udzielało, ale nie by samo pochodziło od czegoś innego. A ponieważ dobro jest celem, a pierwsze dobro jest celem ostatecznym, z powyższego dowodu nie wynika, że nie ma ostatecznego celu, lecz że założywszy istnienie ostatecznego celu, można iść do nieskończoności w szeregu środków do tego celu. Otóż tak byłoby nie gdyby się uwzględniało samą tylko moc pierwszego dobra, która jest nieskończona.

Ponieważ jednak pierwsze dobro udziela się zgodnie z naturą umysłu, a ten wpływa na swe skutki zgodnie z pewną formą (zaczynem), pierwsze dobro, którego moc udzielania się jest udziałem wszystkich dóbr szczegółowych, określa miarę udzielania się tych dóbr. Dlatego też udzielanie się dóbr nie idzie do nieskończoności, lecz zgodnie ze słowami Księgi Mądrości (11, 21) Bóg „wszystko pod miarą i liczbą i wagą urządził”.

2. W szeregu rzeczy z istoty swej uporządkowanych względem siebie rozum zaczyna od zasad znanych w sposób naturalny, a kończy na pewnych wnioskach. Dlatego Filozof stwierdza¹²⁾, że w dowodzeniu nie można iść do nieskończoności, gdyż w dowodzeniu bierze się pod uwagę przesłanki powiązane z sobą z istoty swej, a nie tylko przygodnie. W przesłankach powiązanych z sobą -tylko przygodnie, można by posuwać się do nieskończoności. Otóż dla ilości czy liczby jest rzeczą zasadniczo przygodną, jeśli się do niej doda jakąś inną ilość czy jedność. W tej więc dziedzinie można iść do nieskończoności.

3. To pomnożenie czynów woli, nawracającej do siebie samej nie ma się przygodnie do porządku celów. Wynika to stąd, że wola nawraca do jednego i tego samego celu obojętnie ile razy.

Artykuł 5.

CZY JEDEN CZŁOWIEK MOŻE MIEĆ WIELE CELÓW OSTATECZNYCH ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że wola jednego człowieka może równocześnie zmierzać do wielu celów ostatecznych, gdyż:

1. św. Augustyn mówi¹³⁾, że niektórzy widzą ostateczny cel w czterech rzeczach, a mianowicie: w rozkoszy, w spokoju, w dobrach natury oraz w cnocie. A są to oczywiście rzeczy różne. A więc jeden człowiek może w wielu rzeczach postawić cel swej woli.

2. Rzeczy n które wzajemnie nie przeciwstawiają się sobie n wzajemnie też nie wykluczają się. Otóż wiele jest rzeczy, które wzajemnie nie przeciwstawiają się sobie. Jeśli więc ktoś postawi sobie jeden cel ostateczny, nie wyklucza przez to innych celów.

3. Wola, zakładając sobie w czymś ostateczny cel, nie traci przez to swej wolności. Lecz zanim postawiła sobie w danej rzeczy cel ostateczny, np. w rozkoszy. mogła go postawić sobie w czymś innym, np. w bogactwie. A więc także po ustanowieniu sobie celu ostatecznego swej woli w rozkoszy, może równocześnie postawić go w bogactwie. A więc jest rzeczą możliwą, by wola jednego człowieka dążyła równocześnie do wielu rzeczy jako do celów ostatecznych.

Ale z drugiej strony ton w czym ktoś doznaje ukojenia jako w swym celu ostatecznym, panuje nad uczuciem człowieka, gdyż z tego właśnie celu człowiek wysnuwa zasady postępowania dla całego swego życia. Dlatego też Apostoł powiedział o grzeszących brakiem umiarkowania w jedzeniu, że ich „bogiem jest brzuch” (Filip. 3,19), gdyż cel swój zakładają w rozkoszach brzucha. Otóż Ewangelia (Mat. 6,24) mówi, że „nikt nie może dwom panom służyć”, jeśli oczywiście jeden z nich nie jest podporządkowany drugiemu. A więc jest rzeczą niemożliwą. aby j eden człowiek miał wiele celów ostatecznych nie podporządkowanych sobie.

O d p o w i e d ź .

Wola jednego człowieka nie może równocześnie dążyć do różnych rzeczy jako do celów ostatecznych, a to dla trzech powodów: po pierwsze, ponieważ każda istota pożąda swej doskonałości, tym samym pożąda jako ostatecznego celu tego, co by było jej dobrem doskonałym i pełnym. Dlatego św. Augustyn mówi¹⁴⁾, że celem dobra nazywamy nie to, co ulega zniszczeniu, przestając istnieć, ale to, co się doskonali ku swej pełni. Stąd wynika, że ostateczny cel powinien tak wypełnić całe pożądanie człowieka, by nic innego nie pozostawało już do pożądanego. To zaś jest niemożliwe, jeśli coś zewnętrznego byłoby niezbędne do doskonałości. A więc pożądanie nie może dążyć do dwóch rzeczy tak, jakby każda z nich stanowiła j ego doskonałe dobro.

Po drugie, jak w działaniu rozumu punktem wyjścia jest to, co z natury poznajemy, tak w działaniu rozumnego pożądanego, czyli woli, punktem wyjścia jest to czego z natury pożądamy. A to może być tylko jedną rzeczą, gdyż natura dąży tylko do jednego. Otóż cel ostateczny jest punktem wyjścia w dziedzinie rozumnego pożądanego. A więc to, do czego wola zmierza jako do ostatecznego celu, może być tylko jedno.

Po trzecie, ponieważ czynności dobrowolne zawdzięczają swe zróżnicowanie gatunkowe celowi, jak już wykazaliśmy (w a. 3), dlatego zróżnicowanie rodzajowe otrzymujemy od celu ostatecznego, który jest wspólny, podobnie jak i w przyrodzie rodzaj danych istot określa się podług wspólnego przedmiotu formalnego (zaczynowego). Ponieważ zaś wszystkie rzeczy pożądane przez wolę, jako właśnie takie nie stanowią jeden rodzaj, dlatego ostateczny cel może być tylko jeden; zwłaszcza że w każdym rodzaju jest tylko jeden punkt wyjścia (będący przyczyną wszystkich rzeczy, które do tego rodzaju należą). ostateczny zaś cel jest właśnie punktem wyjścia, jak już widzieliśmy.

Otóż tak się ma cel ostateczny człowieka do całego rodzaju ludzkiego, jak cel ostateczny jednego człowieka do niego samego. A więc jak z natury jeden jest cel ostateczny wszystkich ludzi, tak też wola danego człowieka ma jeden ostateczny cel.

Rozwiązanie trudności.

1. Ci, którzy w wymienionych rzeczach zakładali swój ostateczny cel, ujmowali je jako jedno dobro doskonałe, z nich złożone.

2. Jest wiele rzeczy, które nie sprzeciwiają się sobie. Ale pojęciu dobra doskonałego sprzeciwia się, by coś zewnętrznego należało do doskonałości danej istoty.

3. potęga woli nie rozciąga się tak daleko, by rzeczy spreczne mogły być równocześnie. A tak by właśnie było, jeśliby wola dążyła do różnych rzeczy jako do celów ostatecznych, jak to wykazaliśmy w osnowie.

Artykuł 6.

CZY CZŁOWIEK WSZYSTKIEGO CZEGO CHCE, CHCE DLA CELU OSTATECZNEGO?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że człowiek nie chce wszystkiego dla celu ostatecznego spośród tych rzeczy, których chce, gdyż:

1. Te rzeczy, które są podporządkowane celowi ostatecznemu, bierze się na serio, jako coś użytecznego. To zaś co czynimy dla żartu różni się od tego, co robimy na serio. A więc to co człowiek robi dla żartu, nie jest podporządkowane ostatecznemu celowi.

2. Filozof powiada¹⁵⁾, że wiedzy teoretycznej pożądamy dla niej samej. A przecież żadna z różnych rodzajów wiedzy nie jest celem ostatecznym. A więc nie wszystko czego człowiek pożąda, jest podporządkowane celowi ostatecznemu.

3. Ktokolwiek coś podporządkowuje jakiemuś celowi, myśli o tym celu. Otóż człowiek, gdy czegoś pożąda lub gdy coś czyni, nie zawsze myśli o celu ostatecznym. A więc nie wszystko, czego pożąda lub co czyni, podporządkowuje celowi ostatecznemu.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi¹⁶⁾, że to jest celem naszego dobra, ze względu na co kocha się wszystkie inne rzeczy, a to dla niego samego.

O d p o w i e d ź .

Człowiek wszystkiego pożąda dla celu ostatecznego, a to dla dwojakiego powodu: po pierwsze bowiem, człowiek wszystkiego pożąda ze względu na dobro. Otóż to dobro, jeśli nie jest pożądane jako doskonałe, czyli jako ostateczny cel, to z konieczności pożąda się go jako czegoś, co zmierza do dobra doskonałego, gdyż początek jest zawsze przyporządkowany dokonaniu, jak to widać zarówno w dziełach natury jak i sztuki. Dlatego zapoczątkowanie doskonałości jest przyporządkowane pełnej doskonałości, na której polega ostateczny cel.

Po drugie, ostateczny cel w ten sposób ma się tak do pożądania jak pierwsze źródło ruchu w stosunku do innych poruszeń. Otóż jest rzeczą oczywistą, że przyczyny wtórne ruchu poruszają tylko mocą ruchu otrzymanego od pierwszej przyczyny ruchu. A więc także wtórne rzeczy pożądane nie poruszają a pożądania inaczej aniżeli ze względu na pierwszy przedmiot pożądania, którym jest cel ostateczny.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Czynności żartobliwe nie mają jakiegoś celu zewnętrznego; niemniej są przyporządkowane dobru samej osoby bawiącego się człowieka, w miarę jak są przyjemne lub dają mu trochę odpoczynku. Ostateczny zaś cel człowieka to dobro doskonałe.

2. podobnie wiedza teoretyczna jest przedmiotem pożądania jako pewne dobro, zawierające się w pełnym i doskonałym dobru, jakim jest ostateczny cel człowieka.

3. Nie trzeba zawsze myśleć o ostatecznym celu, gdy się czegoś pożąda lub coś się robi; moc bowiem pierwszego zamierzenia, które odnosi się do celu ostatecznego, pozostaje w każdym pożądaniu jakiegokolwiek rzeczy, chociażby się w danej chwili nie myślało o tym celu ostatecznym. Podobnie, gdy ktoś idzie drogą, nie potrzebuje myśleć o celu przy stawianiu każdego kroku.

Artykuł 7.

CZY JEDEN JEST CEL OSTATECZNY WSZYSTKICH LUDZI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że nie ma jednego celu ostatecznego dla wszystkich ludzi, gdyż:

1. Najbardziej chyba ostatecznym celem człowieka wydaje się być dobro niezmienne. Otóż wielu ludzi przez grzechy odwraca się od dobra niezmiennego. A więc nie ma jednego celu ostatecznego dla wszystkich ludzi.

2. Ostateczny cel kieruje całym życiem człowieka. Jeśliby więc był jeden ostateczny cel wszystkich ludzi, nie byłoby różnych postaci życia ludzkiego. A to jest oczywiście fałszem.

3. Cel jest kresem działania. Czynności zaś przynależą do poszczególnych jednostek. Otóż ludzie, chociaż przynależą do tego samego gatunku w przyrodzie, różnią się jednak ze względu na cechy jednostkowe. A więc nie wszyscy mają ten sam ostateczny cel.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi¹⁷⁾, że wszyscy ludzie są zgodni w pożądaniu ostatecznego celu, którym jest szczęście.

Odpowiedź.

W odpowiedzi należy stwierdzić, że mówiąc o celu ostatecznym można brać pod uwagę już to jego istotę, już to rzecz, w której ów cel się znajduje. Otóż gdy chodzi o to, co jest istotne w celu, wszyscy się zgadzają w pożądaniu celu ostatecznego, gdyż wszyscy pragną osiągnąć swą doskonałość, która stanowi istotę tegoż celu. Nie wszyscy jednak są zgodni co do tego, w czym ów cel ostateczny znajduje się. Niektórzy bowiem pożądają bogactw jako dobra ostatecznego, inni rozkoszy, a inni jeszcze innych rzeczy. Podobnie jak słodycz dla każdego smaku jest miłą; niektórym jednak najbardziej smakuje słodycz wina, innym słodycz miodu lub czegoś w tym rodzaju. Zasadniczo jednak ta słodycz jest najmiłsza, która sprawia największą przyjemność osobie, która ma najlepszy zmysł smaku. Podobnie to dobro jest najpełniejsze, którego jako celu ostatecznego pożąda ta osoba, której uczucia są dobrze nastawione.

Rozwiązanie trudności.

1. Kto grzeszy, odwraca się od tego, w czym naprawdę zawiera się istota celu ostatecznego, ale nie odwraca się od samego zamierzenia tegoż celu, szukając go mylnie w innych rzeczach.

2. Różne sposoby życia powstają u ludzi na skutek szukania dobra najwyższego w różnych rzeczach.

3. Chociaż czynności przynależą do poszczególnych jednostek, niemniej pierwszą zasadą działania jest w nich natura, która zmierza do jednego celu.

Artykuł 8.

CZY TEN OSTATECZNY CEL JEST WSPÓLNY TAKŻE DLA INNYCH STWORZEŃ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się że w ostatecznym celu człowieka mają udział wszystkie inne stworzenia, gdyż:

1. Cel odpowiada praźródłu. Praźródłem zaś ludzi, jak i wszystkich innych rzeczy, jest Bóg. A więc w ostatecznym celu człowieka uczestniczą wszystkie inne rzeczy.

2. Powiada Dionizy¹⁸⁾, że Bóg zwrócił wszystko do siebie jako do ostatecznego celu. Otóż Bóg jest także ostatecznym celem człowieka, gdyż jak mówi św. Augustyn¹⁹⁾, tylko nim należy się rozkoszować A więc w ostatecznym celu człowieka mają udział wszystkie inne rzeczy.

3. Ostateczny cel człowieka jest przedmiotem woli. Otóż przedmiotem woli jest dobro powszechne, które jest celem wszystkich rzeczy. A więc z konieczności w ostatecznym celu człowieka mają udział wszystkie inne rzeczy.

Ale z drugiej strony ostatecznym celem ludzi jest szczęście, którego wszyscy pożądają. Lecz zwierzęta nie mające rozumu nie mogą być szczęśliwe, jak mówi tenże św. Augustyn. A więc inne rzeczy nie mogą mieć udziału w ostatecznym celu człowieka.

Odpowiedź.

Podług Filozofa²⁰⁾, dwojako można by ujmować cel, a mianowicie ze względu na podmiot i przedmiot, czyli ze względu na rzecz, w której znajdują się istota celu ostatecznego, oraz ze względu na osiągnięcie tej rzeczy. Podobnie mówimy, że celem ruchu ciała ciężkiego jest miejsce niższe jako pewna rzecz n albo celem tym jest położenie w tym niższym miejscu; mówimy też, że celem skąpca jest albo pieniądź, albo posiadanie pieniędzy jako ich używanie

Jeśli więc mówiąc o celu ostatecznym mamy na myśli samą rzecz, która jest tym celem, wówczas należy przyznać, że w ostatecznym celu człowieka mają udział wszystkie inne rzeczy, gdyż Bóg jest celem ostatecznym zarówno człowieka jak i wszystkich innych rzeczy. Gdy jednak mówimy o ostatecznym celu, mając na myśli jego osiągnięcie n wówczas nie można się zgodzić z twierdzeniem, jakoby w tym ostatecznym celu człowieka uczestniczyły stworzenia nierozumne. Człowiek bowiem oraz inne stworzenia rozumne osiągają swój ostateczny cel przez poznanie i ukochanie Boga, a to nie przysługują innym stworzeniom, które osiągają ostateczny cel o tyle o ile mają udział w pewnym podobieństwie do Boga dlatego, że istnieją, że żyją, a nawet poznają.

To wyjaśnienie wystarczy za odpowiedź na trudności. Szczęście bowiem to osiągnięcie celu ostatecznego.

ZAGADNIENIE 2.

NA CZYM POLEGA SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA?

Następnie trzeba rozważyć szczęście: na czym ono polega, czym jest i jak możemy je osiągnąć. Pierwsze zagadnienie obejmuje osiem pytań: 1. Czy szczęście polega na bogactwach? 2. Czy polega na zaszczytach? 3. Czy na rozgłosie lub sławie? 4. Czy na władzy? 5. Czy na jakimś dobru ciała? 6. Czy na rozkoszy? 7. Czy na jakimś dobru duszy? 8. Czy na jakimś dobru stworzonym?

Artykuł 1.

CZY SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA POLEGA NA BOGACTWACH?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że szczęście człowieka polega na bogactwach, gdyż:

1. Skoro szczęście jest ostatecznym celem człowieka, to polega na tym, co najbardziej włada uczuciem człowieka a to przysługują właśnie bogactwom, gdyż jak mówi Ekl. (10, 19): „Pieniądzom wszystko jest posłuszne”. A więc szczęście człowieka polega na bogactwie.

2. Według Boecjusza²¹⁾, szczęście to doskonały zespół wszystkich dóbr. Lecz posiadając pieniądze wszystko się ma, gdyż jak mówi Filozof²²⁾, po to wynaleziono pieniądze, by stanowiły porękę posiadania wszystkiego, czego człowiek zechce. A więc szczęście polega na bogactwach.

3. Pragnienie najwyższego dobra nigdy nie ustaje, czyli jest nieskończone. A to właśnie przysługują bogactwom, bo jak mówi Ekl. (5, 9), „Skąpy nie nasyci się pieniędzmi”. A więc szczęście polega na bogactwach.

Ale z drugiej strony dobro człowieka polega raczej na zachowaniu szczęścia niż na wydawaniu go. Lecz jak mówi Boecjusz²³⁾, bogactwa lepiej jaśniej, gdy się je rozdaje, niż gdy się je zbiera, gdyż skąpstwo czyni ludzi nienawistnymi, a hojność sławnymi. A więc szczęście nie polega na bogactwach.

Odpowiedź.

Szczęście nie może polegać na bogactwach. Dwojakiego bowiem rodzaju są bogactwa: naturalne i sztuczne. Naturalne to takie, które służą człowiekowi do usunięcia braków naturalnych, np. pożywienie, napój, odzież, pojazdy, mieszkanie itp. Bogactwa

sztuczne zaś to takie, które same przez się nie zaspakajają potrzeb natury, ale sztuka ludzka wynalazła je dla ułatwienia wymiany, by stanowiły miarę rzeczy sprzedażnych.

Otóż jest rzeczą oczywistą, że szczęście człowieka nie może polegać na bogactwach naturalnych, gdyż poszukuje się ich ze względu na coś innego, a mianowicie do podtrzymania przy życiu ludzkiej natury. Nie mogą więc być ostatecznym celem, lecz raczej są przyporządkowane człowiekowi jako swemu celowi. Stąd w dziedzinie przyrody tego rodzaju rzeczy są poniżej człowieka i dla człowieka zgodnie z słowami Psalmu 8,8: „Poddałeś wszystko pod nogi jego”.

Bogactw zaś sztucznych poszukuje się jedynie dla bogactw naturalnych. Nie szukano by ich, jeśliby dzięki nim nie można kupić rzeczy koniecznych do używania w życiu. Tym mniej więc zasługują, by w nich upatrywać cel ostateczny. Jest więc rzeczą niemożliwą, aby szczęście, czyli ostateczny cel człowieka, mogło polegać na bogactwach.

Rozwiązanie trudności.

1. Dobra cielesne są posłuszne pieniądзом u ludzi głupich, którzy uznają jedynie dobra cielesne, jakie za pieniądze można nabyć. Nie należy jednak wytwarzać sobie sądu o dobrach ludzkich podług zdania głupich, ale podług ludzi mądrych, podobnie jak o tym co smaczne urabia się sąd podług zdania mających dobry zmysł smaku.

2. za pieniądze można nabyć wszystkie rzeczy sprzedażne, ale nie można nabyć rzeczy duchowych, których nie można sprzedawać. Dlatego powiada Księga Przypowieści (17, 16): „Cóż pomoże głupiemu, że ma bogactwa, skoro mądrości kupić nie może”.

3. Pożądanie naturalnych bogactw nie jest nieskończone, gdyż wystarczają podług pewnej miary określonej przez naturę. Natomiast pożądanie bogactw sztucznych jest nieskończone, gdyż pozostaje na służbie nieuporządkowanej pożądlivości, która nie ma miary, jak mówi Filozof²⁴⁾. Ale inaczej nieskończone jest pragnienie bogactw, a inaczej pragnienie najwyższego dobra. Im doskonalej bowiem posiadamy dobro najwyższe, tym więcej je kochamy, a innych rzeczy się wyrzekamy, gdyż im więcej go mamy, tym lepiej je poznajemy. O nim to mówi Księga Eklezjastyka (24,29): „Którzy mię jedzą, jeszcze łaknąć będą”. Wręcz przeciwnie ma się sprawa z pożądaniem bogactw czy jakichkolwiek dóbr doczesnych: im więcej się ich posiada, tym bardziej się nimi gardzi, a innych się pożąda. O nich to mówi Ewangelia (Jan 4, 13), że kto pije z tej wody, przez którą należy rozumieć dobra doczesne, znowu będzie pragnął. A to dlatego, że ich niewystarczalność bardziej się poznaje, gdy się je posiada. Sam fakt powyższy wykazuje ich niedoskonałość i stwierdza, że najwyższe dobro na nich nie polega.

Artykuł 2

CZY SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA POLEGA NA CZCI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że szczęście polega na czci.

1. Szczęście bowiem, czyli błogość, jest nagrodą za cnotę, jak mówi Filozof^{f25)}. Otóż cześć wydaje się być największą nagrodą za cnotę, jak stwierdza tenże Filozof^{f26)}. A więc szczęście polega przede wszystkim na czci.

2. Szczęście jako dobro doskonałe polega głównie na tym, Co przysługuje Bogu oraz osobom najznakomitszym. A to właśnie jest przywilejem czci, jak mówi Filozof^{f27)}, a także Apostoł (I Ks. do Tym. 1,17): „Samemu Bogu cześć i chwała”. A więc szczęście polega na czci.

3. Szczęście jest tym, czego ludzie najczęściej pożądają. Otóż ludzie niczego więcej nie pragną jak właśnie czci. Znoszą bowiem utratę wszelkich innych rzeczy n byleby nie doznać utraty czci. A więc szczęście polega na czci.

Ale z drugiej strony szczęście jest w szczęśliwym. Cześć zaś jest nie w tym, kogo się czci, lecz raczej w tym, który oddaje cześć, wyrażając swój szacunek dla niego, jak mówi Filozof. A więc szczęście nie polega na czci.

Odpowiedź.

Szczęście nie może polegać na czci. Cześć bowiem oddaje się komuś ze względu na jego wielkość. Tak więc cześć jest znakiem i świadectwem wielkości, przysługującej owej osobie, której oddaje się cześć. Wielkość zaś człowieka ocenia się podług szczęścia, które jest jego doskonałym dobrem, a także podług składników tegoż szczęścia, to znaczy podług owych dóbr, które dają pewien częściowy udział w szczęściu. Dlatego cześć może być następstwem szczęścia. Ale szczęście nie może głównie polegać na czci.

Rozwiązanie trudności.

1. Filozof mówi w tymże miejscu, że cześć nie jest nagrodą za cnotę, w tym znaczeniu, jakoby ludzie cnotliwi ze względu na nagrodę spełniali swe dzieła, lecz przyjmują cześć od ludzi zamiast nagrody, gdyż ludzie nie mają nic większego, co by dać mogli. Prawdziwą zaś nagrodą cnoty jest właśnie szczęście, stanowiące pobudkę ich działania. Jeśliby zaś w swoim postępowaniu działali dla swej czci, nie byłoby to cnotą, lecz raczej ambicją.

2. Cześć należy się Bogu oraz osobom najznakomitszym jako znak i świadectwo ich uprzednio istniejącej wielkości, a nie jakoby sama cześć czyniła ich wielkimi.

3. Na skutek naturalnego pragnienia szczęścia, którego następstwem jest cześć, ludzie najbardziej jej pożądają. Najbardziej zaś pożądają czci od ludzi mądrych. wierząc na podstawie ich sądu, że są wielcy i szczęśliwi.

Artykuł 3.

CZY SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA POLEGA NA SŁAWIE LUB CHWALE ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że szczęście człowieka polega na chwale, gdyż:

1. Szczęście wydaje się polegać głównie na tym, co oddaje się świętym za utrapienia, których doznali na tym świecie, a tym jest właśnie chwala. Apostoł bowiem mówi (Rzym. 8, 18): „Albowiem mam to za pewne, że utrapienia tego czasu niniejszego nie są godne przyszłej chwały, która się w nas objawi”. A więc szczęście polega na chwale.

2. Dobro jest rozlewne, jak mówi Dionizy²⁸⁾. Lecz przez chwałę dobro człowieka najbardziej rozprzestrzenia się w ludzkiej znajomości, gdyż jak mówi św. Ambroży²⁹⁾, chwala to nic innego jak słynna znajomość wraz z szacunkiem. A więc szczęście polega na chwale.

3. Szczęście jest najtrwalszym z dóbr, a takim zdaje się być rozgłos lub sława, gdyż przez nią ludzie zdobywają jakby wieczność. Dlatego mówi Boecjusz³⁰⁾: „Zdajecie się nieśmiertelność rozkrzewiać, gdy myślicie o przyszłej sławie”. A więc szczęście człowieka polega na sławie lub chwale.

Ale z drugiej strony n szczęście jest prawdziwym dobrem człowieka. Lecz sława czy chwala może być fałszywa, gdyż jak mówi Boecjusz³¹⁾: „Wielu wyniosło sławne imię dzięki fałszywej opinii tłumu. Cóż szkaradniejszego można wymyślić? Ci bowiem, których fałszywie się wynosi, sami muszą się wstydić pochwał, których doznają.” A więc szczęście człowieka nie polega na sławie lub chwale.

O d p o w i e d ź .

Szczęście nie może polegać na sławie lub na chwale ludzkiej. Chwala bowiem to rozpowszechniona znajomość wraz z szacunkiem, jak mówi Ambroży³²⁾. Znajomość zaś rzeczy inna jest u ludzi, a inna u Boga. Ludzka bowiem znajomość pochodzi od rzeczy poznawanych, poznanie zaś Boże jest przyczyną rzeczy poznanych. Dlatego doskonałość ludzkiego dobra, czyli szczęście, nie może być skutkiem ludzkiej znajomości, lecz raczej ludzka znajomość szczęścia czyjś pochodzi i poniekąd jest skutkiem szczęścia ludzkiego, już to zapoczątkowanego, już to doskonałego. Dlatego na sławie lub na chwale szczęście człowieka nie może polegać. Jego dobro zależy od poznania Boga jako od swej przyczyny. Dlatego też i szczęście człowieka zależy przyczynowo od poznania Bożego, zgodnie ze słowami Ps. (90, 15-16): „Wyrwę go i uwielbię go. Długością dni napełnię go i okażę mu zbawienie moje”.

Należy jeszcze zwrócić uwagę na inną rzecz: znajomość ludzka bywa mylna, zwłaszcza w dziedzinie poszczególnych rzeczy przygodnych, do których należą ludzkie

czyny. Dlatego też chwała ludzka może być zawodna. Ale Bóg mylić się nie może, jego więc chwała jest zawsze prawdziwa. Dlatego powiedziano w II Kor. (10, 18): „Nie ten jest doświadczony, który sam siebie zaleca, ale ten, którego Bóg zaleca”.

Rozwiązanie trudności.

1. Apostoł nie mówi tam o chwale pośród ludzi lecz o chwale u Boga i Aniołów jego. Dlatego Ewangelia (Łk. 12, 8) powiada: „Syn człowieczy wyzna go przed Aniołami Bożymi”.

2. Dobro człowieka, poznane na skutek sławy lub chwały wywodzi się od dobra istniejącego w samym człowieku, jeśli to poznanie jest prawdziwe i dlatego zakłada szczęście doskonałe lub zapoczątkowane; jeśli zaś poznanie jest fałszywe, nie odpowiada samej rzeczy, i dlatego wówczas nie znajduje się u tego człowieka, którego sława stała się rozgłosna. Tak więc w żaden sposób sława nie może uczynić człowieka szczęśliwym.

3. Sława nie odznacza się trwałością, owszem traci się ją łatwo na skutek fałszywego rozgłosu. A jeśli się zdarza, że niekiedy trwa długo, to dzieje się tak tylko przygodnie. Szczęście zaś z istoty swej trwa stale i na zawsze.

Artykuł 4.

CZY SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA POLEGA NA WŁADZY ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że szczęście polega na władzy, gdyż:

1. Wszystkie rzeczy dążą do upodobnienia się do Boga jako swego celu i źródła. Otóż ludzie, dzierżący władzę, ze względu na podobieństwo mocy, najbardziej zdają się być podobni Bogu, tak że Pismo św. nazywa ich bogami (Wyjś. 22, 28): „Bogom uwłaczać nie będziesz”. A więc szczęście polega na władzy.

2. Szczęście jest dobrem doskonałym. Otóż możliwość rządzenia innymi, będąca przywilejem tych, którzy dzierżą władzę, jest czymś najdoskonalszym. A więc szczęście polega na władzy.

3. Szczęście, będąc rzeczą najbardziej godną pożądaną, przeciwstawia się temu, czego najbardziej trzeba unikać. Otóż ludzie najbardziej unikają niewoli, której przeciwieństwem jest władza. A więc szczęście polega na władzy.

Ale z drugiej strony szczęście jest dobrem doskonałym. Władza zaś jest czymś najbardziej niedoskonałym, gdyż jak mówi Boecjusz³³): „Władza ludzka nie potrafi ustrzec się dokuczliwych trosk ani żądla strachu. Myślisz, że potężny jest ten, którego otaczają satelici, i drżą ze strachu przed nim, a on przed nimi”? A więc szczęście nie polega na władzy.

O d p o w i e d ź .

Szczęście nie może polegać na władzy, a to dla dwóch powodów. po pierwsze, władza, jak głosi Metafizyka Arystotelesa³⁴⁾, ma charakter początku, a szczęście zaś jest celem ostatecznym. Po drugie, władza odnosi się i do dobra i do zła. Szczęście zaś jest właściwym i doskonałym dobrem człowieka. A więc szczęście raczej by mogło polegać na dobrym użyciu władzy przez cnotę niż na samej władzy.

Można przytoczyć cztery ogólne powody, by wykazać, że szczęście nie polega na żadnym spośród wyżej wymienionych dóbr zewnętrznych: 1. szczęście jako najwyższe dobro człowieka nie da się pogodzić z jakimkolwiek złem. Powyższe zaś dobra mogą się znajdować zarówno w dobrych jak i złych ludziach. 2. Skoro do istoty szczęścia należy samowystarczalność, jak wykazał Arystoteles³⁵⁾, po osiągnięciu szczęścia człowiekowi nie może brakować żadnego dobra koniecznego mu. Gdy zaś człowiek osiągnie którekolwiek z powyższych dóbr, może mu brakować wiele innych koniecznych dóbr, np. mądrości, zdrowia ciała i tym podobnych. 3. Skoro szczęście jest dobrem doskonałym, żadne zło nie może z niego wynikać, a ta cecha nie przysługuje żadnemu z powyższych dóbr, gdyż jak mówi Ekl. (5, 12), bywają „bogactwa zachowane na nieszczęście pana swego”, a to samo można powiedzieć o pozostałych trzech rodzajach dóbr. 4. Ponieważ człowiek z natury swej jest skierowany do szczęścia, wewnętrzne jego pierwiastki zwracają go do niego. Powyższe zaś cztery dobra zależą od przyczyn zewnętrznych, najczęściej od przypadku, i dlatego zwą się dobrami przypadkowymi. Jasną więc jest rzeczą, że szczęście w żaden sposób na nich nie polega.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Mocą Bożą jest Jego dobroć, dlatego tylko dobrze może On używać swej władzy U ludzi tak nie jest. Nie wystarczy więc człowiekowi do szczęścia, by upodobnił się do Boga co do władzy, ale potrzeba nadto, by upodobnił się do Niego pod względem dobroci.

2. Podobnie jak najlepiej jest, gdy ktoś dobrze używa swej władzy n sprawując rządy nad wieloma ludźmi, tak najgorzej jest wtedy, gdy ktoś jej źle używa. Dlatego władza może być zwrócona i do dobra i do zła.

3. Niewola jest przeszkodą dobrego użycia władzy i dlatego ludzie z natury przed nią uciekają, a nie dlatego jakoby najwyższe dobro człowieka polegało na władzy ludzkiej.

Artykuł 5.

CZY SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA POLEGA NA DOBRU CIAŁA ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że szczęście człowieka polega na dobrach ciała, gdyż:

1. Powiada Eklezjastyk (30, 16): „Nie masz bogactwa nad bogactwo zdrowia cielesnego”. Szczęście zaś polega na tym co najlepsze. A więc na zdrowiu ciała.

2. Dionizy mówi³⁶⁾, że lepiej być niż żyć, a lepiej żyć niż mieć rzeczy drugorzędne. Lecz do bytu oraz życia ludzkiego konieczne jest zdrowie ciała. Skoro więc szczęście to największe dobro człowieka, wydaje się, że zdrowie ciała najbardziej przynależy do szczęścia.

3. Im bardziej coś jest powszechne, tym od wyższego czynnika zależy, gdyż im wyższa przyczyna, tym moc jej na więcej rzeczy się rozciąga. Otóż podobnie jak przyczynowość sprawczą mierzy się jej wpływem, tak przyczynowość celu mierzy się podług pożądanego. Jak więc pierwszą przyczyną sprawczą jest to co ma wpływ na wszystko, tak celem ostatecznym jest to czego wszyscy pragną. Otóż wszyscy najbardziej pragną samego istnienia. A więc szczęście człowieka najbardziej polega na tym, co dotyczy jego istnienia, np. na zdrowiu ciała.

Ale z drugiej strony to co człowieka uszczęśliwia, wznosi go ponad wszystkie zwierzęta. Otóż dobrami cielesnymi wiele zwierząt przewyższa człowieka, np. słoń przewyższa go długością życia, lew siłą, jeleń szybkością w biegu. A więc szczęście człowieka nie polega na dobrach cielesnych.

O d p o w i e d ź .

Szczęście człowieka nie może polegać na dobrach cielesnych, a to dla dwóch powodów. Po pierwsze, jest rzeczą niemożliwą, by ostateczny cel tej rzeczy w którą służy do osiągnięcia innego celu, polegał na zachowaniu jej istnienia. Podobnie sternik nie zmierza do zachowania powierzonego sobie okrętu jako do celu ostatecznego, gdyż okręt służy do osiągnięcia innego celu, a mianowicie do żeglugi. Otóż podobnie jak sternikowi powierza się okręt, by nim kierował, tak też człowiek został powierzony swej woli i swemu rozumowi. zgodnie z słowami Eklezj. (15, 14): „Bóg od początku stworzył człowieka i zostawił go w ręce rady jego”. Nie ulega zaś wątpliwości, że człowiek jest skierowany do jakiegoś celu, wszak nie jest dobrem najwyższym. A więc jest rzeczą niemożliwą, by ostateczny cel rozumu i woli ludzkiej polegał na zachowaniu bytu ludzkiego.

Po drugie, przyjąwszy nawet, że zachowanie bytu ludzkiego byłoby celem rozumu i woli człowieka, niemniej żadne dobro cielesne nie może być jego celem. O życiu bowiem człowieka stanowi dusza i ciało. A chociaż życie ciała zależy od duszy, życie duszy nie zależy od ciała, jak to wyżej już udowodniliśmy (I., q. 75, a. 5). Samo ciało jest

dla duszy, podobnie jak materia (tworzywo) jest dla formy (zaczynu), a narzędzia dla osoby działającej, by przy ich pomocy wykonywała swe czynności. Dlatego wszystkie dobra cielesne są podporządkowane dobrom duchowym jako swemu celowi. Tak więc szczęście, które jest ostatecznym celem, nie może polegać na dobrach cielesnych.

Rozwiązanie trudności.

1. Podobnie jak ciało jest skierowane do duszy jako do celu, tak dobra zewnętrzne są dla ciała. Dlatego słusznie więcej się ceni dobro ciała niż dobra zewnętrzne, które słowa Pisma św. ujmują pod nazwą bogactw. Podobnie dobra duchowe przewyższają wszystkie dobra cielesne.

2. Gdy bierzemy wyraz „bytowanie” zasadniczo, włączając w treść tego pojęcia wszelką doskonałość bytu, wówczas bytowanie jest czymś wyższym niż życie i wszystkie inne jego następstwa. Otóż Dionizy to właśnie znaczenie ma na myśli. Ale gdy chodzi o udział w bytowaniu tej lub innej rzeczy, która nie obejmuje w sobie całej doskonałości bytu, lecz posiada bytowanie niedoskonałe, takie, jakie mają wszystkie stworzenia, wtedy bytowanie wraz z dołączoną doskonałością jest wyższe. Stąd Dionizy mówi tamże, że jestestwa myślące są lepsze od żyjących (tylko).

3. Cel odpowiada początkowi i dlatego ostateczny cel jest pierwszym początkiem bytu, będącym doskonałością wszelkiego istnienia. Otóż podobnej doskonałości pożądamy wszystkie inne jestestwa podług pewnej proporcji, a mianowicie niektóre jestestwa pożądamy tylko podobieństwa w bytowaniu, inne w życiu, a jeszcze inne i w życiu i w myśleniu i w szczęściu. To ostatnie pożądanie jest udziałem tylko niewielu.

Artykuł 6.

CZY SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA POLEGA NA ROZKOSZY ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że szczęście człowieka polega na rozkoszy, gdyż:

1. Skoro szczęście jest ostatecznym celem, dlatego pożąda się go nie dla czegoś innego, ale dla niego samego. A to najbardziej jest cechą przyjemności, gdyż jak mówi Arystoteles³⁷⁾, jest rzeczą śmieszną pytać kogoś, po co chciałby doznawać przyjemności. A więc szczęście polega przede wszystkim na rozkoszy i przyjemności.

2. Czytamy w Księdze O przyczynach³⁸⁾, że pierwsza przyczyna mocniej działa niż druga. wpływ zaś celu odnosi się do pożądanego. To więc jest celem ostatecznym, co najbardziej pobudza pożądanie, a więc rozkosz; czego dowodem jest fakt, że przyjemność tak dalece pochłania wolę i rozum człowieka, iż ów lekceważy sobie wszystkie inne dobra. A więc ostateczny cel człowieka, czyli szczęście, najbardziej polega na rozkoszy.

3. Dobro jest przedmiotem pożądanego. A więc to, czego wszyscy pożądamy, jest największym dobrem. Otóż wszyscy - i mądrzy i głupi, a nawet nie posiadający rozumu -

pożądamy przyjemności. A więc przyjemność jest największym dobrem. Stąd szczęście, które jest największym dobrem, polega na rozkoszy.

Ale z drugiej strony Boecjusz mówi³⁹⁾: „Każdy zrozumie, jak smętny jest koniec rozkoszy, kto tylko chciałby przypomnieć sobie o swoich rozkoszach. Jeśliby one mogły uszczęśliwiać, nie byłoby powodu nie uważać byłą za szczęśliwe”.

O d p o w i e d ź .

Przyjemności cielesne, jako bardziej znane, przyjęły nazwę rozkoszy, chociaż istnieją przyjemności wyższe. Szczęście jednak zasadniczo nie polega na nich, gdyż w każdej rzeczy co innego jest to, co należy do jej istoty, a co innego jej przypadłość, np. w człowieku nie można stawiać na równi tego, że jest on jestestwem obdarzonym zmysłami, rozumnym i śmiertelnym, i tego, że jest on także zdolny do śmiechu. Otóż wszelka przyjemność jest pewną przypadłościową właściwością, będącą następstwem szczęścia lub jakiejś jego części. Dlatego bowiem ktoś doznaje przyjemności, ponieważ posiada odpowiadające mu dobro, już to w samej rzeczy, już to w nadziei, już to przynajmniej we wspomnieniu. Otóż takie dobro odpowiednie, jeśli jest doskonałe, stanowi szczęście człowieka: a jeśli jest niedoskonałe, jest częścią szczęścia, bliższą lub dalszą, albo co najmniej pozorną. A więc także przyjemność, która jest następstwem dobra doskonałego, nie stanowi istoty szczęścia, lecz jest jego właściwością, wynikającą zeń.

Rozkosz zaś cielesna nawet w ten sposób nie może być następstwem dobra doskonałego, gdyż następuje po zmysłowym spostrzeżeniu dobra. Zmysły zaś są uzdolnieniami duszy posługującej się ciałem. Dobro zaś cielesne, spostrzegane przy pomocy zmysłów, nie może być doskonałym dobrem człowieka. Skoro bowiem dusza rozumna jest ponad wszelką proporcją materii cielesnej, te władze duszy, które są niezależne od narządu cielesnego, posiadają pewnego rodzaju nieskończoność w stosunku do ciała oraz tych władz duszy, które są z ciałem związane. Podobnie jestestwa niematerialne są poniekąd nieskończone w stosunku do rzeczy materialnych, gdyż forma (istotność) przez materię (tworzywo) niejako ulega ograniczeniu i ściśnieniu, forma zaś niezwiązana z materią jest w pewien sposób nieskończona. Dlatego zmysły, które są władzami cielesnymi, poznają rzeczy jednostkowe, ograniczone przez materię: umysł zaś, który jest władzą niezwiązaną z materią, poznaje powszechniki, oderwane od materii i obejmujące swym zakresem nieskończenie wiele rzeczy jednostkowych. A więc dobro odpowiednie dla ciała, które dzięki spostrzeżeniu zmysłowemu wywołuje przyjemność cielesną, nie tylko nie jest doskonałym dobrem człowieka, lecz jest najmniejszym w porównaniu do dóbr duchowych. Dlatego Księga Mądrości (7, 9) mówi: „Wszystko złoto do mądrości przyrównane, jest odrobiną piasku”. Tak więc rozkosz cielesna nie jest ani szczęściem, ani zasadniczą przypadłością szczęścia.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Ten sam charakter ma pożądanie dobra i pożądanie przyjemności, która polega na ukojeniu pożądania w dobru; podobnie jak ta sama siła przyrody sprawia, że ciało

ciężkie spada na dół i tam spoczywa. Dlatego tak dobra jak i przyjemności pożąda się dla nich samych, a nie dla czegoś innego, jeśli przez wyraz „dla” wyrażamy przyczynę celową. Jeśli zaś chodzi o przyczynę formalną, a raczej o przyczynę wyrażającą motyw działania, wówczas przyjemność jest godną pożądaną dla czegoś innego, a mianowicie dla dobra, które jest przedmiotem przyjemności, a tym samym jest jej początkiem i nadaje jej formę (czyli istoczy ją). Dlatego bowiem pożąda się przyjemności, że jest ukojeniem w dobru upragnionym.

2. Mocne pragnienie przyjemności zmysłowej pochodzi stąd, że czynności zmysłów, jako zaczątki naszego poznania, są łatwiej dostrzegalne. Dlatego też więcej ludzi pożąda przyjemności zmysłowych.

3. W ten sam sposób wszyscy pożądamy przyjemności co i dobra. Niemniej przyjemności pożądamy ją ze względu na dobro, a nie odwrotnie. Stąd wynika, że przyjemność nie jest największym i samoistnym dobrem, lecz następstwem jakiegoś dobra. Stąd następstwem samoistnego i najwyższego dobra jest także pewna radość.

Artykuł 7.

CZY SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA POLEGA NA JAKIMŚ DOBRU DUSZY?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że szczęście polega na dobru duszy, gdyż:

1. Szczęście jest jednym spośród trzech rodzajów dóbr: są bowiem dobra zewnętrzne, dobra cielesne i dobra duszy. Szczęście zaś nie polega na dobrach zewnętrznych ani na dobrach cielesnych, jak to zostało powyżej wykazane. A więc polega na dobrach duszy.

2. Tego. dla kogo pożądamy jakiegoś dobra, bardziej kochamy niż to dobro, którego dla niego pożądamy, np. więcej kochamy przyjaciela, dla którego pragniemy pieniędzy, niż same pieniądze. Otóż każdy człowiek pożąda wszelkiego dobra dla siebie. Siebie więc kocha więcej niż wszystkie inne dobra. Lecz szczęście kocha się najwięcej, gdyż wszystkie inne rzeczy kocha się i pożąda ich dla szczęścia. A więc szczęście polega na jakimś dobru człowieka. Jeśli więc nie polega na dobrach cielesnych, to polega na dobrach duszy.

3. Doskonałość jest własnością tego jestestwa. któremu ta doskonałość przysługuje. Lecz szczęście jest doskonałością człowieka. Skoro więc nie jest dobrem ciała, jak to zostało wykazane, jest dobrem duszy.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi⁴⁰⁾, że to, na czym szczęśliwe życie polega, należy miłować dla niego samego Otóż człowieka nie należy kochać dla niego samego, lecz wszystko, co jest w człowieku, należy miłować dla Boga. A więc szczęście nie polega na jakimkolwiek dobru duszy.

O d p o w i e d ź .

Dwojaki jest cel, a mianowicie rzecz, której osiągnięcia pragniemy n oraz używanie czyli zdobycie i posiadanie owej rzeczy. Kiedy więc, mówiąc o celu ostatecznym, mamy na myśli tę rzecz, której pragniemy jako celu ostatecznego, wówczas ani duszy ani niczego, co do niej należy, nie możemy uznać za ostateczny cel człowieka. Dusza bowiem sama w sobie pozostaje w stosunku możliwości, przechodzi bowiem np. z możliwości zdobycia wiedzy do rzeczywistego j jej posiadania z możliwości osiągnięcia cnoty do rzeczywistego jej zdobycia. Skoro zaś możliwość jest dla rzeczywistości (aktu) jako swojego uzupełnienia, to co samo w sobie istnieje w możliwości nie może być celem ostatecznym. A więc dusza nie może być celem ostatecznym dla siebie samej.

Celem tym nie może być także to, co jest własnością duszy, a więc ani jej władze, ani sprawności, ani czynności, gdyż dobro, będące ostatecznym. Celem, jest doskonałe i całkowicie zaspokaja pożądanie. Przedmiotem zaś pożądania ludzkiego, czyli woli, jest dobro powszechne. Wszelkie zaś dobro przysługujące duszy jest częściowe, a więc częściowe. Ostateczny więc cel człowieka nie może polegać na żadnym z tego rodzaj u dóbr.

Gdy jednak chodzi o ostateczny cel człowieka w znaczeniu osiągnięcia, posiadania czy jakiegokolwiek używania tej rzeczy, której się pożąda jako celu, wówczas ostateczny cel polega na czymś, co należy do duszy, gdyż przez nią człowiek osiąga go. Szczęście więc polega na tym, czego się pożąda jako celu i co osobę czyni szczęśliwą. Osiągnięcie zaś tego nazywamy szczęśliwością. Należy więc stwierdzić, że szczęśliwość polega na czymś, co należy do duszy, ale to, na czym polega szczęście, jest poza duszą.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. W podziale dóbr na zewnętrzne, cielesne kimś i duchowe zawierają się wszystkie dobra, których człowiek może pożądać; a więc nie tylko władze, sprawności oraz czynności, ale także przedmioty zewnętrzne należą do dóbr duszy. W tym znaczeniu także ton na czym szczęście polega, jest pewnym dobrem duszy.

2. Najwięcej kochamy szczęście jako dobro pożądane. Przyjaciela zaś kochamy jako istotę, dla której pożądamy tego dobra. W ten sposób człowiek kocha także siebie samego. Inny więc jest charakter miłości w tych dwóch wypadkach. Zagadnienie zaś, czy człowiek może kochać miłością przyjaźni kogoś ponad sobą, omówimy w traktacie o miłości.

3. Sama szczęśliwość, jako doskonałość duszy, jest jej dobrem. Lecz to, na czym szczęście polega i co człowieka uszczęśliwia, jest poza duszą, jak wykazaliśmy.

Artykuł 8.

CZY SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA POLEGA NA JAKIMŚ DOBRU STWORZONYM ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że szczęście człowieka polega na jakimś dobru stworzonym, gdyż:

1. Dionizy mówi⁴¹⁾, że mądrość Boża jednoczy cele pierwszych stworzeń z początkami wtórnych stworzeń. Z czego można wnioskować, że najwyższym dobrem niższej natury jest osiągnięcie najniższego dobra wyższej natury. Lecz szczęście jest najwyższym dobrem człowieka. Skoro więc Anioł w porządku natury jest wyższy od człowieka, jak widzieliśmy w I części⁴²⁾, wydaje się, że szczęście człowieka polega na jakimś zbliżeniu się do Anioła.

2. Ostateczny cel każdej rzeczy polega na jej doskonałości; stąd część jest dla całości jako dla swojego celu. Otóż ogół stworzeń, zwany także większym światem (makrokosmos), w porównaniu do człowieka, który jest małym światem (mikrokosmos), ma się tak, jak ton co doskonałe, do tego, co niedoskonałe. A więc cały ogół stworzeń stanowi szczęście człowieka.

3. To uszczęśliwia człowieka, co zaspokaja jego pragnienie. Otóż naturalne pragnienie człowieka nie rozciąga się na wyższe dobro, niż to, które może pojąć. Skoro zaś człowiek jest niezdolny pojąć dobra, wznoszącego się ponad granice wszelkiego stworzenia, wydaje się, że dobro stworzone może człowieka uszczęśliwić. A więc szczęście człowieka polega na dobru stworzonym.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi⁴³⁾, że jak dusza jest życiem ciała, tak Bóg jest szczęśliwym życiem człowieka, zgodnie ze słowami Ps. (143,15): „Błogosławiony lud, którego Bogiem jest Pan”.

O d p o w i e d ź .

Szczęście człowieka nie może polegać na jakimś dobru stworzonym. Szczęście bowiem jest dobrem doskonałym, całkowicie zaspokajającym pożądanie. Nie byłoby bowiem celem ostatecznym, jeśliby po jego osiągnięciu zostało jeszcze do pożądania. Przedmiotem zaś woli, czyli pożądania ludzkiego, jest dobro powszechne, podobnie jak przedmiotem umysłu jest prawda powszechna. Jasne więc, że nic nie może zaspokoić woli człowieka poza dobrem powszechnym, które nie znaj duje się w dobru stworzonym, ale tylko w Bogu, gdyż każde stworzenie posiada tylko częściową dobroć. A więc tylko Bóg może zaspokoić wolę człowieka zgodnie z Ps. (102, 5): „Bóg napęlnia dobrami pragnienie twoje”.

Rozwiązanie trudności.

1. Człowiek osiąga wyższe dobro w tym, co dla Anioła jest niższe, ale przez pewne podobieństwo. Nie poprzestaje jednak na tym jako na ostatecznym celu, lecz sięga do powszechnego źródła dobra, które jest powszechnym przedmiotem szczęśliwości wszystkich szczęśliwych istot jako dobro nieskończone, doskonałe i realnie istniejące.

2. Gdy całość nie jest ostatecznym celem, ale jest podporządkowana wyższemu celowi, wówczas ostatecznym celem części nie jest całość, ale coś innego. Otóż wszechświat stworzeń, wobec którego człowiek ma się tak, jak część do całości, nie jest ostatecznym celem, lecz jest podporządkowany Bogu jako ostatecznemu celowi. A więc nie dobro wszechświata, ale sam Bóg jest ostatecznym celem człowieka.

3. Dobro stworzone nie jest mniejsze od tego dobra, do którego człowiek jest zdolny jako do czegoś, co jest wewnątrz niego i w nim; niemniej jest mniejsze od tego dobra, które stanowi przedmiot jego umysłu i woli, gdyż to dobro jest nieskończone. Natomiast dobro, w którym uczestniczy Anioł i cały wszechświat, jest dobrem skończonym i ograniczonym.

ZAGADNIENIE 3.

CO TO JEST SZCZĘŚLIWOŚĆ?

Z kolei należy rozważyć, co to jest szczęśliwość i co jest potrzebne do niej. Zagadnienie to obejmuje osiem pytań: 1. Czy szczęśliwość jest czymś niestworzonym? 2. Jeśli szczęśliwość jest czymś stworzonym, czy jest działaniem? 3. Czy jest działaniem zmysłowym, czy umysłowym? 4. Jeśli jest działaniem umysłowym, czy jest czynnością umysłu czy woli? 5. Czy jest działaniem umysłu teoretycznego czy praktycznego? 6. Czy polega na takim poznawaniu, jakie jest właściwe dla wiedzy teoretycznej? 7. Czy polega na oglądaniu jestestw bezcielesnych, a mianowicie Aniołów? 8. Czy polega na samym oglądaniu Boga w jego istocie?

Artykuł 1.

CZY SZCZĘŚLIWOŚĆ JEST CZYMŚ NIESTWORZONYM ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że szczęśliwość jest czymś niestworzonym, gdyż:

1. Boecjusz mówi⁴⁴⁾, że trzeba wyznaczyć, iż Bóg jest samym szczęściem.
2. Szczęście to dobro najwyższe. Lecz tylko Bóg może być dobrem najwyższym. Ponieważ więc nie ma wielu dóbr najwyższych, wydaje się, że szczęśliwość to sam Bóg.

3. Szczęśliwość to cel ostateczny, do którego wola ludzka z natury swej dąży. Otóż wola powinna dążyć tylko do Boga jako do celu i nim tylko rozkoszować się, jak mówi św. Augustyn⁴⁵⁾. A więc szczęśliwość to sam Bóg.

Ale z drugiej strony żaden fakt nie jest czymś niestworzonym. Lecz szczęśliwość człowieka jest faktem, gdyż według św. Augustyna⁴⁶⁾ należy rozkoszować się tym, co czyni nas szczęśliwymi. A więc szczęśliwość nie jest czymś niestworzonym.

O d p o w i e d ź .

Cel jest dwojaki: rzecz, którą pragniemy osiąść, np. pieniądz jest celem dla skąpca; oraz osiągnięcie lub posiadanie, czyli używanie i rozkoszowanie się rzeczą upragnioną, np. gdy posiadanie pieniędzy jest celem skąpca, a rozkosz zmysłowa celem człowieka, któremu brak cnoty umiarkowania. W pierwszym znaczeniu ostateczny cel człowieka to dobro nieskończone, a mianowicie sam Bóg, który jeden tylko swą nieskończoną dobrocią może doskonale nasycić wolę człowieka. W drugim znaczeniu ostateczny cel człowieka to dobro stworzone, istniejące w nim, a mianowicie sam o osiągnięcie i posiadanie tegoż celu. Ostateczny zaś cel to szczęście. Biorąc więc pod uwagę przyczynę lub przedmiot szczęśliwości, trzeba uznać szczęście za coś niestworzonego. Natomiast, gdy chodzi o istotę szczęśliwości, to należy ją uznać za coś stworzonego.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Bóg jest szczęśliwością przez swą istotę, gdyż jest szczęśliwy nie przez osiągnięcie czegoś zewnętrznego lub uczestniczenie w czymś poza sobą, ale przez swą istotę. Ludzie natomiast, jak mówi Boecjusz w tymże miejscu, są szczęśliwi przez uczestnictwo, podobnie jak przez uczestnictwo noszą miano bogów. Otóż to uczestnictwo w szczęściu, które uszczęśliwia człowieka, jest czymś stworzonym.

2. Szczęśliwość jest najwyższym dobrem człowieka w tym znaczeniu, że polega na osiągnięciu i używaniu najwyższego dobra.

3. Szczęśliwość jest najwyższym dobrem w tym znaczeniu, w jakim osiągnięcie celu jest celem.

A r t y k u ł 2 .

CZY SZCZĘŚLIWOŚĆ JEST DZIAŁANIEM?

P o s t a w i e n i e p r o b l e m u .

Wydaje się, że szczęśliwość nie jest działaniem, gdyż:

1. Apostoł mówi (Rzym. 6, 22): „Macie swój owoc ku poświęceniu, a za koniec życie wieczne”. Otóż życie nie jest działaniem, lecz istnieniem jestestw żyjących. A więc ostateczny cel, czyli szczęśliwość, nie jest działaniem.

2. Boecjusz uczy⁴⁷⁾, że szczęśliwość to stan doskonały dzięki nagromadzeniu wszelkich dóbr. Lecz stan nie jest działaniem. A więc szczęśliwość nie jest działaniem.

3. Szczęśliwość jest czymś w szczęśliwym, gdyż jest ostateczną doskonałością człowieka. Lecz działanie nie istnieje w jestestwie działającym, ale raczej pochodzi od niego. A więc szczęśliwość nie jest działaniem.

4. Szczęśliwość trwa w szczęśliwym. Działanie zaś nie trwa, lecz przemija. A więc szczęśliwość nie jest działaniem.

5. Jeden człowiek może mieć tylko jedną szczęśliwość. Działania zaś mogą być liczne. A więc szczęśliwość nie jest działaniem.

Ale z drugiej strony Filozof mówi⁴⁸⁾, że szczęśliwość to działanie zgodne z doskonałą cnotą.

O d p o w i e d ź .

Szczęśliwość jako coś stworzonego, co przysługuje człowiekowi, jest działaniem. Szczęśliwość bowiem to ostateczna doskonałość człowieka. Otóż każde jestestwo jest o tyle doskonałe o ile jest istnością (aktem), gdyż możliwość (*potentia*) bez istności (aktu) jest czymś niedoskonałym. Szczęśliwość więc musi polegać na ostatecznej istności (akcie) człowieka. Otóż działanie jest ostateczną istnością (aktem) działającego jestestwa, i dlatego Arystoteles nazywa je istnością wtórną. Jestestwo bowiem, posiadające formę (zaczyn), pozostaje w możliwości działania; np. człowiek, który wie coś, jest w możliwości myślenia o tym. Dlatego, jak mówi autor II Księgi De Coelo (c.3: 286, a. 8-9), każda rzecz jest dla swego działania. A więc szczęśliwość człowieka musi polegać na działaniu.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Wyraz „życie” ma dwa znaczenia. Czasem bowiem wyraża samo istnienie jestestwa żyjącego. Otóż w tym znaczeniu szczęśliwość nie jest życiem, gdyż istnienie człowieka, jakiegokolwiek by było, nie jest szczęśliwością. Tylko w Bogu istnienie jest szczęśliwością. W drugim znaczeniu „życie” wyraża samo działanie jestestwa żyjącego, będące podstawą przejścia zasady życia z możliwości do istności (aktu); w tym znaczeniu mówimy o życiu czynnym, kontemplacyjnym, rozpustnym. W tym też znaczeniu mówimy, że życie wieczne jest celem ostatecznym zgodnie ze słowami Ewang. Jana (17,3): „A ten jest żywot wieczny, aby poznali Ciebie, jedyne prawdziwego Boga”.

2. Boecjusz, określając szczęśliwość, brał pod uwagę ogólne jej pojęcie, czyli ujmował ją jako doskonałe dobro ogólne, mówiąc, że szczęśliwość to stan doskonałego nagromadzenia wszelkich dóbr. Słowa te znaczą tylko tyle, że szczęśliwy znajduje się w stanie dobra doskonałego. Arystoteles zaś wyraził samą istotę szczęśliwości, dowodząc, że człowiek przez pewne działanie zdobywa ten stan. Tenże Filozof uzasadnia także, że szczęście to dobro doskonałe⁴⁹⁾.

3. Jak podaje IX Księga Metafizyki⁵⁰⁾, dwojakie jest działanie: jedno takie, które przechodzi od jestestwa działającego do materii zewnętrznej, np. palenie, cięcie. Otóż szczęśliwość nie może polegać na tego rodzaju działaniu, które właściwie nie stanowi

czynności i doskonałości jestestwa działającego, ile raczej rzeczy doznającej na sobie skutków tego działania. Drugi rodzaj działania pozostaje w samym jestestwie działającym, np. odczuwanie, myślenie i chcenie. Tego rodzaju czynności stanowią o doskonałości oraz istności (akcie) jestestwa działającego. Otóż szczęśliwość może być tego rodzaj u działaniem.

4. Szczęśliwość stanowi ostateczną doskonałość, dzięki której różne byty zdolne do szczęścia mogą osiągnąć różne stopnie doskonałości. Z tego względu szczęśliwość może być różna. Bogu przysługuj e z istoty n gdyż samo istnienie Boga jest jego działaniem, którym rozkoszuj e się sobą samym, a nie czymś innym. Szczęśliwi zaś Aniołowie swą ostateczną doskonałość zdobyli przez to działanie, które jednoczy ich z dobrem niestworzonym; przy czym działanie to jest w nich jedyne i wiekuiste. Ostateczna zaś doskonałość ludzi w obecnym stanie życia dokonuje się przez to działanie, które człowieka jednoczy z Bogiem. Ale działanie to nie może być ani ciągłe, ani jedyne, gdyż niejednokrotnie przerywa się je i mnoży. Dlatego też człowiek w obecnym stanie życia nie może być doskonale szczęśliwym. Stąd Filozof w I księdze Etyk⁵¹⁾ stwierdziwszy, że szczęśliwość ludzi w tym życiu jest niedoskonała, zaraz dodaje: „szczęśliwymi nazwiemy ich w tej mierze, w jakiej mogą być nimi ludzie”. Lecz Bóg obiecał nam szczęśliwość doskonałą, gdy będziemy „jako Aniołowie w niebie”, zgodnie ze słowami Ewangelii (Mat. 22, 30).

Gdy więc chodzi o doskonałą szczęśliwość, znika trudność, gdyż szczęśliwość ta jest i jedną i ciągłą i wiekuistą czynnością, jednoczącą umysł człowieka z Bogiem. W obecnym jednak życiu w miarę jak brak nam jedności i ciągłości w tym działaniu, tak dalecy jesteśmy od doskonałej szczęśliwości. Niemniej istnieje pewne uczestnictwo w szczęśliwości, i to tym większe, im bardziej to działanie jest ciągłe i jednolite. Dlatego w życiu czynnym, pełnym zajęć, mniej jest szczęśliwości niż w życiu kontemplacyjnym, które obraca się około jednej rzeczy, a mianowicie około kontemplacji prawdy. A jeśli nawet człowiek w jakiejś chwili nie wykonuj e tego działania, niemniej jest zawsze w pogotowiu do niego Ponieważ zaś nawet przerwę w tym działaniu np. sen lub inne naturalne zajęcia, podporządkowuje kontemplacji, działanie jego zdaje się posiadać pewną ciągłość. W ten sposób można rozwiązać trudność czwartą i piątą.

Artykuł 3.

CZY SZCZĘŚLIWOŚĆ JEST DZIAŁANIEM ZMYSŁOWYM CZY TYLKO UMYSŁOWYM ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że szczęśliwość jest również działaniem zmysłowym, gdyż:

1. W człowieku jedynie czynności umysłowe są szlachetniejsze od zmysłowych. Otóż działanie umysłowe zależy w nas od zmysłowego, gdyż nie możemy myśleć bez wyobrażeń, jak podaje III Księga O Duszy⁵²⁾. A więc szczęśliwość polega na działaniu zmysłowym.

2. Boecjusz uczy⁵³⁾, że szczęśliwość to stan doskonały dzięki nagromadzeniu dóbr. Otóż jest wiele dóbr zmysłowych, które ujmujemy przez działanie zmysłów. A więc wydaje się, że działanie zmysłów jest potrzebne do szczęśliwości.

3. Szczęśliwość to dobro doskonałe, jak tego dowodzi I Ks. Etyki⁵⁴⁾. Nie byłaby zaś dobrem doskonałym, jeśli by nie doskonaliła człowieka w stosunku do wszystkich jego części. Otóż działanie zmysłowe doskonali pewne władze duszy. A więc jest potrzebne do szczęśliwości.

Ale z drugiej strony zwierzęta nierozumne mają wraz z nami udział w poznaniu i pożądaniu zmysłowym, ale nie w szczęśliwości. A więc szczęśliwość nie polega na działaniu zmysłowym.

O d p o w i e d ź .

Coś może być potrzebne do szczęścia w trojaki sposób: istotowo, uprzednio, następczo. Istotowo działanie zmysłowe nie jest potrzebne do szczęśliwości, gdyż istota jej polega na zjednoczeniu człowieka z dobrem niestworzonym, które jest jego celem ostatecznym, jak to już zostało uprzednio udowodnione⁵⁵⁾. Przez działanie zaś zmysłowe człowiek nie może zjednoczyć się z tym dobrem niestworzonym. Podobnie, jak widzieliśmy, szczęśliwość nie polega na dobrach cielesnych, a tylko takie dobra ujmuje działanie zmysłowe.

Niemniej działanie zmysłowe może być potrzebne do szczęśliwości uprzednio i następczo. Uprzednio w stosunku do szczęśliwości niedoskonałej, jaką w tym życiu możemy zdobyć, gdyż działanie umysłowe wymaga działania zmysłowego. Następczo zaś w stosunku do szczęśliwości doskonałej, jaką ufamy osiągnąć w niebie, gdyż po zmartwychwstaniu, jak mówi św. Augustyn, dusza będzie mieć wpływ na ciało i na zmysły cielesne, by udoskonalić ich działanie, jak to zobaczymy, mówiąc o zmartwychwstaniu. Ale ani wtedy to działanie, które myśl ludzką jednoczyć będzie z Bogiem, nie będzie zależne od zmysłu.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Dowód powyższy stwierdza tylko, że działanie zmysłów jest uprzednio potrzebne do szczęśliwości niedoskonałej, jaką możemy zdobyć w tym życiu.

2. Szczęśliwość doskonała, jaką mają Aniołowie, jest nagromadzeniem wszelkich dóbr przez zjednoczenie z powszechnym źródłem wszelkiego dobra; ale nie w tym znaczeniu, by do tej szczęśliwości potrzebne były poszczególne jednostkowe dobra. Natomiast do szczęśliwości niedoskonałej na tej ziemi potrzeba nagromadzenia dóbr, wystarczających do najdoskonalszego działania w tym życiu.

3. Doskonała szczęśliwość doskonali całego człowieka, ale w ten sposób, że wyższe jego władze promieniują na niższe. Natomiast w tym życiu, gdy chodzi o szczęśliwość niedoskonałą, dzieje się odwrotnie: doskonałość niższych władz wpływa na doskonałość wyższych.

Artykuł 4.

CZY SZCZĘŚLIWOŚĆ JEST DZIAŁANIEM UMYŚLU CZY WOLI?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że szczęśliwość jest czynnością woli, gdyż:

1. św. Augustyn uczy⁵⁶⁾, że szczęście człowieka polega na pokoju, zgodnie z słowami Ps. (147, 3): „On użyczył pokoju granicom twoim”. Pokój zaś zależy od woli. A więc szczęśliwość polega na czynności woli.

2. Szczęśliwość to dobro najwyższe. Dobro zaś jest przedmiotem woli. A więc szczęśliwość polega na działaniu woli.

3. Ostateczny cel odpowiada pierwszemu czynnikowi, wywołującemu ruch. Np. zwycięstwo, które jest ostatecznym celem całego wojska, jest także celem wodza, który całym wojskiem porusza. Otóż wola jest pierwszym czynnikiem, który pobudza do działania, porusza bowiem inne siły, jak to zobaczymy niżej⁵⁷⁾. A więc szczęśliwość jest sprawą woli.

4. Szczęśliwość, będąc działaniem, powinna być najdoskonalszym działaniem człowieka. Otóż miłość Boża, będąca czynnością woli, jest doskonalszym działaniem niż czynność umysłu, jak o tym świadczy I list św. Pawła do Kor. r.13. A więc wydaje się, że szczęśliwość polega na czynności woli.

5. Św. Augustyn mówi⁵⁸⁾, że szczęśliwy jest ten, kto ma wszystko czego chce, a niczego nie chce źle. A zaraz potem dodaje: bliskim szczęśliwości jest ten, kto czegokolwiek chce, dobrze chce. Te bowiem dobra czynią człowieka szczęśliwym, spośród których ów człowiek coś posiada, a mianowicie samą dobrą wolę. A więc szczęśliwość polega na czynności woli.

Ale z drugiej strony Pan Jezus powiedział (Jan 17, 3): „A ten jest żywot wieczny, aby poznali Ciebie jedyne prawdziwego Boga”, żywot wieczny zaś to cel ostateczny, jak już udowodniliśmy. A więc szczęśliwość człowieka polega na poznaniu Boga, a to jest czynnością umysłu.

Odpowiedź.

Do szczęśliwości potrzeba dwóch rzeczy: tego, co stanowi istotę szczęśliwości, oraz tego, co stanowi jej przypadłość, a mianowicie dołączonej do niej radości. Otóż twierdzę, że istota szczęśliwości nie może polegać na czynności woli, gdyż szczęśliwość to osiągnięcie celu ostatecznego, a to osiągnięcie nie polega na czynności woli. Wola bowiem dąży albo do celu nieobecnego, pragnąc go, albo do celu obecnego, radując się ukojeniem w nim. Otóż ani pragnienie celu nie jest jego osiągnięciem, gdyż jest ruchem ku niemu, ani radość, gdyż ta zjawia się w woli dopiero na skutek osiągnięcia celu, a nie odwrotnie: nie dlatego bowiem cel zostaje osiągnięty, że wola raduje się nim. A więc osiągnięcie celu nie może być czynnością woli.

Widać to jasno w dziedzinie celów zmysłowych. Jeśliby zdobycie pieniędzy polegało na czynności woli, wystarczyłoby chcieć, by je natychmiast mieć. W rzeczywistości nie zdobywa się ich od razu: najpierw brak ich, a następnie osiąga się je, biorąc je ręką lub w inny sposób. I wtedy dopiero następuje radość z powodu ich zdobycia. Podobnie ma się rzecz także z celem umysłowym. Od początku bowiem chcemy go osiągnąć. Osiągamy go zaś wtedy, gdy stanie się nam obecny przez czynność umysłu. Wówczas uradowana wola doznaje ukojenia w tym celu, już osiągniętym.

Tak więc istota szczęśliwości polega na czynności umysłu: sprawą zaś woli jest radość, następująca po osiągnięciu szczęśliwości, zgodnie ze słowami Wyznań św. Augustyna⁵⁹⁾, że szczęśliwość to radość z prawdy, gdyż sama radość jest jakby dopełnieniem szczęśliwości.

Rozwiązanie trudności.

1. Pokój jest potrzebny do ostatecznego celu człowieka nie w tym znaczeniu, by stanowił istotę szczęśliwości, lecz uprzednio i następczo. Uprzednio, usuwając to wszystko, co niepokoi człowieka i przeszkadza mu w osiągnięciu ostatecznego celu. Następczo w tym znaczeniu, że człowiek, po osiągnięciu ostatecznego celu, żyje w pokoju, gdyż jego pragnienia są już ukojone.

2. Czynność woli nie jest pierwszym przedmiotem, podobnie jak pierwszym przedmiotem wzroku nie jest widzenie, ale rzecz widzialna. Dlatego właśnie, że szczęśliwość jest przedmiotem woli, wynika, iż nie jest jej czynnością.

3. Najpierw umysł ujmuje cel, a później wola. Ale dążenie do celu zaczyna się w woli. Dlatego do woli należy ton co następuj e ostatecznie po osiągnięciu celu, a mianowicie radość i używanie.

4. Miłość jest wyższa od poznania w dążeniu, ale nie w osiąganiu. Miłujemy bowiem tylko to, cośmy poznali, jak mówi św. Augustyn⁶⁰⁾. Najpierw więc osiągamy umysłowy cel czynnością umysłu, podobnie jak cel zmysłowy osiągamy najpierw czynnością zmysłu.

5. Ten, kto ma wszystko, czego chce, dzięki temu jest szczęśliwy, że ma to, czego chce; a osiąga to nie czynnością woli, ale czymś innym. Niemniej do szczęśliwości potrzeba, by niczego nie chcieć źle, gdyż jest to konieczne do właściwego przysposobienia w stosunku do szczęśliwości. Wolę zaś zalicza się do liczby dóbr, które człowieka uszczęśliwiają, w tym znaczeniu, że wola stanowi pewną skłonność ku szczęśliwości; podobnie pojęcie ruchu sprowadzamy do rodzaju jego kresu, a przemianę do jakości.

Artykuł 5.

CZY SZCZĘŚLIWOŚĆ TO DZIAŁANIE UMYŚLU TEORETYCZNEGO CZY PRAKTYCZNEGO ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że szczęśliwość jest czynnością umysłu praktycznego, gdyż:

1. Ostateczny cel każdego stworzenia polega na upodobnieniu się do Boga. Otóż człowiek bardziej upodabnia się do Boga przez umysł praktyczny, który jest przyczyną rzeczy poznanych umysłowo, niż przez umysł teoretyczny, którego wiedza zależy od rzeczy. A więc szczęśliwość człowieka bardziej polega na działaniu umysłu praktycznego niż teoretycznego.

2. Szczęśliwość to doskonałe dobro człowieka. Lecz umysł praktyczny bardziej zwraca się do dobra niż umysł teoretyczny, który raczej zwraca się ku prawdzie. Dlatego też stajemy się dobrymi doskonałością umysłu praktycznego, a nie teoretycznego, gdyż dzięki temu ostatniemu stajemy się tylko uczonymi czy rozumnymi. A więc szczęśliwość człowieka bardziej polega na czynności umysłu praktycznego niż teoretycznego.

3. Szczęśliwość to dobro samego człowieka. Lecz umysł teoretyczny zajmuje się bardziej tym, co jest poza człowiekiem, podczas gdy umysł praktyczny zajmuje się tym, co należy do samego człowieka, a mianowicie jego działaniami oraz uczuciami. A więc szczęśliwość bardziej polega na działaniu umysłu praktycznego niż teoretycznego.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi w I Ks. O Trójcy św., że kontemplację przyobiecano nam jako cel wszystkich czynności, oraz wieczną szczęśliwość w radości.

Odpowiedź.

Szczęśliwość bardziej polega na działaniu umysłu teoretycznego niż praktycznego, a to dla trzech powodów.

1. Szczęśliwość człowieka to najlepsze jego działanie. Najlepsze zaś działanie człowieka to czynność najlepszej władzy w stosunku do najlepszego przedmiotu. Otóż umysł jest najlepszą władzą, a jego najlepszym przedmiotem to dobro Boże, które nie jest przedmiotem umysłu praktycznego, ale teoretycznego. A więc szczęśliwość najbardziej polega na takim właśnie działaniu, a mianowicie na kontemplacji Boga. A ponieważ, jak powiedziano w IX Ks. Etyki (61), każdy jest przede wszystkim tym, co w nim jest najlepszego, dlatego działanie to jest najbardziej właściwe człowiekowi i największą mu sprawia radość.

2. Wynika to także stąd, że kontemplacji pożąda się dla niej samej, natomiast działania umysłu praktycznego pożąda się nie dla niego samego, ale dla czynności. A te są podporządkowane jakiemuś celowi. A więc cel ostateczny nie może polegać na życiu czynnym, które jest sprawą umysłu praktycznego.

3. Świadczy o tym także fakt, że człowiek w życiu kontemplacyjnym obcuje z istotami wyższymi, a mianowicie z Bogiem i Aniołami, do których szczęśliwość nas

upodobni. Natomiast w życiu czynnym także zwierzęta poniekąd obcuje z człowiekiem, chociaż w sposób niedoskonały.

Tak więc ostateczna i doskonała szczęśliwość, której oczekujemy w życiu przyszłym, całkowicie polega na kontemplacji. Szczęśliwość zaś niedoskonała, jaką możemy mieć na tej ziemi, polega najpierw i przede wszystkim na kontemplacji, a wtórnie na działaniu umysłu praktycznego, który kieruje ludzkimi czynnościami oraz uczuciami, jak to powiedziano w X Ks. Etyki⁶²).

Rozwiązanie trudności.

1. Podobieństwo umysłu praktycznego do Boga to tylko podobieństwo stosunku: umysł praktyczny tak się ma do swego przedmiotu, jak Bóg do swego. Natomiast upodobnienie umysłu teoretycznego do Boga polega na zjednoczeniu, względnie przeobrażeniu człowieka, które powoduje znacznie większe jego podobieństwo do Boga. Niemniej można powiedzieć, że gdy chodzi o główny przedmiot poznania Bożego, a mianowicie o jego własną istotę, Bóg poznaje ją teoretycznie, a nie praktycznie.

2. Umysł praktyczny zwraca się ku dobru, które jest poza nim; natomiast umysł teoretyczny posiada dobro w sobie i mianowicie kontemplację prawdy. A gdy ta kontemplacja jest dobrem doskonałym, wówczas doskonali całego człowieka i sprawia, że ów staje się dobry. Umysł praktyczny nie potrafi tego dokonać, chociaż do tego celu zwraca swe czynności.

3. Gdyby człowiek był celem sam dla siebie, wtedy słuszny byłby ów dowód, gdyż wówczas rozważanie i porządkowanie czynów i uczuć stanowiłoby o szczęśliwości. Ale ponieważ ostateczny cel człowieka to dobro zewnętrzne, a mianowicie sam Bóg, którego osiągamy działaniem umysłu teoretycznego, dlatego szczęśliwość człowieka bardziej polega na działaniu umysłu teoretycznego niż praktycznego.

Artykuł 6.

CZY SZCZĘŚLIWOŚĆ POLEGA NA TAKIM POZNANIU, KTÓRE JEST WŁAŚCIWE WIEDZY TEORETYCZNEJ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że tak, gdyż:

1. Filozof mówi w swej Etyce (63), że szczęśliwość to działanie zgodne z doskonałą cnotą. Dzielać zaś cnoty, wymienia tylko trzy cnoty teoretyczne: wiedzę, mądrość i pojętność. Otóż sprawności te należą do wiedzy teoretycznej. A więc ostateczna szczęśliwość człowieka polega na poznaniu takim, jakie jest właściwe wiedzy teoretycznej.

2. Ostateczna szczęśliwość wydaje się na tym polegać, czego wszyscy z natury pragną dla niego samego. A taki charakter ma właśnie poznanie właściwe naukom teoretycznym, gdyż jak powiedziano w I Ks. Metafizyki⁶⁴), wszyscy ludzie z natury swej

pragną poznawać, szukając wiedzy teoretycznej dla niej samej. A więc szczęśliwość polega na poznaniu właściwym dla wiedzy teoretycznej.

3. Szczęśliwość to ostateczna doskonałość człowieka. Każde zaś jestestwo staje się doskonałe, przechodząc z możliwości do istności (aktu). Otóż umysł ludzki przechodzi z możliwości do istności (aktu) przez takie poznanie, jakie jest właściwe dla wiedzy teoretycznej. A więc na takim poznaniu polega ostateczna szczęśliwość człowieka.

Ale z drugiej strony Jeremiasz powiedział (9, 23): „Niech się nie chlubi mądry mądrością swoją”, mając na myśli mądrość, właściwą naukom teoretycznym. A więc ostateczna szczęśliwość nie polega na poznaniu, właściwym tego rodzaju wiedzy.

O d p o w i e d ź .

Dwojaka jest szczęśliwość: doskonała i niedoskonała. Pierwsza urzeczywistnia prawdziwą istotę szczęśliwości, druga nie sięga do niej, ale ma w niej tylko pewien udział przez szczególne podobieństwo do szczęśliwości. Podobnie doskonała roztropność jest w człowieku, który posiada umiejętność należytego postępowania; niedoskonałą zaś roztropność posiadają zwierzęta, wyposażone w pewne szczególne instynkty do wykonywania czynności podobnych do roztropnych czynów ludzkich.

Otóż doskonała szczęśliwość nie może polegać na poznaniu właściwym naukom teoretycznym, bo takie poznanie nie sięga poza treść zasad owych nauk, gdyż w zasadach wiedzy zawiera się jakby w załączku cała jej treść. Lecz pierwsze zasady wiedzy teoretycznej zdobywamy przy pomocy zmysłów, jak tego dowodzi Filozof w *Metafizyce*⁶⁵). A więc całe poznanie nauk teoretycznych nie może sięgać dalej aniżeli tam, dokąd poznanie rzeczy zmysłowych może człowieka zaprowadzić. Ostateczna zaś szczęśliwość człowieka, będąca jego najwyższą doskonałością, nie może polegać na poznaniu rzeczy zmysłowych, gdyż rzeczy niższe nie mogą doskonalić jakiegoś bytu inaczej jak mocą istoty wyższej i posiadając w tej mocy pewne uczestnictwo. Otóż jest rzeczą jasną, że forma (zaczyn) kamienia czy jakiegokolwiek rzeczy zmysłowej nie doskonali umysłu ludzkiego przez to, że jest taką formą (zaczynem), ale przez to, że wyraża pewne uczestnictwo w czymś, co wznosi się ponad umysł ludzki, a mianowicie w świetle umysłowym lub w czymś tego rodzaju. To zaś, co nie jest samo przez się, ale dzięki czemuś innemu, sprowadza się do tego, co istnieje samo przez się. Dlatego ostateczna szczęśliwość człowieka musi polegać na poznaniu czegoś, co jest ponad umysłem ludzkim. Wykazaliśmy zaś, że człowiek za pośrednictwem rzeczy zmysłowych nie może wznieść się do poznania jestestw bezcielesnych, które są ponad umysłem ludzkim. A więc ostateczna szczęśliwość nie może polegać na poznaniu takim, jakie jest właściwe dla wiedzy teoretycznej. Ale podobnie jak w formach (zaczynach) zmysłowych zawiera się pewne uczestnictwo przez podobieństwo do wyższych jestestw, tak samo poznanie właściwe dla wiedzy teoretycznej jest pewnego rodzaju uczestnictwem w prawdziwej i doskonałej szczęśliwości.

Rozwiązanie trudności.

1. Filozof mówi tam o szczęśliwości niedoskonałej, jaką można osiągnąć w tym życiu.
2. Z natury pragniemy nie tylko doskonałej szczęśliwości, ale również takiej, która jest jej podobieństwem lub uczestnictwem w niej.
3. Poznanie właściwe wiedzy teoretycznej przeprowadza umysł do pewnej istności (aktu), ale nie do doskonałej i zupełnej.

Artykuł 7.

CZY SZCZĘŚLIWOŚĆ POLEGA NA POZNANIU JESTESTW BEZCIELESNYCH, A MIANOWICIE ANIOŁÓW ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że tak. gdyż:

1. Św. Grzegorz mówi w pewnej homilii⁶⁶⁾, że „na nic nie przyda się ludziom brać udział w świętach ludzkich, jeśli nie będą uczestniczyć w świętach Aniołów”, czyli w ostatecznej szczęśliwości. Otóż możemy brać udział w świętach Aniołów przez ich poznanie kontemplacyjne. A więc ostateczna szczęśliwość polega na kontemplacji Aniołów.

2. Ostateczna szczęśliwość każdego bytu to zjednoczenie się ze swym źródłem. Stąd koło nazywamy figurą doskonałą, gdyż jego kres utożsamia się z jego początkiem. Otóż źródłem poznania ludzkiego są Aniołowie, gdyż oni oświecają ludzi, jak to uczy Dionizy⁶⁷⁾. A więc ostateczna doskonałość umysłu ludzkiego polega na kontemplacji Aniołów.

3. Każda natura jest wtedy doskonała, gdy zjednoczy się z wyższą naturą. Podobnie jak ostateczna doskonałość ciała polega na jego zjednoczeniu się z duszą niematerialną. Otóż w kolejności natury Aniołowie są ponad umysłem ludzkim. A więc ostateczna doskonałość umysłu ludzkiego polega na zjednoczeniu się z Aniołami przez ich kontemplację.

Ale z drugiej strony Jeremiasz (9, 24) przytacza słowa Pana Boga: „Niech się mądry tym chlubi, że umie i zna mię”. A więc ostateczna chwała czyli szczęśliwość człowieka polega tylko na poznaniu Boga.

Odpowiedź.

Doskonała szczęśliwość człowieka polega nie na tym, co jest doskonałością umysłu jedynie przez uczestnictwo, ale na tym, co z istoty swej jest tą doskonałością. Otóż o tyle coś jest doskonałością jakiejś władzy, o ile jest racją właściwego jej przedmiotu. Właściwym zaś przedmiotem umysłu jest prawda. Kontemplacja więc każdej rzeczy, która zawiera w sobie prawdę tylko przez uczestnictwo, nie doskonali umysłu

ostateczną doskonałością. Ponieważ zaś jednakowy jest stosunek rzeczy do bytu i prawdy, jak mówi II ks. *Metafizyki*⁶⁸⁾, to wszystko, co jest bytem tylko przez uczestnictwo, jest także prawdziwe przez uczestnictwo. Otóż Aniołowie mają byt przez uczestnictwo, gdyż tylko Bóg jest bytem przez swą istotę, jak wykazaliśmy w I części⁶⁹⁾. A więc tylko Bóg jest prawdą przez swą istotę i dlatego jedynie kontemplacja Boga uszczęśliwia w sposób doskonały. Nic jednak nie przeszkadza w uznaniu, że kontemplacja Aniołów może dać pewną niedoskonałą szczęśliwość, i to wyższą niż poznanie właściwe dla wiedzy teoretycznej.

Rozwiązanie trudności.

1. W świętach Aniołów mamy udział, kontemplując nie tylko Aniołów, ale także wraz z nimi Boga.

2. Ci, którzy przyjmują, że Aniołowie stworzyli dusze ludzkie, przyjmują opinię, jakoby szczęśliwość człowieka polegała na kontemplacji Aniołów, gdyż wówczas byłoby to poniekąd zjednoczeniem ze źródłem bytu ludzkiego. Ale taki pogląd jest błędny, jak wykazaliśmy w I części⁷⁰⁾. A więc ostateczna szczęśliwość umysłu ludzkiego polega na zjednoczeniu z Bogiem, który jest pierwszym źródłem stworzenia duszy oraz jej oświecenia. Anioł zaś oświeca duszę tylko jako sługa Boży, jak to w tymże miejscu wykazaliśmy. Dlatego też Anioł swą służbą pomaga człowiekowi w zdobyciu szczęśliwości, ale nie jest jej przedmiotem.

3. Niższy byt może dwojako osiągnąć wyższego jestestwa: a) co do zdolności uczestniczenia; i w ten sposób ostateczna szczęśliwość człowieka polegać będzie na tym, że człowiek dosięgnie do takiej kontemplacji, jaką Aniołowie oglądają Boga. b) W tym znaczeniu, w jakim władza osiąga swój przedmiot. Otóż w ten drugi sposób ostateczna doskonałość każdej władzy polega na tym, by osiągnąć to, co stanowi pełnię treści jej przedmiotu.

Artykuł 8.

CZY SZCZĘŚLIWOŚĆ CZŁOWIEKA POLEGA NA OGLĄDANIU ISTOTY BOŻEJ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Dionizy mówi⁷¹⁾, że człowiek jednoczy się z Bogiem, jako z istotą całkowicie nieznaną, przez to, co jest najwyższe dla umysłu. Otóż to, czego istotę ogląda się, nie jest czymś całkowicie nieznanym. A więc ostateczna doskonałość umysłu, czyli szczęśliwość, nie polega na oglądaniu istoty Boga.

2. Im wyższa natura, tym wyższa doskonałość. Otóż doskonałością właściwą dla umysłu Bożego jest oglądanie swej istoty. A więc ostateczna doskonałość umysłu ludzkiego tak wysoko nie sięga, lecz polega na czymś niższym.

Ale z drugiej strony powiada Jan (I, 3, 2): „Gdy się okaże, podobni mu będziemy, bo go ujrzymy tak, jak jest”.

O d p o w i e d ź .

Ostateczna i doskonała szczęśliwość może polegać jedynie na oglądaniu istoty Bożej. Należy bowiem wziąć pod uwagę dwie rzeczy: 1. człowiek nie jest szczęśliwy tak długo, dopóki pozostaje mu jeszcze coś do pragnienia i szukania; 2. doskonałość każdej władzy zależy od treści jej przedmiotu. Przedmiotem zaś umysłu jest to, czym rzecz jest, czyli istota rzeczy (jak Poucza Filozof⁷²⁾). W tej więc mierze umysł posiada właściwą sobie doskonałość, w jakiej poznaje istotę rzeczy. Gdy więc umysł poznaje istotę jakiegoś skutku w ten sposób, że nie poznaje istoty jego przyczyny tak, by wiedzieć, czym jest ta przyczyna, wówczas umysł nie dosięga zasadniczo do samej przyczyny, chociaż za pośrednictwem skutku może poznać, czy przyczyna ta istnieje. Dlatego pozostaje człowiekowi naturalne pragnienie, by poznając skutek i wiedząc, że ów skutek ma przyczynę, poznać także, czym jest ta przyczyna. Pragnienie to jest źródłem podziwu i badania, jak czytamy we Wstępie do Metafizyki⁷³⁾. Np. gdy ktoś widząc zaćmienie słońca stwierdza, że zjawisko to musi mieć swą przyczynę. Nie znając jej, dziwi się, a dziwiąc się bada. Badanie to trwa tak długo, dopóki nie pozna istoty tej przyczyny.

Jeśli więc umysł ludzki, poznając istotę jakiegoś skutku przyrodzonego, o Bogu wie tylko tyle, że jest, wówczas doskonałość tegoż umysłu zasadniczo nie dosięga jeszcze do pierwszej przyczyny; a naturalne pragnienie zbadania przyczyny pozostaje nadal. Tym samym umysł ten nie jest jeszcze doskonale szczęśliwy. A więc do pełnej szczęśliwości umysłu potrzeba, by dosięgnął istoty pierwszej przyczyny. A gdy to nastąpi, wówczas zdobędzie swą doskonałość przez zjednoczenie z Bogiem, jako przedmiotem, na którym jedynie szczęśliwość człowieka polega, jak to wykazaliśmy.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Dionizy mówi o poznaniu pielgrzymów, dążących do szczęśliwości.
2. Jak widzieliśmy, cel można dwojako rozumieć: po pierwsze, jako rzecz upragnioną. W tym znaczeniu ten sam jest cel tak wyższej jak i niższej natury, owszem całego wszechświata, jak wykazaliśmy⁷⁴⁾. Po drugie, jako osiągnięcie tej rzeczy. W tym znaczeniu inny jest cel wyższej i niższej natury, zależnie od różnego stosunku do tej rzeczy. W ten sposób szczęśliwość Boga, który umysłem swym pojmuje swą istotę, jest wyższa od szczęśliwości człowieka czy Anioła, którzy istoty Bożej nie pojmują.

ZAGADNIENIE 4.

O WARUNKACH SZCZĘŚLIWOŚCI.

Z kolei należy poznać warunki szczęśliwości. Zagadnienie to obejmuje osiem pytań: 1. Czy radość jest potrzebna do szczęśliwości? 2. Co jest ważniejsze w szczęśliwości: radość czy oglądanie? 3. Czy ujęcie jest potrzebne? 4. Czy prawość woli jest potrzebna? 5. Czy ciało jest potrzebne do szczęśliwości człowieka? 6. Czy doskonałość ciała jest potrzebna? 7. Czy potrzebne są dobra zewnętrzne? 8. Czy potrzebne jest towarzystwo przyjaciół?

Artykuł 1.

CZY RADOŚĆ JEST POTRZEBNA DO SZCZĘŚLIWOŚCI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że radość nie jest potrzebna do szczęśliwości, gdyż:

1. św. Augustyn mówi⁷⁵⁾, że oglądanie jest całkowitą zapłatą wiary. Otóż szczęśliwość jest nagrodą czyli zapłatą cnoty, jak twierdzi Filozof⁷⁶⁾. A więc do szczęśliwości nie potrzeba niczego więcej prócz oglądania Boga.

2. Szczęśliwość to dobro całkowicie samowystarczalne, jak to czytamy w VII Ks. Etyki⁷⁷⁾. Otóż to, co potrzebuje czegoś innego, nie jest samowystarczalne. Skoro zaś istota szczęśliwości polega na oglądaniu Boga, jak to zostało wykazane, wydaje się, że do szczęśliwości nie potrzeba radości.

3. W szczęśliwości nic nie powinno przeszkadzać, jak to czytamy w VII Ks. Etyki⁷⁸⁾. Lecz radość przeszkadza w działaniu umysłu. Psuje bowiem roztropność sądu, jak to stwierdza VI Księga tejże Etyki⁷⁹⁾. A więc radość nie jest potrzebna do szczęśliwości.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi⁸⁰⁾, że szczęśliwość to radość z prawdy.

Odpowiedź.

W czworaki sposób coś może być potrzebne do czegoś: 1. jako przygotowanie, np. nauka w ten sposób potrzebna jest do wiedzy. 2. jako urzeczywistnienie n w ten sposób np. dusza jest potrzebna do życia ciała; 3 jako pomoc zewnętrzna, gdy np. przyjaciele są potrzebni do zrobienia czegoś; 4. jako coś współtowarzyszącego; w ten sposób np. gorąco jest potrzebne do ognia. Otóż w ten ostatni sposób radość jest potrzebna do szczęśliwości. Radość bowiem powstaje, gdy pożądanie doznaje ukojenia w osiągniętym dobru. Skoro zaś szczęśliwość to nic innego jeno osiągnięcie najwyższego dobra, dlatego nie może być szczęśliwości bez towarzyszącej jej radości.

Rozwiązanie trudności.

1. Wola doznaje radości, gdy uzyska zapłatę. W samym więc pojęciu oddanej zapłaty zawiera się radość.

2. Samo oglądanie Boga jest przyczyną radości. Kto więc ogląda Boga, nie może doznawać braku radości.

3. Radość towarzysząca działaniu umysłu nie przeszkadza mu, lecz raczej wzmacnia go, jak to czytamy w X ks. Etyki⁸¹⁾. To bowiem, co czynimy z radością, robimy z większą uwagą i wytrwałością. Ale radość zewnętrzna przeszkadza w działaniu; np. niekiedy z powodu roztargnienia uwagi, gdyż więcej uważamy na to, co sprawia nam radość. Dlatego gdy nasza uwaga jest bardzo napięta w kierunku jednego przedmiotu, odwraca się od innego. Radość także przeszkadza niekiedy działaniu umysłu na skutek przeciwieństwa, np. radość zmysłowa, przeciwna rozumowi, bardziej przeszkadza roztropności sądu aniżeli rozważaniom umysłu teoretycznego.

Artykuł 2.

CO W SZCZĘŚLIWOŚCI JEST WAŻNIEJSZE: OGLĄDANIE CZY RADOŚĆ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że radość jest ważniejsza dla szczęśliwości niż oglądanie n gdyż:

1. Radość jest doskonałością działania, jak głosi X ks. Etyki⁸²⁾. Lecz doskonałość jest ważniejsza od tego, co jest przedmiotem doskonalenia. A więc radość jest ważniejsza niż działanie umysłu. a mianowicie oglądanie.

2. To jest ważniejsze ze względu na co coś jest godne pożądania. Otóż czynności pożąda się dla radości. Dlatego te czynności, które są konieczne do zachowania jednostki i gatunku, natura wyposażyła w przyjemność, by zwierzęta nie zaniedbywały tychże czynności. A więc radość jest ważniejsza dla szczęśliwości niż oglądanie.

3. Oglądanie odpowiada wierze, radość zaś czyli rozkoszowanie się odpowiada miłości. Lecz miłość jest ważniejsza od wiary w myśl słów Apostoła (I Kor. 13, 13). A więc radość, względnie rozkosz jest ważniejsza od oglądania.

Ale z drugiej strony przyczyna jest ważniejsza od skutku. Otóż oglądanie jest przyczyną radości. A więc jest ważniejsze od niej.

Odpowiedź.

Filozof porusza to zagadnienie w X ks. Etyki⁸³⁾, nie rozstrzygając go. Przy uważnym jednak badaniu trzeba uznać, że to działanie umysłu, jakim jest oglądanie, jest ważniejsze od radości. Radość bowiem polega na pewnym ukojeniu woli z powodu dobra zawierającego się w tej rzeczy, która to ukojenie sprawia. Skoro zaś wola znajduje ukojenie w pewnym działaniu, to dobro w tym działaniu jest powodem ukojenia woli,

gdyż inaczej sama czynność woli byłaby jej celem, wbrew temu, cośmy już uzasadnili⁸⁴⁾. Dlatego więc wola szuka ukojenia w działaniu, że to działanie jest jej dobrem. A więc ważniejszym dobrem jest samo działanie, w którym wola znajduje ukojenie, aniżeli to ukojenie woli w tym dobru.

Rozwiązanie trudności.

1. Filozof mówi w tymże miejscu, że radość doskonali działanie, tak jak wdzięk doskonali młodość, będąc jej następstwem. Radość więc jest pewnego rodzaju doskonałością, towarzyszącą oglądaniu, ale nie w tym znaczeniu, jakoby doskonaliła jego istotę.

2. Spostrzeżenie zmysłowe nie sięga do ogólnego pojęcia dobra, ale ujmuje tylko pewne szczególne dobro, które sprawia przyjemność. Dlatego zwierzęta wykonują swe czynności, szukając przyjemności zgodnie ze swym pożądaniem zmysłowym. Lecz umysł ujmuje ogólne pojęcie dobra, którego osiągnięcie wywołuje radość; bardziej więc zmierza do dobra niż do radości. Dlatego umysł Boży, będąc twórcą natury, ustanowił przyjemności dla działania. Należy więc zasadniczo oceniać sprawy nie według pożądania zmysłowego, ale według pożądania umysłowego.

3. Miłość nie szuka dobra umiłowanego dla radości, ale radość jest następstwem miłości, gdy się osiągnie dobro ukochane. Nie radość więc jest celem miłości, ale oglądanie, które najpierw uobecnia jej ten cel.

Artykuł 3.

CZY UJĘCIE JEST POTRZEBNE DO SZCZĘŚLIWOŚCI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że ujęcie nie jest potrzebne do szczęśliwości, gdyż:

1. św. Augustyn mówi⁸⁵⁾, że osiągnąć Boga myślą jest wielkim szczęściem, ale ujęcie Go jest niemożliwe. A więc szczęśliwość jest bez ujęcia.

2. Szczęśliwość jest doskonałością człowieka w stosunku do jego natury umysłowej, w której są tylko dwie władze, a mianowicie umysł i wola. Jak to wykazaliśmy w I części. Lecz oglądanie Boga jest wystarczającą doskonałością umysłu, podobnie jak radość w nim jest wystarczającą doskonałością woli. Nie potrzeba więc ujęcia jako czegoś trzeciego.

3. Szczęśliwość polega na działaniu. Otóż przedmioty wyznaczają działania. Dwojakię zaś są ogólne przedmioty. Prawda i dobro. Prawda jest przedmiotem oglądania, dobro zaś jest przedmiotem radości, nie potrzeba więc czegoś trzeciego.

Ale z drugiej strony Apostoł mówi w I Kor. (9, 24): „Tak biegnijcie, byście otrzymali”. Lecz szczęśliwość jest kresem duchowego biegu. Dlatego tenże Apostoł mówi (II Tym. 4, 7-8): „Potykaniem dobrym potykałem się, zawodum dokonał, wiarym

dochował. Na ostatek, odłożony mi jest wieniec sprawiedliwości”. A więc ujęcie jest potrzebne do szczęśliwości.

O d p o w i e d ź .

Skoro szczęśliwość polega na osiągnięciu ostatecznego celu, by poznać, co jest do niej potrzebne, należy wziąć pod uwagę stosunek człowieka do celu. Otóż zarówno umysł jak i wola zwraca człowieka do celu umysłowego: umysł dzięki uprzedniemu, lecz niedoskonałemu poznaniu tego celu; wola zaś najpierw przez miłość, która jest pierwszym poruszeniem woli do dobra, następnie zaś przez realny stosunek istoty kochającej do przedmiotu ukochanego. A stosunek ten może być trojaki: niekiedy bowiem dobro ukochane jest już obecne dla osoby kochającej, i wówczas już się go nie poszukuje; niekiedy zaś nie jest obecne, ale też nie można go osiągnąć; wówczas również nie dąży się do niego. Niekiedy wreszcie jest możliwe do osiągnięcia, ale tak się wznosi ponad siły dążącej do niego osoby że nie od razu może je zdobyć, i wówczas zachodzi taki stosunek, jaki ma miejsce w osobie, która ma nadzieję osiągnięcia tego dobra. Stosunek ten skłania do dążenia. Otóż każdemu z tych trzech stosunków odpowiada coś, co jest potrzebne do szczęśliwości. Doskonałe bowiem poznanie odpowiada niedoskonałemu; obecność celu odpowiada stosunkowi nadziei; osiągnięciu celu odpowiada radość, która jest następstwem miłości, jak widzieliśmy. Dlatego trzy rzeczy są potrzebne do szczęśliwości: oglądanie, które jest doskonałym poznaniem celu umysłowego; ujęcie, które wyraża obecność celu. oraz radość czyli rozkoszowanie się jako ukojenie jestestwa kochającego w dobru ukochanym.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Ujęcie ma dwojakie znaczenie: a) zawieranie się przedmiotu ujętego w rzeczy ujmującej. W tym znaczeniu każdy przedmiot, ujęty przez byt ograniczony, jest również ograniczony, i dlatego Bóg w tym znaczeniu nie może być ujęty przez żaden umysł stworzony. b) Jako utrzymanie przedmiotu już obecnego i posiadanego, np. gdy ktoś ścigając kogoś schwyta go, wówczas można powiedzieć, że go ujął. W tym drugim znaczeniu ujęcie jest potrzebne do szczęśliwości.

2. Do woli należy nadzieja i miłość, gdyż kochać coś i dążyć do tego, co się kocha, jest sprawą tej samej władzy Podobnie do woli należy także zarówno ujęcie jak i radość, gdyż do tej samej władzy należy posiadać coś i doznawać ukojenia w tym, co się posiada.

3. Ujęcie nie jest jakimś działaniem niezależnym od widzenia. Lecz jest stosunkiem do już osiągniętego celu. Dlatego samo oglądanie, względnie rzecz oglądana w jej obecności. Stanowi przedmiot ujęcia.

Artykuł 4.

CZY PRAWOŚĆ WOLI JEST POTRZEBNA DO SZCZĘŚLIWOŚCI?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że prawość woli nie jest potrzebna do szczęśliwości, gdyż:

1. Szczęśliwość nasza zasadniczo polega na działaniu umysłu. Doskonałość zaś działania umysłu nie wymaga prawości woli, przez którą ludzie stają się „czystego serca”. Dlatego św. Augustyn powiedział⁸⁶⁾: „Nie pochwalam tego, że w swej modlitwie powiedziałem: Boże, który chcesz, aby tylko ludzie czystego serca poznali prawdę... Wielu bowiem nie mających czystego serca wiele prawd poznaje”. A więc prawość woli nie jest potrzebna do szczęśliwości.

2. Rzecz wcześniejsza nie zależy od późniejszej. Lecz działanie umysłu jest wcześniejsze od działania woli. A więc szczęśliwość, będąc doskonałością umysłu, nie zależy od prawości woli.

3. To, co jest środkiem do celu, nie jest konieczne po osiągnięciu tego celu. Otóż prawość woli, czyli cnota, jest środkiem do osiągnięcia szczęśliwości. A więc po osiągnięciu szczęśliwości prawość woli nie jest konieczna.

Ale z drugiej strony Ewangelia (Mat. 5, 8) mówi: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądają”. św. Paweł zaś (żyd. 12, 14): „Szukajcie pokoju ze wszystkimi i tej świątobliwości, bez której nikt nie będzie widział Boga”.

O d p o w i e d ź .

Prawość woli jest potrzebna do szczęśliwości tak uprzednio jak i równocześnie. Uprzednio, gdyż prawość woli to należyty stosunek do celu ostatecznego. Cel zaś w stosunku do środków ma się tak jak forma (zaczyn) do materii (tworzywa). Otóż jak materia (tworzywo) nie może uzyskać formy (zaczynu), jeśli nie jest należycie do niej przysposobiona, tak też żadna rzecz nie osiąga celu, jeśli nie jest należycie do niego skierowana. Nikt więc nie może osiągnąć szczęśliwości, jeśli nie odznacza się prawością woli.

Równocześnie zaś, gdyż ostateczna szczęśliwość, jak widzieliśmy, polega na oglądaniu istoty Bożej, która jest samą istotą dobra. Tak więc wola jestestwa oglądającego Boga wszystko cokolwiek kocha, z konieczności kocha ze względu na Boga, podobnie jak wola człowieka, nie oglądającego Boga, z konieczności kocha wszystko, cokolwiek kocha ze względu na ogólne pojęcie dobra, które poznaje. Kochać zaś wszystko ze względu na Boga nadaje woli prawość. A więc szczęśliwość jest niemożliwa bez prawości woli.

Rozwiązanie trudności.

1. św. Augustyn mówi o poznaniu takiej prawdy, która nie jest istotą dobra.
2. Jakaś czynność umysłu zawsze wyprzedza każdą czynność woli. Niemniej pewna czynność woli jest przed pewną czynnością umysłu. Wola bowiem dąży do ostatecznego działania umysłu, a mianowicie do szczęśliwości. Dlatego nastawienie woli jest uprzednio potrzebne do szczęśliwości, podobnie jak właściwy ruch strzały jest potrzebny do trafienia celu.
3. Nie wszystko, co jest środkiem do celu, znika po osiągnięciu celu, ale tylko ten co zawiera w sobie pewną niedoskonałość, np. ruch. Dlatego narzędzia do poruszania się nie są konieczne po osiągnięciu celu. Ale należyty stosunek do celu jest zawsze konieczny.

Artykuł 5.

CZY CIAŁO JEST POTRZEBNE DO SZCZĘŚLIWOŚCI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że ciało jest potrzebne do szczęśliwości, gdyż :

1. Doskonałość cnoty i łaski zakłada doskonałość natury. Otóż szczęśliwość jest doskonałością cnoty i łaski. Dusza zaś bez ciała nie ma doskonałości natury, gdyż jest tylko częścią ludzkiej natury. Wszelka zaś część oderwana od swej całości jest niedoskonała. A więc dusza bez ciała nie może być szczęśliwa.

2. Szczęśliwość jest doskonałym działaniem, jak wykazaliśmy. Lecz doskonałe działanie jest następstwem doskonałego bytowania, gdyż każda rzecz działa w miarę, jak jest w istności (w akcji). Otóż dusza nie ma doskonałego bytowania, gdy jest oddzielona od ciała, podobnie jak każda część oderwana od całości; dlatego nie może być szczęśliwa bez ciała.

3. Szczęśliwość jest doskonałością człowieka. Lecz dusza bez ciała nie jest człowiekiem. A więc dusza bez ciała nie może być szczęśliwa.

4. Filozof uczy w VII ks. Etyki⁸⁷⁾, że to działanie, na którym polega szczęśliwość, nie doznaje przeszkody. Lecz działanie duszy oddzielonej od ciała natrafia na przeszkodę: posiada bowiem wrodzone pożądanie, by kierować ciałem. Otóż to pożądanie poniekąd opóźnia jej napięcie w dążeniu do najwyższego celu, czyli do oglądania istoty Bożej. A więc dusza bez ciała nie może być szczęśliwa.

5. Szczęśliwość to dobro wystarczające i zaspokajające pragnienie. A to nie przysługuje duszy oddzielonej od ciała, gdyż taka dusza nadal pragnie zjednoczenia z ciałem, jak mówi św. Augustyn⁸⁸⁾. A więc dusza bez ciała nie może być szczęśliwa.

6. Człowiek pod względem szczęśliwości jest równy Aniołom. Lecz dusza bez ciała nie jest równa Aniołom, jak mówi św. Augustyn.

Ale z drugiej strony powiedziano w Ks. Obj. (14, 13): „Błogosławieni umarli, którzy umierają w Panu”.

O d p o w i e d ź .

Dwojaka jest szczęśliwość: niedoskonała, jaką można mieć w tym życiu n oraz doskonała, która polega na oglądaniu Boga. Otóż do szczęśliwości w tym życiu ciało jest konieczne, gdyż szczęśliwość ta to działanie umysłu teoretycznego, czy praktycznego. Działanie zaś umysłu w tym życiu nie może obejść się bez wyobrażeń, a te są możliwe tylko w narządzie cielesnym, jak wykazaliśmy w I części. Dlatego szczęśliwość w tym życiu zależy poniekąd od ciała.

Ale niektórzy myśliciele uczyli⁸⁹⁾, że także doskonała szczęśliwość, która polega na oglądaniu Boga, jest niemożliwa dla duszy bez ciała. Twierdzili więc, że dusze świętych, oddzielone od ciała, osiągają szczęśliwość dopiero w dniu Sądu Ostatecznego, gdy odzyskają swe ciała. Błądność tej nauki wynika zarówno z świadectw powagi jak i z dowodów rozumu. Apostoł bowiem mówi (II Kor. 5, 6). „Dopóki jesteśmy w ciele, przebywamy na obczyźnie, daleko od Pana”, a przyczyną tego jest to, że „przez wiarę chodzimy, a nie przez widzenie”. Stąd wynika, że jak długo ktoś „chodzi przez wiarę, a nie przez widzenie”, nie oglądając istoty Bożej, nie jest jeszcze w obecności Boga. Otóż dusze świętych, oddzielone od ciała, są w obecności Bożej, gdyż, jak tamże napisano. „Ale mamy tę odwagę i tę dobrą wolę, żeby raczej wyprowadzić się z ciała, a zamieszkać w panu”. A więc jasne, że dusze świętych, gdy są oddzielone od ciała, „chodzą przez widzenie” oglądając istotę Boga, w którym znajduje się prawdziwe szczęście.

To samo wynika z dowodów rozumowych. Umysł bowiem potrzebuje ciała do swego działania jedynie ze względu na wyobrażenia, w których przejawia się prawda umysłowa, jak widzieliśmy w I części⁹⁰⁾. Istota zaś Boga nie może przejawiać się w wyobrażeniach. Skoro więc doskonała szczęśliwość człowieka polega na oglądaniu istoty Bożej, to nie zależy od ciała. Dusza więc bez ciała może być szczęśliwa.

Trzeba jednak wiedzieć, że coś dwojako może być potrzebne do doskonałości jakiejś rzeczy. 1. do utworzenia jej istoty. w ten sposób dusza jest potrzebna dla doskonałości człowieka; 2. do dobrego istnienia tej rzeczy, tak np. piękność ciała i bystrość umysłu są potrzebne do doskonałości człowieka. Chociaż więc ciało nie jest potrzebne do doskonałej szczęśliwości w pierwszym znaczeniu, jest jednak potrzebne w drugim znaczeniu. Działanie bowiem zależy od natury rzeczy, gdy więc dusza jest doskonalsza w swej naturze, tym doskonalsze jest właściwe jej działanie, na którym polega szczęśliwość. Stąd św. Augustyn⁹¹⁾, pytając, czy dusze zmarłych mogą posiadać tę szczęśliwość, odpowiada: Nie mogą oglądać niezmiennego jestestwa, tak jak Aniołowie, już to z powodu jakiejś głębszej przyczyny, już to dlatego, że istnieje w nich naturalne pragnienie rządzenia ciałem.

Rozwiązanie trudności.

1. Szczęśliwość jest doskonałością duszy ze względu na umysł, dzięki któremu dusza wznosi się ponad narządy cielesne, a nie ze względu na to, że jest formą (zaczynem) ciała.

2. Dusza inaczej ma się do swego bytowania, aniżeli pozostałe składniki, gdyż byt całości nie jest bytem jakiegś spośród jej części. Dlatego, gdy całość ulegnie zniszczeniu, część albo przestaje istnieć, jak to ma miejsce z częściami zwierzęcia, gdy to zginie; albo, jeśli pozostaje, wówczas ma inne bytowanie w istności np. część linii ma inne bytowanie niż cała linia. Lecz dusze ludzkie po śmierci ciała zachowują swój charakter bytowania właściwy dla jestestwa złożonego, a to dlatego, że to samo jest bytowanie formy (zaczynu) i materii (tworzywa), a mianowicie bytowanie jestestwa złożonego z tych dwóch składników. Dusza zaś ma istnienie samoistne, jak to uzasadniliśmy w I części. A więc po oddzieleniu się od ciała, zachowuje doskonale swój byt; może więc wykonywać doskonale działanie, chociaż nie ma doskonałej natury gatunkowej.

3. Szczęśliwość przysługuje człowiekowi ze względu na umysł. Dlatego, gdy pozostaje umysł, szczęśliwość może być jego udziałem. Podobnie zęby Abisyńczyka, ze względu na które zwie się go białym, pozostają białe także po ich wyrwaniu.

4. W dwojaki sposób coś może być przeszkodą w stosunku do czegoś: a) przez przeciwieństwo, tak jak zimno jest przeszkodą dla ciepła. Taka przeszkoda działania sprzeciwia się szczęśliwości. b) Przez jakiś brak, np. gdy coś na skutek jakiegś przeszkody nie ma wszystkiego, co do pełnej doskonałości jest potrzebne. Taka przeszkoda w działaniu nie sprzeciwia się szczęśliwości, ale tylko pełnej jej doskonałości. Otóż w ten sposób oddzielenie duszy od ciała opóźnia pełnię nateżenia w oglądaniu istoty Bożej. Dusza bowiem pragnie rozkoszować się Bogiem w ten sposób, by radość ta promieniowała także w miarę możliwości na ciało. Jak długo więc dusza raduje się Bogiem w oderwaniu od ciała, pożądanie jej jest wprawdzie ukojone w tej szczęśliwości, którą posiada, niemniej dusza ta chciałaby, aby także ciało miało w niej udział.

5. Pragnienie duszy ludzkiej, oddzielonej od ciała, zostaje całkowicie zaspokojone w stosunku do przedmiotu pożądania. Posiada bowiem wszystko to, co jej wystarcza. Nie jest natomiast całkowicie zaspokojone w stosunku do podmiotu tego pożądania, gdyż ten nie posiada jeszcze dobra pożądanego w ten sposób i pod każdym względem, jakby tego chciał. Dlatego, gdy dusza ponownie złączy się z ciałem, jej szczęśliwość wzrośnie nie co do swego nateżenia, ale co do swej rozciągłości.

6. Słowa, że „dusze zmarłych nie widzą Boga tak jak Aniołowie” należy rozumieć nie w znaczeniu nierówności co do nateżenia, gdyż już obecnie dusze niektórych świętych zostały wzięte do wyższych chórów anielskich i oglądają Boga jaśniej niż niżsi Aniołowie. Słowa te należy rozumieć o nierówności stosunku, gdyż Aniołowie, nawet najniżsi, mają wszelką pełnię swej szczęśliwości, jaką mieć mogą, natomiast dusze święte, oddzielone od ciała, jeszcze jej nie mają.

Artykuł 6.

CZY DOSKONAŁOŚĆ CIAŁA JEST POTRZEBNA DO SZCZĘŚLIWOŚCI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że doskonałość ciała nie jest potrzebna do doskonałej szczęśliwości człowieka, gdyż:

1. Doskonałość ciała jest dobrem cielesnym. Wykazaliśmy zaś⁹²⁾, że szczęśliwość nie polega na dobrach cielesnych. A więc doskonałe przysposobienie ciała nie jest potrzebne do szczęścia ludzkiego.

2. Szczęśliwość człowieka polega na oglądaniu istoty Bożej n jak to wykazaliśmy. Ciało zaś do tego działania nie może się w niczym przyczynić. A więc żadne przysposobienie ciała nie jest potrzebne do szczęśliwości.

3. Im bardziej umysł jest oderwany od ciała, tym doskonałej myśli. Otóż szczęśliwość polega na najdoskonalszym działaniu umysłu, a więc wymaga, by dusza na wszelki sposób była oderwana od ciała. A więc w żaden sposób przysposobienie ciała nie jest potrzebne do szczęśliwości.

Ale z drugiej strony szczęśliwość jest zapłatą za cnotę. Toteż powiedziano w Ewangelii (Jan, 13, 17): „Błogosławieni będziecie, jeśli to uczynicie”. Otóż świętym przyobiecano w nagrodę nie tylko oglądanie Boga i radość, ale także dobre przysposobienie ciała, gdyż Izajasz powiedział (66, 14). „Ujrzycie i rozweseli się serce wasze, a kości wasze jako trawa zakwitną”. A więc dobre przysposobienie ciała jest potrzebne do szczęśliwości.

O d p o w i e d ź .

Gdy mówimy o takiej szczęśliwości człowieka, jaką tu na ziemi mieć można, to oczywiście dobre przysposobienie ciała jest do niej koniecznie potrzebne. Taka bowiem szczęśliwość, według Filozofa⁹³⁾, polega na działaniu doskonałej władzy. Otóż jest rzeczą oczywistą, że słabość ciała może człowiekowi przeszkodzić w każdym działaniu cnoty.

Niektórzy jednak głosili, że przysposobienie ciała nie jest potrzebne do szczęśliwości doskonałej, co więcej. że właśnie potrzeba, by dusza całkowicie oderwała się od ciała. Dlatego św. Augustyn przytacza słowa Porfirusza⁹⁴⁾, który mówił: „aby dusza mogła być szczęśliwa, musi uciec od wszelkiego ciała”. Lecz zdanie takie jest niesłuszne. Skoro bowiem dla duszy jest rzeczą naturalną, by złączyć się z ciałem, doskonałość jej nie może wykluczać doskonałości ciała.

Dlatego należy przyjąć, że do szczęśliwości pod każdym względem doskonałej jest potrzebne doskonałe przysposobienie ciała, i to zarówno uprzednio jak i następczo. Uprzednio, gdyż jak mówi św. Augustyn⁹⁵⁾: jeśli ciało jest takie, że rządzenie nim jest trudne i ciężkie, np. gdy się psuje i obciąża duszę przygnębieniem, wówczas odwraca

myśl od owego oglądania, jakie jest w najwyższym niebie. Dlatego dodaje: Gdy to ciało nasze nie będzie już zwierzęce, ale zostanie uduchowione, wówczas dusza zostanie zrównana z Aniołami, a to, co było dla niej brzemieniem, stanie się tytułem do chwały. Następco zaś, gdyż szczęśliwość duszy będzie promieniować na ciało, aby i ono osiągnęło swą doskonałość. Dlatego św. Augustyn mówi⁹⁶⁾, że Bóg wyposażył duszę w tak potężną naturę, że jej najpełniejsza szczęśliwość swym wpływem wywoła niezniszczalną tężyźnię w niższej naturze.

Rozwiązanie trudności.

1. Szczęśliwość nie polega na dobru cielesnym, gdyż ono nie jest jej przedmiotem. Niemniej dobro cielesne może przyczynić się do pewnego jej wdzięku i doskonałości.

2. Chociaż ciało nie dodaje niczego do owego działania umysłu, którym jest oglądanie istoty Bożej, niemniej mogłoby mu przeszkodzić. Dlatego potrzebna jest doskonałość ciała, by nie przeszkodziło wzniesieniu się myśli.

3. Oderwanie się od ciała podległego zepsuciu i powodującego przygnębienie duszy jest potrzebne do doskonałego działania umysłu. Ale nie jest potrzebne oderwanie się od ciała uduchowionego, które całkowicie będzie poddane duchowi.

Artykuł 7.

CZY DOBRA ZEWNĘTRZNE SĄ POTRZEBNE DO SZCZĘŚLIWOŚCI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że dobra zewnętrzne są potrzebne do szczęśliwości, gdyż.

1. To, co przyobiecano świętym jako zapłatę, jest potrzebne do szczęśliwości. Otóż przyobiecano im dobra zewnętrzne, np. pokarm i napój, bogactwo i królestwo. Wszak Ewangelia głosi (Łk. 22, 30): „Abyście jedli i pili ze stołu mego w królestwie moim”, a u Mt. (6, 20): „Ale skarbcie sobie skarby w niebie”, Mt. (25, 34): „Pójdźcie błogosławieni Ojca mego, posiadźcie królestwo”. A więc dobra zewnętrzne są potrzebne do szczęśliwości.

2. Według Boecjusza⁹⁷⁾ szczęśliwość to stan doskonały na skutek nagromadzenia wszelkich dóbr. Otóż dobra zewnętrzne to również pewne dobra człowieka, chociaż najmniejsze, jak powiada św. Augustyn⁹⁸⁾. A więc są potrzebne do szczęśliwości.

3. Pan Jezus powiedział (Mt. 5, 12): „Nagroda wasza obfita będzie w niebiesiech”. Lecz być w niebiesiech to być w pewnym miejscu. A więc przynajmniej zewnętrzne miejsce potrzebne jest do szczęśliwości.

Ale z drugiej strony Ps. (72, 25) mówi: „Bo cóż ja mam w niebie, albo czego chciał na ziemi oprócz Ciebie?” Jakby chciał powiedzieć to, co rzeczywiście mówi nieco dalej (28): „Ale mnie dobrze jest trwać przy Bogu”. A więc żadna rzecz zewnętrzna nie jest potrzebna do szczęśliwości.

O d p o w i e d ź .

Dobra zewnętrzne są potrzebne do tej niedoskonałej szczęśliwości, jaką możemy mieć w tym życiu, nie dlatego jakoby stanowiły jej istotę, ale dlatego, że służą jako narzędzia tej szczęśliwości, która polega na działaniu cnoty, jak uczy I ks. Etyki⁹⁹⁾ Człowiek zaś potrzebuje w tym życiu pewnych rzeczy koniecznych dla ciała, zarówno gdy chodzi o kontemplację jak i o działanie cnot w życiu czynnym, jakie wymaga wiele innych rzeczy potrzebnych do spełniania dobrych uczynków .

Ale tego rodzaju dobra w żaden sposób nie są potrzebne do doskonałej szczęśliwości, która polega na oglądaniu Boga, a to dlatego, że dobra te są potrzebne albo do podtrzymania ciała zwierzęcego albo do dzieł, które wykonujemy przy pomocy tegoż ciała zgodnie z życiem ludzkim. Doskonała zaś szczęśliwość, polegająca na oglądaniu Boga, będzie albo w duszy bez ciała, albo w duszy połączonej na nowo z ciałem, ale już nie zwierzęcym, lecz duchowym. A więc dobra zewnętrzne, przyporządkowane do życia zwierzęcego, w żaden sposób nie są potrzebne do tej szczęśliwości.

Ponieważ zaś szczęśliwość życia kontemplacyjnego w tym życiu jest bardziej podobna do owej doskonałej szczęśliwości, aniżeli szczęśliwość życia czynnego, gdyż pierwsza jest także bardziej podobna do Bożej szczęśliwości, dlatego też mniej potrzebuje tych dóbr cielesnych, jak powiada X ks. Etyki¹⁰⁰⁾.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Wszystkie owe obietnice o dobrach cielesnych zawarte w Piśmie św. należy rozumieć przenośnie, gdyż Pismo św. zwykle wyraża rzeczy duchowe przy pomocy cielesnych, byśmy z tego, co poznajemy, wnieśli się do pragnienia rzeczy niewidzialnych, jak mówi św. Grzegorz Tak np. pokarm i napój oznacza radość w szczęśliwości, bogactwa zaś wyrażają tę wystarczalność, jaką w Bogu samym błogosławieni znajdują; królestwo oznacza podwyższenie człowieka aż do zjednoczenia z Bogiem.

2. Dobra, służące do podtrzymania życia zwierzęcego, nie odnoszą się do życia duchowego, na którym polega doskonała szczęśliwość. A jednak owa szczęśliwość obejmuje również nagromadzenie wszelkich dóbr. gdyż cokolwiek jest w nich dobrego, całkowicie zawiera się w najwyższym źródle wszelkich dóbr.

3. Według św. Augustyna, zapłata świętych to nie materialne niebo, gdyż niebo oznacza tu wzniosłość duchowych dóbr. Niemniej miejsce materialne, a mianowicie niebo najwyższe, będzie udziałem świętych nie dlatego, by było konieczne do szczęśliwości, lecz ze względu na pewną stosowność i piękno.

Artykuł 8.

CZY TOWARZYSTWO PRZYJACIÓŁ JEST POTRZEBNE DO SZCZĘŚLIWOŚCI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że przyjaciele są konieczni do szczęśliwości, gdyż:

1. Pismo św. często oznacza przyszłą szczęśliwość mianem chwały, a ta polega na tym, że dobroć człowieka przechodzi do wiadomości wielu. A więc towarzystwo przyjaciół jest potrzebne do szczęśliwości.

2. Boecjusz mówi¹⁰¹⁾, że żadne dobro nie jest miłe bez towarzystwa. Lecz radość jest potrzebna do szczęśliwości. A więc także towarzystwo przyjaciół.

3. Miłość, będąc doskonałą w szczęśliwości, rozciąga się na Boga i bliźniego. A więc towarzystwo przyjaciół jest potrzebne do szczęśliwości.

Ale z drugiej strony czytamy w Ks. Mądrości (7, 11): „A przyszły mi po społu wszystkie dobra z nią”. mówiąc o mądrości Bożej n która polega na kontemplacji Boga. A więc nie trzeba niczego innego do szczęśliwości.

Odpowiedź.

Według Filozofa¹⁰²⁾, towarzystwo przyjaciół jest potrzebne do szczęśliwości obecnego życia, a to nie ze względu na ich użyteczność, skoro człowiek szczęśliwy jest samowystarczalny, ani ze względu na radość, gdyż ma w sobie źródło radości w postępowaniu cnotliwym, ale ze względu na dobre działanie, aby mianowicie miał komu dobrze czynić; a widząc dobroczynność przyjaciół, radował się nią i miał w nich pomoc we własnej dobroczynności. Człowiek bowiem potrzebuje przyjaciół do dobrego działania zarówno w dziedzinie życia czynnego jak i kontemplacyjnego.

Natomiast towarzystwo przyjaciół nie jest konieczne do szczęśliwości doskonałej n jaką mamy osiągnąć w Ojczyźnie, gdyż posiada całą pełnię swej doskonałości w Bogu. Dlatego św. Augustyn mówi¹⁰³⁾, że stworzenia duchowe potrzebują do szczęśliwości jedynie wewnętrznej pomocy: wieczności, prawdy n miłości Stwórcy; zewnętrznej zaś chyba o tyle, o ile można to nazwać pomocą, że się wzajemnie widzą i radują ze swego obcowania w Bogu

Rozwiązanie trudności.

1. Tę chwałę, która jest istotą szczęśliwości, człowiek ma nie u ludzi, lecz w Bogu.
2. Słowa te odnoszą się do dóbr, nie dających pełnej samowystarczalności, a nie do doskonałej szczęśliwości, gdyż pełną wystarczalność dobra człowiek ma w Bogu.

3. Doskonałość miłości urzeczywistnia się w tym, co dla niej istotne w miłości Boga, a nie w miłości bliźniego. Gdyby więc istniała tylko jedna dusza rozkoszująca się Bogiem, byłaby szczęśliwa, choćby nie miała bliźniego, którego by mogła kochać. Jeśli

jednak ów bliźni istnieje, miłość do niego wypływa z doskonałej miłości Boga. Dlatego przyjaźń niejako towarzyszy doskonałej szczęśliwości.

ZAGADNIENIE 5.

O OSIĄGNIĘCIU SZCZĘŚLIWOŚCI.

Zagadnienie to obejmuje osiem pytań:

1. Czy człowiek może osiągnąć szczęśliwość?
2. Czy jeden człowiek może być szczęśliwszy od drugiego?
3. Czy ktoś może być szczęśliwy w tym życiu?
4. Czy można utracić posiadaną szczęśliwość?
5. Czy człowiek może osiągnąć szczęśliwość przez swe siły przyrodzone?
6. Czy człowiek osiąga szczęśliwość przez działanie wyższego stworzenia?
7. Czy potrzebne są jakieś uczynki człowieka do osiągnięcia szczęśliwości?
8. Czy każdy człowiek pożąda szczęśliwości?

Artykuł 1.

CZY CZŁOWIEK MOŻE OSIĄGNAĆ SZCZĘŚLIWOŚĆ ?

Postawienie problemu.

Wydać się, że człowiek nie może osiągnąć szczęśliwości, gdyż:

1. Jak natura rozumna wznosi się ponad zmysłową, tak natura umysłowa wznosi się ponad naturę rozumną, jak stwierdza Dionizy¹⁰⁴). Lecz zwierzęta, które mają tylko naturę zmysłową, nie mogą osiągnąć celu rozumnej natury. A więc także człowiek, który posiada rozumną Naturę, nie może wznieść się do celu umysłowej natury, a mianowicie do szczęśliwości.

2. Szczęśliwość prawdziwa polega na oglądaniu Boga, który jest samą Prawdą. Lecz dla człowieka jest rzeczą współnaturalną, by poznawał prawdę w rzeczach materialnych, myśli bowiem przy pomocy wyobrażeń¹⁰⁵). A więc osiągnięcie szczęśliwości jest niemożliwe.

3. Szczęśliwość polega na osiągnięciu najwyższego dobra. Lecz nikt nie może osiągnąć szczytu, jeśli nie przejdzie poprzez stopnie pośrednie. Skoro zaś pomiędzy Bogiem a naturą ludzką pośredniczy natura anielska, a do niej człowiek wznieść się nie może, wydaje się, że nie może także osiągnąć szczęśliwości.

Ale z drugiej strony Ps. 93, 12 mówi: „Błogosławiony człowiek, którego Ty, Panie, wyćwiczysz i nauczysz go”.

Odpowiedź.

Szczęśliwość to osiągnięcie doskonałego dobra. Ktokolwiek więc jest zdolny do doskonałego dobra, ten może dojść do szczęśliwości. Zdolność zaś człowieka do dobra

doskonałego wynika stąd, że i umysł jego może poznać powszechne i doskonałe dobro, a wola jego może pożądać go. A więc człowiek może osiągnąć szczęśliwość. Wynika to także stąd, że człowiek jest zdolny do oglądania istoty Bożej, jak to widzieliśmy w I części¹⁰⁶⁾. Doskonała zaś szczęśliwość człowieka polega na oglądaniu istoty Bożej.

Rozwiązanie trudności.

1. Natura rozumna inaczej przewyższa naturę zmysłową, a inaczej natura umysłowa naturę rozumną. Natura rozumna bowiem przewyższa zmysłową stosunkiem do przedmiotu poznania: zmysł bowiem w żaden sposób nie może poznać powszechników, które poznaje rozum. Umysł zaś przewyższa rozum co do sposobu poznania tej samej umysłowej prawdy, gdyż natura umysłowa poznaje prawdę od razu. podczas gdy natura rozumna za pośrednictwem dociekania rozumu, jak widzieliśmy w I części (zag. 58, a. 3). Do tego więc, co umysł poznaje bezpośrednio, rozum dochodzi na drodze pewnego rozumowania. Dlatego rozumna natura może osiągnąć szczęśliwość, będącą doskonałością natury umysłowej, inaczej jednak aniżeli Aniołowie. Ci bowiem osiągnęli ją natychmiast po swym stworzeniu; ludzie zaś dochodzą do niej w czasie. Natura zaś zmysłowa nigdy nie może dojść do tego celu.

2. W obecnym życiu dla człowieka jest rzeczą współnaturalną, by poznawał prawdę umysłową poprzez wyobrażenia. Lecz w drugim życiu inny sposób poznania będzie dlań współnaturalny.

3. Człowiek nie może wznieść się ponad Aniołów na stopniu natury, tak mianowicie, by przewyższać ich naturą. Może ich jednak przewyższyć działaniem umysłu, ujmując coś ponad Aniołami, coś co go uszczęśliwia. A gdy to osiągnie w sposób doskonały, będzie też szczęśliwy w sposób doskonały.

Artykuł 2.

CZY JEDEN CZŁOWIEK MOŻE BYĆ SZCZĘŚLIWSZY OD DRUGIEGO ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że jeden człowiek nie może być szczęśliwszy od drugiego, gdyż:

1. Szczęśliwość jest nagrodą za cnotę, jak mówi Filozof¹⁰⁷⁾. Lecz nagroda za uczynki cnotliwe jest jednakowa dla wszystkich, jak to widzimy z Ewangelii (Mt. 20, 10), opowiadającej, że wszyscy, którzy pracowali w winnicy, wzięli po groszu, a św. Grzegorz¹⁰⁸⁾ wnioskuje stąd, że zdobyli równą nagrodę życia wiecznego. A więc jeden człowiek nie może być szczęśliwszy od drugiego.

2. Szczęśliwość to dobro najwyższe. Lecz nic nie może być wyższe od tego, co najwyższe. A więc szczęśliwość jednego człowieka nie może być większa od szczęśliwości drugiego.

3. Szczęśliwość, jako dobro doskonałe i samowystarczalne, zaspokaja pragnienie człowieka. A takie zaspokojenie byłoby niemożliwe, jeśliby brakowało jakiegoś dobra, które by można uzupełnić. A jeśli niczego takiego nie brakuje, nie może być większego dobra. A więc albo człowiek nie jest szczęśliwy, albo jeśli jest szczęśliwy, to nie przewyższa swą szczęśliwością innych.

Ale z drugiej strony czytamy w Ewangelii (Jan 14, 2): „W domu Ojca mego jest mieszkań wiele”. Mieszkania zaś, jak tłumaczy św. Augustyn¹⁰⁹), oznaczają różną godność zasług na życie wieczne. Tą zaś godnością ze względu na zasługi to właśnie szczęśliwość. A więc są różne stopnie szczęśliwości i dlatego nie wszyscy są w niej równi.

O d p o w i e d ź .

Pojęcie szczęśliwości zawiera dwie rzeczy: ostateczny cel, którym jest najwyższe dobro, oraz osiągnięcie i używanie tego dobra. Otóż w stosunku do dobra, będącego przedmiotem i przyczyną szczęśliwości, jedna szczęśliwość nie może być większa od drugiej, gdyż istnieje tylko jedno dobro najwyższe, a mianowicie Bóg, którego rozkoszne posiadanie uszczęśliwia ludzi. Natomiast jeden człowiek może być szczęśliwszy od drugiego ze względu na osiągnięcie i radosne posiadanie tego dobra, gdyż im więcej ktoś raduje się tym dobrem, tym jest szczęśliwszy. Otóż, gdy ktoś jest lepiej przysposobiony i nastawiony do tego radosnego posiadania, bardziej raduje się z posiadania Boga niż inni. W tym znaczeniu jeden może być szczęśliwszy od drugiego.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Jedność grosza oznacza tu jedność szczęśliwości ze względu na jej przedmiot. Różność zaś mieszkań oznacza różność szczęśliwości ze względu na różne stopnie jej posiadania.

2. Szczęśliwość to dobro najwyższe w znaczeniu doskonałego posiadania dobra najwyższego, czyli rozkoszowania się nim.

3. żadnego dobra, którego by można pragnąć, nie brakuje szczęśliwemu. Posiada on bowiem dobro nieskończone, które jest dobrem wszelkiego dobra, jak się wyraża św. Augustyn¹¹⁰). Ze względu jednak na różne uczestniczenie w tymże dobru jeden może być szczęśliwszy od drugiego. Dodatek jednak jakiegoś dobra nie zwiększa tej szczęśliwości, dlatego św. Augustyn mówi¹¹¹): „Kto Ciebie oraz inne rzeczy poznaje, nie jest szczęśliwszy z ich poznania, ale jest szczęśliwy z powodu poznania Ciebie”.

Artykuł 3.

CZY KTOŚ MOŻE BYĆ SZCZĘŚLIWY W TYM ŻYCIU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że można w tym życiu posiadać szczęśliwość, gdyż:

1. Czytamy w Ps. (118, 1): „Błogosławieni niepokalani w drodze, którzy chodzą w zakonie Pańskim!” A to jest możliwe w tym życiu. A więc można być w tym życiu błogosławionym czyli szczęśliwym.

2. Niedoskonałe uczestniczenie w szczęśliwości nie przestaje być szczęśliwością, gdyż inaczej nikt nie mógłby być szczęśliwszym od drugiego. Otóż już w tym życiu ludzie mogą mieć uczestnictwo w dobru najwyższym, poznając i kochając Boga, najwyższe dobro, choćby w sposób niedoskonały. A więc człowiek może być już w tym życiu szczęśliwy.

3. To, co wielu mówi, nie może być całkowicie fałszywe, gdyż natura nasza nie jest całkowicie zepsuta. Otóż wielu ludzi zakłada szczęśliwość w tym życiu, jak świadczy Ps. 143, 15: „Błogosławionym nazwali lud, który to ma”, a mianowicie ma dobra tego życia. A więc ktoś może być szczęśliwy w tym życiu.

Ale z drugiej strony czytamy (Job 14, 1): „Człowiek, zrodzony z niewiasty, żyjąc przez krótki czas, napełnio, bywa wielu nędzami”. Szczęśliwość zaś wyklucza nędzę. A więc człowiek nie może być szczęśliwy w tym życiu.

Odpowiedź.

Pewnego rodzaju udział w szczęśliwości jest możliwy w tym życiu, natomiast doskonałej i prawdziwej szczęśliwości nie można mieć tu na ziemi a to dla dwóch powodów: 1. ze względu na samo pojęcie szczęśliwości, która, jako doskonałe i samowystarczalne dobro, wyklucza wszelkie zło i spełnia wszelkie pragnienie. A w tym życiu nie można wykluczyć wszelkiego zła, gdyż życie nasze podlega wielorakiemu złu, którego uniknąć nie można: niewiedza ze strony umysłu, nieuporządkowane uczucia ze strony pożądania, różne dolegliwości ze strony ciała, jak to dokładnie omawia św. Augustyn¹¹²⁾. Podobnie nie można w tym życiu zaspokoić pragnienia dobra. Człowiek bowiem z natury swej pragnie stałości tego dobra, które posiada. Lecz dobra w tym życiu przemijają, podobnie jak i samo życie przemija, mimo że chcielibyśmy, by, trwało wiecznie, gdyż człowiek z natury ucieka przed śmiercią. Prawdziwa więc szczęśliwość jest niemożliwa w tym życiu.

2. Podobnie, gdy szczęśliwość rozważamy ze względu na to, co stanowi jej istotę. W tym bowiem życiu człowiek nie może oglądać istoty Bożej, jak wykazaliśmy w I części¹¹³⁾. A więc prawdziwa i doskonała szczęśliwość, która polega na oglądaniu istoty Bożej, nie da się osiągnąć w tym życiu.

Rozwiązanie trudności.

1. Pismo św. nazywa niektórych ludźmi błogosławionymi w tym życiu ze względu na nadzieję osiągnięcia szczęśliwości w życiu przyszłym, w myśl słów Apostoła (Rzym. 8, 24): „Nadzieją jesteśmy zbawieni”, albo ze względu na pewnego rodzaju uczestnictwo w szczęśliwości przez pewne radowanie się w dobru najwyższym.

2. Uczestnictwo w szczęśliwości może być niedoskonałe w dwojaki sposób: a) ze względu a przedmiot szczęśliwości, jeśli nie ogląda się jego istoty. Tego rodzaju niedoskonałość wyklucza pojęcie prawdziwej szczęśliwości; b) ze względu na osobę uczestniczącą w szczęśliwości, jeśli osiąga Boga, ale w sposób niedoskonały w porównaniu do sposobu, w jaki sam Bóg jest szczęśliwy. Otóż taka niedoskonałość nie wyklucza prawdziwej szczęśliwości, gdyż ta, jako pewne działanie, zależy w swej istocie od przedmiotu, który różnicuje czynności co do ich istoty, a nie od podmiotu.

3. Ludzie mówią o szczęśliwości w tym życiu ze względu na jej pewne podobieństwo do prawdziwej szczęśliwości.

Artykuł 4.

CZY MOŻNA UTRACIĆ POSIADANĄ SZCZĘŚLIWOŚĆ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że można utracić szczęśliwość, gdyż:

1. Szczęśliwość to pewna doskonałość. Otóż każda doskonałość przysługuje temu, kto ją posiada w taki sposób, jaki jest mu właściwy. Człowiek zaś jest z natury swej zmienny, a więc także jego uczestnictwo w szczęśliwości wydaje się podlegać zmienności. A jeśli tak, to może utracić szczęśliwość.

2. Szczęśliwość polega na czynności umysłu, który podlega woli. Otóż wola może odnosić się do rzeczy przeciwstawnych sobie. A więc człowiek może zaprzestać to działanie, które go uszczęśliwia, a tym samym może przestać być szczęśliwym.

3. Cel odpowiada początkowi. Otóż szczęśliwość ludzka ma swój początek, gdyż człowiek nie zawsze był szczęśliwy. A więc ma także swój kres.

Ale z drugiej strony Ewangelia (Mat. 25, 46) mówi o sprawiedliwych, że pójdą do życia wiecznego, czyli ku szczęśliwości świętych. To zaś, co jest wieczne, nigdy nie ustaje. A więc nie można utracić szczęśliwości.

Odpowiedź.

Szczęśliwość niedoskonałą, możliwą w tym życiu, można utracić, zarówno gdy chodzi o szczęśliwość życia kontemplacyjnego, np. skutek zapomnienia, choroby, zajęć, które niekiedy całkowicie odrywają człowieka od kontemplacji, jak też gdy chodzi o szczęśliwość życia czynnego, gdyż wola człowieka jest zmienna. i z cnoty, na której głównie ta szczęśliwość polega, może zejść do występku. Jeśli zaś cnota pozostaje

nietknięta, zewnętrzne zmiany mogą wstrząsnąć tą szczęśliwością, ale nie potrafią całkowicie jej usunąć, gdyż samo chwalebne pokonywanie przeciwności pozostaje działaniem cnoty.

Skoro zaś szczęśliwość w tym życiu jest utracalna, utracalność zaś sprzeciwia się samemu pojęciu szczęśliwości, dlatego Filozof powiada¹¹⁴⁾, że niektórzy są w tym życiu szczęśliwi, ale nie zasadniczo, lecz w tej mierze, w jakiej jest to możliwe dla ludzi podległych zmienności.

Orygenes, idąc za zdaniem niektórych platoników, twierdził¹¹⁵⁾, że człowiek może stać się nieszczęśliwy nawet po osiągnięciu ostatecznej, doskonałej szczęśliwości, jakiej oczekujemy w życiu przyszłym. Lecz zdanie takie jest oczywiście błędne, a to dla dwóch powodów. a) ze względu na samo ogólne pojęcie szczęśliwości, która jest doskonałym i wystarczającym dobrem, zaspokajającym pragnienia ludzkie i wykluczającym wszelkie zło. Otóż człowiek z natury swej pragnie zachować posiadane dobro i mieć gwarancję, że go nie straci gdyż inaczej trapiłaby go obawa utraty lub smutek z powodu pewności tej utraty. Do prawdziwej więc szczęśliwości potrzeba, by człowiek miał pewność, że nigdy nie utraci posiadanego dobra. Fałszywość zaś takiego przekonania byłaby już pewnego rodzaju złem, gdyż fałsz jest złem umysłu, podobnie jak prawda jest jego dobrem, jak to powiedziano w VI ks. Etyki¹¹⁶⁾: Człowiek zaś, w którym byłoby jakieś zło, nie byłby naprawdę szczęśliwy. b) To samo wynika, gdy się weźmie pod uwagę szczególne pojęcie szczęśliwości. Wykazaliśmy bowiem, że doskonała szczęśliwość człowieka polega na oglądaniu istoty Bożej. Otóż jest rzeczą niemożliwą, by ktoś oglądając Boga, mógł chcieć nie oglądać go; gdyż tylko wtedy ktoś pragnie pozbyć się posiadanego dobra, gdy to albo jest niewystarczające, i dlatego ów ktoś szuka zamiast niego jakiegoś dobra bardziej wystarczającego n albo dobro to połączone jest z jakąś niewygoda, z powodu której budzi niechęć. Lecz oglądanie istoty Bożej napełnia duszę wszystkimi dobrami, gdyż jednoczy ją ze źródłem wszelkiego dobra, jak to powiedziano (Ps. 16, 15): „Pokażę się przed obliczem twoim, nasycon będę, gdy się ukaze chwała twoja”. W Księdze Mądrości zaś czytamy (7, 11). „A przyszły mi po społu z nią wszystkie dobra”, to znaczy wraz z kontemplacją mądrości. Szczęśliwości doskonałej nie towarzyszą żadne niewygody, gdyż jak czytamy w tejże Ks. Mądrości (8, 16): „Nie sprawia przykrości towarzystwo jej, ani odrazy wspólne życie z nią”. Tak więc jest rzeczą oczywistą, że szczęśliwy nie może pozbyć się szczęśliwości z własnej woli. Nie może jej także utracić na skutek pozbawienia go jej ze strony Boga, gdyż to byłoby karą. Bóg zaś, sędzia sprawiedliwy, karze tylko za popełnioną winę. Otóż człowiek, który ogląda istotę Bożą, nie może popełnić winy, gdyż to oglądanie łączy się z prawością woli, jak to wykazaliśmy. Żaden także inny czynnik nie może człowieka pozbawić tej doskonałej szczęśliwości, gdyż myśl zjednoczona z Bogiem wznosi się ponad wszystkie inne rzeczy i dlatego żaden inny czynnik nie potrafi jej oderwać od Boga. Żadne więc zmiany czasu nie mogą spowodować, by człowiek z szczęśliwości przeszedł ku nędzy (potępienia) lub odwrotnie, gdyż tego rodzaju zmiany są możliwe tylko w tych rzeczach, które podlegają czasowi i zmienności.

Rozwiązanie trudności.

1. Szczęśliwość jest pełnią doskonałości, wykluczającą wszelki brak w jestestwie szczęśliwym. Dlatego kto nią jest obdarzony, posiada ją bez jakiegokolwiek niedostatku i zmian, za sprawą mocy Bożej, która wznosi człowieka do udziału w wieczności ponad wszelką zmienność.

2. Wola posiada wolność w stosunku do środków do celu. Z przyrodzonej konieczności zaś jest skierowana do celu ostatecznego, jak to wynika z faktu, że człowiek nie może nie chcieć szczęśliwości.

3. Szczęśliwość ma swój początek ze względu na stan tej osoby, która ma w niej udział; nie ma zaś kresu ze względu na stan samego dobra, które uszczęśliwia ową osobę. Z innego więc powodu szczęśliwość ta ma swój początek, a z innego nie ma kresu.

Artykuł 5.

CZY CZŁOWIEK SIŁAMI PRZYRODZONYMI MOŻE OSIĄGNAĆ SZCZĘŚLIWOŚĆ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że człowiek swoimi siłami przyrodzonymi może osiągnąć szczęśliwość, gdyż:

1. Natura nie cierpi na brak rzeczy koniecznych. Otóż nic nie jest dla człowieka tak konieczne, jak posiadanie środków do osiągnięcia celu ostatecznego. A więc człowiek swymi przyrodzonymi siłami może osiągnąć szczęśliwość.

2. Człowiek, będąc doskonalszym od rzeczy nierozumnych, wydaje się być bardziej samowystarczalnym. Otóż stworzenia nierozumne potrafią osiągać swe cele przy pomocy swych przyrodzonych sił. A więc tym bardziej człowiek przy ich pomocy może osiągnąć szczęśliwość.

3. Szczęśliwość według Filozofa¹¹⁷⁾ to doskonałe działanie. Lecz zaczęcie i dokonanie działania należy do tej samej istoty. Jeśli więc działanie niedoskonałe, które jest początkiem ludzkiego postępowania, podlega naturalnej władzy człowieka, dzięki której ów jest panem swych czynów, wydaje się, że człowiek swą przyrodzoną mocą potrafi wznieść się do doskonałego działania, którym jest właśnie szczęśliwość.

Ale z drugiej strony człowiek jest z natury początkiem swych czynów przez umysł i wolę. Otóż szczęśliwość przygotowana dla świętych przewyższa umysł i wolę człowieka, gdyż Apostoł (I Kor. 2, 9) mówi, że „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani w serce ludzkie nie wstąpiło, co Bóg przygotował miłującym go”. A więc człowiek przez swe siły przyrodzone nie może osiągnąć szczęśliwości.

O d p o w i e d ź .

Człowiek potrafi osiągnąć szczęśliwość niedoskonałą, jaka jest możliwa w tym życiu, przy pomocy swych sił przyrodzonych, w ten sam sposób, w jaki może zdobyć cnotę, na której pełnieniu polega szczęśliwość, jak to później zobaczymy. Ale doskonała szczęśliwość człowieka, jak już widzieliśmy, polega na oglądaniu istoty Bożej. Oglądanie zaś istoty Bożej wznosi się ponad wszelką naturę nie tylko człowieka, ale także wszelkiego stworzenia, jak wykazaliśmy w I części¹¹⁸⁾. Naturalne bowiem poznanie każdego stworzenia odpowiada sposobowi istnienia danego jestestwa, jak to zostało wykazane w Księdze o Przyczynach¹¹⁹⁾, gdzie jest mowa o tym, że umysł poznaje przedmioty ponad sobą i poniżej siebie w sposób odpowiadający jestestwu (do którego ów umysł należy). Otóż wszelkie poznanie, odpowiadające jestestwu stworzonemu, jest niezdolne do oglądania istoty Bożej, która nieskończenie przewyższa wszelkie jestestwo stworzone. A więc ani człowiek ani żadne inne stworzenie nie może siłami przyrodzonymi osiągnąć ostatecznej szczęśliwości.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Natura nie cierpi na brak rzeczy koniecznych dla człowieka, chociaż nie wyposażała go w broń i odzież, tak jak inne zwierzęta, gdyż dała mu rozum i ręce, którymi może sobie zdobyć te rzeczy. Tak samo nie dała mu siły, którą mógłby osiągnąć szczęśliwość, gdyż dać jej nie mogła, ale wyposażała go w wolną wolę, dzięki której może zwrócić się do Boga, który go uszczęśliwi. To bowiem, co możemy przez przyjaciół, niejako sami przez się możemy, jak głosi III ks. Etyki¹²⁰⁾.

2. Ta natura jest wyższa, która może zdobyć doskonałe dobro, choćby potrzebowała do tego pomocy, aniżeli natura, która tego dobra nie potrafi osiągnąć, choć potrafi osiągnąć dobro niedoskonałe bez zewnętrznej pomocy, jak to już Filozof powiedział¹²¹⁾. Podobnie jak lepiej jest przysposobiony do zdrowia ten, kto może zdobyć doskonałe zdrowie, choćby przy pomocy lekarstwa, aniżeli ten, kto może zdobyć zdrowie niedoskonałe, choćby bez pomocy lekarstwa. Dlatego stworzenie rozumne które może zdobyć doskonałe dobro szczęśliwości, chociaż potrzebuje pomocy Bożej, jest doskonalsze, aniżeli stworzenie nierozumne, które jest niezdolne do takiego dobra, chociaż może mocą własnej natury zdobyć dobro niedoskonałe.

3. Gdy rzecz niedoskonała i doskonała przynależą do tego samego gatunku, obie mogą pochodzić od tej samej siły. Ale nie musi być tak, gdy przynależą do różnych gatunków. Nie każda siła bowiem, która może przysposobić materię (tworzywo), potrafi nadać jej ostateczną doskonałość. Niedoskonałe zaś działanie, podległe naturalnej mocy człowieka, nie przynależy do tego samego gatunku, co owe doskonałe działanie, które stanowi szczęśliwość człowieka, gdyż gatunek działania zależy od przedmiotu. Dlatego ów dowód niczego nie dowodzi.

Artykuł 6.

CZY CZŁOWIEK OSIĄGA SZCZĘŚLIWOŚĆ DZIĘKI CZYNNOŚCI WYŻSZEGO STWORZENIA ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że człowiek może stać się szczęśliwy dzięki czynności jakiegoś wyższego stworzenia, gdyż :

1. Dwojaki jest stosunek w rzeczach: a) poszczególnych części wszechświata do siebie, i b) stosunek całego wszechświata do dobra poza wszechświatem. Otóż ten pierwszy stosunek jest skierowany do drugiego jako do swego celu. Podobnie jak wzajemny stosunek poszczególnych oddziałów wojska jest podporządkowany stosunkowi całego wojska do wodza, jak mówi Filozof¹²²⁾. Lecz wzajemny stosunek części wszechświata zależy od tego, jak wyższe stworzenia wpływają na niższe. Otóż szczęśliwość polega na właściwym stosunku człowieka do dobra, które jest poza wszechświatem, a mianowicie do Boga. A więc człowiek staje się szczęśliwy dzięki działaniu wyższego stworzenia, a mianowicie Anioła.

2. To, co jest w możności do jakiejś cechy, może ją ziszczyć przez to co ma ją w rzeczywistości. Np. to co jest w możności gorące, może stać się gorące w rzeczywistości pod wpływem ognia, który jest gorący w rzeczywistości. Otóż człowiek jest szczęśliwy w możności. A więc może stać się szczęśliwym w rzeczywistości przez Anioła, który jest szczęśliwy w rzeczywistości.

3. Szczęśliwość polega na działaniu umysłu. Otóż Anioł może oświecać umysł człowieka, jak to zostało wykazane w I części¹²³⁾. A więc Anioł może uszczęśliwić człowieka.

Ale z drugiej strony powiedziano w Ps. (83, 12): „Pan da łaskę i chwałę”.

O d p o w i e d ź .

Każde stworzenie jest poddane prawom natury, gdyż posiada ograniczoną moc i działalność. Dlatego to, co przewyższa naturę stworzoną, nie może dokonać się mocą jakiegokolwiek stworzenia, lecz tylko Bóg może to zrobić, np. wskrzeszenie zmarłego, przywrócenie wzroku ślepemu itp. Lecz wykazaliśmy, że szczęśliwość to dobro przewyższające naturę stworzoną. A więc żadne stworzenie nie może jej udzielić, ale jedynie Bóg może uszczęśliwić człowieka, jeśli chodzi o szczęśliwość doskonałą. Natomiast szczęśliwość niedoskonałą człowiek może zdobyć w taki sam sposób co cnotę, na której ta szczęśliwość polega.

Rozwiązanie trudności.

1. Często się zdarza, że pośród czynnych sił uporządkowanych jedynie najwyższa spośród nich prowadzi do celu ostatecznego, a siły niższe jedynie pomagają do

osiągnięcia tego celu, przygotowując do niej. Np. sztuka żeglarska, która przewodzi sztuce budowania statków, kieruje użytkowaniem statku, gdyż statek zbudowano do użytkowania go. Podobnie we wszechświecie: Aniołowie pomagają człowiekowi w osiągnięciu celu ostatecznego odnośnie do pewnych wstępnych warunków, przygotowujących do jego osiągnięcia. Ale sam ostateczny cel człowiek osiąga przez pierwszą przyczynę sprawczą, którą jest Bóg.

2. Forma (zaczyn) istniejąca w czymś w istności (w akcie), ze względu na swe doskonale i naturalne istnienie, może działać na coś innego. Np. przedmiot gorący swą gorącością rozgrzewa inne przedmioty. Lecz forma (zaczyn), istniejąca w czymś w sposób niedoskonały i nie odpowiadający naturze tego bytu, nie może być źródłem udzielania się innym jestestwom np. wrażenie barwy w oku nie może zabarwić jakiegoś przedmiotu. Nie wszystkie też rzeczy oświecone i rozgrzane mogą rozświecać i rozgrzewać, gdyż inaczej oświecałyby i rozgrzewały do nieskończoności. Otóż światło chwały, dzięki któremu błogosławieni oglądają Boga, jest w Bogu w sposób doskonały i odpowiadający naturze jego bytu; w stworzeniach natomiast jest w sposób niedoskonały poprzez podobieństwo i uczestnictwo. A więc żadne stworzenie nie może udzielić swej szczęśliwości innemu stworzeniu.

3. Anioł szczęśliwy oświeca umysł człowieka, względnie niższego Anioła, jedynie w stosunku do pewnych dzieł Bożych, ale nie w stosunku do oglądania istoty Bożej, jak wykazaliśmy w I części¹²⁴). Jedynie Bóg w tej dziedzinie oświeca bezpośrednio wszystkich błogosławionych.

Artykuł 7.

CZY DOBRE UCZYNKI SĄ POTRZEBNE CZŁOWIEKOWI DO OSIĄGNIĘCIA SZCZĘŚLIWOŚCI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że żadne uczynki nie są potrzebne człowiekowi do osiągnięcia szczęśliwości od Boga, gdyż :

1. Bóg, jako twórca o nieskończonej mocy, nie potrzebuje w swym działaniu żadnej materii (tworzywa) czy przysposobienia, lecz od razu wszystko może zdziałać. Otóż uczynki ludzkie, nie będąc niezbędnymi do szczęśliwości w charakterze jej przyczyny sprawczej, mogą stanowić jedynie pewne przysposobienie do niej. A więc Bóg, który nie potrzebuje w swym działaniu żadnego przysposobienia, udziela szczęśliwości bez poprzedzających ją czynności.

2. Bóg jest twórcą szczęśliwości w sposób bezpośredni, podobnie jak bezpośrednio jest stwórcą natury. Lecz przy stwarzaniu nie posłużył się żadnym uprzednim przysposobieniem stworzenia czy jej czynnością, ale od razu uczynił każde jestestwo doskonałym w swoim gatunku. A więc wydaje się, że Bóg udziela szczęśliwości człowiekowi bez żadnych uprzednich czynności.

3. Apostoł mówi (Rzym, 4, 6): „Bóg poczytuje sprawiedliwość bez uczynków”. A więc uczynki nie są potrzebne do szczęśliwości.

Ale z drugiej strony Ewangelia (Jan 13, 17) mówi: „Jeśli to wiecie, błogosławieni będziecie, jeśli to uczynicie”. A więc przez czynności dochodzi się do szczęśliwości.

O d p o w i e d ź .

Prawość woli, jak widzieliśmy, jest potrzebna do szczęśliwości, stanowi bowiem właściwy stosunek woli do ostatecznego celu, podobnie jak należyte przysposobienie materii (tworzywa) jest potrzebne do osiągnięcia formy (zaczynu). Ale z tego nie wynika, że jakieś działanie człowieka ma poprzedzać szczęśliwość. Bóg bowiem może równocześnie sprawić, by wola należycie dążyła do celu i cel ów osiągnęła, podobnie jak niekiedy równocześnie Bóg przysposabia materię (tworzywo) i nadaje jej formę (zaczyn). Ale porządek mądrości Bożej wymaga, by tego nie czynić, gdyż jak powiedziano w II Księdze o Niebie¹²⁵), spośród jestestw, które zdolne są osiągnąć doskonałe dobro, jedne zdobywają je bez jakiegokolwiek ruchu, niektóre jednym ruchem, a inne wieloma ruchami. Otóż tylko Bóg posiada szczęśliwość bez jakiegokolwiek ruchu, ale mocą swej natury, gdyż posiadać doskonałe dobro bez ruchu przysługuje tylko temu jestestwu, które ma je z natury. Dlatego jest to właściwością Boga, że bez żadnej uprzedniej czynności jest szczęśliwy. Skoro zaś szczęśliwość przewyższa wszelką naturę stworzoną, żadne stworzenie nie osiąga jej bez uprzedniej czynności, przy pomocy której dąży do niej. Lecz Anioł, który ma wyższą naturę niż człowiek, osiągnął szczęśliwość na podstawie rozporządzenia mądrości Bożej jednym zasługującym działaniem, jak to widzieliśmy w I części¹²⁶). Ludzie natomiast osiągają szczęśliwość przy pomocy licznych czynności, zwanych zasługami. Dlatego też, według Filozofa, szczęśliwość jest nagrodą za postępowanie cnotliwe.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Działanie człowieka jest potrzebne do szczęśliwości nie z powodu rzekomo niewystarczającej uszczęśliwiającej mocy Bożej, ale dla zachowania porządku w świecie.

2. Bóg uczynił pierwsze stworzenia od razu doskonałymi bez jakiegokolwiek przysposobienia czy uprzedniego działania z ich strony, gdyż tak stworzył pierwsze jednostki w poszczególnych gatunkach, by przekazywały swą naturę następnym pokoleniom. Podobnie przez Chrystusa, który jest Bogiem i człowiekiem, szczęśliwość przeszła na innych w myśl słów Apostoła (żyd. 2,10) „wielu synów doprowadzić miał do chwały”. Dusza Chrystusa od pierwszej chwili jego poczęcia była szczęśliwa bez jakiegokolwiek uprzedniej czynności zasługującej. Ale było to w nim wyjątkowe, gdyż dzieci ochrzczone, chociaż nie mają własnych zasług, osiągają szczęśliwość dzięki zasługom Chrystusa, którego stają się członkami przez chrzest.

3. Apostoł mówi o szczęśliwości nadziei, jaką posiadamy przez łaskę uświęcającą, a tej nie mamy z powodu uprzednich czynności, jak widzieliśmy. Łaska bowiem nie jest

kresem ruchu, jak szczęśliwość, lecz raczej jest początkiem ruchu, który zmierza do szczęśliwości.

Artykuł 8.

CZY KAŻDY CZŁOWIEK POŻĄDA SZCZĘŚLIWOŚCI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że nie wszyscy pożądamy szczęśliwości, gdyż :

1. Nikt nie może pożądać tego, czego nie zna, gdyż dobro poznane jest przedmiotem pożądanego, jak powiedziano w III Ks. O Duszy¹²⁷⁾. Otóż wielu nie wie, co to jest szczęśliwość, gdyż, jak mówi św. Augustyn¹²⁸⁾, niektórzy upatrują szczęśliwość w rozkoszy ciała, inni w cnocie duszy, a jeszcze inni w innych rzeczach. A więc nie wszyscy pożądamy szczęśliwości.

2. Istota szczęśliwości to oglądanie istoty Bożej. Otóż niektórzy sądzą, że to niemożliwe, aby człowiek mógł oglądać istotę Bożą, czyli nie pożądamy tego oglądania. A więc nie wszyscy pożądamy szczęśliwości.

3. św. Augustyn mówi¹²⁹⁾, że szczęśliwy jest ten, kto ma wszystko, czego chce, i niczego nie chce źle. Lecz nie wszyscy tego chcą. Niekórzy bowiem chcą źle pewnych rzeczy, a jednak chcą je mieć. A więc nie wszyscy chcą szczęśliwości.

Ale z drugiej strony św. Augustyn¹³⁰⁾ mówi, że jeśliby ktoś za niesłuszne uznał zdanie. „wszyscy chcecie być szczęśliwymi, a nie chcecie być nieszczęśliwymi”, powiedziałby coś, czego nikt by nie uznał w swej woli. A więc każdy chce być szczęśliwy.

Odpowiedź.

Dwojako można ujmować szczęśliwość: a) w jej ogólnym pojęciu i w tym znaczeniu z konieczności każdy człowiek chce szczęśliwości. Ogólne zaś pojęcie szczęśliwości wyraża dobro doskonałe. Dobro zaś, jako przedmiot woli, wówczas jest doskonałe, gdy całkowicie zaspokaja czyjąś wolę. Stąd pożądać szczęśliwości to nic innego jak pożądać zaspokojenia swojej woli; a tego każdy chce. b) Można jednak ujmować szczęśliwość w szczególnym pojęciu, a mianowicie ze względu na to, na czym ta szczęśliwość polega. Otóż w tym znaczeniu nie wszyscy pożądamy szczęśliwości, gdyż nie wiedzą, jakiej rzeczy przysługuje treść ogólnego pojęcia szczęśliwości, i tym samym nie wszyscy jej chcą.

Rozwiązanie trudności.

1. Odpowiedź na pierwszą trudność jest jasna z tego, cośmy wyżej powiedzieli.
2. Ponieważ wola idzie za poznaniem umysłu czy rozumu, zdarza się, że podobnie jak coś jest w samej rzeczy jednym i tym samym bytem, ale rozważanie rozumowe

ujmuje je w różnych pojęciach, tak samo tej samej rzeczy można pod pewnym względem pożądać, a pod innym nie. Otóż szczęśliwość można pojmować jako ostateczne i doskonałe dobro, co jest treścią ogólnego jej pojęcia; i w tym znaczeniu wola z konieczności do niej dąży, jak wykazaliśmy. Ale można ją ujmować także pod innym kątem widzenia: ze względu już to na samo działanie, już to na władzę działającą, już to na przedmiot; i w tym znaczeniu wola nie dąży z konieczności do szczęśliwości.

3. To określenie, że szczęśliwy jest ten, kto ma wszystko, co chce, lub czyje wszystkie pragnienia się spełniają, jeśli jest należycie rozumiane, jest dobre i wystarczające; w przeciwnym wypadku jest niedoskonałe. Jeśli je odnosimy do tego, czego człowiek chce z przyrodzonego popędu, wówczas jest prawdą, że kto ma wszystko, czego chce, ten jest szczęśliwy. Tylko bowiem dobro doskonałe, czyli szczęśliwość, zaspokaja naturalne pożądanie człowieka. Jeśli natomiast to określenie odnosimy do tych rzeczy, których człowiek chce według poznania własnego rozumu, wówczas posiadanie tego, czego człowiek chce, nie należy do szczęśliwości, lecz raczej jest objawem naszej nędzy, w miarę jak posiadanie owych rzeczy przeszkadza człowiekowi w osiągnięciu tego, czego z natury chce. Podobnie i rozum przyjmuje nieraz za prawdę to, co mu przeszkadza w poznaniu prawdy. Z tego względu św. Augustyn dodaje do określenia doskonałej szczęśliwości, że szczęśliwy niczego nie chce źle, chociaż pierwsza część tego określenia, że: szczęśliwy jest ten, kto ma wszystko, co chce, wystarczyłaby, jeśli się ją dobrze rozumie.

ODNOŚNIKI

DO TRAKTATU ŚW. TOMASZA Z AKWINU O SZCZĘŚCIU

U w a g a . Odnośniki do Pisma św. są podane w tekście. Odnośniki do pism Ojców Kościoła podają łacińskie tytuły dzieł, podług wydania I. P. Migne: *Patrologiae cursus completus, series latina* (skrót PL) oraz *Patrologiae cursus completus, series graeca* (skrót PG). Odnośniki do innych części Sumy Teologicznej podajemy w skrótach, np. I-II. q. 3, a. 3, 3m – czytamy *Summa Theologiae, prima secundae partis, quaestio 3, articulus 3, ad 3-um*. Odnośniki do dzieł Arystotelesa czyli (w języku św. Tomasza) Filozofa podajemy podług klasycznego ich wydania przez I. Beckera: *Aristoteles graece*. Edidit Academia Borussica. Posługujemy się przy tym następującymi skrótami: Eth: = *Ethica Nicomachea*. Met.= *Metaphysica*. Phys. = *Physica*. Następująca cyfra rzymska podaje księgę, cyfra arabska rozdział; liczby zaś w nawiasie oznaczają kolejno stronę i wiersz, litera zaś „a” lub „b” kolumnę w wydaniu Akademii Berlińskiej. Litera „c” oznacza „caput” czyli rozdział. De Cons. Oznacza Boetti: *De Consolatione Philosophiae De Div. Nom.* jest skrótem *Dionysii Areopagitae: De divinis. Nominibus*.

- 1) De fide orthodoxa. II. c, 12 (PG 94, 920).
- 2) Eth., I, c. i (1094a 4).
- 3) Phys., II, c. 9 (200a 34)
- 4) De Animan III, c. 9 (432b 5).
- 5) Phys., II, c. 5 (196b 21).
- 6) I q, 22, a. 2. 4m.
- 7) De Moribus Ecclesiae, II, c. 13 (PL 32, 1356).
- 8) In Lucam. Prol. (PL 15, 1612).
- 9) De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 719).
- 10) Met, II, c. 2 (994b 12)
- 11) Phys., VIII, c. 5 (256a 17).
- 12) Analytica Posteriora I, c. 3 (72b 7).
- 13) De Civitate Dei. XIX. c. 1 (PL 41, 622).
- 14) Tamże (PL 41, 621).
- 15) Met., I, c. 2 (982a 14).
- 16) De Civitate Dei, XIX, c. i (PL 41, 621).
- 17) De Trinitate, XIII c. 3 (PL 42, 1018).
- 18) De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 700).
- 19) De Doctrina Christ. I. c. 5 (PL 34, 2i).
- 20) Phys., II, c. 2 (194a 35).
- 21) De Cons., III, prosa 2 (PL 63, 724).
- 22) Eth. V, c.5 (1133b 12).
- 23) DeCons., II, Prosa 5 (PL 63, 690).

- 24) Politica, I c. 3 (1258a 1).
- 25) Eth., I, c. 9 (1099b 35).
- 26) Eth., IV, c. 3 (1123b 35).
- 27) Tamże, b. 20.
- 28) De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 719).
- 29) Augustyn, Contra Maxim., c. 13 (PL 42, 770).
- 30) De Cons., II, Prosa 7 (PL 63, 711).
- 31) Tamże, Prosa 6 (PL 63, 745).
- 32) Cf. Augustyn, Contra Maxim., II. c. 13 (PL 42, 770).
- 33) De Cons., III, Prosa 5 (PL 63, 741).
- 34) Met.-V, c. 4 (1019a 15).
- 35) Eth., I, c. 7 (1097b 8).
- 36) De Div. Nom., V (PG 3, 817).
- 37) Eth., X, c. 2 (1172b 22).
- 38) De Causis II, 1.
- 39) De Cons., III Prosa 7 (PL 63, 749).
- 40) De Doctrina Christ., I, c. 22 (PL 34, 25).
- 41) De Div. Nom., c. 7 (PG 3, 872).
- 42) I, q. 96-a. 1, 2m; q. 108-a. 2, 3m; a. 8, 2m.
- 43) De Civitate Dei, XIX, c. 26 (PL 41, 656).
- 44) De Cons., III, Prosa 10 (PL 63, 766).
- 45) De Doctrina Christ., I, c. 5 (PL 34, 21).
- 46) Tamże, c. 3 (PL 34, 20).
- 47) De Cons., III, Prosa 2 (PL 63, 724).
- 48) Eth., I, c. 13 (1102 a5).
- 49) Eth., I, c. 7 (1097a 29).
- 50) Met., IX, c. 8 (1050a 30).
- 51) Eth., I, c. i0 (li0ia 20)
- 52) De Anima, III, c. 7 (431a 16).
- 53) De Cons., III, Prosa 2 (PL 63, 724).
- 54) Eth., I, c. 7 (1097a 29).
- 55) a. 1.
- 56) De Civitate Dei, XIX, c. 10 (PL 41, 636).
- 57) q. 9, a. 1 i 3.
- 58) De Trinitate, XIII, c. 5 (PL 42, 1020).
- 59) Wyznania (Confessiones), X (PL 32, 793).
- 60) De Trinitate, X, c. 1 (PL 42, 973).
- 61) Eth., IX, c. 7 (1178a 2).
- 62) Eth. n X, c. 7 (1177a 12): c. 8 (1178a 9).
- 63) Eth., I, c. 13 (1102a 5).
- 64) Met., I, c. 1 (980a 21).
- 65) Met.. I, c. i (980b 29).
- 66) In Evangelium, II, h. 26 (PL 76, 1202).

- 67) De Caelesti Hierarchia, c. 4 (PG 3, 180).
- 68) Met., II, c. 1 (993b 30).
- 69) q. 44, a. i ; q. 3, a.1.
- 70) q. 90, a. 3.
- 71) Mystica Theologia, c. 1 (PG 3, 1001).
- 72) De Animam III, c. 6 (430b 27).
- 73) Met., I, c. i (982b 12).
- 74) I-II, q. 1, a. 1.
- 75) De Trinitate, I, c. 8 (PL 42, 831).
- 76) Eth., I, c. 9 (1099b 16).
- 77) Eth., I, c. 7 (1097b 8).
- 78) Eth., VII c. 13 (1153b 16).
- 79) Eth., VI, c. 5 (1140b 12).
- 80) Wyznania (Confessiones), X, c. 23 (PL 32, 793).
- 81) Eth., X, c. 4 (1174b 23)
- 82) Eth., X, c. 4 (1174b 23)
- 83) Eth., X, c. 4 (1175a 18).
- 84) I-II, q. 1-a. 1, 2; q. 3, a. 4.
- 85) Sermo ad Populum 117, c. 3 (PL 38, 663).
- 86) Retractationes, I, c. 4 (PL 32, 589).
- 87) Eth., VII, c. 13 (1153b) 16).
- 88) De Genesi, XII, c. 35 (PL 34, 483).
- 89) Hilarius Tr. in Ps. 2 (PL 9, 290).
- 90) I, q. 84, a. 7.
- 91) De Genesi, XII. c. 35 (PL 34, 483).
- 92) I-II, q. 2.
- 93) Eth., I, c. 13 (1102a 5)
- 94) De Civitate Dei, XXII, c. 26 (PL 41, 794).
- 95) De Genesin XII, c. 35 (PL 34, 483).
- 96) EPistola 118, c. 3 (PL 33, 439)
- 97) De Cons., III, Prosa 2 (PL 63, 724).
- 98) De Libero Arbitrio, II, c. 19 (PL 32, 1267).
- 99) Eth., I, c. 13 (1102a 5).
- 100) Eth., X, c. 8 (1178b 1).
- 101) De Cons., I, cf. Seneca ad Lucilium, ep. 6.
- 102) Eth., IX, c. 9 (1169b 22).
- 103) De Genesi, VIII, c. 25 (PL 34, 391).
- 104) De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 693).
- 105) De Anima, III, c. 7 (431b 2).
- 106) I, q. 12, a. 1.
- 107) Eth., I, c. 9 (1099b 16).
- 108) In Evangelium, I, h. 19 (PL 76, 1156).
- 109) In Johannem Tr., LXVII (PL 35, 1812).

- 110) In Ps. 134 (PL 37, 1741).
- 111) Confessiones, V, c. 4 (PL 32, 708).
- 112) De Civitate Dei, XIX, c. 4 (PL 41, 628).
- 113) I, q. 12, a. 2.
- 114) Eth., I, c. 10 (1101a 19).
- 115) Peri Archon, I, c. 5 (PG 11, 164).
- 116) Eth., VI, c. 2 (1139a 27-31)
- 117) Eth., VII, c. i3 (1153b 16).
- 118) I, q. 12, a. 4.
- 119) De Causis, c. 7.
- 120) Eth., III, c. 3 (1122b 27).
- 121) De Coelo, IV, c. 12 (292a 22-24).
- 122) Met., XII, c. 11 (1075a 11).
- 123) I, q. 3, a. 1.
- 124) I, q. 106, a. 1.
- 125) De Coelo, II, c. 12 (292a 22).
- 126) I, q. 62. a. 5.
- 127) De Anima, III, c. 10 (433a 27).
- 128) De Trinitate, XXII, c. 4 (PL 42, 1018).
- 129) Tamže, c. 5 (PL 42, 1020).
- 130) Tamže, c. 3 (PL 42, 1018).

OBJAŚNIENIA TEKSTU

WSTĘP

Św. Jan Damasceński (†749), Doktor Kościoła, najwybitniejszy wschodni teolog.

Człowiek jest obrazem Boga w tym znaczeniu, że podobnie jak Bóg. posiada rozum, wolną wolę i zdolność rządzenia rzeczami.

Bóg jest Prawzorem wszechrzeczy. Jak artysta tworzy swe dzieła, urzeczywistniając w materii twórczą ideę swego umysłu, tak Bóg. stwórca wszechświata. powołał wszystko do bytu podług swych odwiecznych idei.

Cel to nie jest „wyobrażenie skutku, poprzedzające wykonanie czynu”, ani „dążność do działania, wyznaczona przez odpowiednie wyobrażenie”, jak to określa jeden z polskich moralistów (J Keller, Etyka, Pax 1954, s. 47), ale w rozumieniu św. Tomasza, celem jest ten ze względu na co coś się dzieje. dokładniej jest to rzeczywiste lub pozorne dobro, do którego zmierza działanie na skutek zamierzenia. go przez osobę już to wykonującą to działanie, już to do niego pobudzającą i nim kierującą.

Celem może być tylko dobro, gdyż działanie jest przejawem pożądania, a pożądać można tylko tego, co danemu jestestwu odpowiada, co jest lub wydaje się być zgodne z jego naturą. czyli rzeczywistym lub pozornym dobrem.

Cel może być już to ostateczny, czyli taki. który nie jest podporządkowany żadnemu innemu celowi, a któremu wszystkie inne cele są podporządkowane, gdyż człowiek dąży do nich dlatego, że przez nie chce osiągnąć takie dobro, które by zaspokoilo wszystkie jego potrzeby i pragnienia; już to pośredni, czyli taki, który jest podporządkowany osiągnięciu innego, wyższego celu.

ZAGADNIENIE 1

Artykuł 1.

Przyczyną jest ten co jest powodem zaistnienia jakiejś rzeczy. Scholastycy dzielą przyczyny na cztery rodzaje: sprawcze, celowe. formalne i materialne. Dwie

pierwsze są zewnętrzne, dwie ostatnie wyrażają wewnętrzną budowę rzeczy złożonej z materii, czyli tworzywa, oraz z formy, czyli czynnika energetycznego, będącego źródłem działania i twórczości tej rzeczy, jej rozwoju i przeobrażeń, jakby jej siłą napędową i równocześnie. określającą gatunek, do którego ta rzecz przynależy.

Filozof w języku św. Tomasza to synonim Arystotelesa.

Czynności ludzkie to takie, które przysługują ludziom jako ludziom, a więc ze względu na właściwą im naturę, czyli jako istotom zasadniczo zdolnym do zmysłowego i rozumowego poznania i postępowania. Innymi słowy są to czynności dobrowolne, i tym samym podpadające pod prawa moralne. Charakter czynności zależy od przedmiotu, do którego zmierzają. gdyż są albo dążeniem do celu albo posiadaniem go. Te siły duszy ludzkiej, które są źródłem czynności, nazywamy władzami. Są one dwojakiego rodzaju: zmysłowe, czyli odnoszące się do przedmiotów poznawalnych przy pomocy zmysłów zewnętrznych lub wewnętrznych (np. wyobraźnia, pamięć); oraz umysłowe. a mianowicie rozum i wola.

Cel jest czymś pierwszym w dziedzinie zamierzenia, ostatnim zaś w dziedzinie wykonania, gdyż warunkiem działania ludzkiego jest zamierzenie osiągnięcia jakiegoś dobra. Osiągamy je dopiero po urzeczywistnieniu tego działania.

Artykuł 2.

Naturą nazywamy to, przez co rzecz jest tym, czym jest, i przez co różni się zasadniczo od rzeczy należących do innych gatunków; czyli taki charakterystyczny zespół składników danej rzeczy, z którego wynikają wszystkie jej cechy, a który nie wynika z żadnej innej cechy, czy innego zespołu składników. Np. naturę człowieka stanowi to, przez co człowiek różni się zarówno od Aniołów jak i od zwierząt. a mianowicie to że jest istotą złożoną z ciała i ożywiającej je duszy. zdolnej do rozumnego myślenia i postępowania. Właściwość to cecha swoista, wynikająca z natury danej rzeczy, i przysługująca wszystkim rzeczom, należącym do danego gatunku, i tylko im.

Materia u św. Tomasza oznacza tworzywo, czyli podłoże dokonywujących się zmian, a więc coś, z czego jestestwa mające ciała są zbudowane, i co przetrwa, gdy jestestwa te tracą swe istnienie.

Formą zaś jest to, co jest pojęciowe, gatunkowe w rzeczach, a równocześnie stanowi w rzeczy siłę działającą celowo i powodującą rozwój i zmiany jestestwa.

Jestestwo = substancja to, co istnieje samo w sobie, a nie w czymś innym jako we właściwym sobie podmiocie - w przeciwieństwie do przypadłości-akcydensów, takich jak ilość, jakość, stosunki itp., którym przysługuje istnienie nie w sobie, ale w jakimś podłożu, zwanym właśnie jestestwem, czyli substancją. Forma w substancji złożonej jest jej pierwiastkiem energetycznym, twórczym, kształtującym. By uniknąć mieszania tak pojętej formy z kształtem, czyli zewnętrzną postacią rzeczy, podajemy w nawiasie polski odpowiednik: istotność, albo - by uniknąć z kolei pomieszania tak bliskoznacznych pojęć jak istota istność oraz istnienie - będziemy obok niej dodawać w nawiasie wyraz „zaczyn”, bo tak jak zaczyn jest tym fermentem w rzeczy. który powoduje jej rozwój i kształtowanie się, tak samo forma jest jakby

zaczynem ciała. Istotą formy (zaczynu) jest duchowa lub materialna energia, działanie, twórczość, czyli ton co św. Tomasz nazywa: a k t e m . czyli po polsku istnością, coś co nadaje jestestwu właściwe mu istnienie, co rzecz złożoną przeprowadza z możliwości być czymś lub zrobić coś do stania się tym lub do zrobienia tego, czyli z możliwości do rzeczywistości, jeśli przez rzeczywistość będziemy rozumieć „istość” rzeczy, czyli istność.

Istność więc i możliwość to są najwyższe ontologiczne składniki bytu stworzonego, przy czym istność odpowiada formie (zaczynowi), możliwość zaś materii (tworzywu). Istnienie rzeczy ma się tak do jej istoty, jak istność (akt) do możliwości (potencji). Terminy: istność, istota, istnienie, istotność, możliwość są prawie powszechnie przyjęte w polskim piśmiennictwie filozoficznym.

Artykuł niniejszy podkreśla ścisły związek między czterema przyczynami, czyli zasadami bytu, idąc w tym względzie za Arystotelesem, dla którego również forma to siła, działająca celowo.

Artykuł 3.

Różnicować gatunkowo to znaczy być racją przynależności do takiego lub innego gatunku czynów lub rzeczy, odznaczających się tym, że mają tę samą istotę. dzięki czemu podpadają pod tę samą definicję. czyli określenie, wyrażającą zasadniczą treść pojęcia, jakie o nich mamy. Cel więc różnicuje gatunkowo czyny ludzkie, nadając im przynależność, np. do roztropności, sprawiedliwości, męstwa itp. sprawności, względnie do przeciwstawnych im wad.

Jak należy rozumieć takie pojęcia, jak istność, forma, możliwość - zobacz objaśnienia do poprzedniego artykułu.

Artykuł 4.

Niniejszy artykuł należy do najbardziej zasadniczych w Sumie. Dowodzi bowiem istnienia jednego ostatecznego celu, stanowiącego sens naszego istnienia. Dowód opiera się na empirycznie stwierdzalnym fakcie, że w naszym postępowaniu dążymy do pewnych rzeczy albo ze względu na nie same, a nie jako do środków osiągnięcia czegoś innego, albo poczytujemy je tylko za szczeble, po których chcemy się wspinać. by osiągnąć coś. czego pragniemy dla niego samego, a więc jako celu ostatecznego. Otóż drabina złożona z tych szczebli celów pośrednich nie może być nieskończenie długa, jeśli chodzi o cele z istoty sobie nawzajem podporządkowane. czyli tak, że do każdego spośród tych celów pośrednich dążymy jedynie dlatego, iż przez nie chcemy osiągnąć jakiś cel nadrzędny. którego pragniemy dla niego samego. Gdybyśmy więc nie chcieli osiągnąć tego nadrzędnego celu, nie pragnęlibyśmy celów pośrednich. i tym samym niczego byśmy nie czynili, gdyż racją działania jest dążenie do zdobycia i posiadania tego. co zaspakaja nasze pragnienia i potrzeby. Podobnie jak niemożliwy jest nieskończony szereg wagonów wzajemnie się poruszających bez lokomotywy czy innego źródła napędu. będącego przyczyną ruchu wszystkich następnych wagonów, tak bez celu

ostatecznego jest niemożliwe rozumne, czyli naprawdę ludzkie. postępowanie. Każdy więc człowiek, cokolwiek by nie czynił, dąży do jakiegoś ostatecznego celu, prawdziwego lub fałszywego, zależnie od tego, czy to, w czym ów cel upatruje, jest naprawdę najwyższym dobrem i doskonałością człowieka. czy też nie.

Artykuł 5.

Mamy tu dowody na niemożliwość równoczesnego dążenia do różnych celów ostatecznych oraz na istnienie jednego ostatecznego celu całego rodzaju ludzkiego. Pierwszy dowód opiera się na fakcie, że każdy człowiek pragnie zaspokojenia wszystkich swych potrzeb i konsekwentnie pełnej doskonałości, skoro największą potrzebą człowieka jest urzeczywistnienie swych możliwości, tak by być wolnym od wszelkiego zła, zarówno cielesnego jak i przede wszystkim duchowego. Drugi dowód bierze pod uwagę to, że źródłem naszego działania jest dobro, którego z natury swej pożądamy. Otóż obserwacja natury stwierdza, że jej działanie zmierza zawsze do jednej i tej samej rzeczy, całkowicie zaspakajającej wszystkie jej potrzeby i tym samym do jednego celu ostatecznego. Trzeci wreszcie dowód wychodzi z założenia, że wszystkie czynności ludzkie należą do jednego wspólnego rodzaju czynności dobrowolnych, jeden zaś wspólny rodzaj może być wyznaczony przez jeden tylko wspólny, nadrzędny cel.

Artykuł 6.

Wszystkie dobrowolne czynności zmierzają do jakiegoś ostatecznego celu, już to prawdziwego już to pozornego, gdyż dążą do zaspokojenia wszystkich potrzeb człowieka, czyli do jego doskonałości, już to bezpośrednio już to pośrednio, zdobywając takie dobra, które wprowadzą człowieka w całość, ale niemniej są pożądane jako środki do tego upragnionego zaspokojenia wszystkich potrzeb. Dobra tego rodzaju pobudzają nas do działania mocą tego właśnie pragnienia, by zaspokoić wszystkie swe potrzeby. czyli mocą celu ostatecznego, tak jak wagony w pociągu poruszają się siłą, przyjętą od lokomotywy

Artykuł 7.

Treść artykułu jest jasna. W zależności od tego, w czym się upatruje ostateczny cel człowieka, można podzielić wszystkie systemy etyczne następująco:

Artykuł 8.

Św. Tomasz odróżnia ostateczny cel przedmiotowy, czyli to najwyższe dobro, które jest zdolne zaspokoić wszystkie prawdziwe potrzeby natury n oraz cel podmiotowy, czyli osiągnięcie tego stanu, w którym te wszystkie potrzeby będą zaspokojone. Przedmiotowy cel wszystkich jestestw jest jeden jedyny. Bóg, gdyż tylko On zaspakaja potrzeby całej natury wszechrzeczy tak ludzi jak i zwierząt czy roślin. a nawet rzeczy martwych. Natomiast osiągnięcie Boga. jako najwyższego celu, może być tylko przywilejem jestestw rozumnych, gdyż tylko one mają zdolność duchowego poznania i miłowania Boga, który jest czystym duchem.

ZAGADNIENIE 2

Artykuł 1.

Łaciński termin „beatitudo” wyraża zarówno najwyższe dobro. którego posiadanie zaspakaja wszystkie potrzeby danej jednostki, czyli to co wyraża nasze „szczęście”, oraz osiągnięcie i posiadanie tego dobra i radowanie się nim, czyli to, co my nazywamy „szczęśliwością”.

W niniejszym artykule św. Tomasz rozprawia się z wszelką formą utylitaryzmu etycznego zarówno w postaci indywidualistycznej (kapitalizm), faszystowskiej czy socjalistycznej.

Boecjusz († 525), słynny filozof chrześcijański, tłumaczył Platona i Arystotelesa. Skazany na śmierć, napisał przed wykonaniem wyroku słynne dzieło „O pociechach filozofii”, w którym uczy hartu ducha.

Artykuł 2, 3, 4.

Wielu ludzi, opanowanych nadmierną ambicją, postępuje w swym życiu tak, jakby sławę lub władzę nad innymi uważali za swój najwyższy cel. Treść tych dwóch artykułów, jasno przez św. Tomasza wyłożona, dowodzi, jak nierozumne jest takie postępowanie.

Św. Ambroży († 397), jeden z wielkich Doktorów Kościoła zachodniego.

Dionizy, zwany Pseudoareopagita, gdyż podszywał się pod imię pierwszego biskupa Aten, nawróconego przez św. Pawła, był autorem wielu cennych dzieł mistycznych, żył prawdopodobnie w V w.

Artykuł 5, 6.

Dowód św. Tomasza, że szczęście nie polega na żadnym dobru cielesnym, ani na zdrowiu, ani na piękności, ani na sile, ani na rozkoszy, czy przyjemnościach ciała, wykazuje bezpodstawność wszelkiego hedonizmu tak teoretycznego, jak i praktycznego, czyli takiego sposobu postępowania, jakoby ciało czy jego piękność, względnie przyjemności, stanowiły ostateczny cel życia.

Dowód ten opiera się na fakcie, że dobra cielesne, poznawalne przez zmysły, są z natury swej niższe od dóbr duchowych, ograniczone i tym samym niezdolne do urzeczywistnienia wszystkich potrzeb ducha ludzkiego.

Artykuł 7.

Nie tylko ciało, ale także dusza, nie jest bezwzględnie najwyższym dobrem. ani tym samym najwyższym, ostatecznym celem, jak to wynika z faktu, że to, co niedoskonałe, nie może być dobrem doskonałym, dusza zaś nie jest doskonała, skoro może się rozwijać i doskonalić. Jest bowiem w stosunku możliwości względem własnej doskonałości.

Artykuł 8.

Szczęście jest przedmiotem woli, gdyż jest najwyższym dobrem. Ale tylko takie dobro w całej pełni może ją zadowolić, które nie jest ograniczone i cząstkowe, lecz jest pełne i nieskończone. Przedmiot bowiem woli musi odpowiadać przedmiotowi umysłu, gdyż pożądanie woli idzie za poznaniem umysłu. To tylko możemy umysłowo kochać, co rozum przedstawi nam jako dobro. Przedmiotem zaś umysłu jest byt w całej swej rozciągłości, a więc przedmiotem woli w całej pełni może być tylko dobro w całej swej rozciągłości, czyli nieskończone i równocześnie konkretne. A takim dobrem jest tylko Bóg, który jest pełnią wszystkiego dobra, podczas gdy wszystkie inne jestestwa są dobre i mają w sobie dobro tylko o tyle, o ile mają udział w dobru samego Boga. Tak więc tylko Bóg może uszczęśliwić człowieka, jako jego najwyższe dobro.

W odpowiedzi na drugą trudność św. Tomasz rozprawia się z wszelką próbą bezwzględnego podporządkowania osobowości ludzkiej zbiorowości, czyli każdej formie totalizmu, a także panteizmu, braminizmu i buddyizmu. Człowiek jest niewątpliwie częścią wszechświata, państwa, narodu; jest więc podporządkowany całości, w tej mierze, w jakiej jest jej częścią. Otóż człowiek jest częścią społeczności oraz wszechświata pod pewnym tylko względem, a mianowicie ze względu na swe ciało i ze względu na konieczność współdziałania dla dobra ogółu, bez którego nie mógłby ani żyć ani rozwijać się tak fizycznie jak i duchowo, ani tym samym osiągnąć właściwego sobie celu bezwzględnie ostatecznego. Dlatego też człowiek jest obowiązany podporządkować swe doczesne cele dobru ogółu. Nie może jednak podporządkować ani społeczeństwu ani wszechświatowi swego celu ostatecznego ani siebie w sposób całkowity, gdyż człowiek nie całkowicie i nie pod każdym względem jest częścią społeczności czy wszechświata.

Posiada bowiem właściwą sobie formę czyli istotność, ten życiodajny zaczyn, który nazywamy duszą; a tan będąc zdolną do poznania i kochania rzeczy niematerialnych. musi być w swej istocie niematerialną i dlatego niesprowadzalną do sił społecznych czy jakichkolwiek pierwiastków, z których jest zbudowany wszechświat. Natomiast pod każdym względem i w całości człowiek ma być podporządkowany Bogu, jako tej najwyższej, transcendentalnej całości pozaświatowej, w której „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”, jak to głosił św. Paweł w Atenach pośród Areopagu (Dz. Ap. 17, 28). Myśl tę wyraża św. Tomasz w 1 – 2, q. 21, a. 4, 3m słowami: „Człowiek nie jest podporządkowany całkowicie i ze względu na wszystko, co jest w nim. społeczności politycznej... ale wszystko czym człowiek jest, wszystko co może, i co posiada. należy podporządkować Bogu”

ZAGADNIENIE 3

Artykuł 1.

Szczęście, jako dobro najwyższe, stanowiące nasz ostateczny cel, to Bóg, ale osiągnięcie tego Dobra i radowanie się nim. to działanie naszej duszy, a więc coś stworzonego podobnie jak i sama dusza ludzka.

Artykuł 2.

Jak należy rozumieć takie pojęcia jak istność, możność, forma, patrz objaśnienia do q. 1. a. 2.

Treść niniejszego artykułu o dynamicznym charakterze szczęśliwości świadczy. jak daleki chrystianizm jest od wszelkiego kwietyzmu. czy od buddyjskiej nirwany, a zarazem dostarcza doskonałego argumentu przeciw tym kierunkom myśli ludzkiej.

Artykuł 3, 4.

Rozwiązanie, jakie św. Tomasz podaje w tym artykule i w innych swych pismach, że szczęśliwość jest najpierw i przede wszystkim działaniem umysłu, a nie woli, jest swoiste dla tomizmu. Skotyzm oraz suarezjanizm i pokrewne im systemy zaciekle próbowały zwalczać tomistyczną naukę o pierwszeństwie umysłu i jego działania przed wolą, ucząc. że przecież ważniejsza jest miłość, a więc czynność woli. aniżeli poznanie. będące czynnością rozumu.

W tym życiu miłość Boga jest niewątpliwie czymś doskonalszym i wyższym aniżeli jakiegokolwiek poznanie. Toteż mówi Apostoł (I Kor. 13, 2): „I choćbym miał dar prorocstwa i znałbym wszystkie tajemnice i posiadałbym wszelką wiedzę, i miałbym wszelką wiarę. tak iżbym góry przenosił, jeśli miłości bym nie miał. niczym jestem”.

Niemniej nie ulega wątpliwości, że wieczna szczęśliwość polega na bezpośrednim oglądaniu Pana Boga „twarzą w twarz” (I Kor. 13. 12). Jasno o tym mówi św. Jan Apostoł (I. 3, 2): „Teraz dziećmi Bożymi jesteśmy, a jeszcze się nie okazało, czym będziemy. Wiemy, że gdy się okaże, podobni mu będziemy, bo go ujrzymy tak jak jest”: Oczywiście fakt, że ostateczna nasza szczęśliwość najpierw i zasadniczo polega na oglądaniu istoty Bożej w sposób bezpośredni, nie wyklucza, lecz suponuje miłość oraz najwyższą radość. Miłość bowiem odnosi się zarówno do dobra nieobecnego jak i już obecnego, ale sama przez się nie jest jego osiągnięciem, skoro w pierwszym wypadku, to znaczy, gdy się odnosi do najwyższego dobra nieobecnego, jeszcze nie ma pełnej doskonałości i osiągnięcia szczęśliwości, w drugim zaś wypadku, gdy dobro zostało już osiągnięte, miłość suponuje to najwyższe dobro, ale nie jest jego osiągnięciem. Podobnie radość zakłada, że dobro, którym się radujemy, już w pewien sposób zostało osiągnięte, przynajmniej w nadziei. Ale osiągnięcie najwyższego dobra tylko w nadziei nie jest jeszcze pełnym i doskonałym osiągnięciem, i dlatego nie może być ostateczną szczęśliwością człowieka.

Artykuł 5.

Podziału umysłu na teoretyczny (czyli, jak w języku św. Tomasza: spekulatywny) oraz praktyczny nie należy rozumieć w tym znaczeniu, by człowiek posiadał dwa umysły, a nadto jeszcze rozum. W tym podziale chodzi tylko o różne formy działania umysłu: ze względu na konieczność posługiwania się rozumowaniem, np. wnioskowaniem, dowodzeniem, wyjaśnianiem, sprawdzaniem, mówimy o rozumie (ratio); natomiast pojmowanie oraz bezpośrednie, intuicyjne oglądanie prawdy to sprawa umysłu, który w człowieku pełni równocześnie, obowiązki rozumu. Otóż jeśli umysł, względnie rozum, za przedmiot swego działania bierze coś, co jest niewykonalne, lub nawet coś, co jest wykonalne, ale nie celem wykonania, lecz poznania jego istoty, składników, właściwości - wówczas mamy teoretyczną, czyli spekulatywną twórczość umysłu. Gdy natomiast przedmiotem jego działania jest dzieło wykonalne, a celem bezpośrednim lub przynajmniej pośrednim jest wykonanie tego dzieła, a więc gdy chodzi o to, co i jak należy lub nie należy czynić, wówczas mamy do czynienia z praktyczną działalnością umysłu, który w tym wypadku nazywamy praktycznym. Nie należy więc mieszać trudności, a czasem nawet abstrakcyjności danej wiedzy z jej teoretycznością. Metodologia np. mimo swej abstrakcyjności jest nauką praktyczną, bo uczy, jak posługiwać się terminami, pojęciami, zdaniem, rozumowaniem itp., a więc rzeczami wykonalnymi celem ich wykonania. Natomiast historia, choć mówi o rzeczach konkretnych, ale już niewykonalnych, bo dawno dokonanych, i nie celem ich wykonania, jest nauką teoretyczną, podobnie jak biologia, astronomia itp.

Artykuł 6.

Wiedza to poznanie pewne jakiejś rzeczywistości w świetle jej przyczyn. Gdy nie ma pewności, nie ma jeszcze wiedzy, choć może być nauka, czyli metodycznie

uporządkowany zespół wniosków uzasadnionych w świetle właściwych dla danej nauki zasad (np. obserwacji faktów) , celem dokładnego i wszechstronnego poznania jakiejś rzeczywistości.

Artykuł 7.

Św. Grzegorz Wielki († 604), papież i doktor Kościoła.

Jedynie P. Bóg jest z istoty swej pełnią bytu, wszystkie inne byty mają tylko pewien udział w bycie, czyli uczestniczą w nim, gdyż tylko w Bogu istota utożsamia się z istnieniem („Jam jest, który jest”, Ks. Wyjścia 3, 14); natomiast inne byty, nie mając racji swego istnienia w sobie, skoro swój byt mogą utracić, muszą ją mieć poza sobą. Fakt ten jest podstawą dowodu, że żaden inny byt poza Bogiem nie może uszczęśliwić człowieka, gdyż nie mając w sobie pełni bytu, nie może być dobrem najwyższym.

Artykuł 8.

Zobacz objaśnienia do art. 4.

Twierdzenie św. Tomasza o istnieniu w nas naturalnego pragnienia szczęśliwości i konsekwentnie oglądania Istoty Bożej wzbudziło wiele do dziś trwających sporów pomiędzy teologami. Chodzi tu oczywiście nie o wrodzone pragnienie bezpośredniego oglądania Istoty Bożej, gdyż o jego możliwości wiemy tylko z Objawienia. Niemniej, jak mawiał św. Augustyn: niespokojne jest serce człowieka, dopóki nie spocznie w Bogu. gdyż w głębi naszej duszy nurtuje skłonność do dobra w całej jego pełni, choć skłonność ta nie wyraża się jeszcze w dążeniu do jakiegoś skonkretyzowanego dobra najwyższego, ale jedynie w pragnieniu do dobra najwyższego w ogóle. Pragnienie to, według nauki św. Tomasza. nie może być daremne bez winy człowieka, ale zaspokojone być może tylko przez zjednoczenie się z Bogiem, a więc przez bezpośrednie oglądanie Jego istoty, a następnie przez miłowanie Go i wieczne zachwywanie się Nim jako najwyższym Pięknem. Do skonkretyzowania tego pragnienia niezbędne jest Objawienie Boże, oraz działanie łaski Bożej. która też umożliwia urzeczywistnienie tego pragnienia.

ZAGADNIENIE 4

Artykuł 1.

Wyraz „delectatio” tłumaczy w tym artykule przez „radość”, choć niekiedy tłumaczymy go także przez zadowolenie, przyjemność i rozkosz, gdyż w języku św. Tomasza wyraz ten ma znaczenie bardzo ogólne, wyrażając ten przejaw uczucia oraz woli, który budzi się na skutek osiągnięcia ukochanego dobra. W tym ogólnym znaczeniu wyraz „delectatio” oddajemy zazwyczaj przez „Przyjemność” lub niekiedy przez „zadowolenie”. Natomiast gdy chodzi o reakcję woli na osiągnięcie ukochanego dobra i posiadanie go, używamy wyrazu „radość” lub „rozkoszowanie się”, gdy trzeba podkreślić

najwyższe napięcie tej radości, a z kontekstu wynika jasno, że nie chodzi o rozkosz zmysłową, którą oznaczamy zazwyczaj to, co św. Tomasz nazywa „voluptas” lub niekiedy „deliciae”.

Należy zwrócić uwagę na słowa św. Tomasza, że „to co czynimy z radością, robimy z większą uwagą i wytrwałością”, jeśli ta radość odnosi się do przedmiotu naszego działania.

Artykuł 2.

Oczywiście chodzi tu o oglądanie Istoty Bożej w znaczeniu bezpośredniej, czysto duchowej intuicji. Radość jest jej nieodzownym następstwem, i dlatego samo oglądanie Boga jest zasadniczo ważniejsze od towarzyszącej mu radości.

Artykuł 3.

Wyrazem „ujęcie” oddajemy tu łaciński termin św. Tomasza „comprehensio”, zdając sobie sprawę z niedoskonałości takiego tłumaczenia. „Comprehensio” w każdym razie nie oznacza tu zrozumienia ani nawet pojęcia, jak wynika z kontekstu oraz z obu tekstów Pisma św., przytoczonych w argumentach: „Ale z drugiej strony”. Tym bardziej nie chodzi tu o jakieś ogarnięcie P. Boga lub uchwycenie Go w sposób fizyczny, cielesny, gdyż Bóg nie ma ciała; chodzi tu o to, co jest odpowiednikiem nadziei w życiu przyszłym. „A teraz trwaj ą te trzy rzeczy: wiara, nadzieja, miłość, ale z tych większa jest miłość”. Wiara, i nadzieja w życiu przyszłym nie będzie już potrzebna, pozostanie tylko miłość. Wiarę zastąpi bezpośrednio oglądanie Istoty Bożej, które równocześnie będzie źródłem niewysłowionej radości. A cóż będzie odpowiednikiem nadziei? Otóż to właśnie ujęcie, ta „comprehensio”, gdyż upragnione przez nadzieję dobro najwyższe już będzie ujęte, obecne. a nie dopiero zamierzone i jeszcze nieobecne jak w nadziei.

Artykuł 4.

Prawość woli to należyły stosunek do celu ostatecznego dzięki właściwemu przysposobieniu rozumu, popędów zmysłowych i samej woli przy pomocy cnót, i przede wszystkim dzięki łasce Bożej. Innymi słowy. to nadprzyrodzona kultura moralna.

Artykuł 5.

W przeciwieństwie do współczesnego sobie augustynizmu, głoszącego całkowitą niezależność naszego poznania umysłowego od zmysłów. Św. Tomasz uczy, że w obecnym życiu umysł człowieka nie może się obejść bez zmysłów, zmierzając do umysłowego ujęcia przedmiotu poznawalnego, i wydobywając z wyobrażeń zawartą w nich treść umysłową. Rozum bowiem człowieka nie może poznać rzeczywistości cielesnej bez zetknięcia się z nią za pośrednictwem wyobrażeń. Dopiero na podstawie materiału. dostarczonego przez zmysły. poznaje ten co w rzeczach cielesnych jest ogólne

oraz istotne. Na tym polega arystotelesowsko-tomistyczny, umiarkowany empiryzm genetyczny.

Natomiast w życiu przyszłym oglądanie Istoty Bożej odbywa się całkowicie bez udziału ciała, na skutek oddzielenia duszy od ciała. przy równoczesnym zachowaniu samoistności duszy, która zachowując doskonale swój byt. staje się zdolna do doskonałego działania umysłowego bez ciała.

Artykuł 6.

Już w poprzednim artykule św. Tomasz zamaczył, że piękność ciała i bystrość umysłu są potrzebne do doskonałości człowieka, oczywiście nie w tym znaczeniu, by piękność ciała należała do istoty tej doskonałości, ale dlatego, że „człowiek, który ma brzydki wygląd, nie jest całkowicie szczęśliwy, gdyż inni wyśmiewają się i kpią sobie z niego”, jak mówi św. Tomasz w Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa (L. I, 1. 13, nr 163). Człowiek naprawdę cnotliwy nie będzie się tymi kpinami nadmiernie przejmował. Może nawet za przykładem Apostołów cieszyć się będzie, że stał się godny dla imienia Jezusowego zelżywość cierpieć (Dz. Ap. 5, 41); ale nie byłby człowiekiem, jeśliby te kpiny nie sprawiły mu przykrości.

W pierwszej części niniejszego artykułu św. Tomasz wspaniale uzasadnia konieczność tego, co byśmy dziś nazwali kulturą ciała czy wychowaniem fizycznym. Uczy bowiem, że właściwe przysposobienie ciała, czyli jego usprawnienie oraz zdrowie, jest w obecnym życiu potrzebne do postępowania cnotliwego, oczywiście znowu nie w tym sensie, by człowiek chory ułomny, nie wysportowany nie mógł osiągnąć doskonałości moralnej nawet w stopniu najbardziej heroicznym, gdyż to przeczyłoby faktom, że tylu świętych posiadało wszystkie cnoty nieraz w stopniu heroicznym, choć ciała ich przedstawiały smętny widok całkowitego wyniszczenia lub długotrwałej choroby. Św. Tomasz, który sam był człowiekiem o tegiej budowie ciała, chce tu podkreślić, że brak zdrowia i należytego przysposobienia ciała może przeszkodzić człowiekowi w pełnieniu wielu cnót i dobrych uczynków. Dlatego konieczne jest pewne usprawnienie ciała.

Cały niniejszy artykuł, a szczególnie druga jego część, jest wybitnym dowodem zdrowego humanizmu chrześcijańskiego Akwinaty. Nie ma u niego ani śladu jakiegokolwiek pogardy czy lekceważenia ciała. choć żył w czasach, kiedy wpływy manicheizmu, upatrującego w ciele dzieło szatana i źródło wszelkiego zła, były jeszcze bardzo silne w Europie, głównie na skutek herezji alcigensów, waldensów oraz nieco później sekt biczowników. Św. Tomasz z Akwinu ciało ludzkie traktuje jako dzieło Boże, składnik należący do istoty ludzkiej natury, niezbędny do właściwego rozwoju duszy na tej ziemi, ale potrzebujący należytego usprawnienia oraz opanowania jego popędów zgodnie z nakazami rozumu, oświeconego wiara.

Artykuł 7.

W drugiej części odpowiedzi św. Tomasz za św. Pawłem Apostołem przeciwstawia „zwierzęce” ciało człowieka w tym życiu ciału „uduchowionemu” w życiu przyszłym. Obecnie ciało nasze jest podobne do ciała zwierzęcego: potrzebuje pokarmu, doznaje różnych dolegliwości, podlega śmierci. W życiu przyszłym nie będzie tych braków, gdyż ciała ludzi zbawionych zostaną uwielbione.

Artykuł 8.

Pierwsza część artykułu stanowi jakby echo słów Pisma św. (Ekli. 6, 14 - 17): „Wierny przyjaciel jest mocną obroną, a kto go znalazł, skarb znalazł. Z wiernym przyjacielem nic porównać nie można i nie masz godnej wagi złota i srebra wobec dobroci wiary jego. Przyjaciel wierny jest lekarstwem żywota i nieśmiertelności, a którzy się boją Pana, znajdą go. Kto się Boga boi, będzie miał również przyjaźń dobrą, bo jakim on jest, takim będzie i przyjaciel jego”.

ZAGADNIENIE 5

Artykuł 1.

Należy zwrócić uwagę, że św. Tomasz nie próbuje udowodnić rozumowo możliwości bezpośredniego oglądania Istoty Bożej n gdyż możliwość ta jest nam znana tylko z Objawienia Bożego, a rozumowo można wykazać jedynie, że takie oglądanie ze strony człowieka i P. Boga nie zawiera w sobie żadnej sprzeczności, i jak najbardziej odpowiada naturalnej tęsknocie serca ludzkiego, niespokojnego dopóki nie spocznie w Bogu. Trzeba także pamiętać, że chociaż to oglądanie Istoty Bożej utożsamia się rzeczowo z naszą przyszłą szczęśliwością, pojęciowo jednak różni się od niej; Co innego bowiem wyraża pojęcie poznania Istoty Bożej, a co innego osiągnięcie i posiadanie doskonałej szczęśliwości, chociaż w rzeczy samej ta szczęśliwość polega na oglądaniu Istoty Bożej. Możliwość oglądania Istoty Bożej św. Tomasz udowodnił na podstawie Pisma św. w I części Sumy, q. 12. Tu dowodzi możliwości doskonałej szczęśliwości w sposób rozumowy, ze stanowiska filozoficznego, nawiązując jednak do dowodu teologicznego z części I, q. 12.

Artykuł 2.

Sobór Florencki oraz Trydencki określiły jako dogmat wiary, że ludzie sprawiedliwi czyli znajdujący się w stanie łaski uświęcającej, mogą sobie zasłużyć nie tylko osiągnięcie wiecznej chwały, czyli szczęśliwości, ale także wyższy jej stopień, tak że chociaż wszystkie dusze zbawione oglądają istotę P. Boga, to jednak w różnym stopniu, zależnie od mniejszej lub większej ich doskonałości (Denz. 693, 842).

Artykuł 3.

Kościół potępił błędy begardów, jakoby człowiek już w tym życiu mógł osiągnąć doskonałą szczęśliwość, oraz jakoby dusza nie potrzebowała światła chwały do oglądania Boga i wiecznego radowania się nim w niebie (Denz. 474 i 475).

Artykuł 4.

Kościół powagą papieża Benedykta XII w r. 1336 określił dogmatycznie, że szczęśliwość w życiu przyszłym, polegając na oglądaniu P. Boga, jest nieutralna i trwać będzie wiecznie. Nieutralność szczęśliwości jest racją jej wiekuistości.

Artykuł 5.

Shczęśliwość niedoskonałą, taką, jaka jest możliwa na tej ziemi, a więc polegającą na życiu cnotliwym, czyli na kulturze moralnej; możemy zdobyć naszymi przyrodzonymi siłami w ten sam sposób jak cnotę. Otóż cnoty są przyrodzone i nadprzyrodzone. Cnót nadprzyrodzonych człowiek nie zdobywa własnymi siłami, ale otrzymuje je od Boga, który je wlewa do duszy w czasie Chrztu św., czy przyjęcia innych sakramentów w należyty sposób. Do takich cnót nadprzyrodzonych, prócz wiary, nadziei i miłości, czyli cnót Boskich, należą także wszystkie wlane cnoty moralne, będące jakby odpowiednikami poszczególnych cnót nabytych drogą ćwiczenia się w dobrem, czyli przez należyte usprawnienie rozumu, woli oraz popędów w postępowaniu zgodnym z rozumną naturą człowieka, a tym samym z jego ostatecznym celem. Te przyrodzone cnoty, możliwe także u pogan, w porównaniu do cnót nadprzyrodzonych są niedoskonałe, jeśli nie ożywi ich nadprzyrodzona miłość Boża, która jest królową i jakby duszą wszystkich cnót. Do nabycia więc cnoty w pełnym znaczeniu tego słowa, a tym samym do szczęśliwości, nawet tej niedoskonałej, konieczna jest łaska Boża, jakiej zresztą P. Bóg nie odmawia żadnemu człowiekowi, który działaniu łaski nie stawia przeszkody. Ale nawet do zdobycia cnót czysto przyrodzonych niezbędna jest pomoc Boża, gdyż wszelkie dobro ma swe źródło w pierwszej Przyczynie, którą jest Bóg (patrz I, q. 14. a. 8; q.19; I-II, q. 109).

Artykuł 6.

Żadne stworzenie, ani ich zbiorowisko, nie potrafi człowieka uszczęśliwić. Marzenia marksistów, czy jakichkolwiek idealistów, o stworzeniu przez samych ludzi raj u na ziemi, są snem podobnym do tego, który przyświecał budowniczym wieży Babel, usiłującym dostać się do nieba przy pomocy wieży, budowanej z kamienia i tak wysokiej, by dosięgła Boga. A tym bardziej żadne stworzenie nie może dać człowiekowi tej szczęśliwości doskonałej, która polega na oglądaniu Istoty Bożej, gdyż to przewyższa siły i uzdolnienia jakiegokolwiek natury.

Artykuł 7.

Sobór Trydencki w uchwałach przeciw protestantom wyklął z Kościoła tych wszystkich, którzy by ośmielili się twierdzić, że dobre uczynki nie są potrzebne do zbawienia (D. 836, 855, 922). Konieczność dobrych uczynków do zbawienia, czyli do osiągnięcia wiecznej szczęśliwości jasno wynika ze słów Chrystusa Pana o Sądzie Ostatecznym: „Pójdźcie, błogosławieni Ojca mego, posiadźcie królestwo zgotowane wam od założenia świata. albowiem łaknąłem, a daliście mi jeść, pragnąłem, a napoiлиście mnie, chorym był a nawiedziliście mię. Gościem, a przyjęliście mię, więźniem, a przyszliście do mnie, ...Idźcie ode mnie przekłęci w ogień wieczny albowiem łaknąłem, a nie daliście mi jeść ...” (Mt. 25, 34 - 46). Apostoł zaś Jakub dodaje: „Z uczynków usprawiedliwiony jest człowiek, a nie z samej wiary” (2, 24). Nawet dzieci umierające po chrzcie nie stanowią wyjątku, bo chociaż na skutek braku używania rozumu niezdolne są do własnych zasług, wieczną szczęśliwość zdobywają na podstawie zasług Chrystusa, którego są członkami przez Chrzest.

Artykuł 8.

Każdy człowiek pragnie zaspokoić wszystkie swe potrzeby i swe pragnienia. Skoro zaś szczęśliwość polega na takim doskonałym urzeczywistnieniu prawdziwych potrzeb i rozumnych pragnień człowieka, jest rzeczą jasną, że wszyscy ludzie tego stanu pragną, choć nie wszyscy wiedzą, względnie nie wszyscy chcą wiedzieć, że tę szczęśliwość można znaleźć tylko w Bogu i dlatego nie dążą do niego i nie pragną tego, na czym istotnie szczęśliwość ludzka polega. Toteż czytamy w ostatnich zdaniach Pisma św. (Obj. 22, 17 - 21): „A kto pragnie, niech przyjdzie. A kto chce, niech bierze wodę żywota darmo... Zaiste przychodzę rychło. Amen. Przyjdź, Panie Jezu! Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa z wami wszystkimi. Amen”

O UCZYNKACH LUDZKICH
(1 – 2, 6 – 21)

O UCZYNKACH

Do osiągnięcia szczęścia konieczne są pewne uczynki. Z kolei więc należy zastanowić się nad ludzkimi uczynkami, abyśmy wiedzieli, które pośród nich prowadzą na drogę szczęścia, a które przeszkadzają. Lecz przedmiotem działań i czynów są rzeczy jednostkowe, dlatego każdą wiedzę praktyczną zdobywa się przez szczegółowe poznanie. A więc rozważania etyczne, mające za przedmiot czyny ludzkie, najpierw trzeba wyłożyć ogólnie a następnie szczegółowo.

Przy ogólnym omawianiu czynów ludzkich w pierwszym potrzeba zastanowić się nad samymi uczynkami, a następnie nad ich zasadami. Lecz pośród uczynków ludzkich niektóre są swoiste człowiekowi, inne zaś są wspólne człowiekowi oraz zwierzętom. Ponieważ jednak szczęście jest właściwym dobrem człowieka, bliższe są szczęściu te uczynki, które są swoiste dla człowieka, aniżeli te, które są wspólne człowiekowi oraz zwierzętom. Najpierw więc należy rozważyć uczynki właściwe człowiekowi, a następnie czynności wspólne człowiekowi i zwierzętom, a mianowicie uczucia. Odnośnie pierwszych, należy naprzód zastanowić się nad tym, co stanowi warunek, by uczynki były

ludzkie, a następnie nad ich różnicowaniem. Ponieważ zaś uczynki ludzkie we właściwym znaczeniu to uczynki dobrowolne a gdyż wola jest umyślowym pożądaniem, właściwym człowiekowi, trzeba zacząć od omówienia dobrowolności uczynków, i to najpierw od tego, kiedy w ogóle uczynki są dobrowolne i niedobrowolne, a następnie pomówimy o tych uczynkach, które wola niejako wyłania z siebie i które istnieją bezpośrednio w samej woli, a wreszcie omówić te dobrowolne uczynki, które wola nakazuje, i które przynależą do woli za pośrednictwem innych władz.

Ponieważ zaś uczynom dobrowolnym towarzyszą pewne okoliczności, podług których je oceniamy, naprzód należy rozważyć dobrowolność i niedobrowolność, a następnie okoliczności tych uczynków, którym przysługuje cecha dobrowolności i niedobrowolności.

ZAGADNIENIE 6.

O DOBROWOLNOŚCI I NIEDOBROWOLNOŚCI UCZYNKÓW.

Zagadnienie to obejmuje osiem pytań:

1. Czy uczynki ludzkie są dobrowolne?
2. Czy u zwierząt spotyka się dobrowolność czynności?
3. Czy możliwe jest postępowanie dobrowolne bez jakiegokolwiek uczynku?
4. Czy wola może doznać przemocy?
5. Czy przemoc powoduje niedobrowolność postępowania?
6. Czy strach powoduje niedobrowolność postępowania?
7. Czy pożądlivość powoduje niedobrowolność postępowania?
8. Czy brak wiedzy powoduje niedobrowolność postępowania?

Artykuł 1.

CZY UCZYNKI LUDZKIE SĄ DOBROWOLNE ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że uczynki ludzkie nie są dobrowolne, gdyż:

1. Dobrowolnym jest to, co ma swój początek w sobie, jak mówi Grzegorz z Nissy¹⁾, św. Jan Damasceński²⁾ oraz Arystoteles³⁾. Otóż początek czynów ludzkich nie jest w człowieku, lecz poza nim, pożądanie bowiem skłania do działania na skutek Wpływu przedmiotu pożądania, będącego jakby silnikiem, który porusza, ale sam nie jest poruszony, jak mówi Arystoteles⁴⁾. A więc uczynki ludzkie nie są dobrowolne.

2. Filozof dowodzi, że u zwierząt nie ma jakiegoś nowego poruszenia, które nie byłoby uwarunkowane od uprzedniego poruszenia z zewnątrz. Otóż wszystkie uczynki człowieka są nowe, gdyż żaden nie jest wieczny. A więc uczynki te nie są dobrowolne.

3. Kto działa dobrowolnie, może działać sam przez się. Lecz Chrystus powiedział (Jan 15, 5): „Beze mnie niczego uczynić nie możecie”. A więc uczynki ludzkie nie są dobrowolne.

Ale z drugiej strony mówi św. Jan Damasceński⁵⁾, że działanie rozumne jest dobrowolne. Uczynki zaś ludzkie są rozumne. A więc są dobrowolne.

Odpowiedź.

Trzeba uznać fakt dobrowolności uczynków ludzkich. Należy bowiem wziąć pod uwagę, że źródło niektórych uczynków czy poruszeń znajduje się w działającym czy poruszającym się jestestwie; źródło zaś innych uczynków i poruszeń zawiera się w czymś na zewnątrz, np. gdy kamień wznosi się do góry, źródło jego ruchu jest poza nim; ale gdy spada w dół, źródło tego ruchu jest w nim. Otóż pośród tych rzeczy których źródło ruchu jest wewnątrz nich jedne same się poruszają, a inne nie. Cokolwiek bowiem działa czy porusza się, zwraca się do jakiegoś celu, jak wykazaliśmy wyżej⁶⁾. Tak więc te jestestwa doskonale poruszają się od wewnątrz, w których jest wewnętrzne źródło nie tylko ruchu, ale także zwrotu do celu. Lecz by zwrócić się do celu, potrzeba jakiejś znajomości tego celu. Ktokolwiek więc tak działa, czy porusza się, dzięki wewnętrznemu źródłu działania i ruchu, że poznaje cel, ten posiada w sobie nie tylko źródło działania, ale także źródło działania celowego. To zaś, co w żaden sposób nie poznaje celu, choćby miało w sobie źródło działania czy ruchu n nie w sobie ale poza sobą ma źródło celowego działania czy ruchu, a mianowicie w czymś, co nadaje mu zwrot ku celowi ruchu. Tego rodzaju rzeczy nie poruszają siebie, lecz są poruszone przez coś innego. Natomiast te jestestwa, które poznają cel, poruszają siebie same, gdyż posiadają w sobie źródło nie tylko działania, ale także działania docelowego. Dlatego ich działanie czy ruch są dobrowolne, gdyż dobrowolność polega na tym, że ruch czy uczynek danego jestestwa pochodzi z jego własnej skłonności. Dlatego Arystoteles, Grzegorz z Nissy oraz Jan Damasceński, podając określenie dobrowolności⁷⁾, zaznaczają, że czyn dobrowolny to taki, którego źródło znajduje się wewnątrz jestestwa nie tylko działającego, ale także poznającego.

Skoro więc człowiek jak najbardziej poznaje cel swego działania i porusza siebie samego, to jasne, że uczynki jego są dobrowolne.

Rozwiązanie trudności.

1. Nie każdy początek jest pierwszym początkiem. Chociaż więc źródło dobrowolności jest wewnątrz jestestwa, nie sprzeciwia się jednak pojęciu dobrowolności, że to wewnętrzne źródło pozostaje pod wpływem przyczyny zewnętrznej, gdyż do pojęcia dobrowolności nie należy, by to źródło wewnętrzne było pierwsze. Trzeba jednak wiedzieć, że niekiedy początek ruchu jest pierwszy w pewnym rodzaju ruchu, ale nie jest pierwszy w sposób zasadniczy, np. w dziedzinie zmian: pierwszą ich przyczyną jest ruch ciał niebieskich, ale ruch ten nie jest pierwszym zasadniczym źródłem ruchu gdyż jest spowodowany ruchem, polegającym na zmianie miejsca, ale spowodowanym przez jakąś wyższą siłę. Tak więc wewnętrzne źródło dobrowolności uczynków, a mianowicie władza poznawcza i pożądarka, jest pierwszym źródłem w dziedzinie poruszeń woli, chociaż podlega wpływom czynników zewnętrznych w stosunku do innych postaci zmian.

2. Nowy ruch zwierzęcy jest uwarunkowany od zewnętrznego poruszenia ze względu na dwie rzeczy: po pierwsze, ruch zewnętrzny wywołuje wrażenie w jakimś zmysle zwierzęcia na skutek działania podniety zmysłowej n która pod wpływem poznania pobudza pożądanie. Np. lew, widząc zbliżającego się jelenia, rzuca się na niego. Po drugie, na skutek zewnętrznego działania ciało zwierzęcia ulega jakiejś naturalnej przemianie, np. pod wpływem zimna czy gorąca. Gdy zaś taka przemiana w zwierzęciu nastąpi dzięki zewnętrznemu poruszeniu, przy tej okazji ulega zmianie także pożądanie zmysłowe, które zależy od narządów cielesnych. Np. pod wpływem takiej przemiany budzi się pragnienie jakiejś rzeczy. Tego rodzaj u poruszenia pod wpływem czynników zewnętrznych, należące do innego rodzaju ruchu, nie sprzeciwiają się pojęciu dobrowolności, jak to wyżej udowodniliśmy

3. Pan Bóg pobudza człowieka do działania nie tyle przez poddanie jego zmysłom przedmiotu wzbudzającego to pożądanie n ani nie tyle przez powodowanie zmian w jego ciele, lecz poruszając samą wolę. Wszelki bowiem ruch tak woli jak i przyrody pochodzi od Boga jako pierwszej przyczyny ruchu. Podobnie więc, jak nie sprzeciwia się naturze fakt, że ruch jej pochodzi od Boga, jako od pierwszego źródła ruchu, gdyż przyroda jest pewnym narzędziem działania Bożego, tak dobrowolności czynu nie sprzeciwia się fakt, że czyn ten pochodzi od Boga, w miarę jak Bóg pobudza wolę do działania. Niemniej pochodzenie od wewnętrznego źródła działania należy do ogólnego pojęcia ruchu tak naturalnego jak i dobrowolnego.

Artykuł 2.

CZY U ZWIERZĄT ZACHODZI DOBROWOLNOŚĆ UCZYNKÓW ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że nie ma dobrowolności uczynków u zwierząt, gdyż:

1. Dobrowolność zależy od woli. U zwierząt zaś nie ma woli, bo nie ma woli bez rozumu. A więc nie ma także dobrowolności uczynków.

2. Uczynki ludzkie są z tego względu dobrowolne, że człowiek jest ich panem. Otóż zwierzęta nie panują nad swymi czynnościami; raczej biernie wykonują czynności, aniżeli czynnie działają, jak mówi św. Jan Damasceński⁸⁾. A więc u zwierząt nie spotyka się dobrowolności.

3. Św. Jan Damasceński powiada⁸⁾, że za uczynki dobrowolne udziela się albo pochwały albo nagany. Otóż zwierzętom nie udziela się ani jednej ani drugiej. A więc nie zachodzi u nich dobrowolność uczynków.

Ale z drugiej strony powiada Filozof⁹⁾, że dzieci i zwierzęta uczestniczą w dobrowolności działania. A zdanie to podziela także św. Jan Damasceński i Grzegorz z Nissy⁹⁾.

O d p o w i e d ź .

Dobrowolność polega na tym, że źródło czynności zawiera się wewnątrz jestestwa poznającego cel, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule. Otóż może być dwojakie poznanie celu: doskonałe i niedoskonałe. Pierwsze zachodzi wtedy, gdy poznaje się nie tylko rzecz, będącą celem, ale także powód, dlaczego rzecz ta jest celem oraz stosunek środków do tegoż celu. Natomiast niedoskonałe poznanie celu ma miejsce wówczas, gdy poznaje się rzecz będącą celem, ale nie poznaje się powodu, dla którego jest ona celem, ani stosunku środków do niego. Otóż pierwszy sposób poznania przysługuje tylko istotom rozumnym, podczas gdy drugi, także zwierzętom, obdarzonym zmysłami, a szczególnie zmysłem oceny.

Otóż za doskonałym poznaniem celu idzie doskonała dobrowolność, dzięki której ktoś, poznawszy cel, może się zwrócić lub nie zwrócić do Niego, zastanowiwszy się nad nim i nad środkami, wiodącymi do niego. Natomiast z niedoskonałego poznania celu wynika niedoskonała dobrowolność, gdy mianowicie jestestwo, poznawszy cel, nie zastanawia się, lecz od razu zwraca się do niego. Tak więc tylko istotom rozumnym przysługuje dobrowolność w pełnym znaczeniu; w znaczeniu zaś nie doskonałym przysługuje także zwierzętom.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Wola to rozumne pożądanie, i dlatego jest niemożliwa u jestestw nie mających rozumu. Dobrowolność zaś, choć sam wyraz pochodzi od woli, przez pewną analogię przysługuje także zwierzętom w tym stopniu, w jakim, poznając cel, dążą do niego.

2. Człowiek dlatego jest panem swych uczynków, że zastanawia się nad swymi czynami. Dzięki temu bowiem, że rozum może rozważyć racje za i przeciw, wola może wybierać. Otóż taka dobrowolność nie przysługuje zwierzętom.

3. Pochwały i nagany udziela się tylko za uczynki w całej pełni dobrowolne, a do takich zwierzęta są niezdolne.

Artykuł 3.

CZY MOŻLIWE JEST POSTĘPOWANIE DOBROWOLNE BEZ JAKIEGOKOLWIEK UCZYNKU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że niemożliwe jest postępowanie dobrowolne bez uczynku, gdyż:

1. Dobrowolność zależy od woli. Nie można więc mówić o dobrowolności, gdy niema żadnej czynności, przynajmniej samej woli. A więc dobrowolność bez uczynku jest niemożliwa.

2. Podobnie jak dzięki czynności woli ktoś chce, tak gdy ustanie czynność woli, wówczas człowiek nie chce. Lecz niechcenie powoduje niedobrowolność, czyli przeciwieństwo do wolności. A więc gdy ustanie czynność woli, nie może być mowy o dobrowolności.

3. Poznanie należy do istoty dobrowolności. Otóż poznanie jest jakąś czynnością. A więc dobrowolność nie może być bez jakiegoś uczynku.

Ale z drugiej strony to jest dobrowolne, nad czym panujemy. Otóż panujemy nie tylko nad naszym działaniem, ale także nad niedziałaniem. Możemy bowiem chcieć i nie chcieć. A więc podobnie jak działanie i chcenie może być dobrowolne, tak samo niedziałanie i niechcenie.

Odpowiedź.

Dobrowolność zależy od woli. Otóż coś może być w dwojaki sposób zależne od czegoś: wprost, gdy pochodzi od jakiejś przyczyny działającej, tak np. ogrzewanie pochodzi od ciepła. Albo nie wprost, gdy pochodzi od przyczyny nie działającej, kiedy coś się dzieje, gdy ktoś nie działa. Np. utonięcie okrętu przypisuje się sternikowi, gdy ten zaniedbał sterowania. Nie zawsze jednak to, co jest następstwem braku czynności, ma swą przyczynę w samym niedziałaniu. Jeśli np. sternik nie może kierować okrętem albo gdy mu nie powierzono sternictwa, wówczas nie przypisuje się mu winy, gdy okręt z braku sterowania utonął.

Otóż wola przez swe chcenie i działanie może, a niekiedy powinna, nie dopuścić do niechcenia lub do niedziałania, i dlatego jest odpowiedzialna za to niechcenie lub niedziałanie, tak jakby ono od niej pochodziło. W tym znaczeniu postępowanie dobrowolne może być bez uczynku, a mianowicie niekiedy bez uczynku zewnętrznego, ale nie bez uczynku wewnętrznego, np. gdy ktoś chce nie działać. niekiedy zaś także bez uczynku wewnętrznego, np. gdy ktoś nie chce.

Rozwiązanie trudności.

1. Postępowanie dobrowolne to nie tylko takie, które pochodzi wprost od woli, jako od przyczyny działającej, ale również takie, które pochodzi od niej nie wprost jako od przyczyny nie działającej.

2. Dwojako można rozumieć wyraz „nie chcieć”: albo jako bezokolicznik wyrazu „nie chcieć”, np. gdy mówię: nie chcę czytać, mam na myśli, że chcę nie czytać. W tym znaczeniu „nie chcieć czytać” znaczy „chcieć nie czytać”. Otóż takie niechcenie powoduje niedobrowolność. Albo wyraz ten rozumiemy dosłownie, a mianowicie w znaczeniu, że nie zaistniała czynność woli. Otóż tego rodzaju u niechcenie nie powoduje niedobrowolności postępowania.

3. Zarówno czynność poznawcza jak i czynność woli jest potrzebna do dobrowolności postępowania, a mianowicie w tym znaczeniu, że istniała możliwość zastanowienia się, chcenia i działania. Wówczas podobnie jak niechcenie i niedziałanie, gdy był czas ku temu, jest dobrowolne, tak samo dobrowolne jest niezastanawianie się.

Artykuł 4.

CZY WOLA MOŻE DOZNAĆ PRZEMOCY ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że wola może doznać przemocy, gdyż:

1. Każda rzecz może ulec przemocy siły wyższej. Otóż jest siła wyższa od ludzkiej woli, a mianowicie Bóg. A więc przynajmniej On może zmusić wolę człowieka.

2. To, co jest bierne, ulega temu, co czynne, zmieniając się pod jego wpływem. Otóż wola jest władzą bierną, gdyż jest siłą poruszającą i poruszaną, jak mówi Arystoteles¹⁰⁾. Skoro więc ulega poruszeniu może niekiedy doznać przymusu.

3. Ruch wymuszony to taki, który jest przeciw naturze. Otóż niekiedy zdarzają się czynności woli przeciw naturze np. grzech jest postępowaniem wbrew naturze, jak powiada św. Jan Damasceński^{10a)}.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi¹¹⁾, że to, co się dzieje z woli, nie dzieje się z konieczności. Co zaś jest wymuszone, staje się na skutek konieczności. A więc cokolwiek pochodzi od woli, nie może być wymuszone. A więc nic nie może zmusić woli do działania.

Odpowiedź.

Dwojaka jest czynność woli: bezpośrednia, którą wola niejako wyłącza z siebie, a mianowicie samo chcenie; oraz pośrednia, którą wola nakazuje, ale inna władza wykonuje, np. chodzić, mówić. Otóż w stosunku do tych ostatnich, czyli w stosunku do czynności nakazanych przez wolę, wola może doznać przemocy w tym znaczeniu, że przemoc może przeszkodzić zewnętrznym członkom ciała w wykonaniu rozkazu woli. Natomiast wola nie może doznać przemocy w stosunku do właściwej jej czynności, a to dlatego, że czynność woli to jej skłonność, wpływająca z wewnątrz na skutek poznania, podobnie jak popęd przyrodzony to pewna skłonność, pochodząca od wewnątrz, ale bez poznania. To zaś, co jest wymuszone i przemocą dokonane, pochodzi od jakiegoś zewnętrznego czynnika. Przymus więc oraz przemoc sprzeciwia się samemu pojęciu czynności woli, a także pojęciu przyrodzonej skłonności czy ruchu

naturalnego. Można bowiem przemocą rzucić kamień do góry, ale jest rzeczą niemożliwą, by ten wymuszony ruch pochodził z naturalnej skłonności kamienia. Podobnie człowiek może ulec przemocy, ale samemu pojęciu przemocy sprzeciwia się, by pochodziła z własnej woli tego człowieka.

Rozwiązanie trudności.

1. Bóg, który jest potężniejszy od woli ludzkiej, może ją poruszyć, zgodnie ze słowami Ks. Przyp. (21, 1): „Serce królewskie w ręce Pańskiej, kędy jeno chce, nachyli je”. Ale gdyby to się działo na drodze przemocy, nie byłoby już czynności woli ani jej poruszenia, lecz coś wbrew woli.

2. Nie zawsze zachodzi przemoc, gdy rzecz bierna ulega zmianie na skutek działania jakiegoś czynnika, działającego na nią, ale tylko wtedy, gdy jest to wbrew przyrodzonej skłonności tej rzeczy. W przeciwnym wypadku bowiem wszelkie przemiany i wszelkie powstawanie ciał niezłożonych byłyby nienaturalne i wymuszone. Przemiany takie mogą być naturalne na skutek wewnętrznej przyrodzonej skłonności tworzywa lub podmiotu do takiej przemiany. Podobnie, gdy przedmiot wzbudzający pożądanie pobudza wolę zgodnie z właściwą jej skłonnością, wówczas mamy czynność nie wymuszoną, ale dobrowolną.

3. To, do czego wola zmierza przez grzech, jest wprawdzie w rzeczywistości złe i przeciwne rozumnej naturze, niemniej wydaje się dobre i zgodne z naturą dlatego, że idzie po linii jakiegoś uczucia zmysłowego albo nałogu.

Artykuł 5.

CZY PRZEMOC POWODUJE NIEDOBROWOLNOŚĆ POSTĘPOWANIA ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że przemoc nie powoduje niedobrowolności postępowania, gdyż:

1. Dobrowolność i niedobrowolność zależą od woli. Lecz wola nie może doznać przemocy, jak udowodniono w poprzednim artykule. A więc przemoc nie może spowodować niedobrowolności.

2. To, co jest niedobrowolne, łączy się ze smutkiem, jak stwierdza św. Jan Damasceński oraz Filozof¹²⁾. Otóż niekiedy człowiek doznaje przemocy, ale bynajmniej nie smuci się z tego. A więc przemoc nie powoduje niedobrowolności postępowania.

3. To, co pochodzi od woli, nie może być niedobrowolne. Lecz niekiedy przemoc pochodzi od woli, np. gdy człowiek otyły wspina się do góry lub wykrzywia członki swego ciała wbrew ich naturalnemu położeniu. A więc przemoc nie powoduje niedobrowolności postępowania.

Ale z drugiej strony, tak Filozof jak i św. Jan Damasceński¹³⁾ uznają, że coś może być niedobrowolne na skutek przemocy.

Odpowiedź.

Przemoc wprost sprzeciwia się dobrowolności jak i naturalności działania. Dobrowolność bowiem i naturalna samorzutność pochodzą od wewnętrznego źródła działania, przemoc zaś od siły zewnętrznej. Podobnie więc jak w rzeczach nie mających rozumu przemoc działa wbrew ich naturze, tak samo w jestestwach zdolnych do poznania przemoc działa wbrew ich woli. To zaś, co jest wbrew naturze, jest nienaturalne, to co jest wbrew woli, jest niedobrowolne. Tak więc przemoc powoduje niedobrowolność postępowania.

Rozwiązanie trudności.

1. Niedobrowolność przeciwstawia się dobrowolności, a ta przysługuje nie tylko bezpośrednim czynnościom woli, ale także czynnościom nakazanym przez wolę. Otóż nie można zadać gwałtu bezpośrednim czynnościom woli i dlatego żadna przemoc nie potrafi sprawić, by czynności te były niedobrowolne. Natomiast w stosunku do czynności, nakazanych przez wolę, wola może doznać przemocy, która wtedy sprawiłaby, że czynności te byłyby niedobrowolne.

2. Podobnie jak to, co jest zgodne ze skłonnością natury, zwie się naturalne, tak to, co jest zgodne ze skłonnością woli, zwie się dobrowolnym. W dwojaki jednak sposób coś może być naturalne: a) albo ze względu na to że pochodzi od natury jako pierwiastka czynnego, np. ogrzewanie jest naturalne dla ognia; b) albo ze względu na pierwiastek bierny, a mianowicie ze względu na to, że w naturze istnieje skłonność do przyjęcia czynności od zewnętrznego czynnika, np. ruch ciał niebieskich zwie się naturalnym z powodu naturalnej zdatności tych ciał do tego rodzaju ruchu, chociaż źródło jego tkwi w woli. Podobnie w dwojaki sposób coś może być dobrowolne: a) ze względu na czynność, gdy ktoś chce coś uczynić, b) ze względu na doznanie, np. gdy ktoś chce doznać czegoś od drugiego. Jeśli więc jakiś czynnik zewnętrzny wpływa na kogoś, ale ten chce doznawać tego wpływu, wówczas zasadniczo nie ma przemocy, gdyż ten, kto doznaje na sobie tego wpływu, nie przyczynia się wprawdzie własnym działaniem do niego, niemniej przyczynia się swą wolą doznawania tego wpływu. A więc nie można w tym wypadku mówić o niedobrowolności.

3. Arystoteles mówi¹⁴⁾, że ruch zwierzęcia wbrew naturalnej skłonności ciała nie jest wprawdzie naturalny dla ciała, niemniej bywa naturalny dla zwierzęcia, gdyż to porusza się na skutek działania popędu. A więc nie jest to zasadniczo przemoc, ale tylko przymus pod pewnym względem. Podobnie, gdy ktoś wykręca swe członki wbrew ich naturalnemu położeniu. Zachodzi wówczas przymus pod pewnym względem, mianowicie w stosunku do jakiegoś osobnego członka, ale nie zasadniczo w stosunku do samego człowieka.

Artykuł 6.

CZY STRACH POWODUJE NIEDOBROWOLNOŚĆ DZIAŁANIA ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że strach zasadniczo powoduje niedobrowolność postępowania, gdyż:

1. Jak przemoc dotyczy tego, co przez swą obecność sprzeciwia się woli, tak strach odnosi się do zła przysłego, które również sprzeciwia się jej. A więc podobnie jak przemoc tak i strach zasadniczo powoduje niedobrowolność postępowania.

2. Istotne cechy pozostają bez względu na dodatki, np. to, co z istoty swej jest ciepłe, dopóki istnieje, pozostaje ciepłe. Lecz to co ktoś czyni ze strachu, jest z istoty swej niedobrowolne, a więc pozostaje niedobrowolne, gdy strach nadejdzie.

3. Cechy warunkowe są względne, bezwarunkowe zaś cechy są bezwzględne, np. to co jest warunkowo konieczne, jest względnie konieczne, to zaś, co jest bezwarunkowo konieczne, jest bezwzględnie konieczne. Otóż to, co się czyni ze strachu, jest bezwarunkowo niedobrowolne, a jedynie warunkowo dobrowolne, mianowicie ze względu na uniknięcie zła, którego ktoś się boi. A więc to, co się czyni ze strachu, jest zasadniczo niedobrowolne.

Ale z drugiej strony św. Grzegorz z Nissy¹⁵⁾ oraz Filozof¹⁶⁾ powiadają, że to, co ktoś czyni ze strachu, jest raczej dobrowolne niż niedobrowolne.

Odpowiedź.

Jak powiada Arystoteles¹⁷⁾, a także Grzegorz z Nissy¹⁸⁾, to, co ktoś czyni ze strachu, jest trochę dobrowolne i trochę niedobrowolne. Samo w sobie jest niedobrowolne, konkretnie jednak jest dobrowolne, mianowicie ze względu na uniknięcie zła, którego ktoś się boi.

Przy należyтым jednak zbadaniu zagadnienia trzeba stwierdzić, że tego rodzaj u postępowanie jest raczej dobrowolne niż niedobrowolne, gdyż jest dobrowolne zasadniczo, a niedobrowolne pod pewnym względem. To bowiem jest zasadniczo, co jest w rzeczywistości, to zaś, co jest tylko w poznaniu, nie jest zasadniczo, ale tylko pod pewnym względem. W tym zaś, co pochodzi ze strachu, to jest rzeczywiste, co faktycznie się dokonuje. Czynności bowiem są jednostkowe, to zaś, co jest jednostkowe, jest konkretne. Tak więc to, co się dokonuje, jest rzeczywistością konkretną, określoną czasem i przestrzenią oraz innymi warunkami jednostkowymi. W ten sposób to, co się dzieje ze strachu, jest dobrowolne, gdyż konkretnie, to znaczy w tym czasie, w tym miejscu i w tym wypadku, nie dopuszcza większego zła, którego dany człowiek bał się. Np. wrzucenie do morza towaru podczas burzy ze strachu, by nie utonąć z powodu nadmiernego obciążenia statku. Jasne, że takie postępowanie jest zasadniczo dobrowolne, gdyż pochodzi od czynnika wewnętrznego, To natomiast, co by ktoś zrobił abstrahując od okoliczności, ale uwzględniając tylko, że to sprzeciwia się jego woli, nie dzieje się w rzeczywistości, ale tylko w myśli; jest więc pod pewnym względem niedobrowolne, a mianowicie ze względu na to co by było, gdyby nie było tych konkretnych okoliczności.

Rozwiązanie trudności.

1. Czynności wykonane wskutek strachu różnią się od tego, co zostało spowodowane przemocą, nie tylko teraźniejszością czy przyszłością przedmiotu, ale także przyzwoleniem, którego brak, gdy zachodzi przemoc, tak że coś się dzieje całkowicie wbrew woli danego człowieka; natomiast to, co człowiek czyni ze strachu, jest dobrowolne, dlatego, że wola chce tego, wprawdzie nie ze względu na tę czynność, wziętą samą w sobie, ale ze względu na coś innego, a mianowicie ze względu na niedopuszczenie do zła, którego ów człowiek boi się. Do dobrowolności wystarczy, by coś było dobrowolne ze względu na coś innego, gdyż nie tylko to jest dobrowolne, czego chcemy jako celu ze względu na nie samo, lecz także to czego chcemy ze względu na coś innego, jako środka do celu. Otóż jest rzeczą jasną, że gdy zachodzi przemoc, wewnątrz wola nie współdziała z nią, ale gdy ktoś czyni coś ze strachu, wola jego wówczas współdziała. Dlatego św. Grzegorz z Nissy powiada¹⁹⁾, że w określeniu przemy, by wykluczyć czynności wykonane pod wpływem strachu, nie tylko podaje się, że skutkiem przemy jest to, co pochodzi z zewnątrz, ale nadto dodaje się, że ten, kto owej przemy ulega, nie przyczynia się do niej; gdyż do tego, co się robi ze strachu, przyczynia się wola człowieka zastraszonego.

2. Cechy bezwzględne pozostają bez względu na dodatki, np. ciepło, biel. Ale cechy względne zmieniają się ze względu na różne rzeczy, np. przedmiot wielki w porównaniu do jednej rzeczy jest mały w porównaniu do drugiej rzeczy. Otóż postępowanie dobrowolne można ujmować nie tylko bezwzględnie, samo w sobie, ale także ze względu na coś innego, czyli względnie. Dlatego coś może być dobrowolne pod pewnym względem, a niedobrowolne pod innym względem.

3. To, co ktoś robi ze strachu, jest dobrowolne bezwarunkowo, czyli konkretnie, tak jak jest w rzeczywistości; warunkowo jest jednak niedobrowolne, w tym znaczeniu, że gdyby nie było strachu nie byłoby tego rodzaju u postępowania. Zarzut więc niniejszy dowodzi raczej czegoś wręcz przeciwnego niż usiłuje udowodnić.

Artykuł 7.

CZY POŻĄDLIWOŚĆ POWODUJE NIEDOBROWOLNOŚĆ POSTĘPOWANIA ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że pożądlwość powoduje niedobrowolność postępowania, gdyż:

1. Podobnie jak strach, tak samo i pożądlwość jest uczuciem. Otóż strach w pewnej mierze powoduje niedobrowolność postępowania. A więc także pożądlwość.

2. Podobnie jak pod wpływem strachu człowiek czyni coś wbrew własnemu zamiarowi, tak samo człowiek niepowściągliwy pod wpływem pożądlwości. Otóż strach powoduje w pewnej mierze niedobrowolność postępowania. A więc także pożądlwość.

3. Nie ma dobrowolności bez poznania. Lecz pożądlivość psuje poznanie, gdyż, jak mówi Arystoteles²⁰⁾, przyjemność lub pożądlivość psuje roztropność sądu. A więc pożądlivość powoduje niedobrowolność postępowania.

Ale z drugiej strony św. Jan Damasceński mówi²¹⁾, że to, co jest niedobrowolne, zasługuje na współczucie i pobłażanie, gdyż dzieje się przy współdziałaniu smutku. Natomiast żaden z tych czynników nie zachodzi przy pożądlivości. A więc pożądlivość nie powoduje niedobrowolności.

Odpowiedź.

Pożądlivość nie powoduje niedobrowolności, lecz raczej zwiększa dobrowolność. Dobrowolnym bowiem jest to do czego wola zdąży. Otóż pod wpływem pożądlivości wola jeszcze bardziej skłania się do chcenia tego, co jest pożądlivo. Dlatego pożądlivość raczej powoduje dobrowolność niż niedobrowolność postępowania.

Rozwiązanie trudności.

1. Strach odnosi się do zła, pożądlivość zaś do dobra. Otóż zło samo przez się sprzeciwia się woli, dobro zaś jest z nią zgodne. Dlatego strach bardziej powoduje niedobrowolność postępowania niż pożądlivość.

2. Gdy ktoś czyni coś ze strachu, w woli pozostaje niechęć do tego, co się czyni, jeśli się to ujmuje samo w sobie. Natomiast jeśli ktoś czyni coś z pożądlivości, jak to bywa u człowieka niepowsięciagliwego, wówczas w woli już nie ma tej niechęci ku przedmiotowi pożądanemu, ale rodzi się w niej chęć ku temu, do czego wola miała przed tym odrazę. Dlatego to, co się czyni pod wpływem strachu, jest pod pewnym względem niedobrowolne; natomiast to co się czyni pod wpływem pożądlivości, w żaden sposób nie jest niedobrowolne. Człowiek bowiem niepowsięciagliwy w swej żądzy działa wbrew własnemu uprzedniemu postanowieniu, ale nie wbrew temu, czego obecnie chce; podczas gdy człowiek zastraszonego działa wbrew temu, czego również obecnie nie chciałby, ujmując tę rzecz samą w sobie.

3. Jeśli pożądlivość pozbawiła kogoś całkowicie poznania, jak to bywa u tych, którzy pod wpływem pożądlivości popadają w szaleństwo, wówczas nie byłoby dobrowolności postępowania. Ale nie zachodziłaby wtedy niedobrowolność w ścisłym znaczeniu, gdyż tam, gdzie nie ma używania rozumu, nie ma ani dobrowolności ani niedobrowolności postępowania. Nie zawsze jednak pożądlivość całkowicie pozbawia człowieka używania rozumu, gdyż nie zawsze wyklucza zdolność rozeznania, lecz tylko wyklucza w danej chwili rozważanie co do konkretnego przedmiotu działania. Ale to samo już jest dobrowolne, skoro dobrowolnym jest to wszystko, co wola może nie uczynić, nie chcieć i nie rozważyć. Wola bowiem może oprzeć się pożądlivości.

Artykuł 8.

CZY NIEWIADOMOŚĆ POWODUJE NIEDOBROWOLNOŚĆ POSTĘPOWANIA ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że brak wiedzy nie powoduje niedobrowolności postępowania, gdyż:

1. Niedobrowolność zasługuje na pobłażanie, jak to powiedział św. Jan Damasceński²²⁾. Nie wszystko zaś to, co się czyni na skutek braku wiedzy, zasługuje na pobłażanie, skoro jak mówi Apostoł (I Kor 14, 38): „Jeśli ktoś tego nie uznaje i on uznany nie będzie”. A więc niewiedomość nie powoduje niedobrowolności.

2. Każdy grzech łączy się z niewiedomością w myśl Przyp. (14, 22): „Błądzą, którzy źle czynią”. Jeśliby więc brak wiedzy powodował niedobrowolność postępowania, wówczas każdy grzech byłby niedobrowolny, co sprzeciwia się nauce św. Augustyna²³⁾, że każdy grzech jest dobrowolny.

3. To, co niedobrowolne łączy się ze smutkiem, jak powiada św. Jan Damasceński²⁴⁾. Otóż bywa, że ten co się czyni z braku wiedzy, czyni się bez smutku, np. gdy ktoś, myśląc, że zabija jelenia, w rzeczywistości zabija nieprzyjaciela, którego chciał zabić. A więc niewiedomość nie powoduje niedobrowolności.

Ale z drugiej strony św. Jan Damasceński²⁵⁾, a także Filozof²⁶⁾ mówią, że na skutek niewiedomości bywa postępowanie niedobrowolne.

Odpowiedź.

Niewiedomość (czyli brak wiedzy) powoduje niedobrowolność postępowania z tego powodu, iż pozbawia rozeznania, które jest konieczne do dobrowolności, jak to wykazaliśmy uprzednio²⁷⁾. Nie każdy jednak brak wiedzy pozbawia człowieka rozeznania. Dlatego należy pamiętać, że niewiedomość może mieć trojaki stosunek do czynności woli: towarzysząc jej, następując po niej i wyprzedzając ją. Towarzysząc jej, gdy niewiedomość odnosi się do tego, co się czyni, ale w ten sposób, że gdyby się nawet wiedziało, to samo by się zrobiło. Wówczas niewiedomość nie wpływa na chęć, by się to stało, lecz przypadkowo towarzyszy temu, co się stało, jak w tym przykładzie, gdy ktoś, chcąc zabić swego wroga, ale nie wiedząc, że to on, zabija go w przekonaniu, że to jelen. Tego rodzaju niewiedomość nie powoduje niedobrowolności postępowania, jak to twierdzi Filozof²⁸⁾, gdyż nie sprawia tego, co się sprzeciwia woli, ale sprawia, że dane postępowanie nie jest dobrowolne, gdyż w danej chwili nie można chcieć tego, czego się nie zna.

Niewiedomość ma się następczo w stosunku do woli, gdy jest dobrowolna. A to jest możliwe w dwojaki sposób: raz dlatego, że wola chce nie wiedzieć czegoś po to, by mieć wymówkę za grzech lub by nie mieć przeszkody w grzechu, zgodnie ze słowami Hioba (21, 14): „Wiadomości dróg twoich nie chcemy”. Tego rodzaju niewiedomość jest dobrowolna, w tym znaczeniu, że wola jej pożąda. A Po drugie, niewiedomość może być dobrowolna dlatego, że ktoś może i powinien wiedzieć, w miarę jak działanie i niechcenie bywa dobrowolne, zgodnie z tym, cośmy w art. 3

wyłożyli. W ten sposób niewiedomość zachodzi wówczas, gdy ktoś albo w danej chwili nie zastanawia się nad tym, nad czym może i powinien się zastanowić, i tego rodzaju niewiedomość pochodzi już to ze złego wyboru, już to pod wpływem uczucia, już to na skutek nałogu; albo gdy ktoś nie stara się zdobyć wiedzy, którą powinien zdobyć. W ten sposób na skutek niedbalstwa dobrowolny jest brak wiedzy odnośnie do ogólnych zasad prawa, które powinno się znać. Gdy więc sam brak wiedzy jest dobrowolny jednym z tych sposobów, wówczas nie może on zasadniczo spowodować niedobrowolności postępowania. Sprawia jednak niedobrowolność pod pewnym względem, a mianowicie w miarę jak uprzedza poruszenie woli, by zrobić coś, czego by się nie zrobiło, gdyby się miało wiedzę o danej rzeczy.

Wreszcie niewiedomość ma się uprzednio do woli, gdy nie jest dobrowolna, a jednak jest przyczyną chcenia tego, czego by dany człowiek nie chciał. Np. gdy ktoś nie zna okoliczności czynu, której nie był obowiązany znać, i z tego powodu czyni coś czego by nie uczynił, gdyby tę okoliczność znał. Np. gdy ktoś, pomimo wszelkich środków ostrożności, jakie przedsięwziął, nie wiedząc, że jakiś człowiek przechodzi, wypuszcza z łuku strzałę, która zabija owego przechodnia. Tego rodzaju brak wiedzy zasadniczo powoduje mimowolność postępowania. Na tej podstawie jasną się staje odpowiedź na trudności, gdyż pierwsza odnosi się do niewiedomości tych rzeczy, o których powinien był wiedzieć; druga do niewiedomości z wyboru, a więc dobrowolnej, a trzecia do niewiedomości, towarzyszącej działaniu woli.

ZAGADNIENIE 7.

O OKOLICZNOŚCIACH CZYNÓW LUDZKICH.

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:

1. Co to jest okoliczność? 2. Czy teolog ma zwracać uwagę na okoliczności? 3. Ile jest okoliczności? 4. Które spośród nich są ważniejsze?

Artykuł 1.

CZY OKOLICZNOŚĆ JEST PRZYPADŁOŚCIĄ UCZY NKU LUDZKIEGO ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że okoliczność nie jest przypadłością uczynku ludzkiego, gdyż:

1. Tuliusz mówi²⁹⁾, że okoliczność jest środkiem dodawania rozumowaniu powagi i siły. Otóż czymś takim jest to, co należy do natury rzeczy, jak określenie, rodzaj, gatunek, itp., o których to rzeczach Tuliusz poucza mówcę, jak nimi posługiwać się przy rozumowaniu. A więc okoliczność nie jest przypadłością uczynku ludzkiego.

2. Właściwością przypadłości jest być w czymś. To zaś, co stoi około (okoliczność), nie jest w czymś, lecz raczej znaj duje się na zewnątrz danej rzeczy. A więc okoliczności nie są przypadłościami uczynków.

3. Przypadłość nie ma przypadłości. Otóż same uczynki ludzkie są przypadłościami. A więc okoliczności nie są przypadłościami uczynków.

Ale z drugiej strony poszczególne warunki jakiegokolwiek rzeczy jednostkowej są przypadłościami, które ową rzecz ujednostkowiają. Otóż Filozof³⁰⁾ nazywa okoliczności warunkami poszczególnych uczynków. A więc okoliczności są jednostkowymi przypadłościami ludzkich uczynków.

O d p o w i e d ź .

Nazwy, według Filozofa³¹⁾, są znakami umysłowymi, dlatego powinny odpowiadać przebiegowi poznania umysłowego. Otóż nasze poznanie umysłowe przechodzi od rzeczy bardziej znanych do mniej znanych. Dlatego też przenosimy nazwy rzeczy bardziej znanych do oznaczania rzeczy mniej znanych. Stąd też Filozof powiedział³²⁾, że wyraz „przeciwległy” początkowo odnosił się do położenia ciał, z czasem jednak rozciągnięto go także do oznaczania rzeczy przeciwnych sobie. Podobnie wyrazy n oznaczające ruch z miejsca na miej scen służą także do oznaczania innych postaci zmian, gdyż ciała, znajdujące się w przestrzeni, są najbardziej nam znane. Dlatego ten wyraz „okoliczność” oznaczający pierwotnie położenie w miejscu około czegoś, rozciągnięto także na uczynki ludzkie.

Otóż coś stoi w pewnym miejscu około jakiejś rzeczy, gdy jest na zewnątrz niej, ale równocześnie albo dotyka jej albo stoi w pobliżu niej. Z tego powodu nazwano okolicznościami uczynków ludzkich te wszystkie warunki, które nie należą do ich istoty, a jednak w jakiś sposób dotyczą ich. Podobnie to co nie należy do istoty rzeczy, ale do niej jakoś przynależy, zwie się przypadłością. Tak więc okoliczności uczynków ludzkich są ich przypadłościami.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Mowa nadaje siłę rozumowaniu, przedstawiając naprzód to co jest istotne dla czynu, a następnie jego okoliczności. Np. przy oskarżaniu najpierw zwraca się uwagę na fakt, że ktoś dokonał morderstwa, a następnie, że uczynił to podstępnie, z chęci zysku, w czasie święta lub w miejscu świętym itp. Dlatego sam Tuliusz to zaznacza, mówiąc, że mowa jest środkiem d o d a w a n i a siły rozumowaniu, jakby była dodatkiem.

2. W dwojaki sposób coś może być przypadłością czegoś innego: a) gdy jest w czymś, np. gdy się mówi: Sokrates jest blady. b) Gdy jest z czymś innym w tym samym podmiocie, np. gdy się mówi, że muzyk jest blady, zaznaczając w ten sposób, że te dwie cechy, być muzykiem i być bladym, schodzą się w jednym podmiocie. Otóż w tym drugim znaczeniu okoliczności są przypadłościami uczynków.

3. Coś może być przypadłością przypadłości, gdy dwie cechy schodzą się w jednym podmiocie, jak to wyjaśniliśmy wyżej. Stać się to może w dwojaki sposób: a) gdy dwie cechy niezależne od siebie schodzą się w jednym podmiocie, np. błądność i

muzykalność Sokratesa; b) gdy między tymi cechami zachodzi pewien stosunek, np. gdy

dany podmiot przyjmuje jedną cechę za pośrednictwem drugiej, np. gdy ciało barwne posiada barwę za pośrednictwem powierzchni. Otóż w jednym i drugim znaczeniu okoliczności odnoszą się do czynków. Niektóre bowiem okoliczności, odnoszące się do czynu, przysługują osobie działającej bez pośrednictwa jakiegokolwiek uczynku, np. okoliczność miejsca lub okoliczność osoby; inne zaś okoliczności przysługują jej za pośrednictwem pewnego uczynku, np. sposób działania.

Artykuł 2.

CZY TEOLOG MA ZWRACAĆ UWAGĘ NA OKOLICZNOŚCI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że teolog nie powinien zwracać uwagi na okoliczności uczynków ludzkich, gdyż:

1. Teolog zajmuje się uczynkami ludzkimi nie z jakiego bądź względu, ale dlatego, że są dobre lub złe. Otóż nie wydaje się, by okoliczności mogły sprawić, aby uczynki były takie lub owakie, gdyż jakość rzeczy istotnościowo (formalnie) zależy nie od tego, co jest zewnątrz niej, ale od tego, co jest w niej. A więc teolog nie ma się zajmować okolicznościami czynów ludzkich.

2. Okoliczności są przypadłościami uczynków ludzkich. Otóż jedna i ta sama rzecz może mieć nieskończenie wiele przypadłości, i dlatego, jak mówi Filozof³³⁾, żadna sztuka ani nauka, ale jedynie sofistyka zajmuje się tym, co jest tylko przypadłościowo.

3. Zajmowanie się okolicznościami należy do retora. Lecz retoryka nie jest częścią teologii. A więc zajmowanie się okolicznościami nie jest zadaniem teologa.

Ale z drugiej strony nieznanie okoliczności powoduje mimowolność, jak mówi św. Jan Damasceński³⁴⁾ oraz św. Grzegorz z Nissy³⁵⁾. Lecz mimowolność zwalnia od winy, która wchodzi w zakres rozważań teologa. A więc także badanie okoliczności należy do teologa.

Odpowiedź.

Dla trzech powodów teolog powinien zajmować się okolicznościami: 1. Teolog bada uczynki ludzkie ze względu na to, że przez nie człowiek zwraca się do celu ostatecznego czyli do szczęścia. To wszystko zaś, przez co ktoś zwraca się do celu, winno być współmierne z celem. Otóż uczynki stają się współmierne z celem dzięki należytych okolicznościom, które nie akoprzymierzają uczynki do celu. Dlatego badanie okoliczności należy - do zadań teologa.

2. Teolog zajmuje się uczynkami ludzkimi ze względu na to, że uczynki są dobre lub złe, lepsze lub gorsze, a to zależy od okoliczności, jak to zobaczymy³⁶⁾.

3. Teolog bada, kiedy uczynki są zasługujące, a kiedy nie. Otóż to zależy od ich dobrowolności. Dobrowolność zaś lub niedobrowolność zależy od znajomości lub

nieznajomości okoliczności, jak już widzieliśmy³⁷⁾. Tak więc badanie okoliczności należy do zadań teologa.

Rozwiązanie trudności.

1. Dobro służące do osiągnięcia celu zwie się użytecznym. Użyteczność zaś wyraża pewien stosunek, jak to podkreśla Filozof³⁸⁾. Otóż wyrazy oznaczające stosunek biorą swe miano nie tylko od tego, co jest wewnątrz rzeczy, ale także od tego, co jest zewnątrz niej. Np. gdy mówimy: na prawo, na lewo, równy, nierówny itp. Skoro więc dobroć uczynków zależy od ich użyteczności względem celu, możemy nazywać je dobrymi lub złymi, zależnie od ich właściwego stosunku do okoliczności.

2. Sztuka nie zajmuje się przypadłościami całkowicie przygodnymi, a to z powodu ich niepewności i nieokreśloności. Ale okoliczności nie należą do tego rodzaju przypadłości, gdyż, jak widzieliśmy w poprzednim artykule, okoliczności w ten sposób są na zewnątrz uczynku, że jednak w jakiś sposób dotyczą go i wyrażają jakiś stosunek do niego. Natomiast sztuka zajmuje się istotnymi przypadłościami.

3. Badanie okoliczności należy do zadań moralisty, sędziego i mówcy. Moralista bada ich wpływ na zachowanie lub pominięcie złotego środka cnoty w uczynkach oraz uczuciach. Sędzia zaś oraz mówca biorą pod uwagę fakt, że na skutek okoliczności uczynki stają się godne pochwały lub nagany, uniewinnienia lub oskarżenia; z tym jednak, że mówca stara się przekonać, sędzia zaś rozsądza. Otóż teolog, który winien posługiwać się wszystkimi innymi umiejętnościami, ma obowiązek stosowania wszystkich powyższych sposobów: jako moralista ma badać, kiedy uczynki są cnotliwe a kiedy wadliwe; jako mówca i sędzia winien rozważać, kiedy uczynki zasługują na karę, a kiedy na nagrodę.

Artykuł 3.

CZY III KSIĘGA ETYKI NALEŻYCIĘ WYLICZA OKOLICZNOŚCI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że III Księga Etyki³⁹⁾ nie wylicza należyście okoliczności, gdyż:

1. Okoliczność to coś zewnętrznego w stosunku do uczynku. Otóż spośród okoliczności wyliczonych tamże jedynie czas i miejsce posiadają te cechy. A więc są tylko dwie okoliczności, a mianowicie: kiedy i gdzie.

2. Od okoliczności zależy, czy uczynek jest dobry lub zły, a to należy do sposobu. A więc wszystkie okoliczności zawierają się w tej jednej, a mianowicie w sposobie działania.

3. Okoliczności nie należą do istoty uczynku, w przeciwieństwie do jego przyczyn. Żadna więc okoliczność nie powinna być przyczyną uczynku. A więc nie są okolicznościami ani: kto? ani: po co? ani: o co?, gdyż „kto” - wyraża przyczynę sprawczą, „po co?” - przyczynę celową, „o co?” - przyczynę tworzywową (materialną).

Z drugiej jednak strony stoi powaga Filozofa³⁹⁾.

Odpo w i e d ź .

Tuliusz⁴⁰⁾ w następującym wierszu podaje siedem okoliczności: „kto? co? czym? jak? z czego? gdzie? kiedy? i dlaczego?” Przy badaniu bowiem uczynków należy zwrócić uwagę na to, kto zrobił, co zrobił, przy czyjej pomocy lub jakimi narzędziami to zrobił, gdzie i kiedy zrobił, jak zrobił i po co zrobił. Arystoteles dodaje jeszcze ósmą okoliczność: z czego?, którą Tuliusz obejmuje w okoliczności: co?

Słuszność tego wyliczenia można wykazać w następujący sposób: Okolicznością jest to co jest zewnątrz uczynku, ale w jakiś sposób dotyczy go. A to może stać się w trojaki sposób, gdyż okoliczność dotyczy uczynku albo bezpośrednio, albo jego przyczyny, albo jego skutku. Dotyczy samego uczynku już to na sposób miary, jak czas i miejsce, już to na sposób jakości, czyli sposobu działania. Okoliczność dotyczy przyczyny uczynku już to celowej: po co? już to tworzywowej (materialnej): z czego?, już to sprawczej głównej: kto?, już to sprawczej narzędnej: czym?

Rozwiązanie trudności.

1. Czas i miejsce określają uczynek, nadając mu pewne wymiary, natomiast inne okoliczności, nie należąc do jego istoty, odnoszą się do niego w inny sposób.

2. Dobroć lub zło uczynku nie są okolicznością, lecz następstwem wszystkich okoliczności. Natomiast szczególną okolicznością jest sposób, wyrażający jakość uczynku, np. czy ktoś chodzi prędko lub powoli, czy ktoś uderza mocno lub słabo itp.

3. Ten warunek przyczyny, od którego zależy istota uczynku, nie jest okolicznością. Tu chodzi o warunki dodatkowe, np. okolicznością kradzieży nie jest zabranie rzeczy cudzej, to bowiem należy do istoty tego grzechu, lecz np. to, że ktoś wziął wiele lub mało. Podobnie gdy chodzi o okoliczności odnoszące się do innych przyczyn. Nie ten bowiem cel, który różnicuje gatunkowo uczynek, jest jego okolicznością, lecz cel dodatkowy. Nie jest np. okolicznością to że człowiek mężny mężnie postępuje ze względu na wartość samego męstwa. Natomiast cel będzie okolicznością, gdy ktoś mężnie sobie poczyna, np. celem wyzwolenia swego miasta lub Narodu chrześcijańskiego itp. Podobnie gdy chodzi o okoliczność: co? Np. nie jest okolicznością przy obmywaniu kogoś zwilżenie go wodą, ale to, że obmywając go, ktoś spowodował jego przeziębienie lub poparzenie, wyzdrowienie lub chorobę.

Artykuł 4.

CZY „PO CO?” ORAZ „W CZYM?” STANOWIĄ GŁÓWNE OKOLICZNOŚCI UCZYNKU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że „po co?” oraz „w czym?” nie stanowią głównych okoliczności, gdyż.

1. Tym, co najbardziej w stosunku do uczynku jest zewnętrzne, to chyba czas i przestrzeń, a te dwie okoliczności nie należą do najważniejszych, a przecież stanowią

to, w czym dokonuje się uczynek. A więc to „w czym” nie należy do najważniejszych okoliczności.

2. Cel jest czymś zewnętrznym w stosunku do rzeczy. A więc chyba nie jest najważniejszą spośród okoliczności.

3. Dla każdej rzeczy najważniejszą jest jej przyczyna oraz forma (istotność). Otóż przyczyną uczynku jest działająca osoba, formą zaś (istotnością) sposób działania. A więc przyczyna oraz sposób postępowania są najważniejszymi okolicznościami.

Ale z drugiej strony św. Grzegorz z Nissy mówi⁴¹⁾, że najważniejsze okoliczności to „po co?” oraz „w czym?”

Odpowiedź.

Uczynkami ludzkimi we właściwym znaczeniu są uczynki dobrowolne, jak to widzieliśmy⁴²⁾. Otóż pobudką oraz przedmiotem woli jest cel. Dlatego najważniejszą spośród wszystkich okoliczności to ta, która dotyczy uczynku ze względu na cel, a więc „po co?” Drugą natomiast taką, która dotyczy samej istoty czynu, a mianowicie: „co” ktoś zrobił. Ważność innych okoliczności zależy od tego, czy mniej lub więcej odnoszą się do tych dwóch.

Rozwiązanie trudności.

1. Filozof mówiąc o tym, w czym dokonuje się działanie, ma na myśli nie czas i przestrzeń, lecz to, co się dołącza do samego uczynku. Dlatego św. Grzegorz z Nissy⁴³⁾, jakby objaśniając słowa Filozofa, zamiast użytych przez niego wyrazów: „w czym” używa wyrazu: „co” ktoś czyni.

2. Cel, nie należąc do istoty uczynku, jest niemniej jego najważniejszą przyczyną ze względu na to, że pobudza do działania. Dlatego także czynność moralna swe zróżnicowanie gatunkowe zawdzięcza przede wszystkim celowi.

3. Osoba działająca jest przyczyną uczynku ze względu na to, że cel pobudza ją do działania i przez to głównie zwraca ją do tego uczynku. Natomiast inne warunki ze strony osoby działającej nie zwracają jej tak wybitnie jak cel do uczynku. Sposób zaś nie jest substancjalną (jestestwienną) formą (istotnością) uczynku, bo ta zależy od jego przedmiotu i kresu czyli celu, lecz jest pewną jakością przypadłościową.

ZAGADNIENIE 8.

O PRZEDMIOCI EWOLI.

Z kolei należy rozważyć szczegółowo same uczynki woli, więc naprzód te, które bezpośrednio od niej pochodzą, a następnie uczynki nakazane przez wolę. Otóż wola odnosi się zarówno do celu jak i do środków, służących do jego osiągnięcia. Trzeba więc najpierw zastanowić się nad tymi uczynkami woli, które dotyczą celu, a później nad tymi, które odnoszą się do środków.

Trzy zaś są czynności woli, odnoszące się do celu: chcenie, radowanie się i zamierzanie. Naprzód więc należy pomówić o chceniu, następnie o radowaniu się i wreszcie o zamierzaniu. W stosunku do chcenia: najpierw trzeba omówić jego przedmiot, następnie pobudki i wreszcie sposób, w jaki wola chce.

Zagadnienie o przedmiocie woli obejmuje trzy pytania: 1. Czy przedmiotem woli jest tylko dobro? 2. Czy przedmiotem woli jest tylko cel, czy również środki? 3. Jeśli także środki, czy wola zmierza do celu tym samym działaniem, którym zwraca się do środków?

Artykuł 1.

CZY TYLKO DOBRO JEST PRZEDMIOTEM WOLI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że nie tylko dobro jest przedmiotem woli, gdyż:

1. Przedmioty, między którymi zachodzi stosunek przeciwieństwa, należą do tej samej władzy, np. przedmiotem wzroku jest zarówno biel jak i czerń. Otóż dobro i zło to przeciwieństwa. A więc nie tylko dobro, ale także zło jest przedmiotem woli.

2. Jak mówi Filozof ⁴⁴⁾, władze rozumne dążą do rzeczy przeciwnych. Otóż wola jest władzą rozumną, a więc odnosi się do rzeczy przeciwnych, czyli dąży nie tylko do dobra, ale także do zła.

3. Dobro i byt utożsamiają się. Otóż przedmiotem woli jest nie tylko byt, ale także niebyt, gdyż np. chcemy niekiedy nie chodzić, nie mówić itp. Niekiedy także chcemy rzeczy przyszłych, które obecnie jeszcze nie istnieją. A więc nie tylko dobro jest przedmiotem woli.

Ale z drugiej strony Dionizy powiedział⁴⁵⁾, że zło jest poza wolą i że wszystkie byty pożądamy dobra.

Odpowiedź.

Wola jest pożądaniem rozumnym. Otóż wszelkie pożądanie odnosi się tylko do dobra, a to dlatego, że pożądanie jest skłonnością pożądanego podmiotu do jakiegoś przedmiotu. Skłonność zaś zwraca się do tego n co podobne lub odpowiadające danemu jestestwu. Skoro zaś każda rzecz, w miarę jak jest bytem i jestestwem, jest pewnym dobrem, trzeba uznać, że każda skłonność zwraca się do dobra. Dlatego też Filozof mówi⁴⁶⁾, że dobrem jest to czego wszyscy pożądamy.

Ale należy wziąć pod uwagę, że skoro każda skłonność idzie za pewną formą (czyli istotnością), dlatego pożądanie przyrodzone idzie za formą (istotnością), istniejącą w naturze, pożądanie zaś zmysłowe, a także umysłowe czyli rozumne, a więc wola, idzie za formą (istotnością) poznaną. Podobnie więc jak celem pożądania przyrodzonego jest dobro istniejące w samej rzeczy, tak celem pożądania duchowego czyli dobrowolnego jest dobro poznane. By więc wola dążyła do czegoś, nie trzeba, by tym celem było jakieś dobro rzeczywiste, lecz wystarczy, by zostało uznane za dobro. Dlatego Filozof ⁴⁷⁾ powiedział, że celem jest dobro albo pozór dobra.

Rozwiązanie trudności.

1. Ta sama władza rozciąga się na rzeczy, między którymi zachodzi stosunek przeciwieństwa, ale nie w jednakowy sposób. Tak np. wola rozciąga się i na dobro i na zło, ale na dobro w ten sposób, że pożąda go a na zło, unikając go. Otóż uczynkowe pożądanie dobra zwie się wola, biorąc ten wyraz w znaczeniu czynności woli (chcienia), to bowiem znaczenie mamy na myśli, mówiąc o woli w obecnym zagadnieniu. Unikanie zaś zła to raczej niechcenie. Jak więc dobro jest przedmiotem woli, tak zło jest przedmiotem niechcenia.

2. Władza rozumna nie dąży do wszystkich rzeczy, między którymi zachodzi przeciwieństwo, ale tylko do tych, które są zgodne z jej przedmiotem. Każda bowiem władza dąży tylko do tego przedmiotu, który jej odpowiada. Otóż dobro jest przedmiotem woli. A więc wola dąży do tych spośród przeciwstawnych sobie rzeczy, które zawierają się w pojęciu dobra, jak poruszać się i spoczywać, mówić i milczeć itp. Wszystkie tego rodzaju u rzeczy mogą być przedmiotem woli z racji dobra.

3. To, co nie jest bytem w rzeczywistości, jest bytem myślnym, jak np. przeczenie, brak. W tenże sposób rzeczy przyszłe są bytami jako przedmioty naszego poznania. Otóż tego rodzaju byty myślne, w miarę jak są bytami, poznajemy jako pewne dobra, i z tego względu wola dąży także do nich. Dlatego Filozof mówi⁴⁸⁾, że brak zła jest dobrem.

Artykuł 2.

CZY PRZEDMIOTEM WOLI JEST TYLKO CEL, CZY TAKŻE ŚRODKI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że środki nie są przedmiotem woli, gdyż:

1. Powiada Filozof ⁴⁹⁾, że cel jest przedmiotem woli, a środki przedmiotem wyboru.

2. Rzeczy, które różnią się rodzajem, zdaniem Filozofa⁵⁰⁾ należą do różnych władz. Otóż cel i środki do celu należą do różnych rodzajów rzeczy, gdyż cel, którym jest dobro moralne lub przyjemne, należy do rodzaju jakości, już to działania, już to uczucia. Natomiast dobro użyteczne, czyli środek, należy do kategorii stosunku, jest bowiem czymś, co służy do czegoś, jak mówi Arystoteles⁵¹⁾. A więc, jeśli cel jest przedmiotem woli, to nie są nim środki do celu.

3. Sprawności są współmierne w stosunku do władz, gdyż je doskonałą. Otóż w dziedzinie sprawności praktycznych, a mianowicie sztuk, rzecz się ma tak, że inne sztuki odnoszą się do celu, a inne do środków, np. posługiwanie się okrętem należy do sztuki sterowania, fabrykacja zaś okrętów do sztuki budowlanej. Skoro więc cel jest przedmiotem woli, to nie są nim środki do tego celu.

Ale z drugiej strony w naturze ta sama siła sprawia, że jakaś rzecz przechodzi przez środek i osiąga kres. Otóż cel jest jakby kresem, a to, co służy do jego osiągnięcia, jest środkiem do niego. Jeśli więc cel jest przedmiotem woli, to także i środki do niego.

Odpowiedź.

Przez „wolę” niekiedy rozumie się władzę, dzięki której chcemy, a niekiedy samą jej czynność. Otóż wola w znaczeniu władzy rozciąga się zarówno na cel jak i na środki do niego. Każda bowiem władza rozciąga się na wszystko, cokolwiek wchodzi w treść jej przedmiotu. Np. wzrok rozciąga się na wszystko, co w jakikolwiek sposób jest barwne. Otóż treść pojęcia tego przedmiotu, jakim jest dobro, zawiera się zarówno w celu jak i w środkach do celu.

Przedmiotem zaś woli jako czynności jest tylko cel. Każda bowiem czynność, której miano pochodzi od danej władzy nie jest zasadniczą czynnością tej władzy. Np. myślenie jest zasadniczą czynnością umysłu. Zasadnicza zaś czynność danej władzy odnosi się do tego, co samo przez się jest jej przedmiotem. Cel zaś jest sam przez się dobrem i przedmiotem chcenia, a więc jest właściwym przedmiotem woli. Środki zaś do jego osiągnięcia są nie same przez się przedmiotem woli, ale ze względu na cel. Podobnie i myślenie odnosi się właściwie do tych rzeczy, które same przez się są poznawalne, a mianowicie do zasad. To zaś, co poznajemy przez wnioskowanie z zasad, jest o tyle przedmiotem umysłu, o ile bierze się pod uwagę te zasady. Cel zaś w dziedzinie pożądania jest w tym, czym zasada w dziedzinie myślenia, jak mówi Filozof⁵²⁾.

Rozwiązanie trudności.

1. Filozof ma na myśli wolę w znaczeniu jej zasadniczej czynności, a nie władzę psychiczną.

2. Rzeczy, należące do różnych rodzajów i równocześnie niezależne od siebie, należą do różnych władz, np. dźwięki i barwy to dwa różne rodzaje przedmiotów zmysłowych, z których pierwsze należą do słuchu, drugie do wzroku. Lecz użyteczność i moralna dobroć to nie są rzeczy niezależne, lecz mają się do siebie tak jak to, co jest samo przez się, do tego, co jest ze względu na coś innego. Otóż tego rodzaju rzeczy wchodzi w zakres tej samej władzy. Podobnie jak wzrok jest wrażliwy zarówno na barwy jak i na światło, dzięki któremu widzi barwy.

3. Nie wszystko, co różnicuje sprawności, różnicuje także władze. Sprawności bowiem nastawiają władze w stosunku do pewnych szczególnych uczynków. Niemniej każda umiejętność praktyczna uwzględnia zarówno cel jak i środki do niego. Np. sztuka kierowania statkami uwzględnia i cel, który urzeczywistnia, i środki do celu, które nakazuje przedsięwziąć. Natomiast sztuka budowania statków uwzględnia to, co jest środkiem i urzeczywistnia go; cel zaś uwzględnia o tyle, że ten co urzeczywistnia, podporządkowuje temu celowi. Każda też umiejętność praktyczna ma właściwy sobie cel oraz środki do celu, które do tej właśnie umiejętności należą.

Artykuł 3.

CZY WOLA ZMIERZA DO CELU TYM SAMYM DZIAŁANIEM, KTÓRYM ZWRACA SIĘ DO ŚRODKÓW ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że wola zmierza do celu tym samym działaniem, którym zwraca się do środków, gdyż :

1. Według Filozofa⁵³⁾, tam gdzie zachodzi podporządkowanie jednej czynności względem drugiej, jest tylko jedno działanie. Otóż wola chce środków jedynie dla celu. A więc tym samym działaniem zwraca się do celu, co i do środków.

2. Cel jest przyczyną chcenia środków, podobnie jak światło jest przyczyną widzenia barw. Otóż tą samą czynnością wzrok spostrzega barwę i światło. A więc tą samą czynnością wola zwraca się do celu i do środków.

3. Ten sam ruch poprzez środek dochodzi do kresu. Otóż ten co służy do celu, ma się tak do niego, jak środek w stosunku do kresu. A więc wola zwraca się do celu tym samym ruchem, którym zwraca się do środków.

Ale z drugiej strony czynności różnicują się podług przedmiotów. Otóż do innego gatunku należy dobro celu oraz dobro użyteczne, właściwe środkom, służącym do osiągnięcia celu. A więc wola nie zwraca się tą samą czynnością do celu i do środków.

Odpowiedź.

Cel jest sam przez się przedmiotem chcenia, natomiast środki, jako środki, jedynie ze względu na cel. Z tego powodu wola może chcieć celu, nie pragnąc rzeczy, które służą do jego osiągnięcia. Środków natomiast, jako środków, nie może chcieć, nie chcąc celu. W dwojaki więc sposób wola dąży do celu: ze względu jedynie na sam cel, oraz ze względu na ten że cel jest racją chcenia środków do jego osiągnięcia. Otóż tą samą czynnością jest pragnienie celu jako racji chcenia środków do jego osiągnięcia, oraz pragnienie tych środków. Natomiast inną czynnością jest dążyć do celu bez względu na inne rzeczy poza celem. Takie dążenie może niekiedy wyprzedzać w czasie tę czynność woli, która odnosi się do środków; np. gdy ktoś pragnąc odzyskać zdrowie, naprzód chce tego zdrowia, a dopiero później, rozważywszy, w jaki sposób mógłby je odzyskać, chce sprowadzić lekarza, by go wyleczył. Podobnie dzieje się z umysłem: najpierw bowiem pojmujemy same zasady, a następnie pojmujemy te zasady we wnioskach uznaj ąc te wnioski ze względu na zasady.

Rozwiązanie trudności.

1. Dowód ten odnosi się do chcenia celu jako racji chcenia środków.

2. Kiedykolwiek widzimy barwę, widzimy także światło. Można jednak widzieć światło bez widzenia barw. Podobnie, kto chce środków do celu, ten chce także celu, ale nie odwrotnie.

3. Przy wykonaniu jakiegoś dzieła ten co służy do osiągnięcia celu, jest środkiem, a sam cel jest kresem. Otóż podobnie jak ruch niekiedy zatrzymuje się w środku, nie dochodząc do kresu, tak samo zdarza się, że ktoś czyni coś, co służy do osiągnięcia celu, a jednak nie osiąga samego celu. Natomiast w chceniu jest wręcz przeciwnie, gdyż wola na skutek chcenia celu, schodzi do chcenia środków n podobnie jak umysł schodzi do wniosków za pośrednictwem zasad, które stanowią jakby środki rozumowania. Otóż umysł niekiedy rozumie zasady, będące środkami do wysnucia wniosków, a jednak nie wysnuwa tych wniosków. Tak samo wola niekiedy chce celu, ale nie przechodzi do chcenia środków do tegoż celu.

Rozwiązanie przytoczonej trudności można znaleźć powyżej⁵⁴⁾, gdyż dobro użyteczne i dobro moralne nie stanowią dwóch równorzędnych gatunków dobra, skoro dobro moralne jest celem samo w sobie, a dobro użyteczne ze względu na coś innego. Dlatego wola może dążyć do pierwszego niezależnie od drugiego, a nie odwrotnie.

ZAGADNIENIE 9.

O POBUDKACH WOLI.

Z kolei należy rozważyć motywy woli. Zagadnienie to obejmuje sześć pytań. 1. Czy umysł porusza wolę? 2. Czy popęd zmysłowy porusza wolę? 3. Czy wola porusza siebie samą? 4. Czy jakiś zewnętrzny czynnik porusza wolę? 5. Czy ciała niebieskie poruszają wolę? 6. Czy Bóg, jako czynnik zewnętrzny, porusza wolę?

Artykuł 1.

CZY UMYŚL PORUSZA WOLE?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że umysł nie porusza woli, gdyż:

1. Św. Augustyn⁵⁵⁾, nawiązując do słów Ps. 118,20: „Pragnęła dusza moja pożądać sprawiedliwości twoich na każdy czas”, powiada: „umysł wzlata wzwyż, uczucie zaś albo leniwie się wleczce albo w ogóle nie występuje. Wiemy co dobre, ale urzeczywistnianie go nie jest nam miłe”. Nie byłoby zaś tak, jeśliby umysł poruszał wolę, gdyż ruch przedmiotu poruszającego się idzie za ruchem siły poruszającej. A więc umysł nie porusza woli.

2. Umysł przedstawia woli przedmiot pożądanego tak samo jak wyobraźnia przedstawia go popędowi zmysłowemu. Otóż wyobraźnia, przedstawiając jakiś przedmiot pożądanego, nie porusza popędu zmysłowego; owszem, niekiedy nasz stosunek do twórców wyobraźni jest taki sam, jak stosunek do wystawy obrazów n niezdolnych do wzruszenia nas, jak mówi Filozof⁵⁶⁾.

3. żadna rzecz nie może być pod tym samym względem czynnikiem poruszającym i przedmiotem poruszonym. Lecz wola porusza umysł, myślimy bowiem, kiedy chcemy. A więc umysł nie porusza woli.

Ale z drugiej strony Filozof mówi⁵⁷⁾, że poznany przedmiot pożądania jest nieporuszoną siłą poruszającą, natomiast wola jest siłą poruszającą i poruszaną.

Odpowiedź.

Potrzeba poruszenia jest następstwem możności (potencjonalności) w stosunku do wielu rzeczy. Dla rzeczy bowiem, która jest w możności, trzeba czegoś, co jest w istności, by z możności przeszło do istności (aktu), a na tym polega ruch. Otóż siły duszy w dwojaki sposób są w możności do różnych rzeczy. po pierwsze w stosunku do działania i niedziałania; po drugie w stosunku do działania tego lub owego. Podobnie jak wzrok niekiedy widzi w istności, a niekiedy nie widzi, niekiedy widzi przedmioty białe. a niekiedy czarne. Potrzebuje więc siły poruszającej do dwóch rzeczy: po pierwsze n do wykonania, czyli do urzeczywistnienia uczynku, i po drugie, do wyznaczenia jego charakteru. Pierwsze zależy od podmiotu, niekiedy działającego, a niekiedy nie działającego; drugie natomiast zależy od przedmiotu, różnicującego gatunkowo dany uczynek.

Otóż poruszenie danego podmiotu działania pochodzi od jakiegoś czynnika działającego. Ponieważ zaś cokolwiek działa, zawsze działa dla jakiegoś celu, jak to widzieliśmy⁵⁸⁾, dlatego cel jest źródłem tego poruszenia. Stąd ta sztuka, do której należy cel, kieruje sztuką, wytwarzającą środki do tego celu, jak np. sztuka sterowania okrętami kieruje sztuką ich budowania, jak to powiedział Filozof⁵⁹⁾. Otóż dobro w ogólności, będąc celem, jest przedmiotem woli. Z tego więc względu wola porusza wszystkie inne władze duszy do właściwych im czynności. Innymi bowiem władzami psychicznymi posługujemy się, gdy chcemy. Cel bowiem oraz doskonałość każdej innej władzy psychicznej zawiera się w przedmiocie woli, jako pewne dobro szczegółowe. Otóż sztuka oraz władza, odnosząca się do celu powszechnego, pobudza do działania tę sztukę lub tę władzę, która odnosi się do jakiego celu szczegółowego, zawartego w tym celu powszechnym. Np. wódz wojska, zmierzając do dobra ogółu, a mianowicie do uszykowania całego wojska, porusza swym rozkazem poszczególnych oficerów, z których każdy wprowadza szyk bojowy na swym odcinku.

Natomiast przedmiot porusza wolę w tym znaczeniu, że wyznacza charakter uczynku, a więc na sposób czynnika formalnego (istoczącego), który w porządku natury nadaje zróżnicowanie gatunkowe czynnościom, np. gorąco istoczy rozgrzewanie. Otóż pierwszą zasadą formalną (istoczącą) to byt i prawda powszechna, a jedno i drugie jest przedmiotem umysłu. Umysł więc porusza wolę w tym znaczeniu, że okazuje właściwy jej przedmiot.

Rozwiązanie trudności.

1. Słowa te nie dowodzą, jakoby umysł nie poruszał, ale że nie porusza on z konieczności.

2. Wyobrażenie jakiejś rzeczy bez oceny, czy rzecz ta jest dobra lub szkodliwa, nie porusza popędu zmysłowego. Podobnie poznanie prawdy, nie biorące pod uwagę, czy rzecz poznana jest dobrą i godną pożądania. Dlatego umysł teoretyczny nie porusza. ale tylko umysł praktyczny, jak mówi Filozof^{59a)}.

3. Wola porusza umysł do wykonania czynności, gdyż nawet sama prawda, będąc doskonałością umysłu, zawiera się w treści dobra powszechnego, jako pewne dobro szczegółowe. Ale wyznaczenie charakteru czynności, które pochodzi od przedmiotu, należy do umysłu, poruszającego wolę, gdyż umysł nawet dobro ujmuje pod szczególny m kątem widzenia, zawartym w ogólnej treści prawdy. Jasne więc, że ta sama rzecz nie jest pod tym samym względem czynnikiem poruszającym i rzeczą poruszoną.

Artykuł 2.

CZY POPEŁ ZMYSŁOWY PORUSZA WOLĘ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że popęd zmysłowy nie może poruszać woli, gdyż:

1. To, co porusza i działa, jest ważniejsze od tego, co zachowuje się biernie, jak mówi św. Augustyn⁶⁰⁾. Otóż popęd zmysłowy jest niższy od woli, która jest pożądaniem umysłowym. A więc popęd zmysłowy nie porusza woli.

2. żadna siła szczegółowa nie może dokonać skutku powszechnego. Lecz popęd zmysłowy jest siłą szczegółową, gdyż jest następstwem szczegółowego poznania zmysłowego. Nie może więc spowodować poruszenia woli, która jest władzą powszechną, gdyż idzie za powszechnym poznaniem umysłu.

3. Jak dowodzi Filozof⁶¹⁾, czynnik poruszający nie jest poruszany przez rzecz poruszoną. tak by poruszanie było wzajemne. Otóż wola porusza popęd zmysłowy, gdyż ten ulega rozumowi. A więc popęd zmysłowy nie porusza woli.

Ale z drugiej strony powiada Apostoł (Jak. 1.14): „Każdy bywa kuszony przez własną pożądliwość, która go pociąga i przynęca”. Otóż pożądliwość nikogo by nie pociągała ani nie nęciła, jeśliby popęd zmysłowy, którego czynnością jest pożądliwość, nie poruszał woli. A więc popęd zmysłowy porusza wolę.

Odpowiedź.

Jak widzieliśmy w a. 1. To, co się poznaje pod kątem dobra i odpowiedniości, porusza wolę przedmiotowo. Otóż z dwóch względów coś może się wydawać dobrym i odpowiednim, a mianowicie ze względu na przedmiot i ze względu na podmiot. Odpowiedniość bowiem wyraża pewien stosunek i dlatego zależy od obu jej. członów. Stąd np. smak różnie przysposobiony niejednakowo odczuwa coś jako odpowiednie lub nieodpowiednie dla podniebienia. Dlatego też zdaniem Filozofa⁶²⁾, jakim kto jest, taki ma cel.

Otóż uczucia popędu zmysłowego wytwarzają w człowieku pewne przysposobienie. Dlatego kto znaj duje się pod wpływem uczucia, uważa za odpowiednie dla siebie to, co uważałby za nieodpowiednie, gdyby nie pozostawał pod wpływem tegoż uczucia. Np. człowiek rozgniewany uznaje za dobre to, czego nie uznaje za dobro człowiek zrównoważony. W tym znaczeniu popęd zmysłowy przedmiotowo porusza wolę.

Rozwiązanie trudności.

1. To, co jest zasadniczo i samo przez się ważniejsze, może być pod pewnym względem mniej ważne. Wola jest zasadniczo ważniejsza niż popęd zmysłowy ale w tym człowieku, nad którym uczucie panuje, skoro poddaje się mu, popęd zmysłowy jest silniejszy.

2. Uczynki i wybór u ludzi dotyczą rzeczy jednostkowych. Popęd zmysłowy dlatego właśnie, że jest siłą szczegółową, posiada wielką skuteczność, by tak nastawić człowieka, aby mu coś w zakresie rzeczy jednostkowych wydawało się takie lub owakie.

3. Filozof mówi⁶³⁾, że rozum, za którym idzie wola, swoim rozkazem porusza popęd do walki i popęd do przyjemności, ale nie w sposób despotyczny, tak jak samodzielnica porusza niewolnikiem. ale po królewsku, czyli politycznie, tak jak nacelnik państwa rządzi ludźmi wolnymi, którzy mogą przeciwstawić się mu. Dlatego popęd do walki oraz popęd do przyjemności może poruszać wbrew woli; a także może niekiedy poruszać samą wolę.

Artykuł 3.

CZY WOLA PORUSZA SIEBIE SAMĄ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że wola nie porusza siebie samej, gdyż:

1. Każdy czynnik poruszający, w miarę jak porusza coś, jest w istności (w akcji), gdyż ruch to istność (akt) rzeczy istniejącej w możności, w miarę jak jest w możności. Otóż ta sama rzecz nie może być pod tym samym względem w możności oraz istności (w akcji). A więc żadna rzecz nie porusza siebie samej.

2. Rzecz ruchoma porusza się w obecności czynnika poruszającego ją. Otóż wola jest zawsze obecna sobie samej. Jeśliby więc poruszała siebie samą, to czyniłaby to zawsze, a to oczywiście jest nieprawdą.

3. Umysł porusza wolę, jak wykazaliśmy w 1 artykule. Jeśliby więc wola poruszała siebie samą, wynikałoby że dwie siły bezpośrednio poruszałaby równocześnie tę samą rzecz, a to wydaje się niemożliwe A więc wola nie porusza siebie samej.

Ale z drugiej strony wola jest panią swej czynności, może więc chcieć i nie chcieć. Otóż byłoby to niemożliwe, jeśliby wola nie miała władzy poruszania siebie ku chceniu. A więc wola porusza siebie sama.

Odpowiedź.

Jak widzieliśmy w 1 art., wola porusza inne władze psychiczne ze względu na cel, który stanowi jej przedmiot. Cel zaś jest tym w dziedzinie pożądania, czym zasada w dziedzinie poznania umysłowego. Otóż umysł, poznając zasadę, sam przechodzi z możności do istności (aktu) w poznaniu wniosków, i w ten sposób porusza sam siebie. Podobnie wola, chcąc celu, porusza siebie samą ku chceniu środków.

Rozwiązanie trudności.

1. Wola porusza i jest poruszana, ale nie pod tym samym względem. Nie jest więc pod tym samym względem w możności oraz w istności (w akcie), ale w miarę, jak chce celu, przeprowadza siebie samą z możności do istności (aktu) w stosunku do środków, chcąc ich uczynkowo (w akcie).

2. Władza woli jest zawsze jej obecna w istności. Natomiast ta czynność, którą wola chce jakiegoś celu, nie zawsze jest w woli. A taką właśnie czynnością wola porusza siebie samą. A więc z owego dowodu nie wynika, by wola zawsze poruszała siebie samą.

3. Wola nie porusza siebie samej w ten sam sposób, w jaki umysł ją porusza. Umysł bowiem porusza ją ze względu na przedmiot; wola zaś porusza siebie samą przy wykonaniu uczynku ze względu na cel.

Artykuł 4.

CZY JAKIŚ CZYNNIK ZEWNĘTRZNY PORUSZA WOLĘ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że żaden czynnik zewnętrzny nie porusza woli, gdyż:

1. Poruszenie woli jest dobrowolne. Otóż do istoty czynu dobrowolnego, podobnie jak i naturalnego, należy jego pochodzenie od czynnika wewnętrznego. A więc poruszenie woli nie może pochodzić od jakiegoś czynnika zewnętrznego.

2. Wola nie może doznawać przemocy, jak już udowodniliśmy⁶⁴⁾. Otóż przemoc ma swe źródło zewnątrz. A więc żaden czynnik zewnętrzny nie może poruszyć woli.

3. Jeśli jedna siła wystarczająco porusza jakąś rzecz, nie trzeba, by poruszała ją jeszcze jakaś inna siła. Otóż wola wystarczająco porusza siebie samą. A więc żaden czynnik zewnętrzny nie porusza jej.

Ale z drugiej strony przedmiot porusza wolę, jak już widzieliśmy⁶⁵⁾. Otóż jakaś rzecz zewnętrzna, poznana przy pomocy zmysłów, może być przedmiotem woli. A więc czynnik zewnętrzny może poruszać wolę.

Odpowiedź.

Nie ma wątpliwości, że czynnik zewnętrzny może poruszać wolę w ten sposób, w jaki przedmiot ją porusza. Ale również jest konieczne, by w dziedzinie wykonania czynności jakiś czynnik zewnętrzny poruszał wolę. Cokolwiek bowiem w stosunku do czynności niekiedy jest w istności (w akcie), a niekiedy w możności, potrzebuje poruszenia od jakiegoś czynnika zewnętrznego. Otóż jest rzeczą jasną, że wola zaczyna chcieć czegoś, czego przedtem nie chciała. A więc koniecznie potrzeba, by coś ją poruszyło do chcenia. Otóż, jak widzieliśmy w poprzednim artykule, wola, chcąc celu, pobudza siebie samą do chcenia środków do tego celu. Otóż jest to niemożliwe bez namysłu, gdyż np. gdy ktoś chce wyzdrowienia, zaczyna namyślać

się, w jaki sposób mógłby je osiągnąć. i dzięki temu namysłowi dochodzi do przekonania, że lekarz może go uleczyć; wtedy chce lekarza. Ponieważ jednak ów chory nie zawsze uczynkowo (w akcie) chciał wyzdrowienia, potrzeba koniecznie by zaczął go chcieć pod wpływem jakiegoś czynnika pobudzającego go do tego chcenia. Jeśliby j ego wola sama siebie pobudzała do chcenia, musiałyby to uczynić za pośrednictwem namysłu wskutek jakiegoś uprzedniego chcenia. Otóż w tym szeregu nie można iść do nieskończoności. Należy więc przyjąć, że pierwsze poruszenie woli pochodzi z natchnienia jakiegoś zewnętrznego czynnika, zgodnie z wnioskiem Arystotelesa w Etyce Eudemejskiej⁶⁶⁾.

Rozwiązanie trudności.

1. Do istoty dobrowolnego uczynku należy jego pochodzenie od czynnika wewnętrznego, ale bynajmniej nie należy to n by ów czynnik wewnętrzny był pierwszym n od nikogo innego nie poruszonym czynnikiem. Dlatego poruszenie woli, chociaż swe najbliższe źródło ma w samej woli, niemniej pierwsze jego źródło jest poza wolą. Podobnie pierwsze źródło ruchu w przyrodzie jest nie w niej, ale w tym, kto przyrodę wprawia w ruch.

2. Do pojęcia przemocy nie wystarczy uznanie jej zewnętrznego pochodzenia, ale trzeba dodać, że Podmiot, który jej doznaje, nie przyczynia się do niej własną siłą. Otóż to nie zachodzi, gdy wolę porusza jakiś czynnik zewnętrzny, gdyż tego właśnie wola chce, choć pobudziło ją do tego coś innego. Poruszenie to byłoby wówczas wymuszone, gdyby było przeciwne samemu poruszeniu woli. A to w tym wypadku jest niemożliwe, gdyż inaczej wola i chciałyby i nie chciałyby tego samego.

3. Wola wystarczająco porusza siebie samą we właściwym sobie porządku, a mianowicie jako najbliższy podmiot działający. Ale nie może poruszać siebie samej w stosunku do wszystkich rzeczy, jak widzieliśmy wyżej. Potrzebuje więc, by pierwszy czynnik poruszający pobudził ją do działania.

Artykuł 5.

CZY CIAŁO NIEBIESKIE PORUSZA WOLĘ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że ciało niebieskie porusza wolę, gdyż:

1. Różne i wielorakie ruchy mają swą przyczynę w ruchu jednostajnym, a tym według Arystotelesa⁶⁷⁾ jest ruch nieba. Otóż poruszenia ludzkie są różne i wielorakie n mają swój początek, a przedtem ich nie było. A więc należy je sprowadzić do ruchu nieba, który z natury swej jest jednostajny.

2. Św. Augustyn mówi⁶⁸⁾, że ciała wyższe poruszają ciała niższe. Otóż ruchy ciała ludzkiego, spowodowane przez wolę, tylko wtedy dadzą się sprowadzić do ruchu nieba jako do swej przyczyny, jeśli niebo także i wolę porusza. A więc niebo porusza wolę ludzką.

3. Astrologowie na podstawie oglądania ciał niebieskich przepowiadają zgodnie z prawdą pewne rzeczy n odnoszące się do przyszłych uczynków ludzkich,

pochodzących od woli. To zaś byłoby niemożliwe, jeśliby ciała niebieskie nie mogły poruszać woli ludzkiej.

Ale z drugiej strony św. Jan Damasceński powiedział⁶⁹⁾, że ciała niebieskie nie są przyczynami naszych uczynków. Byłyby zaś nimi, jeśli mogłyby poruszać wolę, która jest źródłem ludzkich uczynków. A więc ciała niebieskie nie poruszają woli.

O d p o w i e d ź .

Ciała niebieskie mogą poruszać wolę tak samo jak przedmiot zewnętrzny, a mianowicie w tym znaczeniu, że ciała zewnętrzne za pośrednictwem wyobrażeń, dostarczonych przez zmysły, mają wpływ na wolę, oraz że same narządy zmysłowe podlegają wpływom ciał niebieskich.

Niektórzy jednak twierdzili, że ciała niebieskie wywierają bezpośredni wpływ na ludzką wolę, poruszając ją, jako pewien czynnik zewnętrzny, także w dziedzinie wykonywania właściwych jej czynności. Lecz zdanie takie jest niemożliwe do przyjęcia, gdyż wola jest władzą rozumną⁷⁰⁾. Rozum zaś jest władzą psychiczną, nie związaną z ciałem. Dlatego wola jest władzą niematerialną i bezcielesną. Otóż żadne ciało nie może działać na rzecz bezcielesną, lecz raczej dzieje się odwrotnie, gdyż rzeczy bezcielesne i niematerialne posiadają bardziej istoczącą (formalną) i bardziej powszechną moc aniżeli rzeczy cielesne. A więc jest rzeczą niemożliwą by ciało niebieskie wywierało wprost jakiś wpływ na umysł lub wolę. Dlatego Arystoteles⁷¹⁾ oskarża o nieodróżnianie umysłu od zmysłu tych, którzy twierdzą, że człowiek ma taką wolę, jaką mu w danym dniu podsunie ojciec bogów i ludzi, a mianowicie Jowisz, przez którego rozumiano całe niebo. Wszystkie bowiem siły zmysłowe, jako przejawy narządów cielesnych, mogą przygodnie ulegać wpływom ciał niebieskich wraz z ciałem ludzkim, które im podlega.

Ponieważ jednak w pewnej mierze, jak widzieliśmy⁷²⁾, pożądanie umysłowe podlega wpływom popędu zmysłowego, ruch ciał niebieskich może nie wprost mieć wpływ na wolę, a mianowicie w miarę jak uczucia, będące przejawami popędu zmysłowego, mogą oddziaływać na wolę.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Wielorakie poruszenia woli ludzkiej dadzą się sprowadzić do pewnej jednolitej przyczyny, która jednakże jest wyższą od umysłu i woli; ale nie do jakiegoś ciała, lecz do pewnego jestestwa niematerialnego. Działanie więc woli nie sprowadza się do ruchu ciał niebieskich jako do przyczyny.

2. Ruchy ciała ludzkiego o tyle sprowadzić można do ruchu ciał niebieskich jako do przyczyny, o ile samo przysposobienie narządów ciała ludzkiego w stosunku do ruchu zależy od wpływu ciał niebieskich, a także ze względu na to, że ciała niebieskie mają wpływ na popęd zmysłowy oraz na ciała zewnętrzne, z powodu których wola zaczyna chcieć lub nie chcieć czegoś, np. gdy nadejdzie mróz, ktoś chce zapalić ogień. Lecz tego rodzaju poruszenie woli pochodzi od przedmiotu z zewnątrz woli przedstawionego, a nie od wewnętrznego natchnienia.

3. Popęd zmysłowy jest przejawem narządu cielesnego. Nic więc nie przeszkadza, by na skutek wpływu ciał niebieskich pewni ludzie byli skłonni do gniewu, inni zaś do pożądlivości lub innego uczucia, podobnie jak się to dzieje na skutek przyrodzonej budowy ciała. Otóż większość ludzi idzie za uczuciami, którym tylko mądrzy opierają się. Dlatego na ogół sprawdzają się wróżby o ludzkich czynnościach, dokonane na podstawie badania ciał niebieskich. Ale jak powiedział już Ptolomeusz⁷³⁾, człowiek mądry panuje nad gwiazdami, gdyż opierając się namiętnościom, swą wolną wolą, nie ulegającą wpływom ciał niebieskich, przeciwstawia się ich skutkom. Albo, jak tłumaczy św. Augustyn⁷⁴⁾, trzeba uznać, że jeśli wróżby astrologów są prawdziwe, to pochodzą z jakichś bardzo ciemnych sił ludzkiej psychiki, nieświadomych dla myśli ludzkiej, a jeśli tego rodzaju wróżby mają na celu zwodzenie ludzi, wówczas są dziełem oszukańczych duchów.

Artykuł 6.

CZY TYLKO BÓG JAKO JEDYNY CZYNNIK ZEWNĘTRZNY MOŻE PORUSZAĆ WOLĘ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że nie tylko Bóg, jako czynnik zewnętrzny, może poruszać wolę, gdyż:

1. Byt wyższy z natury swej jest zdolny poruszać byt niższy, np. ciała niebieskie poruszają ciała ziemskie. Otóż ponad wolą ludzką, prócz Boga, jest Anioł. A więc także Anioł może poruszyć wolę ludzką.

2. Czynność woli idzie za czynnością umysłu. Otóż zgodnie z nauką Dionizego⁷⁵⁾, także Anioł może poruszyć umysł człowieka, oświecając go. A więc także i wolę.

3. Bóg jest przyczyną tylko dobra, zgodnie ze słowami Rodz. (1, 31): „Widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił: i były bardzo dobre”. Jeśliby więc tylko Bóg poruszał wolę ludzką, nie byłoby grzechu, gdyż dzięki woli zarówno człowiek grzeszy jak i postępuje należycie.

Ale z drugiej strony Apostoł mówi (Fil. 2,13): „Bóg jest tym, który sprawuje w was i chcenie i wykonanie wedle dobrej woli”.

Odpowiedź.

Działanie woli, podobnie jak i ruch naturalny, pochodzi od wewnątrz. Otóż ruch rzeczy naturalnej może być skutkiem wpływu także takiego czynnika, który nie jest przyczyną natury owej rzeczy. Natomiast naturalny ruch jakiejś rzeczy może być spowodowany jedynie przez taki czynnik, który jest przyczyną natury tej rzeczy. Np. Człowiek, który nie jest przyczyną kamienia, może go rzucić do góry, ale tego rodzaju ruch nie jest naturalny dla kamienia. Ruch naturalny może wywołać tylko ten, kto jest przyczyną natury. Dlatego Filozof powiedział⁷⁶⁾, że tylko ten co jest źródłem natury, może poruszać ciała tak ciężkie jak i lekkie.

Tak samo człowieka, który posiada wolę, może poruszyć jakiś czynnik zewnętrzny, który nie jest jego przyczyną; ale jest rzeczą niemożliwą, by jego dobrowolne działanie mogło pochodzić od takiego czynnika zewnętrznego, który by nie był przyczyną jego woli.

Otóż jedynie Bóg może być przyczyną woli, a to dla dwóch powodów: po 1), wola jest władzą duszy rozumnej, której przyczyną jest jedynie Bóg, jako jej stwórca, jak to widzieliśmy w części I⁷⁷⁾. Po 2), wola odnosi się do dobra powszechnego. Dlatego tylko Bóg, który jest dobrem powszechnym, może być przyczyną woli. Natomiast wszelkie dobro przez uczestnictwo jest dobrem cząstkowym. Cząstkowa zaś przyczyna nie może spowodować skłonności powszechnej. Dlatego także materia pierwsza (tworzywo), która jest w stosunku możności względem wszystkich form (istotności) nie może być dziełem jakiegokolwiek czynnika, który nie jest bytem powszechnym.

Rozwiązanie trudności.

1. Anioł nie jest aż tak wyżej od człowieka, by mógł być przyczyną jego woli. Natomiast ciała niebieskie są przyczyną form (istotności) naturalnych, których następstwem są naturalne ruchy ciał w przyrodzie.

2. Anioł porusza umysł ludzki ze względu na przedmiot, który mu poddaje do poznania mocą swego światła anielskiego. Otóż w ten sposób także zewnętrzne stworzenia mogą poruszać wolę człowieka.

3. Bóg porusza wolę człowieka jako powszechne źródło działania i jako powszechny przedmiot woli, czyli jako dobro. Bez tego powszechnego poruszenia człowiek nie mógłby niczego chcieć. Ale człowiek dzięki swemu rozumowi postanawia chcieć tego lub owego, a więc dobra prawdziwego lub pozornego. Niekiedy jednak Bóg w szczególny sposób pobudza człowieka, by chciał określonej rzeczy jako dobra, zwłaszcza gdy chodzi o wpływ łaski, jak to później zobaczymy⁷⁸⁾.

ZAGADNIENIE 10.

O SPOSOBIE DZIAŁANIA WOLI.

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:

1. Czy wola z natury swej dąży do czegoś? 2. Czy wola z konieczności dąży do swego przedmiotu? 3. Czy popęd zmysłowy, wpływając na wolę, narzuca jej konieczność? 4. Czy Bóg, jako czynnik poruszający wolę z zewnątrz, narzuca jej konieczność?

Artykuł 1.

CZY WOLA Z NATURY SWEJ DAŻY DO CZEGOŚ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że wola nie dąży z natury swej do niczego, gdyż:

1. Działanie naturalne jest przeciwstawieniem działania dobrowolnego, jak mówi Filozof⁷⁹⁾. A więc wola do niczego nie dąży z natury.

2. To, co jest naturalne dla jakiegoś bytu, jest w nim zawsze, np. ogień jest zawsze gorący. Otóż żadna czynność woli nie trwa zawsze. A więc żadne działanie woli nie jest dla niej naturalne.

3. Natura ma wyznaczony kierunek działania. Natomiast wola może wybierać. A więc wola niczego nie chce z natury.

Ale z drugiej strony działanie woli idzie za czynnością umysłu. Lecz umysł z natury swej ujmuje niektóre rzeczy. A więc także wola z natury swej chce pewnych rzeczy.

Odpowiedź.

Jak mówi Boecjusz⁸⁰⁾ oraz Filozof⁸¹⁾, „natura” oznacza dwie rzeczy. 1) niekiedy wyraża wewnętrzne źródło działania rzeczy zmiennych, a mianowicie już to materię (tworzywo), już to formę (istotność) materialną; 2) niekiedy oznacza jakiegokolwiek jestestwo, a nawet jakiegokolwiek byt. W tym znaczeniu naturalnym jest ton co jest odpowiednie dla danego bytu ze względu na jego jestestwo, a więc coś, co jest w nim samo przez się, z istoty swej. Otóż to, co jest samo przez się, jest źródłem, do którego sprowadza się to wszystko, co nie jest samo przez się. Biorąc naturę w tym znaczeniu, trzeba uznać za naturalne ton co jest w niej źródłem tego, co danej rzeczy zawsze odpowiada. Widać to jasno na przykładzie umysłu, gdyż zasady poznania umysłowego są wszystkim znane z natury. podobnie ton co jest źródłem uczynków dobrowolnych, musi być czymś, czego wola chce z natury swej.

Otóż takim źródłem jest dobro w ogóle, do którego wola dąży z natury, podobnie jak każda władza do właściwego sobie przedmiotu; oraz cel ostateczny, który jest tym w dziedzinie pożądania, czym pierwsze zasady rozumowania w dziedzinie poznania umysłowego - a nad to także to wszystko, co odpowiada osobie, która czegoś chce zgodnie ze swą naturą. Wola bowiem pożąda nie tylko tego, co należy do niej jako do władzy psychicznej, ale także tego, co należy do innych władz psychicznych i do całego człowieka. Dlatego człowiek z natury swej chce nie tylko przedmiotu woli, ale także tego wszystkiego, co odpowiada innym władzom psychicznym, np. poznania prawdy, które odpowiada umysłowi, istnienia, życia itp. Rzeczy, odnoszących się do bytu ludzkiego. Wszystko to zawiera się w przedmiocie woli jako pewne poszczególne dobro.

Rozwiązanie trudności.

1. Wola przeciwstawia się naturze w ten sposób, w jaki jedna przyczyna przeciwstawia się drugiej. Pewne czynności są dla człowieka naturalne, inne zaś dobrowolne. Otóż wola we właściwy sobie sposób jest przyczyną czynności. Jest bowiem panią swych czynności, co nie przysługuje naturze, gdyż ta jest zdeterminowana. Ponieważ zaś wola opiera się na naturze, dlatego też uczestniczy w pewnej mierze w działaniu, które jest właściwe dla natury. Podobnie jak niższa przyczyna ma udział w wyższej. Otóż w każdej osobie istnienie jest z natury czymś wcześniejszym niż chcenie. będące czynnością woli. Dlatego wola chce pewnych rzeczy z natury.

2. W przyrodzie to, co jest naturalne jedynie ze względu na formę (istotność), zawsze w istności (w akcie) przysługuje danej rzeczy, np. ogień jest zawsze gorący. To zaś, co jest naturalne ze względu na materię, nie zawsze przysługuje rzeczy w istności (w akcie), ale niekiedy tylko w możności. Forma bowiem (istotność) jest istnością, materia zaś (tworzywo) jest możnością. Otóż ruch jest istnością rzeczy istniejącej w możności. Dlatego to, co należy do ruchu lub jest następstwem ruchu, w przyrodzie nie zawsze zachodzi. Np. ogień nie zawsze wznosi się ku górze. podobnie nie jest rzeczą konieczną, by wola, która przechodzi z możności do istności (aktu), gdy czegoś chce, zawsze w istności tego chciała, ale wtedy, gdy jest do tego przysposobiona w odpowiedni sposób. Natomiast wola Boża, która jest czystą istnością (aktem), zawsze w istności (w akcie) chce.

3. Jedność odpowiada naturze, ale jedność współmierna z nią. Naturze rodzaju bowiem odpowiada jedność rodzajowa; naturze zaś gatunkowej odpowiada jedność gatunkowa, i wreszcie naturze jednostkowej odpowiada jedność indywidualna. Ponieważ więc wola jest siłą niematerialną, podobnie jak i umysł, z natury odpowiada jej pewna jedność ogólna. a mianowicie dobro, podobnie jak umysłowi odpowiada pewna jedność ogólna, a mianowicie prawda, czy byt, czy istota rzeczy. W dobru zaś ogólnym zawierają się różne postacie dóbr poszczególnych, ale do żadnego z nich wola nie jest zdeterminowana.

Artykuł 2.

CZY WOLA Z KONIECZNOŚCI DZIAŁA POD WPŁYWEM PRZEDMIOTU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że wola z konieczności działa pod wpływem swego przedmiotu, gdyż:

1. Przedmiot ma się tak do woli, jak siła poruszająca do rzeczy ruchomej. Otóż siła poruszająca, jeśli jest dostateczna, z konieczności porusza rzecz ruchomą. A więc i przedmiot może poruszać wolę w sposób konieczny.

2. Wola, podobnie jak i umysł, jest siłą niematerialną, skierowaną do przedmiotu powszechnego. Lecz umysł z konieczności ulega wpływowi swego przedmiotu. A więc także i wola z konieczności ulega swemu przedmiotowi.

3. Przedmiotem woli jest albo cel albo środek do celu. Otóż wydaje się, że celu każdy chce w sposób konieczny, gdyż jest tym, czym pierwsze zasady w dziedzinie teoretycznego poznania, a zasady te uznajemy z konieczności. Cel zaś jest racją chcenia środków. A więc także i środków do celu chcemy z konieczności. A więc przedmiot w sposób konieczny porusza wolę.

Ale z drugiej strony n zdaniem Filozofa^{81a)} władze rozumne odnoszą się do rzeczy przeciwstawnych. Lecz wola jest władzą rozumną, idzie bowiem za rozumem. A więc wola odnosi się do rzeczy przeciwstawnych, czyli do żadnej z nich nie dąży w sposób konieczny.

O d p o w i e d ź .

Dwojakie jest działanie woli: wykonanie uczynku i jego zróżnicowanie gatunkowe, które zawdzięcza przedmiotowi. Otóż żaden przedmiot nie może w sposób konieczny poruszyć woli w stosunku do pierwszego rodzaju działania. Każdy człowiek bowiem może nie myśleć o jakimkolwiek przedmiocie i konsekwentnie nie chcieć go.

Co do drugiego sposobu działania, pewien przedmiot z konieczności porusza wolę, inne zaś nie. W każdym bowiem działaniu jakiegokolwiek władzy psychicznej pod wpływem przedmiotu należy wziąć pod uwagę rację, dla której ów przedmiot wpływa na władzę. Np. przedmiot widzialny działa na wzrok ze względu na barwę, którą się widzi w danej chwili. Barwa więc, gdy działa na wzrok, z konieczności wywiera nań wpływ, chyba że ktoś odwróci oczy, lecz wtedy mamy już do czynienia z wykonaniem czynności.

Natomiast gdyby taki przedmiot z pewnej strony był barwny, a z innej nie, wówczas wzrok niekoniecznie zobaczyłby ów przedmiot, np. patrząc z tej strony, z której ów przedmiot byłby bezbarwny. Otóż podobnie jak barwa jest przedmiotem wzroku, tak dobro jest przedmiotem woli. Jeśliby więc wola stanęła przed takim przedmiotem, który by był dobrem powszechnym i to pod każdym względem, wówczas wola, jeśliby tylko czegokolwiek chciała, z konieczności dążyłaby do tego ogólnego dobra. Nie mogłaby bowiem chcieć czegoś przeciwnego. Natomiast do takiego dobra, które nie pod każdym względem wydaje się dobrem, wola nie dąży z konieczności.

Ponieważ zaś brak jakiegokolwiek dobra nie jest dobrem, dlatego takie tylko dobro, które jest doskonałe i któremu niczego nie brakuje, stanowi przedmiot, którego wola nie może nie chcieć. Takim dobrem jest szczęście. Wszystkie natomiast inne poszczególne dobra, ponieważ brak im czegoś, co należy do dobra, można ujmować jako rzeczy niedobre, i z tego względu wola może albo odrzucić je albo przyjąć, gdyż może dążyć do tego samego przedmiotu pod różnym kątem widzenia.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Wystarczającym motywem dla władzy psychicznej jest tylko taki przedmiot, który całkowicie jest motywem. Jeśli bowiem niedomagałby w czymś, nie poruszałby z konieczności, jak widzieliśmy powyżej.

2. Taki przedmiot, który zawsze i z konieczności jest prawdziwy, z konieczności też działa na umysł; ale nie przedmiot przygodny, który może być i

prawdziwy i fałszywy n zgodnie z tym, cośmy powiedzieli o dobru w osnowie artykułu.

3. Ostateczny cel z konieczności działa na wolę, gdyż jest dobrem doskonałym, podobnie jak te rzeczy, które są podporządkowane jego osiągnięciu, tak że bez nich tego celu nie można by osiągnąć, np. istnienie, życie itp. Innych natomiast rzeczy, bez których cel można osiągnąć, nie musi się chcieć, gdy się chce osiągnąć cel. Np. kto uznaje pewne zasady, nie musi z konieczności uznać tych wniosków, bez których zasady mogą być prawdziwe.

Artykuł 3.

CZY POPĘD ZMYSŁOWY PORUSZA WOLĘ W SPOSÓB KONIECZNY?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że uczucie będące przejawem niższego popędu, w sposób konieczny porusza wolę, gdyż:

1. Apostoł mówi w liście do Rzym. (7, 19): „Nie czynię dobrego, które chcę; ale złe, którego nie chcę, to czynię”. Słowa te odnoszą się do pożądania, które jest pewnego rodzaju uczuciem. A więc uczucie w sposób konieczny porusza wolę.

2. Czytamy w III Ks. Etyki⁸²⁾, że jakim ktoś jest, taki ma cel. Otóż nie jest w mocy człowieka, by natychmiast usunął to uczucie, a tym samym, by nie chciał tego, do czego uczucie go ciągnie.

3. Przyczyna powszechna wpływa na skutek poszczególny jedynie za pośrednictwem przyczyny szczególnej, jak mówi Arystoteles⁸³⁾. Podobnie rozum powszechny wpływa na działanie jedynie za pośrednictwem sądu szczegółowego. Otóż wola ma się tak do popędu zmysłowego jak rozum powszechny do sądu szczegółowego. A więc jedynie za pośrednictwem popędu zmysłowego wola zmierza do poszczególnego dobra. Stąd gdy popęd zmysłowy pod wpływem jakiegoś uczucia zostanie do czegoś nastawiony, wówczas wola nie będzie mogła zmierzać do czegoś innego.

Ale z drugiej strony powiedziano w Ks. Rodzaju (4, 7): „Lecz pod tobą będzie pożądlivość twoja, a ty nad nią panować będziesz”. A więc popęd zmysłowy nie porusza woli w sposób konieczny.

Odpowiedź.

Jak wykazaliśmy wyżej (q. 9, a. 2), uczucie, będące przejawem popędu zmysłowego, porusza wolę ze względu na przedmiot, a mianowicie w tym znaczeniu, że człowiek zależnie od swego nastawienia uczuciowego uznaje za odpowiednie i dobre to, czego by za takie nie uważał, jeśliby nie zostawał pod wpływem uczucia. Otóż takie nastawienie człowieka pod wpływem uczucia może zachodzić w dwojaki sposób: 1) albo tak krępując rozum, iż człowiek nie może go używać, jak to bywa u ludzi, którzy z powodu gwałtownego gniewu czy pożądlivości popadają w szał lub obłąkanie, tak samo jak na skutek jakiegoś zaburzenia cielesnego; zresztą tego rodzaj

u uczucia nie zachodzą bez pewnej przemiany cielesnej. Ludzie, którzy ulegają takiemu gwałtownemu uczuciu, podobni stają się dzikim zwierzętom, które z konieczności idą za odruchem uczucia, gdyż nie mają używania rozumu, ani tym samym używania woli. 2) Niekiedy jednak uczucie nie pochłania całkowicie rozumu, pozostawiając mu wolność sądu w stosunku do pewnych rzeczy, i tym samym umożliwiając człowiekowi działanie jego woli. W miarę więc wolności rozumu i jego niezależności od uczucia działanie woli nie dąży w sposób konieczny do tego, do czego skłania uczucie. Tak więc albo nie ma w człowieku działania woli, ale tylko uczucie panuje nad nim, albo działanie woli, jeśli pozostaje, nie idzie w sposób konieczny za uczuciem.

Rozwiązanie trudności.

1. Chociaż wola nie potrafi sprawić, by nie pojawiło się jakieś pożądanie, o którym mówi Apostoł (Rzym. 7, 19), że nie czyni dobra, którego chce, ale zło, którego nie chce; niemniej wola może nie chcieć tego pożądanego lub nie przyzwalać na nie; i w tym znaczeniu nie idzie w sposób konieczny za odruchem pożyteczności.

2. Dwoistość natury umysłowej i zmysłowej w człowieku sprawia, że niektórzy ludzie jednolicie i całkowicie ulegają rozumowi, jak to ma miejsce u cnotliwych, innych zaś, np. obłąkanych całkowicie pochłania uczucie. Kiedy jednak uczucie tylko zachmurzy widnokrąg rozumu, wówczas pozostawia mu nieco wolności, dzięki czemu człowiek może albo całkowicie wyrugować uczucie, albo przynajmniej trzymać się tak, by za uczuciem nie iść. W takim bowiem nastawieniu różnych władz duszy w różnych kierunkach, co innego rozum dyktuje człowiekowi, a co innego uczucie.

3. Wolę porusza nie tylko dobro powszechne, poznane przez rozum, ale także dobro spostrzeżone przez zmysły. Dlatego wola dąży do jakiegoś szczegółowego dobra bez uczucia ze strony popędu zmysłowego. Wiele bowiem rzeczy chcemy i czynimy bez uczucia, na skutek samego tylko wyboru, jak to bywa szczególnie u tych, których rozum opiera się uczuciu.

Artykuł 4.

CZY BÓG JAKO CZYNNIK ZEWNĘTRZNY PORUSZA WOLĘ W SPOSÓB KONIECZNY ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że Bóg w sposób konieczny porusza wolę, gdyż:

1. Każdy czynnik tego rodzaju, że nie można oprzeć się mu, gdy działa, pobudza do działania w sposób konieczny. Otóż Bogu nie można oprzeć się z powodu jego nieskończonej mocy zgodnie ze słowami Apostoła (Rzym. 9, 19): „Któż bowiem woli jego się sprzeciwi?” A więc Bóg porusza wolę w sposób konieczny.

2. Działanie woli jest konieczne w stosunku do tego przedmiotu, którego chce z natury swej. Otóż dla każdego bytu jest rzeczą naturalną, by Bóg w nim działał, jak mówi św. Augustyn⁸⁴). A więc wola z konieczności chce tego, do czego Bóg ją pobudza.

3. Możliwym jest to, z czego nie wynika coś niemożliwego. Otóż w razie przyjęcia, że wola ludzka mogłaby nie chcieć tego, do czego Bóg ją pobudza, wynikałoby coś niemożliwego, gdyż w takim wypadku działania Boże byłoby nieskuteczne. Jest więc rzeczą niemożliwą, by wola mogła nie chcieć tego, do czego Bóg ją pobudza. A więc z konieczności chce tego.

Ale z drugiej strony czytamy u Ekli. (15, 14): „Bóg od początku stworzył człowieka i zostawił go w ręce rady jego”. A więc nie porusza woli jego w sposób konieczny.

Odpowiedź.

Jak mówi Dionizy⁸⁵⁾, Opatrzność Boża nie psuje natury, lecz ją zachowuje. Dlatego też porusza każdą rzecz stosownie do jej warunków, tak mianowicie, by na skutek poruszenia Bożego z przyczyn koniecznych wynikały skutki w sposób konieczny, a z przygodnych przyczyn w sposób przygodny. Ponieważ zaś wola jest czynnikiem twórczym, nie zdeterminowanym do jednego przedmiotu, ale zdolnym do wyboru spośród wielu przedmiotów n dlatego Bóg porusza ją w ten sposób, że nie determinuje jej do jednego przedmiotu, lecz sprawia, iż jej działanie pozostaje swobodne i niekonieczne, za wyjątkiem tych rzeczy, których wola z natury swej chce.

Rozwiązanie trudności.

1. Wola Boża rozciąga się nie tylko na to, by dany byt dokonał tego, do czego go pobudza, ale także, by dokonał tego w sposób zgodny z jego naturą. Dlatego bardziej sprzeciwiałoby się poruszeniu Bożemu, jeśliby wola pod jego wpływem działała w sposób konieczny wbrew swej naturze, aniżeli gdyby działała w sposób dobrowolny zgodnie z swą naturą.

2. Dla każdego bytu to jest naturalne, co Bóg w nim sprawia, by było naturalne. Dlatego każdemu bytowi odpowiada to co Bóg chce, by mu odpowiadało. Otóż Bóg nie chce n by wszystko, cokolwiek tworzy w rzeczach, było dla nich naturalne, np. by zmarli wstawali z grobu. Ale chce, by poddanie się mocy Bożej było czymś naturalnym dla każdego bytu.

3. Zachodziłaby sprzeczność, gdyby Bóg poruszał wolę ku czemuś, a wola nie byłaby ku temu poruszona. Ale nie ma sprzeczności, gdy się sprawę ujmuje bez uwarunkowania. Wola więc ludzka nie działa w sposób konieczny na skutek poruszenia Bożego.

ZAGADNIENIE 11.

O ROZKOSZOWANIU SIĘ JAKO CZYNNOŚCI WOLI.

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy rozkoszowanie się jest czynnością władzy pożądawczej? 2. Czy zachodzi tylko u stworzeń rozumnych, czy

także u zwierząt? 3. Czy odnosi się tylko do celu ostatecznego? 4. Czy odnosi się tylko do celu osiągniętego?

Artykuł 1.

CZY ROZKOSZOWANIE SIĘ JEST CZYNNOŚCIĄ WŁADZY POŻĄDAWCZEJ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że rozkoszowanie się nie jest czynnością władzy pożądawczej, gdyż:

1. *Fruitio* (łaciński odpowiednik „rozkoszowania się”) - oznacza zbieranie owoców. Otóż tylko umysł zbiera owoc życia ludzkiego, gdyż szczęśliwość polega na czynności umysłu, jak widzieliśmy⁸⁶⁾. A więc rozkoszowanie się jest czynnością umysłu, a nie władzy pożądawczej.

2. Każda władza psychiczna ma właściwy sobie cel, którym jest doskonałość tej władzy, np. celem wzroku jest poznanie rzeczy widzialnych, celem słuchu jest słyszenie dźwięków itd. Otóż celem rzeczy jest jej owoc. A więc rozkoszowanie się jest czynnością każdej władzy psychicznej, a nie tylko władzy pożądawczej.

3. Rozkoszowanie to pewna przyjemność. Otóż przyjemność zmysłowa jest sprawą zmysłu, który cieszy się swym przedmiotem; podobnie przyjemność umysłowa jest sprawą umysłu. A więc rozkoszowanie się jest czynnością władzy poznawczej, a nie pożądawczej.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi⁸⁷⁾, że rozkoszować się to miłownie przylgnąć do jakiejś rzeczy ze względu na nią samą. Lecz miłość jest czynnością władzy pożądawczej. A więc także rozkoszowanie się.

Odpowiedź.

Łaciński odpowiednik rozkoszowania się „*fruitio*” pochodzi do wyrazu „*fructus*” (który oznacza owoc) lub odwrotnie. Mało to ważne. Prawdopodobnie jednak nazwa pochodzi od tego, co jest bardziej znane. Otóż nam, ludziom, rzeczy zmysłowe są bardziej znane, dlatego wydaje się, że wyraz „*fruitio*” pochodzi od „*fructus*”, czyli owoców spostrzegalnych przy pomocy zmysłów. Otóż tego rodzaju owoce stanowią to, czego człowiek ostatecznie oczekuje od drzewa i co z przyjemnością zbiera. Dlatego rozkoszowanie się należy do miłości (lubować się) i przyjemności, jakiej ktoś doznaje, gdy zdobędzie to, czego ostatecznie oczekiwał, czyli gdy osiągnie cel. Cel zaś i dobro to przedmiot władzy pożądawczej. A więc także rozkoszowanie się jest jej czynnością.

Rozwiązanie trudności.

1. Ta sama rzecz, pod różnym kątem ujmowana, może być przedmiotem różnych władz psychicznych. Otóż oglądanie Boga, jako oglądanie, jest czynnością umysłu; ale jako dobro i cel jest przedmiotem woli oraz rozkoszowania się. Tak więc

umysł osiąga ów cel w sposób czynny urzeczywistniając go, wola zaś zwracając się do niego i rozkoszując się nim po jego osiągnięciu.

2. Doskonałość i cel każdej innej władzy psychicznej zawiera się w przedmiocie władzy pożądawczej, jako dobro poszczególne w dobru ogólnym, jak to już widzieliśmy⁸⁸⁾. Dlatego doskonałość i cel każdej władzy, jako pewne dobro, należy do władzy pożądawczej, która też z tego powodu zwraca inne władze do właściwych sobie celów, osiągając cel wówczas, gdy inne władze zdobędą go.

3. W przyjemności są dwie rzeczy: spostrzeżenie, że coś nam odpowiada, a więc czynność władzy poznawczej i oraz zadowolenie z powodu tego, co nam odpowiada, a to jest sprawą władzy pożądawczej, w której dopełnia się przyjemność.

A r t y k u ł 2 .

CZY ROZKOSZOWANIE SIĘ ZACHODZI TYLKO U STWORZEŃ ROZUMNYCH CZY TEŻ U ZWIERZĄT?

P o s t a w i e n i e p r o b l e m u .

Wydaje się, że rozkoszowanie się zachodzi tylko u ludzi, gdyż:

1. Św. Augustyn mówi⁸⁹⁾, że my, ludzie, rozkoszujemy się i używamy. A więc zwierzęta nie mogą rozkoszować się.

2. Rozkoszowanie się dotyczy ostatecznego celu. Otóż zwierzęta nie mogą osiągnąć celu ostatecznego; a więc nie mogą się rozkoszować.

3. Podobnie jak pożądanie zmysłowe jest poniżej umysłowego, tak pożądanie naturalne jest poniżej pożądania zmysłowego. Jeśliby więc rozkoszowanie się należało także do pożądania zmysłowego, przysługiwałoby również pożądaniu naturalnemu, a to jest oczywiście fałszywe. A więc rozkoszowanie się nie jest czynnością popędu zmysłowego, i tym samym nie przysuguje zwierzętom.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi⁹⁰⁾, że bez niedorzeczności możemy przyznać zwierzętom zdolność rozkoszowania się pokarmem czy jakąkolwiek inną rozkoszą cielesną.

O d p o w i e d ź .

Rozkoszowanie się nie jest czynnością władzy psychicznej osiągającej cel, ale władzy nakazującej wykonanie, gdyż jest czynnością władzy pożądawczej. Otóż w rzeczach niezdolnych do poznania istnieje zdolność osiągnięcia celu w sposób wykonawczy, np. ciało ciężkie spada w dół, a lżejsze od powietrza leci w górę. Nie ma natomiast w tego rodzaju rzeczach zdolności osiągania celu w sposób rozkazodawczy, gdyż taka zdolność istnieje w wyższej istocie, która swym rozkazem porusza wszelką naturę podobnie jak pożądanie u jestestw zdolnych do poznania porusza wszystkie inne władze psychiczne do właściwych im czynności. Jasne więc, że rzeczy niezdolne do poznania, choć dochodzą do celu, nie rozkoszują się nim, w przeciwieństwie do bytów poznających.

Ale dwojakie może być poznanie celu: doskonałe i niedoskonałe. Doskonałe, gdy się poznaje nie tylko rzecz, która jest celem i dobrem, ale także samą ogólną rację

celu i dobra. Otóż takie poznanie jest właściwością samej tylko rozumnej natury. Niedoskonałe zaś poznanie, ujmujące jakiś szczegółowy cel lub dobro, zachodzi także u zwierząt. Władze pożądawcze zwierząt nie są zdolne do wolnego rozkazywania, ale zwracają się pod wpływem naturalnego instynktu do poznanych przedmiotów Dlatego rozkoszowanie się u istot rozumnych zachodzi w sposób doskonały, u zwierząt w sposób niedoskonały, u innych zaś stworzeń nie zachodzi w żaden sposób.

Rozwiązanie trudności.

1. Św. Augustyn mówi tu o doskonałym rozkoszowaniu się.
2. Rozkoszowanie się nie musi dotyczyć tego, co jest naprawdę celem ostatecznym, ale odnosi się do tego, co ktoś uważa za swój ostateczny cel.
3. Pożądanie zmysłowe idzie za poznaniem; natomiast pożądanie przyrodzone, zwłaszcza u istot niezdolnych do poznania, jest niezależne od poznania tychże pożądających istot.
4. Św. Augustyn mówi o rozkoszowaniu się niedoskonałym, jak to wynika z kontekstu. Powiada bowiem, że i zwierzętom można przyznać zdolność rozkoszowania się bez takiej niedorzeczności, jaką byłoby przyznanie im zdolności używania czegoś w sposób rozumny.

Artykuł 3.

CZY ROZKOSZOWAĆ SIĘ MOŻNA TYLKO CELEM OSTATECZNYM?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że można rozkoszować się nie tylko celem ostatecznym, gdyż:

1. Apostoł (Filem. 20) powiada: „Tak, bracie, niech się rozkoszuję tobą w Panu” („*te fruar*”). Otóż św. Paweł oczywiście nie zakładał w człowieku swego ostatecznego celu. A więc można rozkoszować się nie tylko ostatecznym celem.

2. Rozkoszujemy się owocami. Otóż Apostoł mówi (Gal. 5, 22): „Owoce Ducha jest miłość, wesele, pokój” itd. Ale żadna z tych rzeczy nie jest celem ostatecznym. A więc rozkoszować się można nie tylko celem ostatecznym.

3. Czynności woli mogą być swym własnym przedmiotem, chcę bowiem własnego chcenia, miłuję własną miłość. Otóż rozkoszowanie się jest czynnością woli, jak stwierdza św. Augustyn⁹¹⁾. A więc można rozkoszować się własnym rozkoszowaniem się. Otóż rozkoszowanie się nie jest ostatecznym celem człowieka, ale tylko dobro niestworzone, a mianowicie Bóg. A więc można się rozkoszować nie tylko celem ostatecznym.

Ale z drugiej strony św. Augustyn uczy⁹²⁾, że nie rozkoszuje się ten, kto przyjmuje coś, czego pożąda ze względu na coś innego. Otóż tylko celu ostatecznego nie pożąda się ze względu na coś innego. A więc rozkoszować się można tylko celem ostatecznym.

Odpowiedź.

Pojęcie owocu obejmuje dwie rzeczy: że owoc jest czymś ostatecznym, i że nasyci pożądanie pewną słodyczą oraz przyjemnością. Celem ostatecznym zaś coś może być albo bezwzględnie albo pod pewnym względem. Bezwzględnie, gdy nie jest dla czegoś innego; względnie, gdy jest czymś ostatecznym w pewnej dziedzinie. Otóż właściwym owocem i właściwym rozkoszowaniem się jest radość z osiągnięcia ostatecznego celu. To zaś, co samo w sobie nie jest radosne, ale tylko ze względu na coś innego, np. wypicie gorzkiego lekarstwa może być w pewnym znaczeniu owocem, ale nie w sposób właściwy i dlatego takim owocem nie rozkoszujemy się. Stąd św. Augustyn mówi⁹³⁾, że rozkoszujemy się przedmiotem poznania, w którym wola zaspokojona doznaje ukojenia. Otóż bezwzględnego ukojenia doznaje się tylko w celu ostatecznym. Działanie bowiem woli, jak długo jeszcze czegoś oczekuje, pozostaje jakby w zawieszeniu, choć już coś osiągnęło. Podobnie w ruchu z miejsca na miejsce, choć połowa drogi jest poniekąd początkiem, a poniekąd kresem, jest tylko wtedy naprawdę celem, gdy daje rzeczy poruszającej się całkowity spokój.

Rozwiązanie trudności.

1. Jak mówi św. Augustyn⁹⁴⁾, gdyby Apostoł powiedział: „Niech się rozkoszuję tobą”, a nie dodał: „w Panu”, wówczas zdawałby się widzieć w Filemonie cel swej miłości. Skoro jednak dodał: „w Panu”, wyraził tym samym, że cel swój założył w Panu i nim się rozkoszuje. Bratem zaś rozkoszuje się nie jako celem, ale jako czymś, co jest dla celu.

2. Inny jest stosunek owocu do drzewa, od którego pochodzi, a inny do człowieka, który się nim rozkoszuje. W stosunku do drzewa bowiem ma się tak, jak skutek do przyczyny, a do człowieka zaś rozkoszującego się nim jak ten, co jest oczekiwane na ostatku i co jest przyjemne. Dlatego te rzeczy, które tu Apostoł wyliczył, są owocami w tym znaczeniu, że stanowią skutki Ducha św. w nas, ale nie jakoby nimi mielibyśmy się rozkoszować jako ostatecznym celem. Można też za św. Ambrożym⁹⁵⁾ przyjąć, iż nazywamy je owocami dlatego, że tych rzeczy należy pożądać dla nich samych, nie dlatego jakoby nie odnosiły się do szczęścia, ale dlatego, że w nich samych jest coś, co nam winno się podobać.

3. Cel, jak widzieliśmy⁹⁶⁾, dwójako można ujmować: jako rzecz i jako osiągnięcie tej rzeczy. Nie są to dwa cele, ale jest to jeden cel, raz ujęty sam w sobie, a drugim razem w stosunku do innego bytu. Otóż Bóg jest ostatecznym celem, jako to, czego ostatecznie pragniemy; rozkoszowanie się zaś jako osiągnięcie ostatecznego celu. Podobnie więc jak Bóg i rozkoszowanie się Bogiem jest jednym celem, tak rozkoszowanie się Bogiem i rozkoszowanie się z powodu tegoż rozkoszowania się jest tym samym rozkoszowaniem się. To samo odnosi się do szczęścia stworzonego, które polega na rozkoszowaniu się.

Artykuł 4.

CZY ROZKOSZOWAĆ SIĘ MOŻNA TYLKO CELEM OSIĄGNIĘTYM?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że można rozkoszować się tylko celem osiągniętym, gdyż:

1. Św. Augustyn mówi⁹⁷⁾, że rozkoszować się to używać z radością, nie z powodu nadziei, ale z powodu samej rzeczy. Otóż dopóki nie ma rzeczy, nie ma radości z powodu rzeczy, ale może być tylko radość z powodu nadziei. A więc rozkoszować się można tylko celem osiągniętym.

2. Rozkoszować się można tylko ostatecznym celem, jak wyżej widzieliśmy, gdyż jedynie ostateczny cel daje ukojenie pożądaniu. A to jest możliwe tylko wtedy, gdy cel zostanie osiągnięty. A więc właściwie mówiąc, rozkoszować się można tylko celem już osiągniętym.

Ale z drugiej strony, jak mówi św. Augustyn⁹⁸⁾, rozkoszować się, to miłośnie przyłgnąć do jakiejś rzeczy ze względu na nią samą. To zaś jest możliwe także w stosunku do rzeczy jeszcze nie osiągniętej. A więc rozkoszować się można nie tylko celem już osiągniętym.

Odpowiedź.

Rozkoszowanie się wyraża stosunek woli do ostatecznego celu, jako rzeczy, w której wola ten cel zakłada. Otóż można mieć cel dwojako: w sposób doskonały i niedoskonały. W sposób doskonały, gdy się ten cel ma nie tylko w zamierzeniu, ale także w rzeczywistości. W sposób zaś niedoskonały, gdy ów cel ma się tylko w zamierzeniu. Dlatego rozkoszować się w sposób doskonały można tylko osiągniętym już celem; w sposób niedoskonały także celem jeszcze nie osiągniętym, ale zamierzonym.

Rozwiązanie trudności.

1. Św. Augustyn mówi o doskonałym rozkoszowaniu się.

2. Dwie rzeczy mogą przeszkodzić w ukojeniu woli, po pierwsze gdy jej przedmiot nie jest celem ostatecznym, ale czymś podporządkowanym celowi ostatecznemu. Po drugie, gdy stworzenie pożądające jeszcze nie osiągnęło celu. Otóż przedmiot nadaje różnicowanie gatunkowe czynności, ale sposób działania, doskonały lub niedoskonały, zależy od warunków stworzenia działającego. Dlatego rozkoszowanie się tym, co nie jest ostatecznym celem, jest niewłaściwe, gdyż mu brak tego, co należy do istoty rozkoszowania się. Natomiast rozkoszowanie się ostatecznym celem jeszcze nie osiągniętym jest właściwym rozkoszowaniem się, choć niedoskonałym z powodu niedoskonałego sposobu posiadania tegoż celu.

3. Można zdobyć i mieć ostateczny cel nie tylko w rzeczy samej, ale także w zamierzeniu.

ZAGADNIENIE 12.

O ZAMIARZE.

Zagadnienie to obejmuje pięć pytań: 1. Czy zamiar jest czynnością umysłu czy woli? 2. Czy przedmiot zamiaru jest tylko cel ostateczny? 3. Czy przedmiotem zamiaru mogą być dwie rzeczy? 4. Czy zamierzanie celu jest tą samą czynnością co chcenie środków do tego celu? 5. Czy zwierzęta zdolne są do zamierzania?

Artykuł 1.

CZY ZAMIAR JEST CZYNNOŚCIĄ UMYŚLU CZY WOLI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że zamiar jest czynnością umysłu, a nie woli, gdyż:

1. Powiada Ewangelia (Mat. 6, 22): „Świecą ciała twego jest oko twoje. Jeśliby oko twoje było szczerze, wszystko ciało twoje światłe będzie”. Otóż według św. Augustyna⁹⁹⁾, oko oznacza tu zamiar. Lecz oko, będąc narzędziem wzroku, wyraża władzę poznawczą. A więc zamiar nie jest czynnością władzy požądawczej, lecz poznawczej.

2. Według św. Augustyna, zamiar to światło, o którym mówi Chrystus (Mt. 6, 23): „Jeśli tedy światło, które jest w tobie, ciemnością jest...” Lecz światło należy do poznania. A więc także zamiar.

3. Zamiar to pewne uporządkowanie czynności w stosunku do celu. Otóż tylko rozum może porządkować. A więc zamiar jest sprawą rozumu, a nie woli.

4. Przedmiotem czynności woli jest albo cel, albo środki do celu. Otóż czynność woli w stosunku do celu to chcenie, względnie rozkoszowanie się; w stosunku zaś do środków to wybór. Zamiar zaś różni się zarówno od rozkoszowania się, jak i od wyboru czy chcenia. A więc nie jest czynnością woli.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi¹⁰⁰⁾, że zamiar woli łączy przedmiot widzialny ze wzrokiem, a obraz zachowany w pamięci z wewnętrznym światem myśli. A więc zamiar jest czynnością woli.

Odpowiedź.

Zamiar, jak wskazuje samo słowo, oznacza zmierzanie do czegoś. Otóż zarówno działanie czynnika poruszającego, jak i ruch rzeczy poruszanej zmierzają do czegoś. Ale zmierzanie ruchu rzeczy poruszanej pochodzi od działania czynnika poruszającego. Dlatego zamierzanie najpierw i przede wszystkim należy do tego czynnika, który porusza ku celowi. Np. architekt i każdy rozkazodawca swoim rozkazem pobudza innych do tworzenia tego, co on zamierzył. Otóż wola pobudza wszystkie inne władze psychiczne ku celowi, jak to widzieliśmy¹⁰¹⁾. Dlatego jest rzeczą oczywistą, że zamiar jest czynnością woli.

Rozwiązanie trudności.

1. Zamiar nazwano okiem w przenośni, nie dlatego jakoby przynależał do poznania, lecz dlatego, że suponuje poznanie, poddające woli cel, ku któremu wola porusza; podobnie oczyma widzimy z góry, dokąd idziemy.

2. Zamiar jest światłem, gdyż jest czymś oczywistym dla zamierzającego. Uczynki zaś nazwano ciemnościami, gdyż człowiek wie, co zamierza, ale nie wie, co z jego działania wyniknie, jak mówi tamże św. Augustyn.

3. Wola wprowadzić nie porządkuje, niemniej jednak dąży do czegoś według porządku, ustanowionego przez rozum. Dlatego zamiar jest czynnością woli, suponującą skierowanie rozumu, który podporządkowuje coś celowi.

4. Zamiar jest czynnością woli w stosunku do celu. Otóż wola w trojaki sposób odnosi się do celu: po pierwsze bezwzględnie, i tego rodzaju czynność nazywa się chceniem czyli wolą, np. gdy chcemy bezwzględnie zdrowia lub czegoś podobnego. Po drugie, gdy ów cel ujmujemy jako coś, w czym wola doznaje ukojenia, i w tym znaczeniu rozkoszowanie się odnosi się do celu; po trzecie, gdy cel ujmuje się jako kres czynności przyporządkowanej mu, i w tym znaczeniu zamiar odnosi się do celu. Nie dlatego bowiem mamy zamiar np. odzyskać zdrowie, że chcemy go, ale dlatego, że chcemy odzyskać je za pośrednictwem czegoś innego.

Artykuł 2.

CZY PRZEDMIOTEM ZAMIARU JEST TYLKO CEL OSTATECZNY ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że przedmiotem zamiaru jest tylko cel ostateczny, gdyż:

1. Powiedziano¹⁰²⁾, że zamiar serca jest wołaniem do Boga. Otóż Bóg jest ostatecznym celem serca ludzkiego. A więc zamiar odnosi się do celu ostatecznego.

2. Zamiar odnosi się do celu jako do kresu, jak to wyżej powiedzieliśmy. Otóż kres jest celem. A więc zamiar zawsze odnosi się do celu ostatecznego.

3. Zamiar tak samo odnosi się do celu ostatecznego, jak i rozkoszowanie się. Lecz przedmiotem rozkoszowania się jest zawsze cel ostateczny. A więc także zamiaru.

Ale z drugiej strony jeden jest cel wszelkiej ludzkiej woli, a mianowicie szczęście¹⁰³⁾. Jeśliby więc przedmiotem zamiaru był tylko cel ostateczny, nie byłoby różnych zamiarów ludzkich, co jest oczywiście błędem.

Odpowiedź.

Zamiar odnosi się do celu jako do kresu czynności woli, jak widzieliśmy poprzednio¹⁰⁴⁾. Dwojaki zaś może być kres czynności: kres ostateczny, w którym ktoś doznaje ukojenia, i taki kres jest końcem wszelkiego ruchu; albo może to być kres pośredni, który jest początkiem jednej części ruchu, a celem czy kresem drugiej, np. w ruchu od A do C poprzez B, w którym C jest kresem ostatecznym, a B jest także

kresem, ale nie ostatecznym. Otóż zamiar może zmierzać do obu tych kresów. Chociaż więc przedmiotem zamiaru jest zawsze cel, nie zawsze jednak jest nim cel ostateczny.

Rozwiązanie trudności.

1. Zamiar serca nazwano wołaniem do Boga nie w tym znaczeniu, jakoby Bóg zawsze był przedmiotem zamiaru, lecz dlatego, że Bóg jest znawcą zamiarów; albo dlatego, że gdy się modlimy, do Boga kierujemy nasz zamiar, który wówczas nabiera siły wołania.

2. Kres jest czymś ostatecznym, ale nie zawsze w stosunku do całości, lecz niekiedy w stosunku do jakiejś jej części.

3. Rozkoszowanie się wyraża ukojenie w celu, a to jest przywilejem celu ostatecznego. Ale zamiar to ruch do celu, a nie spoczynek w celu. Dlatego zachodzi tu różnica między tymi dwoma czynnościami.

Artykuł 3.

CZY PRZEDMIOTEM ZAMIARU MOGĄ BYĆ RÓWNOCZEŚNIE DWIE RZECZY ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że przedmiotem zamiaru nie mogą być równocześnie dwie rzeczy, gdyż:

1. Według św. Augustyna¹⁰⁵⁾, człowiek nie może równocześnie zmierzać do Boga i wygody cielesnej. A więc także nie może zmierzać równocześnie do innych rzeczy.

2. Zamiar to ruch woli do kresu. Otóż jeden ruch nie może mieć wielu kresów w jednym kierunku. A więc wola nie może zmierzać do wielu rzeczy równocześnie.

3. Zamiar suponuje czynność rozumu czy umysłu. Ale zdaniem Arystotelesa¹⁰⁶⁾, można równocześnie rozumieć wiele rzeczy. A więc także można równocześnie zamierzać wiele rzeczy.

Ale z drugiej strony sztuka naśladuje naturę. Lecz natura zmierza do osiągnięcia wielorakiej korzyści z tego samego narządu, np. język służy równocześnie jako narząd zmysłu smaku oraz mowy, zgodnie z tym co mówi Filozof¹⁰⁷⁾. A więc także sztuka czy rozum z tego samego powodu może tę samą rzecz podporządkować dwom celom, a w ten sposób zamierzać równocześnie dwie rzeczy.

Odpowiedź.

Dwie rzeczy mogą być w stosunku do siebie już to uporządkowane. już to nieuporządkowane. Jeśli są nawzajem uporządkowane, wówczas mogą być równocześnie przedmiotem wielu zamiarów, gdyż przedmiotem zamiaru jest nie tylko cel ostateczny, ale także cele pośrednie, jak to widzieliśmy¹⁰⁸⁾. Równocześnie bowiem może ktoś zmierzać do celu najbliższego i ostatecznego, np. do przygotowania lekarstwa oraz odzyskania zdrowia.

Ale także dwie rzeczy nie uporządkowane nawzajem mogą być przedmiotem różnych zamiarów człowieka, gdyż ten może raczej wybrać jedną rzecz niż drugą dlatego, że jest lepszą. Jednym zaś spośród warunków, by coś było lepsze od czegoś innego, jest jego zdatność do wielu rzeczy. Można więc raczej wybrać to niż coś innego dlatego, że jest zdatne do wielu rzeczy. A więc wiele rzeczy może być równocześnie przedmiotem zamiaru.

Rozwiązanie trudności.

1. Według św. Augustyna człowiek nie może równocześnie zmierzać do Boga oraz do wygody doczesnej jako do dwóch ostatecznych celów, gdyż nie może być wiele ostatecznych celów jednego człowieka.

2. Jeden ruch może mieć wiele kresów w tym samym kierunku, jeśli są nawzajem uporządkowane, ale nie mogą być dwa kresy tego samego ruchu, jeśli jeden z nich nie jest podporządkowany drugiemu. Należy jednak wziąć pod uwagę, że dwa przedmioty, różne w rzeczywistości, rozum może ujmować pod jednym kątem widzenia. Otóż zamiar jest ruchem woli ku temu, co wprawdzie zostało uporządkowane przez rozum. Dlatego różne w rzeczywistości przedmioty mogą stanowić jeden kres zamiaru, ze względu na to, że rozum ujmuje je jako jedną rzecz, już to dlatego, że te dwie rzeczy współdziałają w wytworzeniu jednej rzeczy, np. współmierny stosunek ciepła i chłodu współdziała do zachowania zdrowia, już to z tego powodu, że te dwie rzeczy zawierają się w czymś, co jest dla obu wspólne i przez wolę zamierzone, np. kupno wina i szaty ze względu na zysk, który ktoś osiąga przez kupno obu tych rzeczy; chcąc więc osiągnąć zysk, może zmierzać do kupna tak szaty jak i wina.

3. Jak to widzieliśmy w I części¹⁰⁹⁾, można równocześnie rozumieć wiele rzeczy, w miarę jak stanowią pewną jedność.

Artykuł 4.

CZY ZAMIERZANIE CELU JEST TĄ SAMĄ CZYNNOŚCIĄ CO CHCENIE ŚRODKÓW ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że zamierzanie celu i chcenie środków do celu nie są tą samą czynnością woli, gdyż:

1. Według św. Augustyna¹¹⁰⁾, inna jest wola, by widzieć okno, a inna, by przez okno widzieć przechodniów. Otóż widzenie przechodniów poprzez okno stanowi przedmiot zamiaru, natomiast chęć widzenia okna to chcenie środków. A więc zamiar w stosunku do celu jest inną czynnością woli niż chcenie środków.

2. Przedmioty różnicują czynności. Otóż cel i środki do celu to różne przedmioty. A więc zamierzanie celu i chcenie środków to dwie różne czynności woli.

3. Chcenie środków to wybór ich. Otóż zamiar i wybór to nie to samo. A więc zamiar w stosunku do celu nie jest tą samą czynnością co chcenie środków.

Ale z drugiej strony to, co służy do osiągnięcia celu, ma się tak do tego celu, jak środek drogi do kresu. Otóż w przyrodzie tą samą czynnością jest przejście poprzez środek drogi, co i osiągnięcie jej kresu. A więc w dziedzinie woli tą samą czynnością jest zamierzanie celu, co i chcenie środków do tego celu.

Odpowiedź.

W dwojaki sposób można ujmować czynność woli w stosunku do celu i w stosunku do środków: bezwzględnie, i wówczas mamy do czynienia z dwoma poruszeniami woli w stosunku do tych dwóch rzeczy; albo można je ujmować ze względu na to, że wola chce środków dla celu, i wówczas jeden i ten sam podmiotowy ruch woli dąży do celu i środków, służących do jego osiągnięcia. Np. gdy mówię, że chcę lekarstwa dla odzyskania zdrowia, wówczas wyrażam tylko jedną czynność woli, gdyż cel jest racją chcenia środków do jego osiągnięcia. Ta sama zaś czynność ujmuje zarówno przedmiot jak i rację, dzięki której ów przedmiot jest dostępny dla tej czynności, np. ta sama czynność wzroku, czyli widzenie, ujmuje zarówno barwę jak i światło. Podobnie dzieje się z umysłem: jeśli bowiem umysł rozważa bezwzględnie zasady oraz wnioski niezależnie od siebie, wówczas będą to dwa różne rozważania; natomiast gdy umysł uznaje wnioski z powodu zasad, wówczas będzie tylko jedna czynność umysłu.

Rozwiązanie trudności.

1. Św. Augustyn mówi tu o widzeniu okna oraz o widzeniu poprzez okno przechodniów jako o dwóch niezależnych od siebie czynnościach woli.

2. Cel, jako pewna rzecz, jest innym przedmiotem woli, aniżeli środki do tego celu. Natomiast cel jako racja chcenia środków jest jednym i tym samym przedmiotem woli.

3. Ten sam ruch, podmiotowo wzięty, może być różny ze względu na jego początek i kres, np. wznoszenie się wzwyż oraz zstępowanie w dół, jak powiada Filozof¹¹¹). Tak więc wybór to czynność woli, mająca za przedmiot środki przyporządkowanie osiągnięciu celu. Natomiast zamiar to czynność woli, mająca za przedmiot cel osiągalny przy pomocy środków służących do jego zdobycia. Dlatego możliwe jest zamierzanie celu nawet wtedy, gdy środki do niego jeszcze nie zostały wybrane.

Artykuł 5.

CZY ZWIERZĘTA SĄ ZDOLNE DO ZAMIERZANIA ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że zwierzęta mają swe zamiary, gdyż:

1. Natura zmysłowa, którą mają zwierzęta, bliższa jest naturze rozumnej niż natura tych rzeczy, które są niezdolne do poznania. Otóż natura tych ostatnich mierza

do jakiegoś celu, jak tego dowodzi Filozof ¹¹²⁾. A więc tym bardziej zwierzęta zmierzają do celu.

2. Zamiar odnosi się do celu tak jak i rozkoszowanie się. Otóż zwierzęta mogą się rozkoszować w czymś. A więc także mogą zamierzać coś.

3. Kto może działać dla celu, ten może także mieć zamiar osiągnięcia go. Otóż zwierzęta mogą działać dla celu, gdyż poruszają się, np. by zdobyć pożywienie. A więc mogą mieć także zamiar osiągnięcia celu, skoro zamierzać to nic innego, jak dążyć do czegoś.

Ale z drugiej strony zamiar to przyporządkowanie czegoś względem celu, a to jest sprawą rozumu. Skoro więc zwierzęta nie mają rozumu, nie mają także zamiarów.

Odpowiedź.

Zamierzać to zmierzać do czegoś. Otóż zmierzać do czegoś może zarówno czynnik poruszający jak i rzecz poruszana. W tym więc znaczeniu, w jakim rzecz zmierza do celu na skutek poruszenia przez jakiś inny czynnik, możemy powiedzieć, że także przyroda zmierza do celu, skierowana do niego przez Boga, podobnie jak strzała przez strzelca. W tym znaczeniu także zwierzęta zmierzają do celu, zwracając się do niego pod wpływem jakiegoś instynktu naturalnego. Natomiast drugi sposób zmierzania do celu jest właściwy czynnikowi poruszającemu, który zwraca czynność własną lub cudzą do celu. A to jest przywilejem istoty rozumnej. W ten więc sposób, biorąc zamierzenie w sensie właściwym i zasadniczym, zwierzęta nie zamierzają osiągnąć celu.

Rozwiązanie trudności.

1. Argument ten odnosi się do zamierzenia w tym znaczeniu, w jakim rzeczy, poruszone przez czynnik zewnętrzny ku jakiemuś celowi, dążą do niego.

2. Rozkoszowanie się nie oznacza przyporządkowania pewnej rzeczy do czegoś innego, jak to ma miejsce w zamierzeniu, ale wyraża tylko bezwzględne ukojenie w osiągniętym celu.

3. Zwierzęta zwracają się do celu nie w tym znaczeniu, jakoby zastanawiały się i własną czynnością osiągały cel, gdyż jest to właściwością istot zdolnych do zamierzania, lecz w tym znaczeniu, że dzięki przyrodzonemu pożądaniu zwracają się do celu na skutek poruszenia ze strony jakiegoś innego czynnika, podobnie zresztą jak wszystkie inne rzeczy, które działają pod wpływem natury.

ZAGADNIENIE 13.

O WYBORZE JAKO CZYNNOŚCI WOLI W STOSUNKU DO ŚRODKÓW.

Z kolei należy zastanowić się nad czynnościami woli w stosunku do środków, służących do osiągnięcia celu. Otóż są trzy takie czynności: wybieranie, przyzwalanie

i zastosowanie. Wybór zaś suponuje namysł. Naprzód więc trzeba rozważyć wybór, następnie namysł, dalej przyzwolenie i wreszcie użycie, czyli wykonanie czynne.

Zagadnienie wyboru obejmuje sześć pytań: 1. Czy wybór jest czynnością woli czy rozumu? 2. Czy wybór jest możliwy u zwierząt? 3. Czy przedmiotem wyboru są tylko środki do celu, czy także cele? 4. Czy przedmiotem naszego wyboru jest tylko to, co my sami czynimy? 5. Czy przedmiotem wyboru są tylko rzeczy możliwe? 6. Czy człowiek wybiera z konieczności czy w sposób wolny?

Artykuł 1.

CZY WYBÓR JEST CZYNNOŚCIĄ WOLI CZY ROZUMU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że wybór jest czynnością rozumu a nie woli, gdyż:

1. Wybór oznacza pewne porównanie, mocą którego wolimy jedną rzecz niż inną. Porównanie zaś jest sprawą rozumu. A więc wybór jest czynnością rozumu.

2. Dowodzenie i wyciąganie wniosku jest czynnością tej samej władzy, a mianowicie rozumu, także w dziedzinie praktycznej. Otóż wybór to jakby wyciągnięcie wniosku w praktyce, jak mówi Arystoteles¹¹³⁾. A więc wybór jest czynnością rozumu.

3. Brak wiedzy nie jest sprawą woli, ale władzy poznawczej. Otóż Filozof¹¹⁴⁾ mówi o braku wiedzy przy wyborze. A więc wybór nie należy do woli, ale do rozumu.

Ale z drugiej strony Filozof mówi¹¹⁵⁾, że wybór jest pragnieniem tych rzeczy, które są w nas. Pragnienie zaś jest czynnością woli, a więc także i wybór.

Odpowiedź.

W pojęciu wyboru zawiera się coś, co należy do rozumu czy umysłu, oraz coś, co należy do woli. Filozof bowiem powiada^{115a)}, że wybór jest pożądanym umysłem lub pożądanym umysłowym. Otóż kiedy dwie rzeczy tworzą jedną całość, wówczas jedna z tych dwóch rzeczy w stosunku do drugiej jest czynnikiem formalnym (istotnościowym). Dlatego św. Grzegorz z Nissy powiada¹¹⁶⁾, że wybór sam w sobie nie jest ani pożądanym ani namysłem, ale czymś złożonym i z pożądanego i z namysłu. Podobnie jak zwierzę jest złożone z duszy i ciała, lecz ani ciało samo przez się ani sama dusza nie jest zwierzęciem, tak samo i wybór.

Należy zaś wziąć pod uwagę, że czynność należąca z istoty swej do jakiejś władzy psychicznej lub do jakiejś sprawności, otrzymuje swą formę (istotność) oraz różnicowanie gatunkowe od wyższej władzy czy sprawności, zgodnie z prawem podporządkowania tego co niższe, temu co wyższe, np. gdy ktoś wykonuje uczynek męstwa dla miłości Bożej n wóczas tego rodzaju uczynek jest materialnie (tworzywowo) czynnością męstwa, ale formalnie (istotnościowo) jest przejawem miłości.

Otóż jest rzeczą jasną, że rozum poniekąd wyprzedza wolę i porządkuje jej czynności, ze względu na to, iż wola dąży do swego przedmiotu zgodnie z rozkazem rozumu, gdyż władza poznawcza poddaje swój przedmiot władzy pożądawczej. W ten sposób ta czynność, którą wola dąży do czegoś, co zostało jej poddane jako dobro, jest materialnie (tworzywowo) czynnością woli, a formalnie (istotnościowo) czynnością rozumu, a to dlatego, że rozum tę czynność zwraca ku celowi. W takim wypadku istota czynności ma się tak do skierowania ze strony wyższej władzy, jak materia (tworzywo) do formy (istotności). Dlatego wybór w swej istocie nie jest czynnością rozumu, ale woli; dokonuje się bowiem w dążeniu duszy do wybranego dobra. Jest więc rzeczą jasną, że wybór jest sprawą woli.

Rozwiązanie trudności.

1. Wybór wyraża pewne porównanie w tym znaczeniu, że suponuje je, ale nie w tym znaczeniu, jakoby wybór z istoty swej był porównywaniem.

2. Także wniosek sylogizmu w dziedzinie praktyki należy do rozumu i stanowi sąd, za którym idzie wybór. W tym znaczeniu tego rodzaju wniosek należy do wyboru, jako do tego, co po nim następuje.

3. Mówi się o braku wiedzy przy wyborze nie w tym znaczeniu, by sam wybór był wiedzą, ale dlatego, że ktoś nie wie, co należy wybrać.

Artykuł 2.

CZY WYBÓR JEST MOŻLIWY U ZWIERZĄT ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że wybór jest możliwy u zwierząt, gdyż :

1. Wybór to pożądanie pewnych rzeczy dla celu, jak mówi Arystoteles¹¹⁷⁾. Otóż zwierzęta pożądają pewnych rzeczy dla celu. Działają bowiem dla celu i na skutek pożądania. A więc potrafią wybierać.

2. Sam wyraz „wybór” oznacza, że bierze się raczej to niż co innego. Otóż zwierzęta biorą pewne rzeczy raczej niż inne, np. owce jedzą pewne trawy, a innych nie. A więc wybierają.

3. Według Arystotelesa¹¹⁸⁾, dobry wybór środków do celu to sprawa roztropności. Otóż roztropność przysługuje zwierzętom, gdyż te, jak mówi Filozof¹¹⁹⁾, są rozropne, choć nie mają wykształcenia, a nawet niektóre z nich, jak pszczoły, są niezdolne do słyszenia dźwięków. Stwierdzają to również nasze zmysły, widząc przedziwny spryt w postępowaniu zwierząt, np. u pszczoł, pajaków, psów. Tak pies, goniąc za jeleniem, gdy dojdzie do rozdroża, z którego rozchodzą się trzy ścieżki, naprzód bada węchem, czy jelenie nie pobiegł pierwszą i drugą ścieżką. A gdy stwierdzi, że nie ma wówczas, wcale nie badając trzeciej, z całą pewnością siebie biegnie tą trzecią ścieżką, jakby posługiwał się rozumowaniem rozjemczym, że skoro jelenie nie pobiegł ani pierwszą ani drugą ścieżką, to pobiegł trzecią, gdyż innych nie ma. A więc zwierzęta wybierają.

Ale z drugiej strony, według św. Grzegorza z Nissy¹²⁰⁾, dzieci Oraz zwierzęta działają dobrowolnie, ale nie wybierają. A więc zwierzęta nie wybierają.

Odpowiedź.

Wybór oznacza wzięcie jednej rzeczy spośród innych, i dlatego odnosi się do wielu rzeczy, spośród których można wybierać. Z tego powodu wybór nie zachodzi u tych stworzeń, które są zdeterminowane w jednym kierunku. Ale istnieje różnica między pożądaniem zmysłowym a wolą, gdyż pierwsze przez swą naturę jest zdeterminowane do jednego szczegółowego dobra; wola natomiast jest zdeterminowana do dobra w ogóle, ale nie w stosunku do poszczególnych dóbr. Dlatego wybór jest właściwością woli, a nie pożądania zmysłowego. Zwierzęta zaś mają tylko popęd zmysłowy i dlatego nie potrafią wybierać.

Rozwiązanie trudności.

1. Nie każde pożądanie czegoś dla celu jest wyborem, ale takie, które łączy się z rozeznaniem jednego od drugiego, a to jest możliwe jedynie u takich stworzeń, których pożądanie może zwracać się dowolnie do wielu rzeczy.

2. Zwierzę bierze jedną rzecz spośród wielu dlatego, że jego popęd jest z natury swej skierowany do tej właśnie rzeczy. Dlatego gdy zmysł lub wyobraźnia przedstawi zwierzęciu coś, do czego jego popęd z natury się skłania, dąży do tego bez wyboru. Podobnie jak ogień bez wyboru wznosi się ku górze, a nie w dół.

3. Według Filozofa¹²¹⁾, ruch, to czynność rzeczy ruchomej na skutek wpływu czynnika poruszającego. Wpływ ten jest widoczny w ruchu rzeczy poruszonej z miejsca na miejsce. Dlatego u stworzeń, które rozum pobudza do działania, widać kierownictwo rozumu, nawet wtedy, gdy stworzenie to nie ma rozumu, np. gdy strzała leci wprost do znaku na tarczy na skutek ruchu strzelca, tak jakby owa strzała miała własny rozum, który by nią kierował. To samo widzimy w ruchu zegarów i we wszystkich wynalazkach, które są dziełem ludzkiej sztuki. Otóż dzieła sztuki mają się tak do ludzkiej sztuki, jak dzieła przyrody do sztuki Bożej. Stąd widać pewien porządek w czynnościach wykonywanych zarówno pod wpływem natury jak i pod wpływem rozumu, jak to już stwierdził Filozof¹²²⁾. Dlatego w działaniu zwierząt widzimy taki spryt, bo zwierzęta te mają przyrodzoną skłonność do pewnych najbardziej uporządkowanych sposobów działania, gdyż najwyższa sztuka uporządkowała je. W tym znaczeniu mówimy, że zwierzęta są chytre lub sprytne, a nie jakoby posiadały rozum czy zdolność wybierania, jak świadczy o tym fakt, że wszystkie zwierzęce osobniki, mające tę samą naturę, działają w sposób podobny.

Artykuł 3.

CZY PRZEDMIOTEM WYBORU SĄ TYLKO ŚRODKI DO CELU, CZY TAKŻE CEL ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że przedmiotem wyboru są nie tylko środki do celu, gdyż:

1. Według Arystotelesa¹²³⁾, cnota sprawia, że wybór jest należyty, to wszystko zaś, co się dzieje ze względu na wybór, nie jest dziełem cnoty, ale innej władzy psychicznej. Otóż cel jest tym, ze względu na co coś się dzieje. A więc wybór odnosi się do celu.

2. Wybór oznacza wzięcie jednej rzeczy spośród innych. Otóż można brać spośród innych rzeczy zarówno środki jak i cele. A więc przedmiotem wyboru może być zarówno cel jak i środki do niego.

Ale z drugiej strony według Filozofa¹²⁴⁾, cel jest przedmiotem chcenia środki zaś do celu są przedmiotem wyboru.

Odpowiedź.

Wybór idzie za postanowieniem czyli sądem, który jest wnioskiem sylogizmu praktycznego, jak to już zaznaczyliśmy¹²⁵⁾. To więc należy do wyboru, co wchodzi w zakres wniosku sylogizmu praktycznego. Otóż cel w dziedzinie postępowania stanowi zasadę, a nie wniosek, jak tego dowodzi Filozof¹²⁶⁾. A więc cel jako cel nie jest przedmiotem wyboru.

Lecz podobnie jak w dziedzinie poznania teoretycznego to, co jest zasadą jednego dowodzenia lub jednej wiedzy, może być wnioskiem innego dowodzenia lub innej wiedzy; z tym jednak zastrzeżeniem, że pierwsza zasada, której nie da się udowodnić, nie może być wnioskiem żadnego dowodzenia ani jakiegokolwiek wiedzy. Podobnie to, co jest celem w jednym działaniu, może być podporządkowane innemu celowi w innym działaniu i wówczas wchodzi w zakres przedmiotu wyboru. Podobnie w pracy lekarzy. zdrowie jest celem i dlatego nie jest Sprawą wyboru lekarza. Przeciwnie, stanowi dla lekarza zasadę i punkt wyjścia. Niemniej zdrowie ciała jest podporządkowane dobru duszy i dlatego ten, kto troszczy się o dobro duszy n może wybierać między zdrowiem i niedomaganiem ciała w myśl słów Apostoła (II Kor. 12,10): „Gdy bowiem niedomagam wtedy silny jestem”. Ale ostateczny cel nigdy nie może być przedmiotem wyboru.

Rozwiązanie trudności.

1. Właściwe cele cnót są podporządkowane szczęściu jako ostatecznemu celowi i dlatego mogą być przedmiotem wyboru.

2. Jak widzieliśmy¹²⁷⁾, ostateczny cel jest tylko jeden. Tam więc, gdzie jest wiele celów, można między nimi wybierać ze względu na ich podporządkowanie ostatecznemu celowi.

Artykuł 4.

CZY PRZEDMIOTEM NASZEGO WYBORU JEST TYLKO TO, CO SAMI CZYNIMY ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że nie tylko uczynki ludzkie mogą być przedmiotem wyboru, gdyż:

1. Przedmiotem wyboru są środki do celu; lecz środkami są nie tylko uczynki, ale także narzędzia. A więc nie tylko uczynki ludzkie są przedmiotem wyboru.

2. Działanie różni się od kontemplacji. Otóż w kontemplacji też może być miejsce na wybór między jedną a drugą opinią. A więc nie tylko uczynki ludzkie są przedmiotem wyboru.

3. Przełożeni wybierają niektórych ludzi do pewnych świeckich lub kościelnych obowiązków, nie działając na nich wcale. A więc nie tylko uczynki ludzkie są przedmiotem wyboru.

Ale z drugiej strony n wedłóg Filozofa¹²⁸⁾, każdy wybiera tylko to o czym sądzi, że sam potrafi to zrobić.

Odpowiedź.

Jak cel jest przedmiotem zamiaru, tak środki do celu są przedmiotem wyboru. Celem zaś jest albo jakaś czynność albo jakaś rzecz. Otóż gdy rzecz jest celem, wówczas jakaś czynność ludzka musi w tym pośredniczyć: już to dlatego, że człowiek czyni tę rzecz, która jest celem, np. gdy lekarz przywraca choremu zdrowie, które jest jego celem i dlatego mówi się, że celem lekarza jest przywracanie zdrowia; już to dlatego, że człowiek

w jakiś sposób posługuje się lub rozkoszuje się rzeczą, która jest celem: w ten sposób np. pieniąż lub posiadanie pieniędzy jest celem skąpca. Podobnie gdy chodzi o środki do celu, gdyż i one są albo czynnościami albo rzeczami przy współdziałaniu pewnych czynności, którymi albo wykonuje się te środki albo się nimi posługuje. Tak więc uczynki ludzkie są zawsze przedmiotem wyboru.

Rozwiązanie trudności.

1. Narzędzia służą do osiągnięcia celu, gdy posługujemy się nimi dla celu.

2. Także przy kontemplacji zachodzi pewna czynność umysłu, która uznaje tę lub inną opinię. Czynność zaś zewnętrzna jest przeciwstawieniem kontemplacji.

3. Gdy jakiś człowiek wybiera kogoś na biskupa lub na zwierzchnika jakiegoś państwa, wybiera czynność mianowania go na to stanowisko. W przeciwnym bowiem wypadku, jeśliby się do tego żadną czynnością nie przyczynił, nie wybierałby. Podobnie gdy kiedykolwiek ktoś wybiera jedną rzecz, a nie drugą, zachodzi zawsze jakieś działanie ze strony osoby dokonującej wyboru.

Artykuł 5.

CZY PRZEDMIOTEM WYBORU SĄ TYLKO RZECZY MOŻLIWE ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że nie tylko rzeczy możliwe są przedmiotem wyboru, gdyż.

1. Wybór jest czynnością woli, której przedmiotem są także rzeczy niemożliwe, jak

uczy Filozof¹²⁹⁾. A więc również przedmiotem wyboru mogą być rzeczy niemożliwe.

2. Nasze czynności są przedmiotem wyboru. Otóż dla wyboru jest rzeczą mało ważną, czy wybierze się coś, co jest zasadniczo niemożliwe, czy coś, co jest niemożliwe dla osoby wybierającej. Lecz nie zawsze możemy dokonać tego, co wybieramy. A więc przedmiotem wyboru mogą być także rzeczy niemożliwe, skoro to czego dokonać nie możemy, jest dla nas niemożliwe.

3. Bez wyboru człowiek nie próbuje robić czegokolwiek. Otóż św. Benedykt powiada¹³⁰⁾, że jeśliby przełożony nakazał zrobić coś niemożliwego, należy próbować. A więc także rzeczy niemożliwe mogą być przedmiotem wyboru.

Ale z drugiej strony Filozof mówi¹³¹⁾, że to, co niemożliwe, nie może być przedmiotem wyboru.

Odpowiedź.

Nasz wybór dotyczy zawsze naszych czynności, a te są dla nas możliwe. Dlatego trzeba uznać, że tylko rzeczy możliwe są przedmiotem wyboru. Nadto powodem, iż wybieramy jakąś rzecz, jest to, że owa rzecz prowadzi do celu. To zaś, co jest niemożliwe, nie prowadzi do celu, jak o tym świadczy fakt, że ludzie, gdy namyślając się dojdą do przeświadczenia, że coś jest niemożliwe do zrobienia, rezygnują z tego, jakby nie mogli posuwać się dalej po tej linii.

Świadczy o tym także przebieg czynności, która poprzedza wybór. Środki bowiem, będące przedmiotem wyboru, mają się tak do celu, jak wniosek do zasady. Otóż jest rzeczą oczywistą, że wniosek niemożliwy nie wynika z zasady możliwej. Dlatego cel jest tylko wtedy możliwy jeśli środki do jego osiągnięcia są możliwe. Nikt zaś nie dąży do rzeczy niemożliwych. Nikt więc nie dążyłby do celu, jeśliby nie był przeświadczony, że środki do jego osiągnięcia są możliwe. Stąd rzeczy niemożliwe nie mogą być przedmiotem wyboru.

Rozwiązanie trudności.

1. Wola pośredniczy pomiędzy umysłem a zewnętrznym działaniem. Umysł bowiem poddaje swój przedmiot woli, a ta skutecznia zewnętrzną czynność. Początek więc działania woli zawiera się w umyśle, który poznaje coś jako dobro w ogóle; ale dokonanie czynności woli zależy od stosunku do tego działania, które zmierza do osiągnięcia rzeczy i gdyż czynność woli przechodzi od duszy do rzeczy. Dlatego nie ma pełnej czynności woli u człowieka, który nie widzi dobra, jakie należy czynić.

Otóż spostrzeżenie, że należy czynić jakieś dobro, jest możliwe. Dlatego tylko to, co jest możliwe i dobre dla danej osoby, stanowi przedmiot całkowitej czynności woli. Natomiast rzeczy niemożliwe mogą być przedmiotem niecałkowitej czynności woli, zwanej zachcianką, która ma miejsce wówczas, gdy ktoś chciałby czegoś, jeśliby to było możliwe. Wybór zaś jest czynnością woli już zdecydowanej w stosunku do tego, co należy uczynić. Dlatego przedmiot wyboru może być tylko to, co jest możliwe.

2. Przedmiot woli należy oceniać podług sposobu jego poznania, skoro umysłowe poznanie tego przedmiotu jest warunkiem chcenia go. Podobnie więc jak przedmiot chcenia może być coś, co komuś wydaje się dobrem, ale naprawdę nie jest dobrem, tak samo przedmiot wyboru może być coś, co komuś wydaje się możliwym do osiągnięcia, a w rzeczywistości jest dla niego niemożliwe.

3. Św. Benedykt powiedział, że należy próbować, by zrobić to, co przełożony nakazał, choćby to wydawało się niemożliwe, w tym znaczeniu, że do podwładnego nie należy rozstrzygać, czy coś jest możliwe do urzeczywistnienia czy niemożliwe, ale powinien się zdać na sąd przełożonego.

Artykuł 6.

CZY CZŁOWIEK WYBIERA W SPOSÓB KONIECZNY CZY DOWOLNY ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że człowiek wybiera w sposób konieczny, gdyż:

1. Cel ma się tak do przedmiotu wyboru jak zasady do wniosków. Otóż wnioski wynikają z zasad w sposób konieczny. A więc chcenie celu pociąga za sobą konieczność wyboru środków.

2. Wybór idzie za sądem rozumu w sprawie działania. Otóż rozum wydaje sąd w sposób konieczny, gdy sąd ten wynika w sposób konieczny z przesłanek. A więc także wybór dokonuje się w sposób konieczny.

3. Gdy człowiek stoi wobec dwóch rzeczy zupełnie równych, wówczas nie skłania się bardziej do jednej z nich, niż do drugiej, np. gdy człowiek głodny ma przed sobą dwie potrawy jednakowo smaczne i jednakowo oddalone, żadnej z nich nie wybierze, jak mówi Platon na dowód, że środek ziemi nie podlega ruchowi¹³²). Tym mniej nie można wybrać tego co gorsze. Gdy więc ktoś ma do wyboru dwie lub więcej rzeczy, spośród których jedna wydaje się lepszą od wszystkich innych, nie może wybrać żadnej spośród tych innych rzeczy. A więc wybiera z konieczności to, co wydaje się mu lepsze. Otóż każdy wybór odnosi się do czegoś, co wydaje się komuś lepsze. A więc wszelki wybór dokonuje się w sposób konieczny.

Ale z drugiej strony wybór jest czynnością rozumnej władzy, a ta odnosi się do rzeczy przeciwstawnych sobie.

Odpowiedź.

Człowiek nie wybiera z konieczności, a to dlatego, że to, co może być i nie być, nie musi koniecznie być. Fakt zaś że człowiek może wybierać i nie wybierać,

pochodzi z podwójnej jego zdolności, a mianowicie zdolności chcenia i niechcenia, działania i niedziałania - z jednej strony, oraz zdolności chcenia tego lub owego, zrobienia takiej rzeczy lub innej - z drugiej strony. Ta podwójna zdolność wynika z samej natury naszego rozumu. Wola bowiem może dążyć do tego wszystkiego, co rozum uzna za dobre. Otóż rozum może uznać za dobre nie tylko to chcenie czy działanie, ale także niechcenie i niedziałanie. Podobnie we wszystkich dobrach szczegółowych rozum może wziąć pod uwagę to, co w nich jest istotnie dobre, jak i to, co stanowi jakieś niedomaganie w tym dobru, a więc jakieś zło. Otóż zależnie od tego człowiek może uznać za godne wyboru lub godne wzgardy każde z tych szczegółowych dóbr.. Jedynie w dobru doskonałym, czyli w szczęściu, rozum nie może dostrzec jakiegokolwiek zła czy niedomagania. Dlatego człowiek chce szczęścia w sposób konieczny i nikt nie może chcieć, aby nie być szczęśliwym czy być nędznikiem. Szczęście zaś nie jest przedmiotem wyboru, gdyż wybór, jak już widzieliśmy¹³³⁾, ma za przedmiot nie cel, ale środki do celu, nie odnosi się więc do dobra doskonałego, czyli celu, ale tylko do dóbr szczegółowych. A więc człowiek wybiera nie z konieczności, ale w sposób dowolny.

Rozwiązanie trudności.

1. Wniosek nie zawsze w sposób konieczny wynika z zasad, ale tylko wtedy, gdy zasady nie mogą być prawdziwe, jeśli wniosek nie jest prawdziwy. Podobnie cel nie zawsze narzuca człowiekowi konieczność wybrania danych środków do celu, gdyż nie każdy środek jest tak konieczny, żeby bez niego nie dało się osiągnąć celu; a jeśli nawet jest w ten sposób konieczny, nie zawsze jednak rozum uznaje go za niezbędną.

2. Sąd czyli postanowienie rozumu w sprawie działania dotyczy rzeczy przygodnych, które możemy urzeczywistnić. Dlatego takie sądy czyli wnioski sylogizmu praktycznego nie wynikają w sposób konieczny z zasad bezwzględnie koniecznych, ale wynikają z zasad warunkowo koniecznych, np. jeśli ktoś biegnie, to porusza się.

3. Gdy mamy do czynienia z dwoma rzeczami zupełnie równymi pod pewnym względem, nic nie przeszkadza, by wziąć pod uwagę jakiś warunek jednej z nich, dzięki któremu rzecz ta wyjdzie się lepszą od drugiej i bardziej nęci wolę.

ZAGADNIENIE 14.

O NAMYŚLE, KTÓRY POPRZEDZA WYBÓR.

Zagadnienie to obejmuje sześć pytań: 1. Czy namysł jest badaniem? 2. Co jest przedmiotem namysłu; cel, czy środki do celu? 3. Czy przedmiotem namysłu są tylko nasze czynności? 4. Czy przedmiotem namysłu są wszystkie nasze czynności? 5. Czy namysł jest procesem analitycznym? 6. Czy można namyslać się do nieskończoności?

Artykuł 1.

CZY NAMYSŁ JEST BADANIEM ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że namysł nie jest badaniem, gdyż:

1. Według św. Jana Damasceńskiego¹³⁴⁾, namysł jest pożądaniem. Badanie zaś nie jest pożądaniem. A więc namysł nie jest badaniem.

2. Badać to rozumowo przechodzić od jednej rzeczy do drugiej, i dlatego badanie nie przysługuje Bogu, którego poznanie nie dokonuje się na drodze rozumowania; natomiast namysł przysługuje mu, skoro Apostoł (Ef. 1, 11) mówi o Bogu, że „sprawuje wszystko wedle rady woli swojej”. A więc namysł nie jest badaniem.

3. Badanie dotyczy rzeczy wątpliwych. Natomiast przedmiotem namysłu są rzeczy na pewno dobre, zgodnie ze słowami Apostoła (I Kor. 7, 25): „A co do pańien nie mam rozkazania Pańskiego, ale radę daję”. A więc namysł nie jest badaniem.

Ale z drugiej strony św. Grzegorz z Nissy mówi¹³⁵⁾, że wszelki namysł jest badaniem, ale nie wszelkie badanie jest namysłem.

Odpowiedź.

Wybór idzie za praktycznym sądem rozumu, odnoszącym się do postępowania. Otóż gdy chodzi o sprawy 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. Dlatego Filozof powiada¹³⁶⁾, że wybór to pożądanie po uprzednim namysle.

Rozwiązanie trudności.

1. Gdy czynności dwóch władz psychicznych są sobie nawzajem przyporządkowane, w każdej z tych czynności zawiera się coś, co należy do jednej i drugiej władzy, i dlatego każda taka czynność może mieć miano od jednej i drugiej. Nie ulega zaś wątpliwości, że czynność rozumu, polegająca na skierowaniu środków do celu, oraz czynność woli, dążąca ku temu celowi zgodnie z kierownictwem rozumu, to czynności nawzajem sobie przyporządkowane. Dlatego zarówno w tej czynności woli, którą jest wybór, przejawia się coś z rozumu, a mianowicie pewien porządek; jak i w namysle, który jest czynnością rozumu, przejawia się coś z woli w postaci jakby pewnego tworzywa, gdyż przedmiotem namysłu jest to, co człowiek chce uczynić, a także w postaci motywu, gdyż dlatego, że człowiek chce celu, zwraca się przez namysł do środków ku temu celowi. Dlatego Filozof mówi¹³⁷⁾, że wybór to myśl, która czegoś pożąda, by zaznaczyć, że oba te czynniki współdziałają w wyborze. A św. Jan Damasceński zwraca uwagę¹³⁸⁾, że namysł to pożądanie badające, by

podkreślić, że namysł przynależy tak do umysłu badającego, jak i do woli, która dostarcza tworzywa oraz motywu do zbadania.

2. Gdy Coś orzekamy o Bogu, trzeba wyłączyć wszelkie niedomaganie, które znaj duj e się w nas. Np. przedmiotem naszej wiedzy są wnioski zdobyte przez wysnuwanie skutków z przyczyn. Natomiast wiedza Pana Boga to całkowicie pewne poznanie o wszystkich skutkach w ich pierwszej przyczynie, bez jakiegokolwiek wnioskowania. Podobnie przypisujemy Panu Bogu rozwagę (naradzanie się), by wyrazić w ten sposób pewność sądu czy postanowienia, którą my zdobywamy przez badanie. W Bogu nie zachodzi takie badanie i dlatego nie przypisujemy mu namysłu, zgodnie ze słowami św. Jana Damasceńskiego¹³⁹⁾, że Bóg nie namyśla się gdyż tylko ten, kto nie wie czegoś. namyśla się.

3. Pewne rzeczy mogą być najzupełniej pewnymi dobrami podług osądu ludzi mądrych i uduchowionych, a jednak wielu ludzi, kierujących się zachciankami cielesnymi, uzna te dobra za niepewne.

Artykuł 2.

CO JEST PRZEDMIOTEM NAMYSŁU: CEL CZY ŚRODKI DO CELU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że nie tylko środki do celu, ale także cel jest przedmiotem namysłu, gdyż:

1. Wszystko co jest wątpliwe może być przedmiotem badania. Otóż w postępowaniu ludzkim zachodzą wątpliwości nie tylko w sprawie środków, ale także odnośnie do celu. Skoro więc namysł to pewne badanie w sprawach odnoszących się do postępowania. wydaje się, że jego przedmiotem może być także cel.

2. Przedmiotem namysłu są czynności ludzkie. Otóż niektóre czynności ludzkie są celami, jak stwierdza Filozof¹⁴⁰⁾. A więc cel może być przedmiotem namysłu.

Ale z drugiej strony św. Grzegorz z Nissy powiada¹⁴¹⁾, że namysł odnosi się nie do celu, ale do środków.

Odpowiedź.

Cel w dziedzinie postępowania stanowi zasadę, gdyż jest racją środków służących do jego osiągnięcia. Otóż zasady nie mogą być stawiane pod znakiem zapytania, ale trzeba je uznać jako założenia w każdym badaniu. Skoro więc namysł jest badaniem, przedmiotem badania nie jest cel, ale środki do niego. Zdarza się jednak, że to, co jest celem w stosunku do pewnych rzeczy, bywa środkiem do innych rzeczy n podobnie jak zasada jednego wnioskowania może być wnioskiem innego. To więc, co jest celem jednego badania, może być środkiem w innym badaniu, a tym samym przedmiotem namysłu.

Rozwiązanie trudności.

1. Gdy coś jest celem, jest już czymś wyznaczonym. Gdy ów cel uchodzi za wątpliwy, nie uważa się go za cel. Jeśli więc jest przedmiotem namysłu, to nie jako cel, ale jako środek do celu.

2. Czynności są przedmiotem namysłu ze względu na ich przyporządkowanie celowi. Jeśli więc jakaś czynność ludzka jest celem, wówczas nie jest przedmiotem namysłu.

Artykuł 3.

CZY PRZEDMIOTEM NAMYSŁU SĄ TYLKO NASZE CZYNNOŚCI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że nie tylko nasze czynności są przedmiotem namysłu, gdyż:

1. Namysł wyraża pewne wnioski. Otóż możemy wysnuwać wnioski także o rzeczach niezmiennych, których nie potrafimy zrobić, np. możemy rozprawiać o istocie rzeczy. A więc nie tylko nasze czynności są przedmiotem namysłu.

2. Ludzie nieraz namyślają się w tych sprawach, które są już przez prawo określone, szukając porady u znawców prawa. A przecież szukając tej porady, nie stanowią praw. A więc przedmiotem namysłu są nie tylko nasze czynności.

3. Niektórzy namyślają się także w sprawie przyszłych zdarzeń, niezależnych od naszej mocy. A więc przedmiotem namysłu są nie tylko nasze czynności.

4. Jeśliby tylko nasze własne czynności były przedmiotem namysłu, nikt nie namyślałby się nad czynnościami, które inni mają wykonać, co oczywiście nie zgadza się z prawdą. A więc nie tylko nasze własne czynności są przedmiotem namysłu.

Ale z drugiej strony św. Grzegorz z Nissy mówi¹⁴²⁾, że namyślamy się nad tym, co stać się może w nas i przez nas.

Odpowiedź.

Łaciński odpowiednik wyrazu „namysł”, a mianowicie „*consilium*”, wyraża pewne obradowanie pomiędzy wieloma ludźmi, siedzącymi wokoło, czyli jakby „*considium*”, a więc posiedzenie celem wspólnego omówienia jakiejś sprawy. Otóż w dziedzinie rzeczy przygodnych i szczegółowych, celem poznania czegoś w sposób pewny, należy uwzględnić wiele warunków oraz okoliczności, które jeden człowiek nie łatwo może rozważyć, ale gdy większa ilość ludzi rozważa je, wówczas można zdobyć większą pewność, gdyż wtedy jeden może zwrócić uwagę na to, co drugi pomija. Natomiast w dziedzinie prawd koniecznych i powszechnych rozważanie jest bardziej bezwzględne i prostsze, dzięki czemu jeden człowiek może być na tym polu bardziej samowystarczalny. Dlatego właściwym przedmiotem badania, jakie ma miejsce podczas namysłu, są rzeczy jednostkowe i przygodne. Poznanie prawdy w tego rodzaju rzeczach nie jest aż tak ważne, by samo przez się było godne pożądanego, jak to ma miejsce przy poznaniu prawd powszechnych i koniecznych. Człowiek

jednak pragnie poznania rzeczy przy godnych ze względu na użyteczność tego rodzaju poznania w postępowaniu, gdyż czynności nasze odnoszą się do rzeczy przygodnych i jednostkowych. Dlatego właściwym przedmiotem namysłu są nasze własne czynności.

Rozwiązanie trudności.

1. Namysł nie jest jakimkolwiek wnioskowaniem, ale wnioskowaniem o tym, co należy czynić.

2. Postanowienia prawa nie są dziełem ludzi szukających porady, niemniej stanowią drogowskaz postępowania, gdyż nakazy prawa stanowią jeden spośród powodów, dla czego daną czynność należy wykonać.

3. Przedmiotem namysłu są nie tylko nasze czynności, lecz także to wszystko co jest przyporządkowane tymże czynnościom. Dlatego przedmiotem namyślenia się mogą być także przyszłe wydarzenia, których znajomość może być użyteczną, by wiedzieć, co należy uczynić, a czego unikać.

4. Namyślamy się nad czynnościami drugih ludzi ze względu na to że, są z nami związani już to węzłem uczucia, np. gdy ktoś troszczy się o rzeczy swego przyjaciela, tak jak o swoje; już to dlatego, że są dla nas jakby narzędziem, gdyż główna przyczyna sprawcza oraz narzędzie stanowią jakby jedną przyczynę, skoro przyczyna główna działa za pośrednictwem narzędzia. W ten sposób np. gospodarz namyśla się nad tym, co ma zrobić jego sługa.

Artykuł 4.

CZY WSZYSTKIE NASZE CZYNNOŚCI SĄ PRZEDMIOTEM NAMYSŁU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że wszystkie nasze czynności są przedmiotem namysłu, gdyż:

1. Wybór jest pożądaniem poprzedzonym przez namysł. Otóż wszystkie nasze czynności mogą być przedmiotem wyboru, a więc także namysłu.

2. Do namysłu potrzebne jest badanie rozumowe. Otóż to ostatnie ma miejsce zawsze, gdy coś czynimy bez naporu uczucia. A więc czynności nasze są przedmiotem namysłu.

3. Według Filozofa¹⁴³⁾, namyślamy się zarówno wtedy, gdy coś trzeba zrobić przy pomocy wielu środków, by wybrać najłatwiejszy i najlepszy, jak i wtedy, gdy można czegoś dokonać przy pomocy jednego tylko środka, by wiedzieć, jak posłużyć się nim. Otóż wszystko, cokolwiek czynimy, wykonujemy przy pomocy albo jednego albo wielu środków. A więc wszystko, cokolwiek czynimy, może być przedmiotem namysłu.

Ale z drugiej strony św. Grzegorz z Nissy mówi¹⁴⁴⁾, że przedmiotem namysłu nie są dzieła sztuki ani wychowania.

Odpowiedź.

Namysł jest pewny. m badaniem. Otóż zwykliśmy badać te rzeczy n które budzą wątpliwość. Dlatego też rozumowanie badające, zwane argumentacją, wyprowadza nas z wątpliwości do uznania. W dwojakim zaś wypadku nie mamy wątpliwości w dziedzinie naszego postępowania: po pierwsze, gdy wyznaczoną drogą dochodzimy do wyznaczonych celów, jak to ma miejsce w dziedzinie tych sztuk, które posługują się wyznaczonymi drogami tworzenia, np. pisarz nie namyśla się, jak ma kreślić litery, gdyż to już jest wyznaczone przez sztukę pisania. Po drugie, gdy nie ma znaczenia, czy coś będzie zrobione w ten lub inny sposób, np. gdy chodzi o drobiazgi, które mało pomagają lub niewiele przeszkadzają w osiągnięciu celu, gdyż tego rodzaju drobiazgi nie liczą się. Dlatego według Filozofa¹⁴⁵⁾ nie namyślamy się nad dwoma rodzajami rzeczy, choćby te rzeczy były przyporządkowane celowi: nad drobiazgami oraz nad tymi, których sposób wykonania już jest wyznaczony, jak to ma miejsce w niektórych sztukach, za wyjątkiem jednak tych sztuk, które wymagają kombinacji, jak np. medycyna, kupiectwo itp., jak to zaznacza św. Grzegorz z Nissy¹⁴⁶⁾.

Rozwiązanie trudności.

1. Do wyboru potrzeba uprzedniego namysłu ze względu na konieczność sądu czy postanowienia, by wybrać coś. Ale gdy sąd czy postanowienie nie ulega wątpliwości bez badania, wówczas nie potrzeba namyślenia się i badania.

2. Rozum nie bada n ale od razu rozsądza, gdy ma do czynienia ze sprawą oczywistą. Dlatego namysł badawczy nie jest potrzebny do wszystkich czynności, których rozum dokonuje.

3. Może zachodzić wątpliwość także wówczas, gdy coś może być zrobione przy pomocy jednego środka, ale w rozmaity sposób, samo jak i wtedy, gdy może być zrobione przy pomocy wielu środków. Dlatego w takim wypadku potrzeba namysłu. Nie potrzeba go natomiast wtedy, gdy nie tylko rzecz, ale także sposób jej wykonania są wyznaczone.

Artykuł 5.

CZY NAMYSŁ JEST PROCESEM ANALITYCZNYM ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że namysł nie jest procesem analitycznym, gdyż :

1. Przedmiotem namysłu są nasze czynności, które mają charakter nie analityczny, lecz syntetyczny, gdyż przechodzą od rzeczy prostszych do złożonych. A więc namysł nie jest procesem analitycznym.

2. Namysł jest badaniem rozumu, a ten przechodzi od rzeczy wcześniejszych ku późniejszym, gdyż ten porządek jest bardziej stosowny. Ponieważ zaś czynności przeszłe są wcześniejsze od terażniejszych, a terażniejsze od przyszłych, przy namyśle

trzeba rozpoczynać od rzeczy przeszłych i terażniejszych, by dojść ku przyszłym. A to nie jest metoda analityczna. A więc namysł nie jest procesem analitycznym.

3. Przedmiotem namysłu, jak tego dowodzi Arystoteles¹⁴⁷⁾, są tylko rzeczy możliwe, czyli takie, które możemy zrobić. A więc namysł rozpocząć trzeba od spraw terażniejszych.

Ale z drugiej strony, według Filozofa¹⁴⁸⁾, kto namyśla się, ten szuka i analizuje.

O d p o w i e d ź .

Każde badanie należy rozpoczynać od jakiegoś początku. Jeśli ów początek jest pierwszym czynnikiem nie tylko w dziedzinie poznania, ale także pod względem rzeczywistego istnienia, wówczas nie zachodzi proces analityczny, lecz raczej syntetyczny. Przejście bowiem od przyczyn do skutków to proces syntetyczny, gdyż przyczyny są prostsze od skutków. Jeśli zaś ów początek badania (czyli jego zasada) jest wcześniejszy w dziedzinie poznania, ale późniejszy w porządku istnienia, wówczas zachodzi proces analityczny, gdyż sądząc na podstawie oczywistych skutków, przez ich analizę dochodzimy do prostych przyczyn. Otóż cel jest początkiem (zasadą) przy badaniu namysłowym. Cel też jest pierwszym czynnikiem w dziedzinie zamierzenia, a czymś późniejszym w dziedzinie zaistnienia. Dlatego namysł jest procesem analitycznym, gdyż rozpoczyna się od tego, co ktoś zamierza na przyszłość, by przejść do tego, od czego trzeba natychmiast rozpocząć wykonanie czynności.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Przedmiotem namysłu jest działanie, ale od celu zależy racja działania. Dlatego porządek rozumowania praktycznego jest odwrotny w stosunku do porządku działania.

2. Rozum zaczyna od tego, co jest najpierw w porządku myślowym, a nie od tego, co jest najpierw w czasie.

3. Nie badalibyśmy, czy jakiś środek do celu jest możliwy, jeśliby nie był stosowny do osiągnięcia tego celu. Dlatego naprzód trzeba zbadać, czy prowadzi do celu w sposób odpowiedni, a potem, czy jest możliwy.

A r t y k u ł 6 .

CZY MOŻNA NAMYŚLAĆ SIĘ BEZ KOŃCA ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że można namyślać się bez końca, gdyż:

1. Namysł to badanie szczegółów, w których odbywa się działanie. Otóż takich szczegółów jest nieskończenie wiele. A więc namysł może trwać bez końca.

2. Podczas namysłu bada się nie tylko, co należy zrobić, ale także jak usuwać przeszkody. Lecz każda czynność ludzka może ulec przeszkodzie, a rozum może

każdą taką przeszkodę usunąć. A więc można bez końca namyślać się nad usuwaniem przeszkód.

3. Takie badanie, jakim posługuje się wiedza, nie może iść do nieskończoności, gdyż dochodzi do pierwszych bezpośrednio znanych i całkowicie pewnych zasad. Ale taka pewność jest niemożliwa w dziedzinie rzeczy jednostkowych i przygodnych, które są zmienne i niepewne. A więc można namyślać się bez końca.

Ale z drugiej strony, według Filozofa¹¹⁴⁹), nikt nie dąży do tego, czego osiągnięcie jest niemożliwe. Lecz nie można przejść nieskończoności. Jeśliby więc zastanawianie się przy namyśle trwało bez końca, nikt by nie zaczynał namysłu.

O d p o w i e d ź .

Zastanawianie się przy namyśle jest skończone uczynkowo zarówno co do początku jak i co do kresu. Dwojaki jest bowiem początek badania przy namyśle: jeden z nich jest właściwy dla dziedziny działania, a jest nim cel, który nie jest przedmiotem namysłu, ale jego założeniem i zasadą. Drugi początek jest wzięty z innej dziedziny, podobnie jak to dzieje się w wiedzy, która zapożycza swe zasady z innej wiedzy, nie dowodząc ich. Otóż badanie podczas namysłu przyjmuje jako swe założenie pewne dane, dostarczone nam przez zmysły, np. że ta rzecz jest chlebem, a ta żelazem; oraz pewne ogólne prawdy zarówno teoretyczne jak i praktyczne, np. że Bóg zabronił cudzołóstwa, że człowiek nie może żyć bez odpowiedniego pokarmu itp. Tego rodzaju zasady nie wchodzą w zakres namysłu. Kresem zaś badania jest to co możemy natychmiast zrobić. Podobnie bowiem jak cel jest zasadą, tak środki do celu mają charakter wniosków. A więc to, co najpierw należy uczynić, jest jakby ostatecznym wnioskiem, na którym się kończy proces namysłu. Nic jednak nie przeszkadza, by przyjąć, że namysł jest nieskończony możliwościowo (potencjalnie), w tym mianowicie znaczeniu, że człowiekowi może nasuwać się nieskończenie wiele rzeczy, które mogą stanowić przedmiot namysłu.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Rzeczy jednostkowe nie są w nieskończonej ilości istnościowo (aktualnie), ale tylko możliwościowo (potencjalnie).

2. Czynność ludzka może ulec przeszkodzie, ale nie zawsze przeszkody zachodzą i dlatego nie trzeba zawsze namyślać się, jak usuwać przeszkody.

3. W dziedzinie rzeczy jednostkowych i przygodnych może być także coś pewnego, wprawdzie nie w sposób bezwzględny, ale ze względu na daną chwilę i dane działanie. Podobnie np. nie jest konieczne, by Sokrates siedział; ale skoro siedzi, to jest rzeczą konieczną, że siedzi; można być pewnym co do tego.

ZAGADNIENIE 15.

O P R Z Y Z W O L E N I U

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:

1. Czy przyzwolenie jest czynnością władzy poznawczej czy pożądawczej? 2. Czy przysługuje zwierzętom? 3. Co jest przedmiotem przyzwolenia: cel, czy środki do celu? 4. Czy przyzwolenie na czynność należy do wyższego uzdolnienia duszy?

Artykuł 1.

CZY PRYZWOLENIE JEST CZYNNOŚCIĄ WŁADZY POZNAWCZEJ CZY POŻĄDAWCZEJ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że przyzwolenie jest czynnością jedynie władzy poznawczej, gdyż:

1. Św. Augustyn¹⁵⁰⁾ przypisuje przyzwolenie wyższej władzy rozumu. Lecz rozum to władza poznawcza. A więc przyzwolenie jest czynnością władzy poznawczej.

2. Łaciński odpowiednik wyrazu „przyzwalać”, *consentire*, wyraża: „wspólnie coś odczuwać”. Lecz odczucie to czynność poznawcza. A więc i przyzwolenie.

3. Jak uznanie tak i przyzwalać wyraża pewne zwrócenie umysłu ku czemuś. Ale uznawanie jest czynnością umysłową, czyli poznawczą. A więc także i przyzwolenie.

Ale z drugiej strony, według św. Jana Damasceńskiego¹⁵¹⁾, kto osądza, ale nie miłuje, ten nie postanawia ani nie przyzwala. A więc przyzwolenie, podobnie jak i miłość, jest czynnością władzy pożądawczej.

Odpowiedź.

Łaciński odpowiednik przyzwolenia: „*consensus*” wyraża pewne zwrócenie zmysłu do jakiejś rzeczy. Właściwością zaś zmysłu jest to, że poznaje rzeczy obecne, podczas gdy wyobraźnia ujmuje podobieństwa rzeczy cielesnych także w ich nieobecności. Natomiast umysł poznaje ogólną treść pojęć rzeczy jednostkowych, zarówno w ich obecności jak i nieobecności. Ponieważ zaś czynność władzy pożądawczej to pewna skłonność do samej rzeczy na podstawie pewnego podobieństwa, nadaje się miano „zmysłu” zwróceniu władzy pożądawczej i jej przyłgnięciu ku rzeczy, na skutek czego odczuwa się jakby doświadczalnie pewne zadowolenie. Stąd też Księga Mądrości (1, 1) powiada: „Rozumieście o Panu w dobroci”. Z tego powodu przyzwolenie jest czynnością władzy pożądawczej.

Rozwiązanie trudności.

1. Według Arystotelesa¹⁵²⁾, wola jest władzą rozumną. Dlatego św. Augustyn uważa przyzwolenie za czynność rozumu w tym znaczeniu, że czynność ta zawiera w sobie także działanie woli.

2. Odczuwanie należy do władzy poznawczej, jeśli się je ujmuje we właściwym znaczeniu; ale przez pewne podobieństwo do tego, co doświadczamy wówczas, gdy wola nasza przyłgnie do jakiegoś dobra, przynależy również do władzy pożądawczej.

3. Łaciński odpowiednik wyrazu „uznawać”, „*assentire*”, wyraża: „*ad aliud sentire*”, czyli „czuć coś do czegoś”, a więc pewien rozdział pomiędzy władzą psychiczną a jej przedmiotem. Natomiast odpowiednik „przyzwalać”, to „*consentire*”, wyraża jakby „*sentire simul*”, czyli „czuć coś wspólnie z innymi”, wyraża więc pewną więź pomiędzy władzą psychiczną a przedmiotem, na który się przyzwala. Dlatego „*consentire*” bardziej odpowiada woli, gdyż właśnie wola dąży do rzeczy. Natomiast „*assentire*”, czyli „uznawać”, bardziej odpowiada umysłowi, gdyż umysł nie zwraca się do rzeczy, ale raczej zwraca rzecz ku sobie, jak to uzasadniliśmy w I części¹⁵³). Często jednak miesza się te wyrazy. Można także przyjąć, że umysł uznaje coś na skutek wpływu woli.

Artykuł 2.

CZY PRYZYWALANIE ZACHODZI U ZWIERZĄT ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że przyzwalanie zachodzi u zwierząt, gdyż:

1. Przyzwolenie jest zwróceniem pożądanego do jednej rzeczy. Otóż pożądanego zwierzęce jest zwrócone ku jednej rzeczy. A więc u zwierząt zachodzi przyzwolenie.

2. Gdy nie ma poprzednika, nie ma następnika. Otóż przyzwolenie poprzedza wykonanie czynności. Jeśli więc u zwierząt nie byłoby przyzwolenia, nie byłoby także wykonania czynności, a to oczywiście jest niezgodne z prawdą.

3. Ludzie nieraz przyzwalają na pewne uczynki pod wpływem uczucia, np. żądzy lub gniewu. Zwierzęta zaś również działają pod wpływem uczuć. A więc przyzwalają.

Ale z drugiej strony według św. Jana Damasceńskiego¹⁵⁴), człowiek, zrobiwszy postanowienie, porządkuje i miłuje to, co na podstawie namysłu postanowił. Takie zaś postanowienie to przyzwolenie. Otóż zwierzęta nie namyślają się, a więc nie przyzwalają.

Odpowiedź.

Ścisłe mówiąc, przyzwolenie nie zachodzi u zwierząt, gdyż jest pewnym zwróceniem czynności pożądawczej do działania. Otóż ta tylko władza psychiczna może zwrócić czynność pożądawczą ku działaniu, od której ta czynność zależy. Np. można kijem uderzyć kamień, ale zwrócenie kija tak, by uderzył ów kamień, jest czynnością tego czynnika, od którego zależy poruszenie kija. Zwierzęta zaś nie mają władzy nad kierunkiem swych poruszeń pożądawczych, gdyż poruszenia te pochodzą z naturalnego instynktu. Zwierzę wprawdzie pożąda czegoś, ale nie zwraca swego pożądanego do tego. Dlatego też nie jest zdolne do przyzwalania, w przeciwieństwie do istot rozumnych, które mają władzę nad swymi pożądaniami, oraz mogą je zwracać lub nie zwracać do tej lub do innej rzeczy.

Rozwiązanie trudności.

1. Pożądanie zwierzęce jest zwrócone biernie do jakiejś rzeczy. Natomiast przyzwolenie to nie tylko bierne, ale raczej czynne zwrócenie pożądania.

2. Gdy nie ma poprzednika, nie ma tego następnika, który tylko z tego poprzednika rzeczywiście wynika. Jeśli natomiast coś może wynikać z różnych poprzedników, wówczas brak jednego z nich nie powoduje braku tego następnika. Np. stwardnienie może być skutkiem zarówno gorąca jak i zimna: cegły, dajmy na to, twardnieją w ogniu, woda na mrozie, brak więc ognia nie zawsze powoduje brak stwardnienia. Podobnie wykonanie dzieła wynika nie tylko z przyzwolenia, ale także wskutek naporu pożądania, którego doznają zwierzęta.

3. Ludzie natomiast działają pod wpływem uczucia, nie muszą iść za uczuciem. U zwierząt natomiast jest inaczej. Dlatego u zwierząt nie ma przyzwolenia.

Artykuł 3.

CO JEST PRZEDMIOTEM PRYZWOLENIA: CEL CZY ŚRODKI DO CELU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że przedmiotem przyzwolenia jest cel, gdyż:

1. To, co przysługuje skutkom, tym bardziej przysługuj e przyczynie. Otóż ze względu na cel, przyzwalamy na środki. A więc tym bardziej przyzwalamy na cel.

2. Człowiek nieumiarkowany ma za cel swą własną czynność, podobnie jak człowiek cnotliwy, a przecież na czynność swą przyzwala. A więc także cel może być przedmiotem przyzwolenia.

3. Wybór jest pożądaniem środków do celu. Jeśliby więc przyzwolenie miało za przedmiot tylko środki, niczym nie różniłoby się od wyboru. A to jest fałszem, gdyż św. Jan Damasceński powiada¹⁵⁴), że człowiek zrobiwszy postanowienie wybiera. A więc przyzwolenie ma za przedmiot nie tylko cel.

Ale z drugiej strony, według św. Jana Damasceńskiego¹⁵⁴), postanowienie czyli przyzwolenie zachodzi wtedy, gdy człowiek porządkuje i miłuje to, co osądził na podstawie namysłu. Otóż przedmiotem namysłu są tylko środki do celu. A więc także przyzwolenie ma za przedmiot jedynie środki do celu.

Odpowiedź.

Przyzwolenie to zwrócenie czynności pożądawczej do czegoś, co potrafimy uczynić. Otóż w dziedzinie postępowania najpierw jest spostrzeżenie celu, następnie jego pożądanie, potem namysł nad środkami do jego osiągnięcia, a następnie pożądanie tych środków. Pożądanie zaś z natury swej dąży do celu ostatecznego. Dlatego zwrócenie pożądania do celu spostrzeżonego nie jest przyzwoleniem, ale zwyczajnym chceniem. To zaś wszystko, co jest poza ostatecznym celem, może być przedmiotem namysłu, a tym samym przyzwolenia, gdyż wówczas ujmuje się to jako środek do celu, a czynność pożądawcza zwraca się do tego środka, który podczas

namysłu został uznany za stosowny. Natomiast pożądanie celu nie opiera się na namyśle, lecz raczej namysł opiera się na pożądanu celu, gdyż suponuje go. Pożądanie zaś środków suponuje rozstrzygnięcie podczas namysłu. Dlatego przyzwolenie to właściwie zwrócenie pożądanu ku temu, co człowiek postanowił podczas namysłu. Ponieważ zaś namysł dotyczy tylko środków do celu, wobec tego środki te stanowią także przedmiot przyzwolenia.

Rozwiązanie trudności.

1. Wnioski poznajemy przez zasady. Lecz zasady nie stanowią przedmiotu wiedzy, ale wyższej sprawności, bo pojętności. Podobnie przyzwalamy na środki do celu, ale nie na sam cel, który jest przedmiotem wyższej czynności, a mianowicie chcenia.

2. Człowiek nieumiarkowany cel swój widzi w przyjemności danego uczynku, i dlatego przyzwala raczej na uczynek niż na czynność.

3. Wybór dodaje do przyzwolenia pewien stosunek do rzeczy, którą ktoś wybiera. Dlatego po przyzwoleniu potrzeba jeszcze wyboru. Zdarza się bowiem, że podczas namysłu stwierdzi się, że wiele środków prowadzi do celu, z których każdy budzi upodobanie i na każdy wola przyzwala. Ale spośród wielu środków, które się podobają, trzeba wybrać jeden. Jeśli natomiast trafi się, że tylko jeden środek będzie się podobał, wówczas przyzwolenie oraz wybór nie będą się różnić rzeczowo, ale tylko pojęciowo, skoro przyzwolenie wyraża ton co komuś podoba się zrobić, wybór zaś to, co ktoś woli spośród innych środków, które nie podobają się.

Artykuł 4.

CZY PRYZWOLENIE NA CZYNNOŚĆ NALEŻY TYLKO DO WYŻSZYCH ZADAŃ ROZUMU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że przyzwolenie na czynność nie należy do wyższych zadań rozumu, gdyż:

1. Przyjemność, jak mówi Arystoteles¹⁵⁵⁾, jest następstwem i dopełnieniem działania, podobnie jak uroda w stosunku do młodości. Otóż przyzwolenie na przyjemność, według św. Augustyna¹⁵⁶⁾, należy do niższych spraw rozumu. A więc przyzwolenie na czynność nie należy do wyższych tylko zadań rozumu.

2. Czynność, na którą przyzwalamy, jest dobrowolna. Otóż czynności dobrowolne mogą pochodzić od różnych władz. A więc nie tylko rozum wyższy przyzwala na uczynek.

3. Wyższe zadania rozumu, według św. Augustyna¹⁵⁷⁾, to kontemplacja prawd wiecznych oraz prawd, które powinny kierować naszym życiem. Otóż człowiek często przyzwala na pewne uczynki nie ze względu na prawdy wieczne, ale z pobudek doczesnych, a nawet pod wpływem uczuć. A więc przyzwalanie na uczynki nie należy do wyższych zadań rozumu.

Ale z drugiej strony, według św. Augustyna¹⁵⁸), człowiek nie może skutecznie postanowić, że zgrzeszy, jeśli jego zamiar, który posiada najwyższą moc, by wprawić w ruch członki ciała lub powstrzymać je od działania, nie ulegnie ponętom złej czynności i nie stanie się niewolnikiem tej ponęty.

O d p o w i e d ź .

Ostateczne postanowienie należy do zakresu działania wyższej władzy, której zadaniem jest osądzać postanowienia wszystkich innych czynników. Ostateczne bowiem rozstrzygnięcie nie zapada tak długo, dopóki jeszcze trzeba rozsądzić przedłożoną sprawę. Otóż nie ulega wątpliwości, że osądzanie wszystkich spraw należy do wyższych zadań rozumu; gdyż sam rozum osądza świat zjawisk zmysłowych, natomiast sprawy odnoszące się do ludzkiego postępowania trzeba osądzać w świetle Bożych zasad, a to należy do wyższych zadań rozumu. Dlatego żadne postanowienie rozumu nie może być ostateczne tak długo, dopóki nie ma pewności, czy sprzeciwia się lub nie sprzeciwia się zasadom Bożym. Otóż przyzwolenie na czynność jest ostatecznym postanowieniem w sprawach postępowania i dlatego należy do wyższych zadań rozumu, z tym jednak zastrzeżeniem, że chodzi o rozum pojęty łącznie z wolą.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Przyzwolenie na przyjemność w działaniu należy do wyższych zadań rozumu, podobnie jak przyzwolenie na samo dzieło; natomiast przyzwolenie na przyjemność w myśleniu należy do niższych zadań rozumu, podobnie jak i samo myślenie o rzeczach doczesnych. Niemniej jednak osąd samego myślenia lub niemyślenia jako pewnego rodzaju postępowania, podobnie jak i przyjemności, która z tego myślenia wynika, należy do wyższych zadań rozumu. Ale, jeśli to myślenie, czy tę przyjemność ujmuje się jako czynność podporządkowaną innemu działaniu, wówczas należy do niższych zadań rozumu. To bowiem, co jest podporządkowane, przynależy do niższej sztuki lub do niższej władzy niż aniżeli cel, któremu jest podporządkowane. Dlatego sztuka, odnosząca się do celu, zwie się architektoniczną, czyli nadrzędną i główną.

2. Czynności są dobrowolne dlatego, że na nie przyzwalamy, ale stąd nie wynika, by przyzwolenie było czynnością innej władzy niż woli, od której uczynek zwie się dobrowolnym. Wola zaś jest władzą rozumną.

3. Rozum ze względu na swe wyższe zadania przyzwala nie tylko dlatego, że zawsze pobudza do działania podług wiekuistych zasad, ale także dlatego, że podług tychże wiekuistych zasad nie cofa swej zgody.

ZAGADNIENIE 16.

O UŻYCIU, CZYLI WYKONANIU CZYNNYM JAKO DZIAŁANIU WOLI ODNOSZĄCYM SIĘ DO ŚRODKÓW.

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy użycie (wykonanie czynne) jest działaniem woli? 2. Czy zachodzi u zwierząt? 3. Co jest jego przedmiotem: środki do celu, czy także sam cel? 4. O stosunku użycia (czyli wykonania czynnego) do wyboru?

Artykuł 1.

CZY UŻYCIE, CZYLI WYKONANIE CZYNNY, JEST DZIAŁANIEM WOLI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że użycie (czyli wykonanie czynne) nie jest działaniem woli, gdyż:

1. Według św. Augustyna¹⁵⁹⁾, używać to posługiwać się czymś użytecznym, by osiągnąć coś innego. Lecz posługiwanie się czymś, to działanie rozumu, gdyż jego właśnie zadaniem jest stosować coś, do czegoś i porządkować. A więc używanie (czyli wykonanie czynne) jest działaniem rozumu.

2. Według św. Jana Damasceńskiego¹⁶⁰⁾, człowiek najpierw zabiera się do działania, a następnie do używania. Lecz działanie to czynność władzy wykonawczej. Czynność zaś woli wyprzedza działanie władzy wykonawczej, wykonanie zaś ma miejsce na końcu. A więc użycie (czyli wykonanie czynne) nie jest działaniem woli.

3. Według św. Augustyna¹⁶¹⁾, cokolwiek zostało stworzone, jest oddane dla użytku ludzkiego, gdyż rozum ludzki za pośrednictwem rozsądku posługuje się tym wszystkim, co ludziom zostało dane. Lecz sąd o rzeczach, stworzonych przez Boga, jest teoretyczną czynnością umysłu, całkowicie niezależną od woli, będącej źródłem czynności ludzkich. A więc użycie (czyli wykonanie czynne) nie jest działaniem woli.

Ale z drugiej strony, według św. Augustyna¹⁶²⁾, używać to podjąć się czegoś na rzecz woli.

Odpowiedź.

Użycie jakiejś rzeczy to jej zastosowanie do jakiegoś działania, np. użycie koni to posługiwanie się nimi do jazdy, użycie kija to bicie itp. Przy działaniu zaś stosujemy zarówno wewnętrzne źródła czynności, a mianowicie władze duszy oraz członki ciała, a więc umysł do myślenia, oczy do widzenia; jak również stosujemy czynniki zewnętrzne, np. kij do bicia. Otóż czynniki zewnętrzne stosujemy do działania jedynie za pośrednictwem czynników wewnętrznych, takich jak władze psychiczne lub sprawności tych władz, albo narządy cielesne. Otóż wola, pobudzając inne władze psychiczne do właściwego im działania, stosuje je do działania. Dlatego użycie (czyli wykonanie czynne) najpierw i głównie jest czynnością woli, jako pierwszego czynnika poruszającego, oraz rozumu, jako czynnika kierowniczego, a następnie dopiero jest czynnością innych władz, jako biernie wykonujących to

działanie i pozostających do woli, która stosuje je do tego działania, w takim stosunku, w jakim narzędzia odnoszą się do głównej przyczyny sprawczej. Czynności zaś nie przypisuje się narzędziom, ale głównej przyczynie sprawczej, np. budowa domu jest dziełem budowniczego, a nie narzędzi, którymi się posługuje. Tak więc wykonanie czynne jest w ścisłym znaczeniu czynnością woli.

Rozwiązanie trudności.

1. Rozum istotnie prowadzi do czegoś, ale wola dąży do tego, co rozum odnosi do czegoś innego. W tym znaczeniu można powiedzieć, że wykonanie czynne to stosowanie czegoś do czegoś innego.

2. Św. Jan Damasceński mówi w tym miejscu o wykonaniu biernym.

3. Wola stosuje także teoretyczną czynność umysłu do myślenia i sądzenia. Można więc powiedzieć, że wola, pobudzając umysł do działania teoretycznego posługuje się nim, podobnie jak innymi władzami, do wykonania tego działania.

Artykuł 2.

CZY UŻYCIE (CZYLI WYKONANIE CZYNNE) ZACHODZI U ZWIERZĄT ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że użycie (czyli wykonanie czynne) przysługują zwierzętom, gdyż:

1. Rozkoszować się jest czymś szlachetniejszym niż wykonywać coś, skoro, według św. Augustyna¹⁶³⁾, wykonujemy to, co odnosimy do tego celu, którym rozkoszujemy się. Otóż zwierzęta mogą rozkoszować się. A więc tym bardziej mogą wykonywać.

2. Wykonywać to stosować członki ciała do czynności. Otóż zwierzęta stosują swe członki do pewnych czynności, np. posługują się nogami do chodzenia, rogami do uderzania. A więc mogą wykonywać coś.

Ale z drugiej strony, według św. Augustyna¹⁶⁴⁾, posługiwać się jakąś rzeczą może jedynie stworzenie zdolne do używania rozumu.

Odpowiedź.

Używać (wykonywać czynnie) to stosować jakiś czynnik działania do czynności, podobnie jak przyzwalać to stosować czynność pożądaną do pożądania czegoś, jak to już widzieliśmy¹⁶⁵⁾. Otóż to tylko jestestwo może stosować coś do czegoś, które jest zdolne do osądu, a to jest sprawą rozumu. Dlatego tylko stworzenie rozumne przyzwala i wykonuje coś czynnie.

Rozwiązanie trudności.

1. Rozkoszowanie się wyraża bezwzględny stosunek pożądania do przedmiotu tegoż pożądania. Natomiast użycie, czyli wykonanie czynne, wyraża stosunek

czynności pożądczej do czegoś innego. Porównując więc użycie (wykonanie czynne) z rozkoszowaniem się, to drugie trzeba uznać za wyższe od pierwszego, gdyż to, co jest bezwzględnie godne pożądcia, jest lepsze od tego, co jest godne pożądcia jedynie ze względu na coś innego. Ale gdy się porównuje poznanie, wyprzedzające te dwie czynności, to trzeba uznać, że użycie (wykonanie czynne) wymaga doskonalszego poznania, gdyż tylko rozum może przyporządkować coś do czegoś, natomiast także zmysł może spostrzegać coś w sposób bezwzględny.

2. Zwierzęta wykonują pewne czynności przy pomocy swych członków pod wpływem wrodzonego im instynktu, ale nie w ten sposób, by znały stosunek swych członków do tych działań. Dlatego, ściśle mówiąc, nie stosują swych członków do czynności, ani nie wykonują niczego czynnie.

Artykuł 3.

CZY PRZEDMIOTEM UŻYCIA (WYKONANIA CZYNNEGO) JEST TAKŻE CEL OSTATECZNY?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że także cel ostateczny może być przedmiotem użycia, gdyż:

1. Według św. Augustyna¹⁶⁶⁾, kto się rozkoszuje czymś, ten używa. Lecz można rozkoszować się celem ostatecznym. A więc cel ten może być przedmiotem użycia.

2. Używać, jak mówi tenże Autor w tym samym miejscu, to podjąć się czegoś na rzecz woli. Otóż niczego bardziej nie podejmuje się na rzecz woli jak właśnie dążenia do celu ostatecznego. A więc cel ten może być przedmiotem użycia.

3. Według św. Hilarego¹⁶⁷⁾, wieczność jest w Ojcu, myśl jest w Słowie, czyli w Synu, a użycie w Darze, czyli w Duchu Świętym. Lecz Duch Święty, będąc Bogiem, jest ostatecznym celem. A więc cel ostateczny może być przedmiotem użycia.

Ale z drugiej strony, według św. Augustyna¹⁶⁸⁾, Bogiem można się rozkoszować, ale nie można go używać. Jedynie zaś Bóg jest celem ostatecznym. A więc nie można Używać celu ostatecznego.

Odpowiedź.

Używać to znaczy stosować coś do czegoś. Otóż to co się stosuje do czegoś, jest środkiem do celu. Dlatego przedmiotem użycia (czyli wykonania czynnego) są tylko środki do celu, które z tego powodu nazywamy użytecznymi, użyteczność zaś niekiedy jest synonimem użycia.

Dwojako jednak można ujmować cel: zasadniczo oraz w stosunku do czegoś. Przez cel bowiem niekiedy rozumiemy samą rzecz, a niekiedy jej osiągnięcie i posiadanie, np. celem skąpca niekiedy są pieniądze, a niekiedy ich posiadanie. Zasadniczo jednak celem ostatecznym jest sama rzecz: dlatego bowiem posiadanie pieniędzy jest dobre, że same pieniądze są pewnym dobrem. Ale w stosunku do danej jednostki zdobycie pieniędzy bywa celem ostatecznym, człowiek bowiem chciwy pożądcia pieniędzy po to, by je mieć. Zasadniczo i właściwie mówiąc n dlatego jakiś

człowiek rozkoszuje się pieniędzmi, że upatruje w nich swój cel ostateczny; posługuje się zaś nimi, gdy je odnosi do posiadania.

Rozwiązanie trudności.

1. św. Augustyn mówi tu o użyciu w znaczeniu ogólnym n które wyraża stosunek celu do upragnionego rozkoszowania się nim.

2. Człowiek podejmuje się dążenia do celu na rzecz woli po to by wola mogła doznać w nim ukojenia. Z tego powodu użyciem nazywa się nieraz to ukojenie w celu, czyli rozkoszowanie się nim. Natomiast człowiek podejmuje się czegoś, co jest środkiem do celu, na rzecz woli, nie tylko dla samego użycia tegoż środka, ale dla tego celu, który daje woli ukojenie.

3. Św. Hilary bierze tu wyraz „użycie” w znaczeniu ukojenia w ostatecznym celu, podobnie jak w potocznej mowie mówimy, że posługujemy się celem dla osiągnięcia go. Także św. Augustyn mówi, że mianem użycia nazywa miłość, radość, szczęście i błogość¹⁶⁹⁾.

Artykuł 4.

CZY UŻYCIE (WYKONANIE CZYNNE) POPRZEDZA WYBÓR ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że użycie (czyli wykonanie czynne) poprzedza wybór, gdyż:

1. Po wyborze następuje tylko wykonanie. Lecz użycie, jako czynność woli, poprzedza wykonanie, a więc także poprzedza wybór.

2. To, co jest bezwzględne, wyprzedza to, co jest względne. A więc to, co jest mniej względne, jest przed tym, co jest bardziej względne. Lecz przy wyborze są dwa względy, a mianowicie stosunek środka wybranego do celu oraz stosunek tegoż środka wybranego do innych środków, spośród których został wybrany. Natomiast użycie wyraża tylko stosunek do celu. A więc użycie jest przed wyborem.

3. Wola używa innych władz, poruszając je. Ale wola, jak widzieliśmy¹⁷⁰⁾, porusza także siebie samą. A więc używa siebie samej, stosując się do działania. Ale takie zastosowanie woli do działania zachodzi podczas przyzwolenia. A więc użycie jest już w samym przyzwoleniu. Przyzwolenie zaś poprzedza wybór, a więc także użycie (czyli wykonanie czynne) jest przed wyborem.

Ale z drugiej strony, według św. Jana Damasceńskiego¹⁷¹⁾, wola po wyborze przystępuje do działania, a następnie używa. A więc użycie następuje po wyborze.

Odpowiedź.

Wola ma dwojaki stosunek do przedmiotu chcenia: przedmiot chcenia bowiem jest poniekąd w podmiocie chcącym podług pewnej współmierności oraz przyporządkowania tego podmiotu do przedmiotu chcenia. Dlatego o rzeczach, które z natury swej są współmierne z jakimś celem, mówimy, że z natury pożądamy tego celu.

To wszystko zaś, co jest niedoskonałe, dąży do doskonałości. Lecz takie posiadanie celu jest niedoskonałe. Dlatego pożądanie tak przyrodzone jak i dobrowolne dąży do rzeczywistego posiadania samego celu, czyli do posiadania go w sposób doskonały. Otóż na tym polega drugi stosunek woli do przedmiotu chcenia.

Przedmiotem zaś chcenia jest nie tylko cel, ale także środki do celu. Otóż wybór jest czymś ostatecznym gdy chodzi o pierwszy stosunek woli względem środków; w wyborze bowiem dopełnia się ta współmierność woli, by w całej pełni chciała środków potrzebnych do osiągnięcia celu. Natomiast użycie (czyli wykonanie czynne) należy do drugiego stosunku woli, polegającego na dążeniu do osiągnięcia przedmiotu chcenia. Jasne więc, że użycie (wykonanie czynne) następuje po wyborze, jeśli „użycie” rozumiemy w tym znaczeniu, że wola posługuje się władzą wykonawczą, pobudzając ją do działania. Ponieważ jednak wola w pewnej mierze pobudza również rozum do działania i posługuje się nim, można również użycie odnieść do środków służących do osiągnięcia celu, a rozpatrywanych podczas namysłu rozumu, który środki te zwraca do celu. W tym znaczeniu użycie wyprzedza wybór.

Rozwiązanie trudności.

1. Przed samym wykonaniem dzieła zachodzi poruszenie woli, pobudzające do tego wykonania, ale poruszenie to następuje po wyborze. Dlatego użycie (wykonanie czynne), przynależąc do tego poruszenia, jest pośrednim ogniwem pomiędzy wyborem a wykonaniem (biernym).

2. To, co z istoty swej jest względne, następuje po tym, co jest bezwzględne. Ale ten byt, któremu przypisuje się pewne stosunki, nie musi być czymś późniejszym. Owszem, im bardziej jakaś przyczyna zbliża się do pierwszej przyczyny, tym więcej pozostaje w stosunku do wielu skutków.

3. Wybór jest przed użyciem w stosunku do tej samej rzeczy. Ale nic nie przeszkadza, by użycie jednej rzeczy poprzedziło wybór innej rzeczy. Ponieważ zaś przedmiotem woli może być jej własna czynność, dlatego w każdej jej czynności można odnaleźć i przyzwolenie, i wybór, i użycie. Np. gdy mówimy, że wola przyzwala na swój wybór i przyzwala na swe przyzwolenie; posługuje się swą własną czynnością do przyzwolenia i do wyboru. Tego rodzaju czynności są wcześniejsze, gdy skierowane są do tego, co jest wcześniejsze.

ZAGADNIENIE 17.

O CZYNN OŚCIACH NAKAZANYCH PRZEZ WOLĘ.

Z kolei należy zastanowić się nad czynnościami nakazanymi przez wolę. Zagadnienie to obejmuje dziewięć pytań: 1. Czy rozkaz jest czynnością woli czy rozumu? 2. Czy zwierzęta mogą rozkazywać? 3. O stosunku rozkazu do użycia (czyli wykonania czynnego). 4. Czy rozkaz oraz uczynek nakazany stanowią jedno działanie czy wiele działań? 5. Czy przedmiotem rozkazu mogą być czynności woli? 6. Czy czynności rozumu mogą być przedmiotem rozkazu? 7. Czy także czynności popędu

zmysłowego? 8. Czy także czynności fizjologiczne? 9. Czy również czynności zewnętrznych członków ciała?

Artykuł 1.

CZY ROZKAZYWANIE JEST CZYNNOŚCIĄ UMYŚLU CZY WOLI?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że rozkazywanie nie jest czynnością rozumu, ale woli, gdyż:

1. Rozkazywać to poruszać. Wszak, jak mówi Awicenna¹⁷²⁾, czworaki może być czynnik poruszający: doskonalszy przysposabiający, rozkazujący oraz doradzający. Lecz wola porusza wszystkie inne siły psychiczne. A więc rozkazywanie to czynność woli.

2. Osoba, której się rozkazuje, jest podwładną; natomiast ten, kto rozkazuje, wydaje się posiadać największą wolność. Otóż wola jest korzeniem wolności. A więc rozkazywanie jest czynnością woli.

3. Czynność następuje natychmiast po rozkazie, ale nie od razu po czynności rozumu. Nie każdy bowiem, kto sądzi, że należy coś uczynić, natychmiast przystępuje do dzieła. A więc rozkazywanie nie jest czynnością rozumu, ale woli.

Ale z drugiej strony, według św. Grzegorza z Nissy¹⁷³⁾ a także Filozofa¹⁷⁴⁾, pożądanie jest posłuszne rozumowi. A więc rozum rozkazuje.

Odpowiedź.

Rozkazywanie jest czynnością rozumu, opartą jednak na czynności woli. Należy bowiem wziąć pod uwagę, że czynność woli może być przedmiotem czynności rozumu i odwrotnie, gdyż rozum może rozumować nad chceniem, a wola może chcieć rozumowania. Dlatego bywa, że czynność rozumu wyprzedza czynność woli i przeciwnie. Ponieważ zaś wpływ wcześniejszego działania pozostaje w czynności następnej, zdarza się, że w czynności woli zawiera się coś z poprzedniej czynności rozumu, jak to widzieliśmy, mówiąc o użyciu i wyborze¹⁷⁵⁾. I odwrotnie, czynność rozumu może być przesiąknięta wpływem działania woli.

Rozkazywanie jednak z istoty swej jest czynnością rozumu, gdyż ten, kto rozkazuje, ustanawia pewien porządek: zwracając tego, komu rozkazuje, ku temu Co ma uczynić, powiadamiając go o tym i ogłaszając mu to. Takie zaś porządkowanie przy pomocy powiadomienia jest czynnością rozumu. Lecz rozum może w dwojaki sposób powiadomić kogoś o czymś i ogłosić mu coś: bezwzględnie, wyrażając tego rodzaju powiadomienie w trybie oznajmującym, np. gdy ktoś mówi: powinieneś uczynić to i to. Niekiedy zaś rozum obwieszcza coś komuś, pobudzając go do tego. Tego rodzaju u pobudzenie wyrażamy w trybie rozkazującym. np.: Zrób to! Otóż pierwszym czynnikiem poruszającym pośród psychicznych sił człowieka to wola¹⁷⁶⁾. Ponieważ zaś wtórne czynniki poruszające pobudzają do działania jedynie mocą wpływu pierwszego czynnika, dlatego sam fakt, że rozum przez swój rozkaz pobudza do działania, pochodzi z wpływu woli, mocą którego rozum swym rozkazem porusza inne władze psychiczne do wykonania uczynku.

Rozwiązanie trudności.

1. Rozkazywanie to nie jakiegokolwiek poruszanie, ale poruszanie przez oznajmujące powiadomienie kogoś o czymś. A to jest czynnością rozumu.

2. Wola jest korzeniem wolności w tym znaczeniu, że jest jej podmiotem. Rozum natomiast jest przyczyną wolności. Wola bowiem może zwracać się dowolnie do różnych przedmiotów dzięki temu, że rozum może różnie ujmować dobro. Dlatego filozofowie określają wolność woli jako swobodny sąd rozumu¹⁷⁷⁾, zaznaczając w ten sposób, że to rozum jest przyczyną wolności.

3. Ten dowód stwierdza, że rozkaz nie jest czynnością rozumu w sposób bezwzględny, ale że rozkaz ten jest przesiąknięty wpływem woli.

Artykuł 2.

Postawienie problemu.

Wydaje się, że zwierzęta mogą rozkazywać, gdyż:

1. Podług Awicenny¹⁷⁸⁾, siłą nakazującą czynność jest pożądanie, natomiast siłą wykonującą tę czynność są mięśnie i nerwy. Zwierzęta zaś mają jedno i drugie. A więc mogą rozkazywać.

2. Niewolnik to osobnik, któremu się rozkazuje. Otóż ciało w stosunku do duszy ma się tak, jak niewolnik do swego pana, jak powiada Filozof¹⁷⁹⁾. Zwierzęta zaś są złożone z duszy i ciała. A więc dusza w nich nakazuje ciało.

3. Na skutek rozkazu człowiek zabiera się do dzieła. Otóż zdaniem św. Jana Damasceńskiego¹⁸⁰⁾, także zwierzęta zabierają się do działania. A więc rozkazywanie zdarza się także u zwierząt.

Ale z drugiej strony rozkazywanie jest czynnością rozumu, jak to już uzasadniliśmy¹⁸¹⁾. Zwierzęta zaś nie mają rozumu, a więc nie rozkazują.

Odpowiedź.

Rozkazywać to zaprowadzać porządek pomiędzy kimś a tym, co ma zrobić, za pośrednictwem pewnego poruszenia przy pomocy powiadomienia. Zaprowadzanie zaś porządku to czynność właściwa rozumowi. Dlatego jest rzeczą niemożliwą, by zwierzęta, nie mając rozumu, mogły rozkazywać.

Rozwiązanie trudności.

1. Władza pożądawcza nakazuje jakąś czynność w tym znaczeniu, że pobudza do działania rozum, który rozkazuje. A to jest przywilejem ludzi. Pożądanie zwierzęce nie jest mocą rozkazodawczą, chyba że rozkaz bierze się w szerokim znaczeniu jako motyw.

2. U zwierząt ciało może być posłuszne, ale dusza nie może rozkazywać, bo nie potrafi porządkować. Dlatego nie ma w nich stosunku pomiędzy czynnikiem

rozkazującym i tym, któremu się nakazuje, ale jedynie stosunek czynnika poruszającego do czynnika poruszanego.

3. Inaczej zabiera się do dzieła zwierzę, a inaczej człowiek. Ludzie bowiem zabierają się do dzieła na podstawie pewnego rozporządzenia rozumu, dlatego ich zryw do działania opiera się na rozumnym rozkazie. Natomiast zwierzęta zabierają się do działania pod wpływem wrodzonego instynktu, gdyż ich popędy, natychmiast po spostrzeżeniu tego, co im odpowiada lub nie odpowiada, pobudzają je w sposób samorzutny albo do dążenia ku temu, co zdaje się im odpowiadać, albo do ucieczki od tego, co wydaje się im złe. Działają więc pod wpływem rozporządzenia ze strony innego czynnika, nie są natomiast zdolne do rozporządzania się ku działaniu. Jest więc w nich napęd, ale nie rozkaz.

Artykuł 3.

CZY UŻYCIE (WYKONANIE CZYNNE) POPRZEDZA ROZKAZ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że użycie (czyli wykonanie czynne) wyprzedza rozkaz, gdyż:

1. Rozkaz to czynność rozumu, która sponuje czynność woli. Lecz użycie (czyli wykonanie czynne) jest czynnością woli. A więc użycie wyprzedza rozkaz.

2. Rozkaz jest jednym spośród tych czynników, które są podporządkowane osiągnięciu celu, a tym samym są przedmiotem użycia. A więc użycie jest przed rozkazem.

3. Użycie (czyli wykonanie czynne) to wszelka czynność jakiegokolwiek władzy psychicznej, poruszonej przez wolę, gdyż wola posługuje się innymi władzami. Otóż rozkaz jest czynnością rozumu, dokonaną pod wpływem woli, jak to wyżej uzasadniliśmy¹⁸²⁾. A więc rozkaz jest użyciem (czyli wykonaniem czynnym). To zaś, co jest ogólne, wyprzedza to co jest jednostkowe. A więc użycie (czyli wykonanie czynne) zachodzi przed rozkazem.

Ale z drugiej strony według św. Jana Damasceńskiego¹⁸³⁾, przejście do działania wyprzedza użycie (czyli wykonanie czynne). Ponieważ zaś to przejście dokonuje się przez rozkaz, dlatego rozkaz wyprzedza użycie.

Odpowiedź.

Użycie (czyli wykonanie czynne) działania, służącego do osiągnięcia celu za pośrednictwem rozumu, który to działanie zwraca do celu, wyprzedza wybór, jak to już widzieliśmy¹⁸⁴⁾. Tym bardziej więc wyprzedza rozkaz. Natomiast użycie działania władzy wykonawczej dla osiągnięcia celu następuje po rozkazie, bo to użycie (czyli wykonanie czynne) łączy się z czynnością przedmiotu użytego: nikt np. nie używa kija, jeśli w jakiś sposób nim czegoś nie robi. Rozkaz zaś nie jest równoczesny z czynnością tego osobnika, któremu ktoś coś rozkazał, gdyż z natury rzeczy rozkaz jest wprawdzie przed posłuchaniem go. Nieraz nawet zachodzi tu pierwszeństwo rozkazu w czasie. Jasne więc, że rozkaz jest przed użyciem (czyli wykonaniem czynnym).

Rozwiązanie trudności.

1. Nie każda czynność woli wyprzedza to działanie rozumu, którym jest rozkaz, ale pewna czynność, mianowicie wybór, wyprzedza je, a inna, mianowicie użycie, czyli wykonanie czynne, następuje po nim. Gdy bowiem podczas namysłu zapadnie postanowienie, które jest sądem rozumu, wówczas wola wybiera; po wyborze zaś rozum nakazuje ton czym należy dokonać tego, co zostało wybrane, i dopiero wtedy wola zaczyna używać, czyli wykonywać czynnie, spełniając rozkaz rozumu już to innej osoby, gdy ktoś nakazuje coś komuś innemu; już to własnego rozumu, gdy ktoś rozkazuje sobie samemu.

2. Jak czynności mają pierwszeństwo przed władzami psychicznymi, tak przedmioty przed czynnościami. Środki zaś są przedmiotem użycia. Z tego więc powodu, że sam rozkaz jest środkiem do osiągnięcia celu, wynika raczej, że rozkaz jest przed użyciem (czyli wykonaniem czynnym), aniżeli że następuje po nim.

3. Jak czynność woli, posługująca się rozumem do rozkazywania, wyprzedza sam rozkaz, tak pewien rozkaz rozumu wyprzedza to użycie, a to dlatego, że czynność woli może być przedmiotem czynności rozumu i odwrotnie.

Artykuł 4.

CZY ROZKAZ I CZYNNOŚĆ NAKAZANA TO JEDNO DZIAŁANIE CZY WIELE DZIAŁAŃ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że rozkaz i czynność nakazana nie stanowią jednej i tej samej czynności, gdyż:

1. Różnym władzom psychicznym odpowiadają różne czynności. Otóż czynność nakazana i sam rozkaz należą do różnych władz psychicznych. A więc czynność nakazana i rozkaz nie są jedną i tą samą czynnością.

2. Rzeczy, które można od siebie oddzielić, są różne, żadnej bowiem rzeczy nie można oddzielić od niej samej. Otóż niekiedy czynność nakazana oddziela się od rozkazu. Niekiedy bowiem zachodzi rozkaz, a nie zachodzi czynność nakazana. A więc rozkaz jest inną czynnością niż działanie nakazane.

3. Różne są rzeczy, z których jedna jest wcześniejsza, a druga późniejsza. Otóż rozkaz z natury swej wyprzedza czynność nakazaną. A więc są to rzeczy różne.

Ale z drugiej strony według Filozofa¹⁸⁵⁾, gdzie jest jedna rzecz dla drugiej n tam jest tylko jedna rzecz. Lecz czynność nakazana ma swą rację w rozkazie. A więc stanowią jedno.

Odpowiedź.

Nic nie przeszkadza, by pewne rzeczy pod pewnym względem stanowiły jedno, a pod innym względem tworzyły wielość. Owszem, wszystkie wielorakie rzeczy pod pewnym względem stanowią jedność, jak uczy Dionizy¹⁸⁶⁾. Trzeba jednak wziąć pod uwagę tę różnicę, że pewne rzeczy są zasadniczo wielorakie, a pod pewnym względem

stanowią jedność; a inne rzeczy przeciwnie: zasadniczo stanowią jedność, a pod pewnym względem są wielorakie. Z jednością bowiem sprawa ma się tak samo jak z bytem. Otóż bytem jest zasadniczo jestestwo (substancja); natomiast bytem pod pewnym względem jest przypadłość, a także byt myślny. Gdzie więc zachodzi jedność substancjalna (jestestwowa), tam jest zasadniczo jedność, a wielość pod pewnym względem. Np. całość substancjalna, złożona z swych części całkowitych lub istotnych, jest zasadniczo jednością, gdyż całość jest zasadniczo bytem i jestestwem (substancją), podczas gdy części są bytami i jestestwami w tej całości, do której należą. Natomiast rzeczy różne pod względem jestestwa (substancji), ale stanowiące jedność przypadłościową, są zasadniczo różne, choć pod pewnym względem stanowią jedność. Np. wielu ludzi stanowi naród, wiele kamieni tworzy stos. W pierwszym wypadku zachodzi jedność układu, w drugim jedność porządku. Podobnie wiele jednostek, stanowiących razem jeden rodzaj lub jeden gatunek, stanowią zasadniczo wielość, a jedność pod pewnym tylko względem, gdyż jedność rodzajowa lub gatunkowa to jedność myślna.

Otóż podobnie jak w przyrodzie pewna całość składa się z materii (tworzywa) i formy (istotności); np. człowiek, złożony z duszy i ciała, jest naturalną jednością, chociaż posiada mnóstwo części, tak w dziedzinie ludzkiego postępowania czynności niższych władz psychicznych stanowią jakby tworzywo (materię) w stosunku do czynności władz wyższych. z tego względu, że władze niższe działają pod wpływem władz wyższych, które pobudzają je do działania. Podobnie działanie pierwszej przyczyny ruchu ma się tak do czynności narzędzia jak forma (istotność) do materii. Jasne więc, że rozkaz i czynność nakazana stanowią jeden ludzki czyn, podobnie jak całość stanowi jedność, mimo że ma wiele części.

Rozwiązanie trudności.

1. Czynności władz psychicznych nie podporządkowanych sobie to czynności zasadniczo różne. Ale gdy jedna władza pobudza drugą do działania, wówczas czynności ich stanowią poniekąd jedność, gdyż jedną czynnością jest działanie czynnika poruszającego i rzeczy przezeń poruszonej.

2. To, że czynność nakazana oraz rozkaz mogą być oddzielone od siebie, świadczy, że są to różne części. Podobnie w człowieku można oddzielić pewne części od siebie, choć stanowią jedność w całości.

3. Tam, gdzie jest wiele części, ale jedność w całości, coś może mieć pierwszeństwo przed czymś innym. Np. dusza ma pierwszeństwo przed ciałem, a serce przed innymi narządami ciała.

Artykuł 5.

CZY CZYNNOŚCI WOLI MOGĄ BYĆ PRZEDMIOTEM ROZKAZU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że czynności woli nie są przedmiotem rozkazu, gdyż:

1. Według św. Augustyna¹⁸⁷⁾, duch nakazuje, by duch chciał, ale jednak nie wykonuje tego, co chce. Chcenie zaś jest czynnością woli. A więc czynności woli nie są przedmiotem rozkazu.

2. Ta władza rozkazuje, która rozumie rozkaz. Lecz wola nie rozumie rozkazu, różni się bowiem od umysłu, od którego zależy zrozumienie. A więc czynności woli nie są przedmiotem rozkazu.

3. Jeśliby niektóre czynności woli mogły być przedmiotem rozkazu, to mogłyby być nim także wszystkie inne czynności woli. Ale w takim wypadku trzeba by w tym szeregu iść do nieskończoności, skoro jakaś czynność woli poprzedza rozkaz rozumu, zgodnie z tym, co powiedzieliśmy w a. 1. A jeśliby i ta czynność woli została nakazana, wówczas i ten następny rozkaz byłby do nieskończoności. Nie można zaś iść do nieskończoności. A więc czynności woli nie są przedmiotem rozkazu.

Ale z drugiej strony wszystko, co jest w naszej mocy, podlega naszemu rozkazowi. Otóż czynności woli są najbardziej w naszej mocy, gdyż wszystkie nasze czynności są o tyle w naszej mocy o ile są dobrowolne. A więc czynności woli mogą być przedmiotem naszego rozkazu.

O d p o w i e d ź .

Rozkaz to rozporządzenie rozumu, połączone z pewnym poruszeniem do działania. Otóż rozum może rozporządzać czynnościami woli, gdyż podobnie jak może osądzać, czy chcenie danej rzeczy jest czymś dobrym, tak też przez rozkaz może rozporządzać tym, czego chce. Tak więc czynności woli mogą być przedmiotem rozkazu.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Św. Augustyn mówi tamże, że duch, gdy w sposób doskonały rozkazuje sobie, by czegoś chciał, wówczas już chce; jeśli zaś czasem rozkazuje, ale nie chce, to dlatego, że rozkazuje w sposób niedoskonały. Niedoskonałość zaś rozkazu pochodzi stąd, że różne czynniki wpływają na rozum, skłaniając go by rozkazywał i nie rozkazywał; wskutek czego rozum waha się i nie rozkazuje w sposób doskonały.

2. Podobnie jak w ciele każdy członek, np. oko, działa nie tylko dla siebie, ale dla całego ciała, tak też w duszy. umysł bowiem myśli nie tylko o sobie, ale o wszystkich władzach psychicznych; tak samo wola chce dobra nie tylko dla siebie, ale dla wszystkich władz. Człowiek więc sam sobie nakazuje czynności woli, dlatego, że jest stworzeniem myślącym i chcącym.

3. Ponieważ rozkaz jest działaniem rozumu, ta czynność jest przedmiotem rozkazu, która podlega rozumowi. Otóż pierwsza czynność naszej woli nie pochodzi od rozporządzenia naszego rozumu, ale z popędu przyrodzonego, lub na skutek wpływu wyższej przyczyny, jak to już uprzednio widzieliśmy¹⁸⁸⁾. A więc nie ma powodu, by w tym szeregu czynności woli iść do nieskończoności.

Artykuł 6.

CZY CZYNNOŚCI ROZUMU SĄ PRZEDMIOTEM ROZKAZU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że czynności rozumu nie mogą być przedmiotem rozkazu, gdyż:

1. Nie wypada rozkazywać sobie samemu. Skoro więc rozum jest źródłem rozkazów, jego własne czynności nie mogą być przedmiotem rozkazu.

2. To, co z istoty swej posiada jakąś cechę, różni się od tego, co ma ją tylko przez uczestnictwo. Otóż władze psychiczne, których czynności są przedmiotem rozkazów, są rozumne przez uczestnictwo, jak mówi Arystoteles¹⁸⁹⁾. A więc czynności tej władzy, która z istoty swej jest rozumna, czyli samego rozumu, nie są przedmiotem rozkazów.

3. Przedmiotem rozkazów są te czynności, które są w naszej mocy. Otóż czynności rozumu, a mianowicie poznanie prawdy n nie zawsze są w naszej mocy. A więc nie mogą być przedmiotem rozkazu.

Ale z drugiej strony to, co czynimy z wolnej woli, może być przedmiotem rozkazu. Otóż czynności rozumu pochodzą z wolnej woli, gdyż według św. Jana Damasceńskiego¹⁹⁰⁾, człowiek rozporządza tym, co dobrowolnie bada, rozważa i osądza. A więc czynności rozumu mogą być przedmiotem rozkazu.

Odpowiedź.

Rozum może być przedmiotem swych własnych czynności. Porządkując bowiem czynności innych władz psychicznych, może również rozporządzać swą własną czynnością. Dlatego czynności rozumu mogą być przedmiotem rozkazu.

Należy jednak wziąć pod uwagę, że w czynnościach rozumu należy uwzględnić dwie rzeczy: wykonanie tych czynności, które zawsze może być przedmiotem rozkazu, np. gdy komuś poleca się, by uważał i posługiwał się swym rozumem; oraz przedmiot, z którego powodu należy z kolei uwzględnić dwie czynności rozumu; z których pierwszą jest samo poznanie prawdy, a to zależy nie od nas, ale od przyrodzonego lub nadprzyrodzonego światła, i dlatego nie jest w naszej mocy i nie może być przedmiotem rozkazu; drugą zaś czynnością to uznanie prawdy poznanej. Otóż, gdy chodzi o uznanie takich prawd, które rozum z natury swej uznaje, np. o pierwsze zasady, wówczas uznanie lub nieuznanie tych prawd nie zależy od nas, ale od natury samej rzeczy. Dlatego uznanie tych prawd n właściwie mówiąc, nie podlega rozkazom. Bywa jednak, że umysł nasz poznając pewne rzeczy, nie ma przekonania do nich, tak że może je uznać lub nie uznać, albo przynajmniej na skutek jakiejś przyczyny zawiesić to uznanie lub nieuznanie, które wówczas jest w naszej mocy i może być przedmiotem rozkazu.

Rozwiązanie trudności.

1. Rozum w podobny sposób nakazuje sobie, jak 1 wola porusza siebie samą, a mianowicie ze względu na to, że tak rozum jak i wola mogą być przedmiotem swych własnych czynności i przechodzić od jednej z nich do drugiej.

2. Z powodu różnicy przedmiotów czynności rozumu, nic nie przeszkadza, by sam rozum stanowił przedmiot własnego uczestnictwa, np. poznanie wniosków uczestniczy w poznaniu zasad.

3. Trudność niniejsza została rozwiązana w odpowiedzi.

Artykuł 7.

CZY CZYNNOŚCI POPEŁU ZMYŚLOWEGO MOGĄ BYĆ NAKAZANE ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że czynności popędu zmysłowego nie mogą być nakazane, gdyż:

1. Apostoł mówi (Rzym. 7, 15): „Nie to czynię, co chcę”. Glossa wyjaśnia te słowa w tym znaczeniu, że człowiek chce nie pożądać, a jednak pożąda. Pożądanie zaś jest czynnością popędu zmysłowego. A więc czynności popędu zmysłowego nie podlegają naszym rozkazom.

2. Materia cielesna jest posłuszna samemu Bogu, gdy chodzi o jej formalne (istotnościowe) przemiany. Otóż czynnościom popędu zmysłowego towarzyszą pewne formalne (czyli istotnościowe) przemiany, jak gorąco i zimno. A więc czynności popędu zmysłowego nie podlegają rozkazom.

3. Właściwym bodźcem popędu zmysłowego to rzecz spostrzeżona zmysłami lub wytworzona przez wyobraźnię. Otóż nie zawsze jest w naszej mocy spostrzegać coś zmysłami lub wyobrażać sobie. A więc czynności popędu zmysłowego nie podlegają rozkazom.

Ale z drugiej strony, według św. Grzegorza z Nissy¹⁹¹⁾, siła pożądawcza oraz gniewliwa (czyli popęd do przyjemności oraz popęd do walki) są posłuszne rozumowi. Otóż te dwie siły stanowią popęd zmysłowy. A więc czynności popędu zmysłowego podlegają rozkazom rozumu.

Odpowiedź.

Każda czynność podlega naszemu rozkazowi w miarę, jak jest w naszej mocy. Dlatego, by zrozumieć, jak czynności popędu zmysłowego podlegają rozkazom rozumu, trzeba zbadać, w jaki sposób te czynności są w naszej mocy. Otóż trzeba wiedzieć, że popęd zmysłowy tym się różni od popędu umysłowego, czyli woli, że pierwszy zależy od narządu cielesnego, a drugi, tzn. wola, nie zależy. Każda zaś czynność siły, posługującej się narządem cielesnym, zależy nie tylko od władzy psychicznej n ale także od przysposobienia narządu cielesnego, np. widzenie zależy od wzroku i jakości samego oka, która może ułatwić lub utrudnić widzenie, a nawet

uniemożliwić je. Dlatego czynności popędu zmysłowego zależą nie tylko od tegoż popędu, ale także od przysposobienia ciała.

Biorąc pod uwagę samą władzę psychiczną, trzeba stwierdzić, że czynność popędu zmysłowego idzie za poznaniem. Otóż poznanie właściwe wyobraźni jest jednostkowe i podlega kierownictwu rozumu, którego poznanie jest ogólne. Podobnie każda czynna moc jednostkowa zależy od czynnej mocy powszechnej (czyli od wszechmocy Boga). Z tego więc powodu czynności popędu zmysłowego podlegają rozkazom rozumu. Natomiast jakość i przysposobienie ciała nie podlega im, i z tego powodu czynności popędu zmysłowego doznają przeszkody w całkowitym poddaniu się rozkazom rozumu.

Zdarza się także, że poruszenia popędu zmysłowego zachodzą nagle wskutek wyobrażenia lub spostrzeżenia zmysłowego. Wówczas tego rodzaju poruszenia są niezależne od rozkazu rozumu, chociaż rozum mógłby nie dopuścić do nich, gdyby je przewidział. Dlatego, według Filozofa¹⁹²⁾, rozum nie rządzi popędem do przyjemności oraz popędem do walki w sposób despotyczny, tak jak pan rządzi niewolnikiem, ale w sposób polityczny, czyli po królewsku, tak jak rządzi się ludźmi wolnymi, którzy nie pod każdym względem podlegają władzy.

Rozwiązanie trudności.

1. Fakt, że ktoś nie chce pożądać, a jednak pożąda, jest następstwem przysposobienia ciała, które jest przeszkodą dla całkowitego podporządkowania się popędu zmysłowego rozkazom rozumu. Dlatego Apostoł dodaje w powyższym miejscu (Rzym. 7, 23): „Widzę inny zakon w członkach moich, sprzeciwiający się zakonowi umysłu mojego”. Zdarza się to na skutek nagłego poruszenia żądz.

2. Dwojaki może być stosunek jakości ciała do czynności popędu zmysłowego: może ją wyprzedzać. np. gdy ciało czyjeś jest przysposobione do wywołania takiego lub innego uczucia; albo ta jakość jest następstwem czynności popędu zmysłowego, np. gdy ktoś pod wpływem gniewu rozgrzewa się. W pierwszym wypadku jakość ciała nie podlega rozkazowi rozumu, gdyż pochodzi albo z natury albo z jakiegoś uprzedniego poruszenia, które nie może natychmiast uspokoić się. Natomiast w drugim wypadku, będąc następstwem działania popędu zmysłowego, idzie za rozkazem rozumu, gdyż jest związana z biciem serca, które jest różne przy różnych przejawach popędu zmysłowego.

3. Do poznania zmysłowego niezbędna jest zewnętrzna podnieta zmysłowa; dlatego tylko w obecności tej podniety możemy coś poznać przy pomocy zmysłu. Wtedy bowiem człowiek może posługiwać się zmysłem kiedy chce, jeśli tylko nie zachodzi przeszkoda ze strony samego zmysłu. Natomiast poznanie wyobrazeniowe podlega rozporządzeniu rozumu, ale zależnie od siły lub słabości wyobraźni. Jeżeli bowiem wyobraźnia nie może przedstawić sobie tego, co rozum rozważa, to dzieje się tak już to dlatego, że chodzi o rzecz niewyobrażalną, np. o byt bezcielesny, już to na skutek niedomagania samej wyobraźni z powodu braku przysposobienia w narządzie cielesnym.

Artykuł 8.

CZY PRZEJAWY ŻYCIA FIZJOLOGICZNEGO PODLEGAJĄ ROZKAZOM ROZUMU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że czynności życia fizjologicznego podlegają rozkazom rozumu, gdyż:

1. Siły zmysłowe są wyższe od sił fizjologicznych. Skoro więc siły zmysłowe podlegają rozkazom rozumu, to tym bardziej siły fizjologiczne.

2. Człowieka nazwano małym światem (mikrokosmos), gdyż dusza jest w jego ciele, tak jak Bóg we wszechświecie. Otóż Bóg jest tak we wszechświecie, że wszystko, co jest w świecie, jest posłuszne jego rozkazowi. A więc wszystko, co jest w człowieku, czyli także czynności fizjologiczne, są posłuszne rozkazowi rozumu.

3. Pochwały i nagany udziela się tylko za czynności podległe rozkazom rozumu. Otóż także czynności związane z odżywianiem się lub przekazywaniem życia mogą być przedmiotem nagany lub pochwały, wady lub cnoty, jak to widać na przykładzie łakomstwa lub nieczystości oraz przeciwstawnych im cnót. A więc tego rodzaju czynności podlegają rozkazom rozumu.

Ale z drugiej strony, według św. Grzegorza z Nissy (193), czynności układu trawienia oraz rozmnażania wymykają się spod kontroli rozumu.

Odpowiedź.

Niektóre czynności pochodzą z popędu przyrodzonego, inne zaś z popędu zmysłowego lub umysłowego, gdyż każdy byt, gdy coś czyni, pożąda w jakiś sposób celu. Otóż przyrodzone pożądanie w przeciwieństwie do pożądanego zmysłowego oraz umysłowego, nie idzie za poznaniem stworzenia pożądanego. Rozum zaś rozkazuje ze względu na swój charakter poznawczy. Dlatego czynności popędu umysłowego oraz zmysłowego mogą podlegać rozkazom rozumu, ale nie przejawy popędu przyrodzonego, a do takich należą czynności fizjologiczne; dlatego św. Grzegorz z Nissy¹⁹³⁾ nazywa naturalnymi czynności trawienia oraz rozmnażania. Tak więc czynności fizjologiczne nie podlegają rozkazom rozumu.

Rozwiązanie trudności.

1. Im bardziej jakaś czynność jest niematerialna, tym bardziej jest szlachetna i tym bardziej podlega rozkazom rozumu. Fakt więc, że siły fizjologiczne nie słuchają rozumu, świadczy o ich niższości.

2. Podobieństwo to należy rozumieć w tym znaczeniu, że tak jak Bóg wprawia świat w ruch, tak dusza porusza ciałem. Ale porównania tego nie można rozciągać na wszystko, gdyż np. dusza nie stworzyła ciała, tak jak Bóg stworzył świat, który dlatego jest całkowicie podległy Bogu.

3. Cnota i wada, pochwała i nagana nie mają za przedmiot samych czynności układu trawienia czy rozmnażania. Ale czynności zmysłowe, przyporządkowane trawieniu czy rozmnażaniu, wchodzą w zakres przedmiotu cnoty lub wady, pochwały lub nagany, np. pożądanie przyjemności związanych z przyjmowaniem pokarmu lub przekazywaniem życia: a także posługiwanie się tymi czynnościami tak, jak należy, lub jak nie należy.

Artykuł 9.

CZY PORUSZENIA ZEWNĘTRZNYCH CZŁONKÓW CIAŁA PODLEGAJĄ ROZKAZOM ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że czynności członków ciała nie podlegają rozkazom rozumu, gdyż:

1. Siły fizjologiczne bliższe są rozumowi niż członki ciała, a przecież nie są uległe rozumowi. A więc tym bardziej członki ciała.

2. Z serca pochodzą, jak mówi św. Jan Damasceński¹⁹⁴⁾, wszystkie poruszenia cielesne. Lecz poruszenia serca nie podlegają rozkazom rozumu. A więc także poruszenia innych członków ciała nie słuchają rozumu.

3. Podług św. Augustyna¹⁹⁵⁾, poruszenia narządów rozrodczych są niekiedy natrętne i niepożądane; niekiedy zaś, gdy są pożądane, nie występują, i chociaż dusza płonie namiętnością, ciało pozostaje zimne. A więc poruszenia członków ciała nie są posłuszne rozumowi.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi¹⁹⁶⁾, że gdy duch nakazuje jakiś ruch ciała, ten następuje z taką łatwością, że wręcz trudno odróżnić, gdzie się kończy rozkaz, a zaczyna wykonanie.

Odpowiedź.

Członki ciała są narzędziami władz duszy i dlatego są uległe rozumowi w podobny sposób, w jaki ulegają mu władze psychiczne. Ponieważ zaś władze zmysłowe są uległe rozkazom rozumu w przeciwieństwie do władz odnoszących się do wrodzonych czynności organizmu, dlatego te członki ciała, którymi kieruje popęd zmysłowy, są posłuszne rozkazom rozumu; natomiast te narządy, które pozostają w służbie popędów wrodzonych, nie są im uległe.

Rozwiązanie trudności.

1. Członki ciała nie poruszają się same przez się, ale ulegają poruszeniom ze strony władz psychicznych, a wśród tych ostatnich są niektóre bardziej zbliżone do rozumu, aniżeli siły fizjologiczne.

2. W dziedzinie rozumu i woli na pierwszym miejscu jest zawsze jakiś czynnik przyrodzony, z którego wypływają wszystkie inne czynności. Np. wnioski wysnuwamy z pierwszych zasad, które są nam znane z natury. Tak samo wybór

środków pochodzi z wrodzonego nam chcenia upragnionego celu. Podobnie natura jest przyczyną ruchów cielesnych, których źródło zawiera się w sercu. Ruch serca zaś zależy od samej natury, a nie od woli, gdyż jest istotnym następstwem zjednoczenia duszy z ciałem. Podobnie ruch ciał ciężkich i lekkich jest następstwem ich formy substancjalnej (istotności jestestwa). Według zaś Filozofa¹⁹⁷⁾, rodzice przekazując życie potomstwu, wzbudzają w nim ruch, zwany życiowym. Stąd św. Grzegorz z Nissy mówi¹⁹⁸⁾, że rozumu nie słuchają ani narządy rozrodcze, ani układ trawienny, ani bicie serca, które jest tą czynnością życiową, która się objawia w tętnie żył.

3. Według św. Augustyna¹⁹⁹⁾, nieposłuszeństwo narządów rozrodczych wobec rozumu jest następstwem kary za grzech, by dusza za swe nieposłuszeństwo wobec Boga doznała kary na tym członku, którym przekazuje się grzech pierworodny potomstwu. Należy jednak poszukać naturalnego powodu, dlaczego szczególnie te narządy są nieposłuszne rozumowi, skoro na skutek grzechu pierwszych rodziców człowiek został pozbawiony nadprzyrodzonych darów Bożych, a natura ludzka została pozostawiona sobie samej. Powód ten podaje Arystoteles²⁰⁰⁾, ucząc, że niedobrowolne poruszenia serca oraz narządów rozrodczych pochodzą stąd, iż umysł lub wyobraźnia przedstawia nam coś, co wzbudza uczucia, których następstwem są poruszenia tych właśnie członków. Do ich wzbudzenia nie wystarczy rozkaz rozumu czy umysłu, ale potrzebna jest pewna przemiana organiczna, szczególnie co do ciepłoty ciała, nie podlegająca rozkazom rozumu. Dzieje się tak szczególnie w tych dwóch narządach, gdyż każdy z nich jest jakby oddzielnym żyjątkiem, stanowiąc źródło życia. W źródle zaś zawiera się całość jakby w załążku. Serce zaś jest źródłem zmysłów, a z narządów rozrodczych pochodzi moc nasienia, w którym jakby w załążku zawiera się cała żywa istota. Dlatego narządy te mają właściwe sobie, przyrodzone poruszenia, gdyż takie źródło powinno być przyrodzone.

ZAGADNIENIE 18.

O DOBRYCH I ZŁYCH UCZYNKACH LUDZKICH W OGÓLNOŚCI.

Z kolei należy rozważyć dobroć i zło uczynków ludzkich, a więc najpierw jak czynność ludzka jest dobra lub zła. dalej następstwa dobroci lub złości uczynków, a więc zasługi na nagrodę i na karę, grzech i winę.

Mówiąc o dobroci i złu uczynków należy omówić je najpierw ogólnie, następnie rozważyć dobroć i zło wewnętrznych czynności i wreszcie dobro i zło zewnętrznych uczynków.

Pierwsze zagadnienie obejmuje 11 pytań: 1. Czy każda czynność jest dobra? 2. Czy dobroć lub zło czynu ludzkiego zależą od przedmiotu? 3. Czy zależą także od okoliczności? 4. Czy zależą od celu? 5. Czy dobre czynności różnią się gatunkowo od złych czynności człowieka? 6. Czy cel różnicuje gatunkowo czynności człowieka na dobre i złe? 7. Czy zróżnicowanie gatunkowe przez cel zawiera się w zróżnicowaniu ze strony przedmiotu, tak jak gatunek w rodzaju, czy odwrotnie? 8. Czy gatunkowo (czyli mówiąc abstrakcyjnie) jakiś uczynek może być obojętny? 9. Czy jednostkowo (czyli konkretnie) jakiś uczynek może być obojętny? 10. Czy jakaś okoliczność

stanowi o zróżnicowaniu moralnym uczynków na dobre i złe? 11. Czy każda okoliczność, zwiększająca dobroć lub złość uczynku stanowi o jego zróżnicowaniu moralnym na dobry lub zły?

Artykuł 1.

CZY KAŻDA CZYNNOŚĆ LUDZKA JEST DOBRA, CZY TEŻ JAKAŚ JEST ZŁA ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że każda czynność człowieka jest Dobra, a żadna nie jest zła, gdyż:

1. Według Dionizego²⁰¹⁾, zło działa tylko mocą dobra. Lecz mocą dobra nie powstaje zło. A więc nie ma czynności złej.

2. Każdy byt działa w miarę jak jest istnością (taktem). Otóż nic nie jest złe w miarę jak jest istnością (w akcie), ale w miarę jak brak tej istności w danej władzy; gdy zaś istność (akt) doskonali tę władzę, wówczas czynność jej jest dobra, jak uczy Arystoteles²⁰²⁾. Jeśli więc jakiś byt działa, to nie dlatego działa, że jest zły, lecz dlatego, że jest dobry. A więc każda czynność jest dobra, a żadna nie jest zła.

3. Według Dionizego²⁰³⁾, zło tylko przypadkowo może być przyczyną. Ale z każdej czynności wynika jakiś skutek, który pochodzi z samej istoty tej czynności. A więc żadna czynność nie jest zła, ale każda jest dobra.

Ale z drugiej strony Pan Jezus powiedział (Jan 3, 20): „Każdy kto źle czyni: nienawidzi światłości”. A więc bywają złe czynności człowieka.

Odpowiedź.

Dobro i zło w czynnościach jest tak samo jak dobro i zło w rzeczach, gdyż jaką jest sama rzecz, taką jest jej czynność. Każda zaś rzecz o tyle jest dobrą, o ile jest bytem, gdyż dobro utożsamia się z bytem, jak wykazaliśmy w I części²⁰⁴⁾. Otóż jedynie Bóg jest w całej swej pełni bytem ze względu na swą jedność i niezłożoność. Natomiast pełnia bytu innych rzeczy jest względna i zależna od wielu czynników. Dlatego istnieją rzeczy, którym przysługuje bytowanie pod pewnym względem, ale brak im tej pełni bytu, jaką powinny mieć. Np. do pełni bytu ludzkiego potrzeba całości złożonej z duszy i ciała, zaopatrzonych we wszystkie władze i narządy, potrzebne do poznania oraz do ruchu. Jeśli natomiast człowiekowi brak czegoś z tych rzeczy, wówczas brak mu także pełni właściwego mu bytu. Skoro więc byt jest miarą dobra, gdy człowiekowi brak pełni bytu, brak mu także pełni dobra, i w tej mierze zachodzi w nim zło. Np. u ślepego: życie jest dobrem, brak wzroku złem. Jeśliby więc coś w ogóle nie miało bytu, a więc i dobra, nie mogłoby być ani dobre ani złe. Skoro zaś pełnia bytu stanowi istotę dobra, jeśli komuś brak właściwej mu pełni bytu, wówczas jest on dobry nie zasadniczo, ale tylko pod pewnym względem, a mianowicie ze względu na ton iż jest bytem; chociaż z drugiej strony można powiedzieć, że zasadniczo jest bytem, a pod pewnym względem jest niebytem, jak to wykazaliśmy w I części²⁰⁵⁾.

Dochodzimy więc do wniosku, że każda czynność o tyle jest dobra, o ile jest bytem; o tyle zaś nie jest dobrą, ale złą, o ile brak jej tej pełni bytu, jaką czynność ludzka powinna posiadać; np. gdy brak jej rozumnej wielkości (czy właściwego natężenia) lub gdy nie jest dostosowana do miejsca, czy innych okoliczności, które należało uwzględnić.

Rozwiązanie trudności.

1. Zło działa mocą dobra, któremu czegoś brak. Jeśliby bowiem jakaś rzecz nie miała w sobie w ogóle dobra, nie mogłaby ani być ani działać. Jeśliby zaś niczego jej nie brakowało, nie byłaby zła. Dlatego też czynność dokonana wskutek braku jakiegoś dobra, które dany byt powinien mieć, jest pod pewnym względem dobra, ale zasadniczo zła.

2. Jakaś rzecz może być pod pewnym względem istnością (aktem) i na tej podstawie działać; pod innym zaś względem może nie być istnością (aktem), i wskutek tego braku spowodować czynność niedomagającą. Np. ślepiec, którego nogi są rzeczywiście w dobrym stanie, może chodzić; ale na skutek braku wzroku, który kieruje jego krokami, chód tego człowieka będzie niedomagał, gdyż będzie potykał się.

3. Czynność zła może sama przez się wywołać jakiś skutek, który by wynikał z jej istoty, w tej mierze, w jakiej czynność ta jest dobrem i bytem. Np. cudzołóstwo może być przyczyną zrodzenia dziecka nie dlatego, że zostało dokonane wbrew porządkowi rozumu, ale dlatego, że zostało dokonane w sposób umożliwiający poczęcie nowego życia ludzkiego.

Artykuł 2.

CZY DOBROĆ LUB ZŁO CZYNNOŚCI LUDZKIEJ ZALEŻY OD PRZEDMIOTU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że dobroć lub zło czynności nie pochodzi od przedmiotu, gdyż:

1. Przedmiotem czynności jest jakaś rzecz. Nie ma zaś zła w rzeczach, ale tylko w niewłaściwym używaniu tych rzeczy, jak mówi św. Augustyn²⁰⁶). A więc dobroć i zło czynności nie pochodzi od przedmiotu.

2. Przedmiot jest tworzywem (materią) czynności. Dobroć zaś rzeczy pochodzi nie od tworzywa (materii), ale raczej od formy (istotności), która jest istnością (aktem). A więc dobroć i zło czynności nie pochodzą od przedmiotu.

3. Przedmiot czynnej władzy psychicznej ma się tak do czynności, jak skutek do przyczyny. Lecz dobroć przyczyny nie zależy od skutku, lecz raczej przeciwnie. A więc dobroć lub zło czynności ludzkiej nie pochodzi od przedmiotu.

Ale z drugiej strony powiedziano w Piśmie św. (Oz. 9, 10): „Stali się obrzydliwymi, jako to co umiłowali”. Człowiek zaś staje się obrzydliwy Bogu z powodu zła swych czynów. A więc zło działania pochodzi od złych przedmiotów, które człowiek miłuje. Podobnie rzecz się ma z dobrocią działania.

Odpowiedź.

Jak widzieliśmy²⁰⁷⁾, dobro i zło w czynnościach, jak i w innych rzeczach zależy od pełni bytu, względnie od jego braku. Pełnia zaś bytu zależy przede wszystkim od tego, co różnicuje gatunkowo daną rzecz. Otóż podobnie jak w przyrodzie rzeczy zawdzięczają swe zróżnicowanie gatunkowe formie (istotności), tak czynności zawdzięczają je przedmiotowi. tak samo jak ruch różnicuje się podług kresu, do którego zmierza. Podobnie więc jak pierwsza dobroć rzeczy naturalnej zależy od jej formy (istotności), która ją różnicuje gatunkowo, tak samo pierwsza dobroć uczynku moralnego zależy od właściwego dla danej czynności przedmiotu. Dobroć tę niektórzy nazywają rodzajową, np. posługiwać się swoją własnością. Podobnie też jak w przyrodzie pierwszym złem dla powstającej rzeczy jest brak osiągnięcia właściwej formy (istotności), np. gdy kobieta porodzi zamiast człowieka jakiś płód bezkształtny; tak pierwsze zło w dziedzinie czynności moralnych pochodzi od przedmiotu, np. zabrać cudzą rzecz. Tego rodzaju zło zwie się rodzajowym, biorąc wyraz „rodzaj” za równoważny wyrazowi „gatunek”, podobnie jak nazywamy cały gatunek ludzki rodzajem ludzkim.

Rozwiązanie trudności.

1. Chociaż rzeczy zewnętrzne same w sobie są dobre, nie zawsze jednak pozostają we właściwym stosunku do tej lub innej czynności, i dlatego w stosunku do tych czynności nie są dobre.

2. Przedmiot nie jest tworzywem (materią), z którego czynność powstaje, ale tworzywem, do którego czynność odnosi się. Dlatego przedmiot jest jakby jej formą (istotnością), gdyż różnicuje ją gatunkowo.

3. Nie zawsze przedmiot czynności ludzkiej jest przedmiotem czynnej władzy psychicznej, gdyż władza pożądawcza jest poniekąd odbiorczą, skoro przedmiot jej pobudza ją do działania; niemniej jednak jest źródłem czynów ludzkich. Nie zawsze też przedmioty czynnych władz są skutkami, ale są nimi wtedy, gdy uległy zmianie pod wpływem tych czynności; np. pokarm strawiony jest skutkiem działania układu trawiennego; natomiast pokarm, który jeszcze nie uległ przemianie, ma się tak do układu trawiennego jak tworzywo (materia), do którego ów układ odnosi się. Stąd zaś, że przedmiot jest poniekąd skutkiem władzy czynnej, wynika, że stanowi także jej kres (czyli cel), i dlatego istoczy ją (czyli nadaje jej formę) oraz różnicuje ją gatunkowo, gdyż ruch zawdzięcza swe zróżnicowanie kresom. Chociaż więc dobroć czynności nie pochodzi od dobroci skutku, niemniej czynność dlatego bywa dobra, że może wywołać dobre skutki. Tak więc sama proporcja czynności do skutku stanowi o jej dobroci.

Artykuł 3.

CZY DOBROĆ LUB ZŁO CZYNNOŚCI LUDZKIEJ POCHODZI OD OKOLICZNOŚCI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że czynność ludzka nie jest dobrą lub złą ze względu na okoliczności, gdyż:

1. Okoliczności niejako otaczają czynność i są jakby na zewnątrz niej. Dobro zaś i zło są w samych rzeczach, jak powiedział Arystoteles²⁰⁸). A więc dobro lub zło czynności ludzkich nie pochodzi od okoliczności.

2. Dobroć i zło uczynków ludzkich stanowi głównie przedmiot etyki, jako nauki o obyczajach. Lecz okoliczności jako pewne przypadłości uczynków nie wchodzi w zakres sztuki i nauki, gdyż sztuka i nauka nie zajmują się tym, co przygodne²⁰⁹). A więc dobroć i zło uczynków nie zależy od okoliczności.

3. To, co przysługuje czemuś z istoty swej, nie przysługuje mu przygodnie. Lecz czynności są z istoty swej dobre lub złe, gdyż czynność może być dobra lub zła rodzajowo, jak widzieliśmy²¹⁰). A więc dobroć lub zło czynności nie pochodzi od okoliczności.

Ale z drugiej strony według Filozofa²¹¹), człowiek cnotliwy postępuje tak jak należy, wtedy gdy należy i zgodnie z innymi okolicznościami. A więc odwrotnie, człowiek obarczony wadą czyni coś tak jak nie należy, wtedy gdy nie należy itp. A więc czynności ludzkie są dobre lub złe ze względu na okoliczności.

Odpowiedź.

W przyrodzie całkowita pełnia doskonałości, którą dany byt powinien mieć, pochodzi nie od samej tylko formy substancjalnej (czyli od istotności jestestwa), która nadaje mu zróżnicowanie gatunkowe, ale także od uzupełniających przypadłości, takich jak np. w człowieku od kształtu, cery itp. Jeśli brak którejś z tych przypadłości, jakie dany byt powinien mieć, wówczas mamy do czynienia ze złem. Podobnie w czynności; gdyż jej pełnia dobroci polega nie tylko na tym, co ją różnicuje gatunkowo, ale także na tym, co ją niejako uzupełnia w postaci jej przypadłości. A tymi przypadłościami są należne okoliczności. Czynność więc staje się złą, jeśli brak jej czegoś z tych rzeczy, w których wymagają należne okoliczności.

Rozwiązanie trudności.

1. Okoliczności są poza czynnością w tym znaczeniu, że nie należą do jej istoty; są jednak w samej czynności jako jej przypadłości. Podobnie przypadłości w jestestwach przyrody nie należą do ich istoty.

2. Nie wszystkie przypadłości pozostają w przygodnym stosunku do właściwych im podmiotów; niektóre bowiem z tych przypadłości wynikają z istoty

danego podmiotu i dlatego są przedmiotem sztuki i nauki. Podobnie nauka o obyczajach zajmuje się okolicznościami uczynków ludzkich.

3. Ponieważ dobro utożsamia się z bytem, a byt przyznaje się zarówno substancji (jestestwu) jak i przypadłościom, tak samo dobro zarówno w przyrodzie jak i w czynnościach ludzkich może odnosić się do tego, co jest istotne w danym bycie, oraz do tego, co jest przypadłościowe w nim.

Artykuł 4.

CZY DOBROĆ I ZŁO CZYNNOŚCI LUDZKIEJ POCHODZI OD CELU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że od celu nie zależy, czy czynność ludzka jest dobra lub zła, gdyż:

1. Według Dionizego²¹²⁾, nikt nie działa ze względu na zło. Jeśliby więc od celu zależało, czy czynność jest dobra lub zła, żadna czynność nie byłaby zła, co oczywiście jest fałszem.

2. Dobroć czynu jest czymś wewnętrznym. Cel zaś jest czynnikiem zewnętrznym. A więc od celu nie zależy, czy czynność jest dobra lub zła.

3. Bywa, że ludzie dobrą czynność przyporządkowują złemu celowi, np. gdy ktoś daje jałmużnę dla próżnej chwały, bywa także przeciwnie, że ktoś czyni coś złego dla dobrego celu, np. gdy ktoś kradnie, by pomóc ubogiemu. A więc od celu nie zależy, czy czynność jest dobra lub zła.

Ale z drugiej strony podług Boecjusza²¹³⁾, dobrem jest to, czego cel jest dobry, złem zaś jest to, czego cel jest zły.

Odpowiedź.

Ten sam jest stosunek rzeczy do dobra co i do bytu. Istnieje bowiem coś, czego byt nie zależy od innej rzeczy. Tego rodzaju byt można rozważać sam w sobie, bez względu na inne rzeczy. Istnieją także inne rzeczy, których byt jest zależny od jakiegoś innego czynnika; przy rozpa trywaniu więc ich trzeba uwzględnić przyczynę, od której zależą. Otóż podobnie jak byt rzeczy zależy od przyczyny sprawczej i formy (istotności), tak dobroć rzeczy zależy od jej celu. Dlatego dobroć Osób Bożych, nie zależąc od czegoś innego, nie pochodzi od celu. Natomiast dobroć czynności ludzkich i wszystkich rzeczy, w których dobroć zależy od czegoś innego, pochodzi od celu, od którego te czynności, czy też te rzeczy zależą, abstrahując od ich dobroci bezwzględnej (czyli utożsamiającej się z ich bytem lub pochodzącej od samego przedmiotu czynności).

Tak więc w czynności ludzkiej trzeba uwzględnić czworaką dobroć: a) rodzajową, ze względu na samą czynność, gdyż, jak widzieliśmy²¹⁴⁾, czynność jest dobrą w miarę jak jest czynnością i bytem; b) gatunkową, która zależy od właściwego tej czynności przedmiotu; c) okolicznościową, czyli pochodzącą od okoliczności, będących przypadłościami czynności; oraz d) dobroć zależną od celu, jako przyczyny dobroci.

Rozwiązanie trudności.

1. To dobro, ze względu na które ktoś robi coś, nie zawsze jest prawdziwe, lecz niekiedy jest prawdziwe, a niekiedy pozorne. Dlatego od celu zależy, czy czynność jest dobra lub zła.

2. Chociaż cel jest przyczyną zewnętrzną, niemniej właściwa proporcja do celu i należyty stosunek do niego jest czymś wewnętrznym w czynności.

3. Bywa, że czynność posiada jedną spośród wyżej wymienionych rodzajów dobroci, a nie posiada innej. Dlatego zdarza się, że czynność, która jest dobra ze względu na swój przedmiot, czyli gatunkowo. Oraz ze względu na okoliczności, zwraca się do złego celu, lub odwrotnie. Zasadniczo jednak, tylko wówczas czynność jest naprawdę dobra, jeśli zawiera w sobie tę poczworną dobroć, o której mówiliśmy w odpowiedzi gdyż, jak mówi Dionizy²¹⁵⁾, każdy jednostkowy brak powoduje zło, podczas gdy dobro zachodzi tylko wtedy, gdy wszystkie jego warunki są spełnione.

Artykuł 5.

CZY LUDZKIE CZYNNOŚCI SĄ GATUNKOWO DOBRE ALBO ZŁE ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że czynności moralne nie różnicują się gatunkowo na dobre i złe, gdyż:

1. Dobro i zło moralne zachodzi w czynnościach podobnie jak i w rzeczach. Otóż dobro i zło nie różnicuje gatunkowo rzeczy, gdyż np. człowiek dobry i zły należy do tego samego gatunku ludzi. A więc dobro i zło nie różnicują gatunkowo czynności.

2. Zło, jako pewien brak, jest niebytem, Lecz niebyt, zgodnie z nauką Filozofa²¹⁶⁾, nie może być czynnikiem różnicującym. Skoro zaś czynnik różnicujący stanowi o gatunku, wydaje się, że dany uczynek należy do jakiegoś gatunku nie ze względu na to, że jest zły. Tak więc dobro i zło nie różnicują gatunkowo ludzkich uczynków.

3. Różne gatunkowo czynności wywołują różne skutki. Otóż te same gatunkowo skutki mogą wynikać z czynności dobrej i złej, np. dziecko może się urodzić zarówno ze stosunku cudzołóżnego jak i małżeńskiego. A więc czynności dobre i złe nie różnią się gatunkowo.

4. Dobro i zło w czynnościach zależy niekiedy od okoliczności, a te jako przypadłości nie różnicują gatunkowo czynności. A więc czynności ludzkie nie różnią się gatunkowo ze względu na swą dobroć lub złość.

Ale z drugiej strony, według Filozofa²¹⁷⁾, z podobnych sprawności podobne rodzą się czynności. Otóż sprawności dobre i złe różnią się gatunkowo, np. hojność oraz rozrzutność. A więc czynność dobra różni się gatunkowo od czynności złej.

Odpowiedź.

Każdy uczynek zawdzięcza swe różnicowanie gatunkowe przedmiotowi, jak to widzieliśmy uprzednio²¹⁸⁾. Dlatego różnicowanie przedmiotu powoduje różnicowanie gatunkowe czynności przez zwrócenie ich do jakiegoś jednego twórczego czynnika, który je różnicuje sam przez się, a nie ze względu na jakiś inny czynnik. Tylko to bowiem, co jest samo przez się (czyli istotne), a nie to, co jest przygodne, stanowi o różnicowaniu gatunkowym. Otóż może się zdarzyć, że to, co jest istotne dla różnicowania przedmiotu w stosunku do jednego twórczego czynnika, będzie przygodne w stosunku do innego czynnika. Np. spostrzeżenie barwy i dźwięku to różnicowanie istotne w stosunku do zmysłu, ale przygodne w stosunku do umysłu.

Otóż różnicowanie czynności ludzkich na dobre i złe zależy od ich stosunku do rozumu, gdyż jak mówi Dionizy²¹⁹⁾, dla człowieka dobre jest to, co jest zgodne z rozumem, a złem to, co jest wbrew rozumowi. Dla każdego bowiem bytu dobrym jest to, co odpowiada mu ze względu na formę (czyli istotność), a złym to, co jest wbrew stosunkowi właściwej mu formy (czyli istotności). Otóż różnicowanie czynności na dobre i złe ze względu na przedmiot jest istotne dla rozumu, a mianowicie zależnie od tego, czy ów przedmiot odpowiada mu, czy też nie. Czynności zaś ludzkie czyli moralne, to takie, które pochodzą od rozumu. A więc jest rzeczą oczywistą, że dobro i zło różnicują gatunkowo uczynki moralne, gdyż różnicowanie istotne jest różnicowaniem gatunkowym.

Rozwiązanie trudności.

1. Także w przyrodzie dobro jako zgodność z naturą i zło jako sprzeczność z naturą różnicują gatunkowo tę naturę: np. trup i ciało żywe nie należą do tego samego gatunku. Podobnie dobro, jako zgodność z rozumem, i zło, jako coś niezgodnego z rozumem, różnicują gatunkowo czyny moralne.

2. Zło nie jest brakiem bezwzględny, ale względnym w stosunku do danej władzy. Nie dlatego bowiem jakiś uczynek należy do danego gatunku uczynków złych, że nie ma przedmiotu w ogóle, ale dlatego, że jego przedmiot nie jest zgodny z rozumem, np. zabierać rzecz cudzą. Dlatego przedmiot, jako coś pozytywnego, stanowi o różnicowaniu gatunkowym złego uczynku.

3. Akt małżeński i cudzołóstwo ze względu na stosunek do rozumu różnią się gatunkowo i powodują skutki gatunkowo różne, gdyż akt małżeński jest godny pochwały i nagrody, a cudzołóstwo jest godne nagany i kary. Natomiast te dwa akty w stosunku do sił rozrodczych nie różnią się gatunkowo i w ten sposób powodują ten sam gatunkowo skutek.

4. Okoliczność niekiedy stanowi istotną różnicę przedmiotu ze względu na jej stosunek do rozumu, i wówczas taka okoliczność nadaje uczynkowi różnicowanie gatunkowe. Dzieje się tak zawsze, kiedykolwiek okoliczność sprawia, że uczynek przestaje być dobrym, a staje się złym. Tylko dlatego bowiem okoliczność sprawia, że uczynek staje się zły, że uczynek ten na skutek owej okoliczności sprzeciwia się rozumowi.

Artykuł 6.

CZY CEL RÓŻNICUJE GATUNKOWO UCZYNKI NA DOBRE I ZŁE ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że dobro i zło, pochodzące od celu, nie różnicują gatunkowo uczynków, gdyż:

1. Uczynki zawdzięczają swe zróżnicowanie gatunkowe przedmiotom. Lecz cel nie jest przedmiotem. A więc dobro i zło, pochodzące od celu, nie różnicują gatunkowo uczynków.

2. To, co jest przygodne, nie różnicuje gatunkowo. Otóż skierowanie do jakiegoś celu jest przygodne dla uczynku, np. gdy ktoś daje jałmużnę dla próżnej chwały. A więc i dobro i zło, pochodzące od celu, nie różnicuje gatunkowo uczynków.

3. Różne gatunkowo uczynki można skierować do tego samego celu, np. do tego celu, jakim jest próżna chwała, można skierować uczynki zarówno różnych cnót jak i różnych wad. A więc dobro i zło, pochodzące od celu, nie różnicuje gatunkowo uczynków.

Ale z drugiej strony już zostało wykazane²²⁰⁾, że cel nadaje zróżnicowanie gatunkowe uczynom. A więc dobro i zło, pochodzące od celu, różnicują gatunkowo uczynki.

Odpowiedź.

Czynności ludzkie to takie, które są dobrowolne, jak to wykazaliśmy²²¹⁾. W uczynku zaś dobrowolnym trzeba odróżnić dwie czynności: wewnętrzną czynność woli i czynność zewnętrzną. Otóż obie te czynności mają swój przedmiot. Przedmiotem wewnętrznej czynności woli jest właściwie cel; przedmiotem zaś zewnętrznej czynności jest to, do czego czynność ta odnosi się. Podobnie więc jak czynność zewnętrzna zawdzięcza swe zróżnicowanie gatunkowe temu przedmiotowi, do którego się odnosi (np. zabranie rzeczy cudzej), tak zróżnicowanie gatunkowe wewnętrznej czynności woli pochodzi od celu, jako od właściwego jej przedmiotu. Otóż ten co stanowi przedmiot woli, jest czynnikiem formalnym (czyli istoczącym) w stosunku do przedmiotu czynności zewnętrznej, gdyż wola posługuje się członkami ciała jako narzędziami w działaniu; zewnętrzne czynności również o tyle tylko mają charakter moralny, o ile są dobrowolne. Dlatego cel formalnie (czyli istocząco) nadaje zróżnicowanie gatunkowe uczynom ludzkim, natomiast przedmiot czynności zewnętrznej różnicuje gatunkowo uczynki materialnie (czyli tworzywowo). Z tego powodu Filozof powiedział²²²⁾, że kto kradnie po to by scudzołżyć, jest zasadniczo bardziej cudzołózcą niż złodziejem.

Rozwiązanie trudności.

1. Także cel jest przedmiotem, jak wykazaliśmy w odpowiedzi.
2. Skierowanie do określonego celu jest wprawdzie przygodne dla zewnętrznej czynności, ale nie dla wewnętrznej czynności woli, która ma się tak do zewnętrznej czynności jak to, co formalne (czyli istoczące), w stosunku do tego, co materialne (czyli tworzywowe).
3. Gdy liczne uczynki, różniące się gatunkowo, są skierowane do jednego celu, wówczas zachodzi różnica gatunkowa pomiędzy uczynkami zewnętrznymi, a jedność gatunkowa ze względu na wewnętrzną czynność woli.

Artykuł 7.

CZY ZRÓŻNICOWANIE GATUNKOWE PRZEZ CEL ZAWIERA SIĘ W ZRÓŻNICOWANIU ZE STRONY PRZEDMIOTU, TAK JAK GATUNEK W RODZAJU, CZY TEŻ ODWROTNIE ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że dobroć gatunkowa pochodząca od celu zawiera się w gatunku, wyznaczonym przez przedmiot, tak jak gatunek w rodzaju, np. gdy ktoś chce ukraść, by dać jałmużnę, gdyż:

1. Czynność zawdzięcza swe zróżnicowanie gatunkowe przedmiotowi. Otóż jest rzeczą niemożliwą, by coś, co nie zawiera się we własnym gatunku, zawierało się w jakimś innym gatunku, żadna bowiem rzecz nie może należeć do różnych gatunków, nie podporządkowanych sobie nawzajem. A więc zróżnicowanie gatunkowe przez cel zawiera się w gatunku, wyznaczonym przez przedmiot.

2. Ostateczna różnica stanowi o najbardziej osobliwym gatunku. otóż różnica ze względu na cel wydaje się bardziej osobliwa niż różnica ze względu na przedmiot, gdyż cel jest czymś ostatecznym. A więc gatunek, określony przez cel, zawiera się w gatunku, wyznaczonym przez przedmiot, jako gatunek najbardziej osobliwy.

3. Im bardziej jakaś różnica jest formalną (czyli istoczącą), tym więcej jest osobliwą, gdyż różnica ma się tak do gatunku jak forma (czyli istotność) do materii (czyli tworzywa). Lecz gatunek, wyznaczony przez cel, jest bardziej formalny (czyli bardziej istoczący) niż gatunek, wyznaczony przez przedmiot. A więc gatunek wyznaczony przez cel zawiera się w gatunku wyznaczonym przez przedmiot, tak jak gatunek najbardziej osobliwy w rodzaju nadrzędnym.

Ale z drugiej strony każdy rodzaj ma określone różnice. Otóż czynności należące do tego samego gatunku ze względu na przedmiot mogą być skierowane do nieskończenia wielu celów, np. kradzież do nieskończenia wielu dóbr czy najrozmaitszych postaci zła. A więc gatunek wyznaczony przez cel nie zawiera się w gatunku wyznaczonym przez przedmiot, jako w swoim rodzaju.

Odpowiedź.

Przedmiot zewnętrznej czynności może być skierowany do celu woli już to z istoty swej, tak jak np. dobra walka z istoty swej zmierza do zwycięstwa; już to przygodnie, np. zabranie rzeczy cudzej, by dać jałmużnę. Według Filozofa zaś²²³), różnice dzielące jakiś rodzaj i tworzące gatunki w tym rodzaju, dzielą go w sposób istotny; a jeśliby dzieliły go tylko przygodnie, podział nie byłby dobry, np. gdyby ktoś dzielił stworzenia wyposażone w zmysły na rozumne i nierozumne, a nierozumne na skrzydlate i nieskrzydlate, podział bowiem na skrzydlate i nieskrzydlate nie jest wyznaczony przez to, co jest istotne dla stworzenia nierozumnego, wyposażonego w zmysły (czyli zwierzęcia). Należałoby raczej podzielić zwierzęta na takie, które mają nogi, i takie, które ich nie mają, zwierzęta zaś mające nogi na dwunożne, czteronożne i wielonożne. Te bowiem cechy z istoty swej wyznaczają postaci tej różnicy, jaką jest nierozumność.

Gdy więc przedmiot nie jest z istoty swej skierowany do celu, wówczas różnica gatunkowa, wyznaczona przez przedmiot, nie stanowi różnicy gatunkowej, określonej przez cel, ani odwrotnie. W tym więc wypadku żaden gatunek nie zawiera się w drugim, tak że czynność moralna należy do dwóch niezależnych od siebie gatunków. Np. gdy ktoś kradnie i by scudzołżyć, popełnia dwa grzechy w jednym uczynku. Jeśli zaś przedmiot czynności jest z istoty swej podporządkowany celowi, wówczas jedna z cech, różnicujących z istoty swej, różnicuje drugą, i wskutek tego jeden gatunek będzie zawierał się w drugim.

Chodzi teraz o to, który. By to zbadać, trzeba wziąć pod uwagę, po 1) że cecha różnicująca tym bardziej określa najbliższy gatunek, im bardziej szczegółną jest forma (czyli istotność), która go wyznacza. Po 2) im bardziej jakaś przyczyna jest powszechna, tym powszechniejsza jest pochodząca od niej forma (czyli istotność). Po 3) im wyższy cel, tym czynnik działający jest bardziej powszechny, np. zwycięstwo, będące ostatecznym celem wojska, jest celem zamierzonym przez naczelnego wodza, natomiast uszykowanie danego oddziału jest celem zamierzonym przez jego dowódcę. Tak więc różnica gatunkowa wyznaczona przez cel jest bardziej ogólna; natomiast różnica wyznaczona przez przedmiot, z istoty swej podporządkowany danemu celowi, jest cechą różnicującą gatunkowo w porównaniu do różnicy wyznaczonej przez cel. Wola bowiem, której właściwym przedmiotem jest cel, jest powszechnym bodźcem w stosunku do wszystkich władz psychicznych, których przedmioty są szczegółowe, podobnie jak przedmioty ich czynności.

Rozwiązanie trudności.

1. żadna substancja (czyli jestestwo) nie może należeć do dwóch gatunków, z których jeden nie jest podporządkowany drugiemu, jeśli się bierze substancję jako substancję. Ale ze względu na przypadłość, które się do niej dołączają, ta sama substancja (czyli jestestwo) może należeć do różnych gatunków, np. jabłko ze względu na barwę może należeć do gatunku rzeczy białych, a ze względu na woń, do rzeczy pachnących. podobnie czynność, która ze względu na swą istotę zalicza się do jednego gatunku fizycznego, może przynależeć do różnych gatunków ze względu na dodatkowe warunki moralne.

2. Cel jest wprawdzie czymś ostatecznym w wykonaniu, ale niemniej jest czymś pierwszym w zamierzeniu rozumu, od którego zależy zróżnicowanie gatunkowe uczynków moralnych.

3. Różnica gatunkowa ma się tak do rodzaju jak forma (czyli istotność) do materii (czyli tworzywa), gdyż właśnie ta różnica urzeczywistnia rodzaj. Ale z drugiej strony można uważać także rodzaj za coś bardziej formalnego (czyli bardziej istoczącego) aniżeli gatunek, gdyż wyraża coś bardziej bezwzględnego i mniej zacieśnionego. Dlatego, zdaniem Filozofa²²⁴⁾, części definicji sprowadzają się do rodzaju przyczyny formalnej (czyli istoczącej). Stąd rodzaj jest przyczyną formalną (czyli istoczącą) gatunku i to tym bardziej formalną, im jest ogólniejszą.

Artykuł 8.

CZY JAKIŚ UCZYNEK MOŻE BYĆ OBOJĘTNY W SWYM GATUNKU?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że nie ma uczynków obojętnych w swym gatunku, gdyż:

1. Zło, według św. Augustyna²²⁵⁾, jest brakiem dobra. Lecz według Filozofa²²⁶⁾, brak i posiadanie to bezpośrednio przeciwieństwa. Nie ma więc uczynku, który by gatunkowo był obojętny, jakby stał w pośrodku pomiędzy dobrem a złem.

2. Uczynki ludzkie zawdzięczają swe zróżnicowanie gatunkowe celowi lub przedmiotowi. Otóż każdy przedmiot i każdy cel jest albo dobry albo Zły. A więc każdy uczynek ludzki ze względu na swój gatunek jest albo dobry albo zły, czyli nie ma uczynków obojętnych gatunkowo.

3. Ten uczynek jest dobry, który posiada właściwą sobie doskonałość dobroci, a złym jest ten uczynek, któremu brak tej doskonałości. Otóż jest rzeczą konieczną, by każdy uczynek albo posiadał tę pełnię swej dobroci, albo jej nie posiadał. A więc z konieczności każdy uczynek jest gatunkowo albo dobry albo zły, a nigdy obojętny.

Ale z drugiej strony, według św. Augustyna²²⁷⁾, są pewne czynności pośrednie, które można wykonać i w dobrym i w złym zamiarze, i byłoby lekkomyślnością osądzać je. A więc są uczynki gatunkowo obojętne.

Odpowiedź.

Jak widzieliśmy²²⁸⁾, przedmiot nadaje zróżnicowanie gatunkowe każdej czynności. Otóż uczynek ludzki, czyli moralny, zawdzięcza swe zróżnicowanie gatunkowe przedmiotowi w jego odniesieniu do zasady uczynków ludzkich, a mianowicie do rozumu. Jeśli więc przedmiot uczynku zawiera w sobie to, co jest zgodne z porządkiem rozumu, wówczas taki uczynek będzie gatunkowo dobry, np. dać jałmużnę potrzebującemu. Jeśli zaś przedmiot uczynku zawiera w sobie coś niezgodnego z porządkiem rozumu, wówczas taki uczynek będzie zły gatunkowo, np. kraść, czyli zabierać rzecz cudzą. Lecz zdarza się, że przedmiot uczynku nie zawiera w sobie ani czegoś, co by było zgodne z porządkiem rozumu, ani tego, co byłoby z nim

niezgodne, np. podnieść z ziemi źdźbło, wyjść na pole itp. Tego rodzaju uczynki są gatunkowo obojętne.

Rozwiązanie trudności.

1. Dwojaki jest brak: a) dokonany, czyli pozbawiający dane stworzenie wszystkiego i niczego nie pozostawiający, np. ślepotą pozbawia całkowicie wzroku, ciemnością usuwają całkowicie światło, a śmierć pozbawia całkowicie życia. Pomiedzy takim brakiem a przeciwnym mu posiadaniem nie może być czegoś pośredniego. b) Ale może być także brak niedokonany, który polega nie na pozbawieniu czegoś, lecz

na pozbawieniu, np. choroba jest w tym znaczeniu pozbawianiem zdrowia, nie jakoby zdrowie zostało całkowicie utracone, ale że choroba jest drogą do całkowitej utraty przez śmierć. Dlatego takie pozbawianie, które coś pozostawia, nie zawsze stanowi bezpośrednie przeciwieństwo do posiadania jakiejś cechy. Otóż w tym znaczeniu zło jest brakiem dobra, jak zauważa Simpliciusz²²⁹), nie usuwa bowiem dobra całkowicie, ale coś z niego zostawia. Dopuszcza więc możliwość istnienia czegoś pośredniego pomiędzy dobrem a złem.

2. Każdy przedmiot czy cel posiada jakąś dobroć lub jakąś złość, przynajmniej fizycznie, nie zawsze jednak jest dobry lub zły pod względem moralnym, gdyż moralność zależy od stosunku do rozumu.

3. Nie wszystko, co jest w czynności, przynależy do jej gatunku. Jeśli więc nie wszystko, co należy do pełni jej dobroci, zawiera się w gatunku, do którego ta czynność przynależy, nie wynika z tego, by czynność ta była gatunkowo zła, czy nawet dobra. Podobnie jak człowiek z powodu przynależności do gatunku ludzkiego nie jest jeszcze ani cnotliwy ani występny.

Artykuł 9.

CZY JAKIŚ KONKRETNY UCZYNEK MOŻE BYĆ OBOJĘTNY POD WZGLĘDEM MORALNYM ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że konkretny uczynek może być obojętny, gdyż:

1. Każdy gatunek zawiera w sobie, lub przynajmniej może zawierać, jakąś konkretną jednostkę. Otóż są pewne uczynki, które są gatunkowo obojętne, jak to zostało wykazane w poprzednim artykule, a więc jakiś konkretny uczynek może być obojętny pod względem moralnym.

2. Z konkretnych jednostkowych uczynków rodzą się odpowiadające im sprawności, jak to zauważył Arystoteles²³⁰). Lecz bywa sprawność obojętna, gdyż, jak zaznacza tenże Filozof²³¹), nie brak ludzi, którzy są łagodni i szczerzy, a jednak nie

są dobrzy, bo daleko im do cnoty, czyli sprawności ich są obojętne. A więc niektóre uczynki konkretne są obojętne.

3. Dobro moralne należy do cnoty, a zło moralne do wady. Lecz zdarza się, że człowiek nie zwraca obojętnego gatunkowo uczynku ani ku celowi właściwemu cnocie, ani do celu wadliwego A więc zdarza się, że jakiś konkretny uczynek może być obojętny.

Ale z drugiej strony, według św. Grzegorza²³²⁾, próżne jest słowo, pozbawione należnej użyteczności, sprawiedliwej konieczności lub zbożnej korzyści. Lecz słowo próżne jest złe, gdyż ludzie zdadzą liczbę z każdego próżnego słowa w dniu Sądu, zgodnie z zapowiedzią Ewangelii (Mt. 12, 36). Słowo zaś jest dobre, gdy nie brak mu sprawiedliwej konieczności, czy zbożnej użyteczności. A więc każde słowo jest albo dobre albo złe. Dla tego samego powodu każdy uczynek jest dobry lub zły. A więc żaden konkretny, jednostkowy uczynek nie jest obojętny.

O d p o w i e d ź .

Bywa, że jakiś uczynek jest gatunkowo (czyli abstrakcyjnie biorąc) obojętny, a konkretnie jest dobry albo zły, a to dlatego, że uczynek moralny, jak widzieliśmy²³³⁾, swą wartość moralną zawdzięcza nie tylko przedmiotowi, który go różnicuje gatunkowo, ale także okolicznościom, które są jakby przypadłościami uczynku. Podobnie konkretnemu człowiekowi przysługują pewne przypadłości, które nie przysługują mu, gdy się go ujmuje abstrakcyjnie ze względu na samą tylko treść pojęcia gatunku „człowiek”. Otóż każdy jednostkowy konkretny uczynek musi mieć jakąś okoliczność, która pociągnie go ku dobru lub złu. Okolicznością taką będzie przynajmniej zamiar osiągnięcia jakiegoś celu. Skoro bowiem zadaniem rozumu jest wprowadzanie porządku, każdy uczynek, pochodzący z rozumu, zdolnego do namysłu, jeśli nie zostanie podporządkowany należnemu celowi, tym samym będzie sprzeczny z rozumem, czyli zły. Jeśli zaś będzie skierowany do właściwego celu, wówczas będzie zgodny z porządkiem rozumu i będzie dobry. Z konieczności zaś każdy uczynek jest albo skierowany albo nie jest skierowany do należnego celu. Dlatego z konieczności każdy uczynek człowieka, ujęty jednostkowo (czyli konkretnie), pochodzący z rozumu zdolnego do namysłu, jest albo dobry albo zły.

Jeśli zaś jakiś uczynek nie pochodzi od rozumu zdolnego do namysłu, ale wypływa z wyobraźni, np. gdy ktoś gładzi sobie brodę lub porusza ręką czy nogą, wówczas tego rodzaju uczynek nie jest, właściwie mówiąc, uczynkiem ludzkim czy moralnym, gdyż ta cecha pochodzi od rozumu. Tego rodzaju uczynek będzie obojętny, gdyż nie należy do rodzaju uczynków moralnych.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Obojętność gatunkowa uczynków może być rozmaita: po 1) na mocy treści pojęcia gatunkowego, pod które podpada, i w tym znaczeniu mowa o obojętności w niniejszej trudności. Ale w ten sposób żaden uczynek nie jest gatunkowo obojętny. Nie ma bowiem takiego przedmiotu uczynku ludzkiego, który nie mógłby być skierowany do dobra lub do zła przez cel lub jakąś okoliczność. Po 2) uczynek może być

gatunkowo obojętny w tym znaczeniu, że ze względu na samą treść pojęcia gatunkowego, pod które dany uczynek podpada, nie jest on ani dobry ani zły, ale stać się może albo dobrym albo złym. Podobnie człowiek z racji swej przynależności do gatunku ludzkiego nie jest ani biały ani czarny; cechy te jednak mogą mu przysługiwać na skutek innych czynników, nie wchodzących w treść gatunku.

2. Filozof mówi w powyższym miejscu, że ten jest właściwie zły, kto innym szkodzi. Z tego względu człowieka rozrzuconego nie nazywa złym, gdyż ów szkodzi tylko sobie, a nie innym. Podobnie, gdy mówi o innych, którzy nie szkodzą swym bliźnim. My zaś nazywamy tu złem ogólnie to wszystko, co sprzeciwia się właściwie nastawionemu rozumowi. Otóż z tego względu każdy jednostkowy (czyli konkretny) uczynek jest albo dobry albo zły.

3. Każdy cel, zamierzony przez rozum zdolny do namysłu, przynależy albo do dobra jakiejś cnoty albo do zła jakiejś wady. Na przykład fakt, że ktoś w sposób uporządkowany czyni coś dla podtrzymania zdrowia czy odpoczynku ciała, jest skierowany ku dobru cnoty w tym człowieku, który swe ciało podporządkowuje temuż dobru. Podobnie rzecz się ma z innymi uczynkami.

Artykuł 10.

CZY JAKAŚ OKOLICZNOŚĆ MOŻE SPRAWIĆ, ŻE JAKIŚ UCZYNEK MORALNY BĘDZIE GATUNKOWO DOBRY ALBO ZŁY ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że żadna okoliczność nie może wytworzyć gatunku dobrych uczynków lub złych uczynków, gdyż:

1. Zróżnicowanie gatunkowe uczynków pochodzi od przedmiotu. Lecz okoliczności różnią się od przedmiotu. A więc okoliczności nie różnicują gatunkowo uczynków.

2. Okoliczności są przypadłościami uczynku moralnego. Przypadłości zaś nie stanowią różnicy gatunkowej. A więc okoliczności nie różnicują gatunkowo uczynków na dobre i złe.

3. Ta sama rzecz nie należy do różnych gatunków. Ten sam zaś uczynek może posiadać wiele okoliczności. A więc okoliczności nie sprawiają, by uczynki moralne należały do określonego gatunku dobra lub zła.

Ale z drugiej strony miejsce jest pewną okolicznością, a przecież powoduje przynależność uczynku moralnego do jakiegoś gatunku zła: np. ukraść coś w miejscu świętym jest świętokradztwem. A więc okoliczność powoduje, że jakiś uczynek moralny należy do określonego gatunku dobra lub zła.

Odpowiedź.

Podobnie jak w przyrodzie, naturalna forma (czyli istotność) stanowi o przynależności rzeczy do określonego gatunku, tak samo forma ujęta w znaczeniu stosunku do rozumu stanowi o zróżnicowaniu gatunkowym uczynków moralnych, jak

to widzieliśmy poprzednio²³⁴). Ponieważ zaś natura jest zdeterminowana ku pewnej jedności, a jej działanie nie może być uwarunkowane nieskończonym szeregiem czynników, dlatego trzeba przyjąć jakąś ostateczną formę (czyli istotność), która by różnicowała gatunkowo dane rzeczy tak, by w ich obrębie nie było już innej różnicy gatunkowej, nie zdolnej do stanowienia nowego gatunku. Dlatego w przyrodzie żadna przypadłość rzeczy nie może być jej różnicą gatunkową. Natomiast działanie rozumu nie jest zdeterminowane do jednego przedmiotu; ujawszy bowiem jeden przedmiot, może przejść do innego. Dlatego to, co jest w danym uczynku okolicznością dodatkową w stosunku do przedmiotu, stanowiącą o przynależności gatunkowej tego uczynku, może stać się głównym warunkiem tegoż przedmiotu na skutek stosunku tej okoliczności do kierownictwa rozumu. Np. zabranie rzeczy cudzej różnicuje się gatunkowo ze względu na to, że chodzi o rzecz cudzą, to bowiem wyróżnia kradzież od innych gatunków zła moralnego. Jeśli zaś nadto uwzględnimy np. czas lub miejsce tego uczynku, wówczas będziemy mieli do czynienia z okolicznością. Ponieważ jednak rozum może uporządkować daną czynność w stosunku do czasu, miejsca czy innych okoliczności, zdarza się, że np. warunki miejsca, w którym przedmiot czynności zachodzi, będą przeciwne należytemu porządkowi rozumu, np. wbrew nakazowi rozumu, by nie czynić krzywdy w miejscu świętym. Stąd zabranie rzeczy cudzej w miejscu świętym dodaje nową osobną sprzeczność z porządkiem rozumu. Dlatego miejsce, które dotąd było tylko okolicznością, teraz staje się głównym warunkiem przedmiotu, sprzecznym z rozumem. A więc kiedykolwiek okoliczność uczynku dotyczy osobnego stosunku rozumu za lub przeciw temu uczynkowi, wówczas okoliczność taka sprawia, że dany uczynek należy do odrębnego gatunku dobra lub zła moralnego.

Rozwiązanie trudności.

1. Okoliczność różnicująca gatunkowo uczynek stanowi warunek jego przedmiotu i jakby pewną jego różnicę gatunkową.
2. Okoliczność, będąca tylko okolicznością, jest jedynie przypadłością i dlatego nie różnicuje gatunkowo uczynków. Gdy jednak okoliczność staje się głównym warunkiem przedmiotu jakiegoś uczynku, wówczas różnicuje go gatunkowo.
3. Nie każda okoliczność sprawia, że dany uczynek moralny należy do określonego gatunku dobra lub zła, gdyż nie każda wyraża zgodność lub niezgodność z rozumem. Dlatego, chociaż liczne są okoliczności jednego uczynku, nie ma powodu, by uczynek ten należał do wielu gatunków. Nic jednak nie przeszkadza, by ten sam uczynek moralny należał do różnych, także niezależnych od siebie, gatunków postępowania moralnego, jak to widzieliśmy²³⁵).

Artykuł 11.

CZY KAŻDA OKOLICZNOŚĆ, ZWIĘKSZAJĄCA DOBROĆ LUB ZŁOŚĆ UCZYNKU, RÓŻNICUJE GATUNKOWO TĘ DOBROĆ LUB ZŁOŚĆ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że każda okoliczność dobra lub zła różnicuje gatunkowo uczynki, gdyż:

1. Dobro i zło to różnice gatunkowe czynności moralnych. Cokolwiek więc powoduje różnicę w dobroci lub złości uczynku moralnego, różnicuje gatunkowo ten uczynek. Otóż to co zwiększa dobroć lub złość uczynku, wywołuje różnicę w tejże dobroci lub złości, czyli różnicuje ją gatunkowo. A więc każda okoliczność, zwiększając dobroć lub złość uczynku, różnicuje go, gatunkowo.

2. Albo dołączona okoliczność zawiera w sobie jakieś dobro czy zło, albo nie. Jeśli nie, wówczas nie może zwiększać dobroci czy złości uczynku, gdyż to co nie jest dobre, nie może sprawić, by coś do czego zostało dodane stało się lepsze, podobnie jak to, co nie jest złe, nie może uczynić gorszą tej rzeczy, do której zostało dodane. Jeśli zaś okoliczność ma w sobie samej jakąś dobroć czy złość, tym samym należy do jakiegoś gatunku dobra czy zła. A więc wszelka okoliczność, zwiększająca dobroć lub złość uczynku, stanowi nowy gatunek dobra lub zła.

3. Według Dionizego²³⁶⁾, zło pochodzi od jednostkowych niedomagań. Każda zaś okoliczność, obciążająca złość uczynku, łączy się z jakimś osobliwym niedomaganiem. A więc każda okoliczność dodaje nowy gatunek grzechu. Z tego samego powodu cokolwiek zwiększa dobroć uczynku dodaje mu nowy gatunek dobra. Podobnie każda jedność dodana do liczby wytwarza nowy gatunek liczby. Dobro bowiem polega na liczbie, wadze i mierze.

Ale z drugiej strony większa lub mniejsza ilość nie zmienia gatunku, stanowi jednak okoliczność, zwiększającą dobroć lub złość uczynku. A więc nie każda okoliczność, zwiększająca dobroć lub złość, różnicuje gatunkowo dobro lub zło uczynku moralnego.

Odpowiedź.

Jak widzieliśmy¹²³⁷⁾, okoliczność różnicuje dobro i zło uczynku moralnego, w miarę jak wyraża osobny stosunek do porządku rozumu. Otóż zdarza się, że niekiedy jakaś okoliczność wyraża stosunek do porządku rozumu w dziedzinie dobra lub zła jedynie w oparciu o inną okoliczność, różnicującą gatunkowo dobro lub zło uczynku moralnego. Tak więc zabranie czegoś w większej lub mniejszej ilości wyraża stosunek do porządku rozumu jedynie w oparciu o jakiś inny warunek, wskutek którego czynność ta jest dobra lub zła. np. że chodzi o rzecz cudzą, której zabranie sprzeciwia się rozumowi. Tak więc zabranie rzeczy cudzej w wielkiej lub małej ilości nie zmienia gatunku grzechu. Podobnie gdy chodzi o inne uczynki dobre lub złe. A zatem nie każda okoliczność zwiększająca dobroć lub złość uczynku moralnego zmienia jego gatunek.

Rozwiązanie trudności.

1. W tych rzeczach, w których natężenie może być większe lub mniejsze, zmiana tego natężenia nie zmienia gatunku; np. rzeczy białe, z których jedne są bielsze od drugich, nie różnią się gatunkowo pod względem barwy. Podobnie to, co zmienia natężenie dobra lub zła na większe lub mniejsze, nie stanowi różnicy gatunkowej dla czynności moralnej.

2. Okoliczność obciążająca grzech albo zwiększająca dobroć uczynku niekiedy sama przez się nie jest ani dobra ani zła, ale jest dobra lub zła ze względu na inny warunek uczynku, jak to przed chwilą widzieliśmy. Nie wytwarza więc nowego gatunku, lecz zwiększa dobroć czy złość, pochodzącą skądinąd.

3. Nie każda okoliczność sama przez się wprowadza nowe niedomaganie jednostkowe (czyli konkretne), ale wprowadza je nieraz ze względu na coś innego. Podobnie nie każda okoliczność powoduje nową doskonałość czynności bez względu na coś innego. Dlatego okoliczności, chociaż zwiększają dobroć lub złość, nie zawsze zmieniają gatunek dobra lub zła.

ZAGADNIENIE 19.

O DOBROCI I ZŁOŚCI WEWNĘTRZNEJ CZYNNOŚCI WOLI.

Z kolei należy rozważyć zagadnienie dobroci wewnętrznej czynności woli. Zagadnienie to obejmuje 10 pytań: 1. Czy dobroć woli zależy od przedmiotu? 2. Czy zależy od samego tylko przedmiotu? 3. Czy zależy także od rozumu? 4. Czy zależy również od prawa wiecznego? 5. Czy rozum błędzący nakłada obowiązek? 6. Czy wola, idąca za błędzącym rozumem wbrew prawu Bożemu, jest zła? 7. Czy dobroć chcenia środków zależy od zamiaru celu? 8. Czy wielkość dobroci lub złości woli zależy od wielkości zamierzonego dobra lub zła? 9. Czy dobroć woli zależy od zgodności z wolą Bożą? 10. Czy do tego, by wola była dobra, potrzeba ją uzgadniać z wolą Bożą także co do jej przedmiotu?

Artykuł 1.

CZY DOBROĆ WOLI ZALEŻY OD PRZEDMIOTU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że dobroć woli nie zależy od przedmiotu, gdyż:

1. Przedmiotem woli może być tylko dobro, zło bowiem jest mimo woli, jak mówi Dionizy¹²³⁸). Jeśliby więc dobroć woli zależała od przedmiotu, wówczas każda wola byłaby dobra, a żadna zła.

2. Dobro najpierw zależy od celu; dobroć więc celu nie zależy od czegoś innego. Otóż według Filozofa¹²³⁹), dobra czynność jest celem, ale nigdy zrobienie

czegoś, gdyż to ostatnie jest podporządkowane jakiejś rzeczy jako swemu celowi. A więc dobroć czynności woli, czyli chcenia, nie zależy od przedmiotu.

3. Jakim coś jest, tak czyni. Otóż przedmiot woli jest dobry dobrocią ontologiczną; a więc nie może nadać woli dobroci moralnej.

Ale z drugiej strony, według Filozofa¹²⁴⁰⁾, sprawiedliwość to zaleta, mocą której niektórzy ludzie chcą rzeczy słusznych; podobnie cnota to sprawność, mocą której ktoś chce tego, co dobre. A więc dobroć woli pochodzi od chcenia tego, co dobre.

Odpowiedź.

Dobro i zło to zasadnicze różnice w czynnościach woli, gdyż same przez się dotyczą woli, podobnie jak prawda i fałsz odnosi się do rozumu, którego czynności dzielą się zasadniczo na prawdziwe i fałszywe, np. gdy mówimy o jakimś mniemaniu, że jest prawdziwe lub fałszywe. Podobnie dobre i złe chcenie to czynności gatunkowo różne. Różnica zaś gatunkowa w czynnościach zależy od przedmiotu. Dlatego dobro i zło w czynnościach woli zależą właściwie od przedmiotu.

Rozwiązanie trudności.

1. przedmiotem woli nie zawsze jest dobro prawdziwe. ale niekiedy także pozorne, które wprawdzie wydaje się dobre, ale zasadniczo nie jest stosowne do pożądanego. Dlatego czynność woli nie zawsze jest dobra, ale niekiedy bywa zła.

2. Chociaż pewna czynność woli może być pod pewnym względem celem ostatecznym, ale taka czynność nie może być działaniem woli, jak widzieliśmy²⁴¹⁾.

3. Rozum przedstawia dobro woli jako jej przedmiot. Dobro to, w miarę jak wyraża pewien stosunek do rozumu, ma charakter moralny i powoduje moralną dobroć czynności woli. Rozum bowiem jest zasadą czynności ludzkich i moralnych.

Artykuł 2.

CZY DOBROĆ WOLI ZALEŻY TYLKO OD PRZEDMIOTU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że dobroć woli nie zależy od samego przedmiotu, gdyż:

1. Cel jest bliższy woli niż innym władzom psychicznym. Otóż czynności innych władz zawdzięczają swe różnicowanie gatunkowe nie tylko przedmiotowi, ale także celowi. A więc czynność woli zawdzięcza swe różnicowanie gatunkowe nie tylko przedmiotowi, ale także celowi.

2. Dobroć czynności zależy nie tylko od przedmiotu, ale także od okoliczności. Lecz różnicowanie okoliczności powoduje różnicowanie dobroci i złości w czynności woli, np. gdy ktoś chce, wtedy gdy należy, tam gdzie należy, tyle ile należy, tak jak należy lub nie należy. A więc dobroć woli zależy nie tylko od przedmiotu, ale także od okoliczności.

3. Nieznajomość okoliczności uniewinnia wolę od złośliwości. To zaś byłoby niemożliwe, jeśliby dobroć i złość woli nie zależała od okoliczności. A więc dobroć i złość woli zależą od okoliczności, a nie tylko od swego przedmiotu.

Ale z drugiej strony okoliczności, jako okoliczności, nie różnicują gatunkowo uczynków, jak widzieliśmy²⁴²). Lecz dobro i zło to gatunkowe różnice czynności woli. A więc dobroć i złość woli nie zależą od okoliczności, ale tylko od przedmiotu.

O d p o w i e d ź .

W każdym rodzaju bytów im wyższy jest jakiś byt, tym jest prostszy i mniej jest złożony, np. pierwiastki ciał są proste. Dlatego w każdym rodzaju byty, którym przysługuje pierwszeństwo, są proste i niezłożone. Pierwszeństwo zaś dobroci lub złości w uczynkach ludzkich pochodzi od czynności woli. Dlatego dobroć i złość chcenia zależą od jednego czynnika, podczas gdy dobroć i złość innych czynności zależą od różnych czynników.

To zaś, co posiada pierwszeństwo w każdym rodzaju, nie jest czymś przygodnym, ale istotnym dla tego rodzaju, gdyż to wszystko, co jest przygodne, sprowadza się do tego, co jest istotne, jako do swojego źródła. Dlatego dobroć woli zależy od jednego tylko czynnika, który z istoty swej powoduje dobroć czynności, a mianowicie od przedmiotu, a nie od okoliczności, które są jakby przypadłościami uczynku.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Cel jest przedmiotem woli, a nie innych władz. Dlatego w czynności woli dobroć zależna od przedmiotu, a nie od okoliczności, które są od celu, jak to bywa z czynnościami innych władz, chyba że chodzi o zależność względną i przygodną, np. gdy cel zależy od celu lub chcenie od chcenia.

2. Jeśli przedmiot chcenia jest dobry, żadna okoliczność nie może go zmienić w zły. Jeśli więc ktoś chce jakiegoś dobra, wtedy gdy nie należy, lub gdzie nie należy, to albo ta okoliczność odnosi się do przedmiotu i wówczas przedmiotem woli nie jest dobro, gdyż chcieć uczynić coś wtedy, gdy nie należy, to nie jest chcieć dobra, albo okoliczność ta odnosi się do samej czynności chcenia, i wówczas jest rzeczą niemożliwą, by ktoś chciał dobra, wtedy gdy nie należy, gdyż człowiek zawsze powinien chcieć dobra, chyba że przypadkowo ktoś chcąc danego dobra sam sobie stawia przeszkodę, że nie chce wówczas innego dobra, którego powinien chcieć. Wówczas zaś zło powstaje nie z tego powodu, że ktoś chce tego dobra, ale z tego, że nie chce innego dobra. Podobnie gdy chodzi o inne okoliczności.

3. Nieznajomość okoliczności uniewinnia przed zarzutem złej woli, jeśli te okoliczności odnoszą się do przedmiotu chcenia, mianowicie, gdy ktoś nie zna okoliczności tego uczynku, który chce wykonać.

Artykuł 3.

CZY DOBROĆ WOLI ZALEŻY OD ROZUMU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że dobroć woli nie zależy od rozumu. gdyż:

1. To co wcześniejsze nie zależy od tego co późniejsze. Lecz dobro wcześniej przynależy do woli niż do rozumu. jak to wynika z tego, co przedtem zostało powiedziane²⁴³⁾. A więc dobroć woli nie zależy od rozumu.

2. Według Filozofa²⁴⁴⁾, dobroć umysłu praktycznego to prawda zgodna z właściwie nastawionym pożądaniami. Właściwie zaś nastawione pożądanie to dobra wola. A więc dobroć rozumu praktycznego bardziej zależy od dobroci woli, niż odwrotnie.

3. Czynniki poruszające nie zależą od rzeczy poruszanej, lecz odwrotnie. Wola zaś porusza rozum oraz inne władze, jak zostało już wykazane²⁴⁵⁾. A więc dobroć woli nie zależy od rozumu.

Ale z drugiej strony, według św. Hilarego²⁴⁶⁾, upór wszelkiej woli jest nieumiarkowany, jeśli wola nie usłucha rozumu. Otóż dobroć woli polega na umiarkowaniu. A więc dobroć woli zależy od jej poddania się rozumowi.

Odpowiedź.

Dobroć woli zależy właściwie od przedmiotu, jak to już wykazaliśmy²⁴⁷⁾. Rozum zaś poddaje woli przedmiot, gdyż dobro poznane przez umysł jest przedmiotem woli współmiernym z nią; dobro zaś zmysłowe czy wyobrażone nie jest współmierne z wolą, ale z pożądaniami zmysłowymi, gdyż wola może dążyć do dobra powszechnego, poznanego przez rozum; pożądanie zaś zmysłowe dąży tylko do dobra jednostkowego, poznanego przez władzę zmysłową. Dlatego dobroć woli zależy od rozumu z tego samego powodu, dla którego zależy od przedmiotu.

Rozwiązanie trudności.

1. Dobro jako dobro, czyli ze względu na to, że jest pożądane, najpierw odnosi się do woli, a później do rozumu. Niemniej najpierw przynależy do rozumu ze względu na dobro, niż do woli ze względu na pożądalność, gdyż dobro nie może być przedmiotem woli, jeśli wprawdzie nie zostanie spostrzeżone przez rozum.

2. Filozof mówi w tym miejscu o umyśle praktycznym ze względu na namysł oraz rozumowanie w stosunku do środków. n doskonałością umysłu w tej dziedzinie jest roztropność. Gdy chodzi zaś o środki w osiągnięciu celu, prawość rozumu polega na jego zgodności z pożądaniami właściwego celu. Niemniej samo pożądanie właściwego celu opiera się na poznaniu tego celu przez rozum.

3. Zarówno wola porusza rozum, jak i rozum porusza wolę, mianowicie ze względu na przedmiot, jak już wykazaliśmy przedtem²⁴⁸⁾.

Artykuł 4.

CZY DOBROĆ WOLI ZALEŻY OD PRAWA WIECZNEGO ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że dobroć woli ludzkiej nie zależy od prawa wiecznego, gdyż:

1. Jedna jest miara i jedno prawo dla jednej i tej samej rzeczy. Otóż właściwie nastawiony rozum jest prawidem ludzkiej woli, prawidem, od którego zależy prawość rozumu. A więc dobroć woli nie zależy od prawa wiecznego.

2. Miara powinna być jednorodna z rzeczą mierzoną²⁴⁹). Lecz prawo wieczne nie jest jednorodne z wolą ludzką. A więc prawo wieczne nie może być miarą woli ludzkiej.

3. Miara powinna być czymś najpewniejszym. Lecz prawo wieczne nie jest nam znane, a więc nie może być miarą naszej woli, tak by od niego zależała jej dobroć.

Ale z drugiej strony, według św. Augustyna²⁵⁰), grzech to czyn, powiedzenie lub pożądanie wbrew prawu wiecznemu. Lecz złość woli jest korzeniem grzechu. Skoro zaś zło sprzeciwia się dobroci, dlatego dobroć woli zależy od prawa wiecznego.

Odpowiedź.

W szeregu przyczyn uporządkowanych skutek bardziej zależy od pierwszej przyczyny niż od wtórnych, gdyż przyczyny wtórne działają jedynie mocą pierwszej przyczyny. To zaś, że rozum ludzki jest prawidem dla woli człowieka, którym to prawidem mierzy się jej dobroć, pochodzi z prawa wiecznego, którym jest rozum Boży. Dlatego powiedziano w Ps. 4, 6-7: „Któż nam ukáže dobra? Znakiem jest nad nami światłość oblicza Twego, Panie”, jakby Psalmista chciał powiedzieć: światło rozumu, które jest w nas, o tyle może nam wskazać dobra i kierować naszą wolą, o ile jest światłością Twego oblicza, czyli czymś pochodnym od Twego umysłu. Jasne więc, że dobroć woli ludzkiej bardziej zależy od prawa wiecznego niż od rozumu ludzkiego, i tam gdzie rozum ludzki nie domaga, trzeba odwołać się do prawa wiecznego.

Rozwiązanie trudności.

1. Jedna i ta sama rzecz nie ma wielu najbliższych miar, może jednak podlegać wielu miarom, z których jedne są podporządkowane drugim.

2. Najbliższa miara jest jednorodna z rzeczą mierzoną, a nie miara nadrzędna.

3. Chociaż prawo wieczne nie jest nam znane w ten sposób, w jaki istnieje w umyśle Bożym, niemniej znane jest nam w pewnej mierze już to dzięki przyrodzonemu rozumowi, który od niego pochodzi jako jego właściwy obraz, już to przez dodane nam objawienie Boże.

Artykuł 5.

CZY WOLA NIEZGODNA Z BŁĄDZĄCYM ROZUMEM JEST ZŁA ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że wola niezgodna z rozumem błędzącym nie jest zła, gdyż:

1. Rozum jest o tyle prawidłem woli ludzkiej, o ile pochodzi od prawa wiecznego, jak to zostało wykazane w poprzednim artykule. Lecz rozum błędzący nie pochodzi od prawa Bożego; a więc nie jest prawidłem woli ludzkiej. Stąd wola nie jest zła, gdy się nie zgadza z błędzącym rozumem.

2. Według św. Augustyna²⁵¹⁾, rozkaz niższej władzy nie obowiązuje, jeśli sprzeciwia się rozkazowi wyższej władzy, np. gdy prokonsul rozkaże coś, czego cesarz zabronił. Lecz błędzący rozum niekiedy nakazuje uczynić to, co jest sprzeczne z rozkazem wyższej istoty, a mianowicie Boga, który jest najwyższą władzą. A więc rozporządzenie błędzącego rozumu nie obowiązuje. Wola więc nie jest zła, gdy nie zgadza się z błędzącym rozumem.

3. Wszelka zła wola da się sprowadzić do jakiegoś gatunku złości. Lecz wola niezgodna z błędzącym rozumem nie da się sprowadzić do jakiegoś gatunku złości. Np. gdy rozum błędzi, nakazując komuś popełnić grzech nieczysty, wola, która nie chce popełnić tego grzechu, nie posiada żadnej złości. A więc wola, niezgodna z rozumem błędzącym, nie jest zła.

Ale z drugiej strony, jak widzieliśmy w I części²⁵²⁾, sumienie to zastosowanie wiedzy do jakiegoś uczynku. Wiedza zaś jest w rozumie. Wola więc niezgodna z błędzącym rozumem sprzeciwia się sumieniu, a tym samym jest zła. Powiada bowiem Pismo św. (Rzym. 14,23): „Wszystko co nie jest z wiary, jest grzechem”.

Odpowiedź.

Skoro sumienie jest poniekąd nakazem rozumu, stanowi bowiem pewne zastosowanie wiedzy do uczynku, jak to widzieliśmy²⁵²⁾, dlatego pytanie: czy wola niezgodna z błędzącym rozumem jest zła? - jest równoznaczne z pytaniem: czy błędne sumienie obowiązuje. W odpowiedzi na to pytanie niektórzy²⁵³⁾ odróżniają trzy rodzaje uczynków, z których pewne są rodzajowo dobre, inne obojętne, a jeszcze inne złe. Otóż twierdzą, jeśli rozum czy sumienie nakazuje uczynić coś, co należy do rodzaju dobrych uczynków, wówczas nie będzie błędu. Podobnie gdy nakazuje nie czynić tego, co należy do rodzaju złych uczynków, gdyż dla tego samego powodu są nakazane uczynki dobre, dla którego są zakazane uczynki złe. Lecz jeśli rozum czy sumienie mówi komuś, że ma obowiązek uczynić to, co samo przez się jest złe, lub że wzbronione jest czynić to, co samo przez się jest dobre, wówczas taki rozum czy sumienie jest w błędzie. Podobnie gdy rozum lub sumienie mówi komuś, że to, co samo przez się jest obojętne, jest zakazane lub nakazane, wówczas bowiem rozum czy sumienie jest również w błędzie. Pisarze ci powiadają więc, że rozum, czy też sumienie, nie błędzą około rzeczy obojętnych zarówno przez nakaz ich, jak i przez zakaz ich, obowiązuje, tak że wola niezgodna z rozumem błędzącym w ten sposób jest zła i

grzeszna. Jeśli zaś rozum czy sumienie błędzące nakazuje to, co samo przez się jest złe, lub zakazuje tego, co samo przez się jest dobre i konieczne do zbawienia, wówczas takie sumienie nie obowiązuje. W takim więc wypadku podług nich, wola niezgodna z rozumem lub sumieniem błędzącym nie jest zła.

Ale takie rozwiązanie jest nierozumne. Gdy chodzi bowiem o rzeczy obojętne, wola niezgodna z rozumem lub sumieniem błędzącym jest zła, ponieważ z powodu przedmiotu, od którego zależy dobroć czy złość woli; ale nie z powodu przedmiotu ze względu na jego naturę, lecz z tego względu, że rozum przygodnie przedmiot ten uznał za Zły do zrobienia lub do uniknięcia. Ponieważ zaś przedmiotem woli jest to co rozum jej przedstawi, jeśli coś rozum przedstawi woli jako zło, wówczas wola, dążąc do tego, będzie zła. Dzieje się tak nie tylko w dziedzinie uczynków Obojętnych, ale także w zakresie uczynków, które same przez się są dobre lub złe. Nie tylko bowiem to, co jest obojętne, może być przygodnie dobre lub złe, ale także to co dobre może wydawać się złem, a to co złe może wydawać się dobrem, wskutek poznania rozumu. Np. powściągliwość od porubstwa jest pewnym dobrem; ale wola dąży do tego dobra zależnie od tego, jak rozum jej przedstawi to dobro. Jeśli rozum błędzący przedstawi woli to dobro jako zło, wówczas wola, dążąc do tego dobra, dążyłaby doń jako do zła i tym samym byłaby zła, gdyż chce zła, wprowadzając nie tego zła, które samo w sobie jest złe, ale zła przygodnego, na skutek poznania rozumu. Podobnie, wierzyć w Chrystusa jest rzeczą samo przez się dobrą i konieczną do zbawienia. Lecz wola odnosi się do tej sprawy zależnie od tego, jak rozum przedstawi jej. Jeśli więc rozum przedstawi tę wiarę w Chrystusa jako zło, wówczas wola, przyjmując tę wiarę, dążyłaby do niej jako do zła, nie jakoby wiara w Chrystusa była sama przez się złą, lecz dlatego, że byłaby zła przygodnie na skutek poznania. Dlatego według Filozofa²⁵⁴), zasadniczo mówiąc, ktoś jest niepowściągliwy wówczas, gdy nie idzie za prawym rozumem, przygodnie zaś, gdy nie idzie za fałszywym rozumem.

Rozwiązanie trudności.

1. Chociaż sąd błędzącego rozumu nie pochodzi od Boga, niemniej tenże błędzący rozum swój sąd przedstawia jako prawdziwy, a tym samym jako pochodzący od Boga, od którego pochodzi wszelka prawda.

2. Słowa św. Augustyna są słuszne w odniesieniu do takiego wypadku, gdy niższa władza nakazuje coś wbrew wyższej władzy. Ale jeśli by ktoś wierzył, że rozkaz prokonsula jest rozkazem cezara, wówczas wzgardziwszy rozkazem prokonsula, wzgardziłby rozkazem cezara. Podobnie, jeśli by ktoś poznał, że rozum ludzki nakazuje coś wbrew przykazaniu Bożemu, nie byłby obowiązany iść za tym nakazem. Lecz wówczas rozum nie błędziłby całkowicie. Kiedy zaś rozum przedstawia coś jako przykazanie Bożem wówczas wzgardzenie nakazem rozumu byłoby wzgardzeniem przykazania Bożego.

3. Kiedy rozum uznaje coś za złe, zawsze ujmuje to jako zło, np. uważając to za przeciwne przykazaniu Bożemu, za zgorzenie lub coś podobnego. Wówczas zła wola sprowadza się do tego rodzaju złości, jaką rozum przedstawił.

Artykuł 6.

CZY WOLA ZGODNA Z ROZUMEM BŁĄDZĄCYM JEST DOBRA ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że wola zgodna z rozumem błędzącym jest dobra, gdyż:

1. Jak wola niezgodna z rozumem błędzącym dąży do tego, co rozum uznał za złe, tak wola zgodna z rozumem dąży do tego, co rozum uznał za dobre. Lecz wola niezgodna z rozumem, nawet błędzącym, jest zła. A więc wola zgodna z rozumem, nawet błędzącym, jest dobra.

2. Wola zgodna z przykazaniem Bożym i prawem wiecznym zawsze jest dobra. Lecz rozum także błędzący przedstawia nam prawo Boże i przykazanie Boże. Więc wola, zgodna z rozumem, choćby nawet błędzącym, jest dobra.

3. Wola niezgodna z błędzącym rozumem jest zła. Jeśli więc wola zgodna z rozumem błędzącym także była zła, wówczas każda wola tego człowieka, którego rozum błędzi, byłaby zła, a człowiek ten byłby bezradny i z konieczności by grzeszył, a to jest nie do przyjęcia. A więc wola zgodna z rozumem błędzącym jest dobra.

Ale z drugiej strony wola tych, którzy zabijali Apostołów, była zła, choć była zgodna z ich błędzącym rozumem, skoro Ewangelia mówi (Jan 16, 2). „Taka godzina nadchodzi, że każdy kto was zabijać będzie, poczyta to sobie za przysługę uczynioną Bogu”. A więc wola zgodna z rozumem błędzącym może być zła.

Odpowiedź.

Podobnie jak w poprzednim pytaniu, gdzie chodziło o to, czy błędne sumienie nakłada obowiązek, tak w obecnym artykule mowa jest o tym, czy sumienie błędne zwalnia od winy. Podstawę odpowiedzi na to pytanie stanowi ten cośmy powiedzieli o braku wiedzy i mianowicie, że brak wiedzy niekiedy powoduje niedobrowolność uczynku, a niekiedy nie. Ponieważ zaś dobro i zło zależą od dobrowolności uczynku, dlatego jest rzeczą jasną, że ten brak wiedzy, który powoduje niedobrowolność, sprawia, że uczynek nie jest ani dobry ani zły pod względem moralnym. Natomiast taki brak wiedzy, który nie powoduje mimowolności uczynku, nie sprawia tego. Widzieliśmy zaś wyżej²⁵⁵⁾, że dobrowolny brak wiedzy nie powoduje mimowolności uczynku, bez względu na to, czy ów brak wiedzy jest niedobrowolny wprost, czyli wtedy, gdy człowiek chce nie wiedzieć, czy nie wprost, a więc gdy z powodu niedbalstwa ktoś nie chce wiedzieć tego, co wiedzieć powinien.

Jeśli więc rozum czy sumienie zbłądzi dobrowolnie, zarówno wprost, jak i przez niedbalstwo, gdy ktoś zbłądzi w tym, co wiedzieć powinien, wówczas taki błąd rozumu czy sumienia nie uniewinnia woli, zgodnej z rozumem czy sumieniem w ten sposób błędzącym. Jeśli zaś błąd, powodujący mimowolność uczynku, pochodzi z braku znajomości jakiejś okoliczności, ale bez jakiegokolwiek niedbalstwa, wówczas tego rodzaju błąd rozumu czy sumienia uniewinnia wolę zgodną z rozumem błędzącym, czyli sprawia, że wola nie jest zła. Np. jeśli rozum błędnie sądzi, że mężczyzna może utrzymywać stosunki płciowe z cudzą żoną, wówczas wola zgodna z tak błędzącym rozumem byłaby zła, gdyż tego rodzaju błąd pochodziłby z braku

znajomości prawa Bożego, które człowiek powinien znać. Jeśliby natomiast ktoś zbłądził sądząc, że dana kobieta jest jego żoną (jak to może zdarzyć się ślepcowi lub osobie nieświadomej, że jego małżeństwo nie jest ważne), i dlatego utrzymywałby z nią stosunki małżeńskie, wówczas błąd ten uniewinniałby jego wolę, gdyż taki błąd pochodziłby z nieznaności okoliczności, która uniewinnia i sprawia, że uczynek jest niedobrowolny.

Rozwiązanie trudności.

1. Jak mówi Dionizy²⁵⁶⁾, dobro wymaga spełnienia wszystkich warunków, a zło pochodzi z jakiegokolwiek braku. Dlatego, by to, do czego dąży wola, było złe, wystarczy, by albo istotnie było złe albo wydawało się złe. Do tego zaś, by coś było dobre, potrzeba, by pod każdym względem było dobre.

2. Prawo wieczne nie może zbłądzić, ale rozum może. Dlatego wola, zgodna z rozumem ludzkim, nie zawsze jest prawa i nie zawsze zgodna z prawem wiecznym.

3. Podobnie jak w sylogizmie, gdy jedna przesłanka jest niewłaściwa, niewłaściwe wynikają następstwa, tak samo w zakresie moralnym, gdy zachodzi jedna niewłaściwość, zaraz wynikają z niej inne. Np. gdy ktoś z powodu próżnej chwały uczyni to, co powinien uczynić, czy nie uczyni tego, w jednym i drugim wypadku zgrzeszy. A jednak nie jest w położeniu bezradnym, gdyż może usunąć złą intencję. Podobnie, gdy błąd rozumu czy sumienia pochodzi z zawinionego braku wiedzy, z konieczności dokona się zło w woli; ale i w tym wypadku człowiek nie znaj duje się w położeniu bez wyjścia, gdyż może pozbyć się błędu, skoro ów brak wiedzy jest pokonalny i dobrowolny.

Artykuł 7.

CZY DOBROĆ WOLI W STOSUNKU DO ŚRODKÓW ZALEŻY OD ZAMIERZENIA CELU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że dobroć woli w stosunku do środków nie zależy od zamierzenia celu, gdyż:

1. Dobroć woli zależy od samego przedmiotu, jak to już widzieliśmy²⁵⁷⁾. Lecz gdy chodzi o środki do celu, wówczas inny jest przedmiot woli, a inny cel zamierzony. A więc wówczas dobroć woli nie zależy od zamierzenia celu.

2. Chęć zachowania przykazań Bożych to dowód dobrej woli, a jednak może mieć na celu coś złego, np. próżną chwałę lub chciwość, gdy ktoś chce być posłusznym Bogu po to, by osiągnąć pewne doczesne dobra. A więc dobroć woli nie zależy od zamierzenia celu.

3. Dobro i zło różnicują zarówno wolę jak i cel. Lecz złość woli nie zależy od zamierzenia złego celu, np. gdy ktoś chce ukraść po to, by dać jałmużnę, ma złą wolę, chociaż zamierza dobry cel. A więc dobroć woli nie zależy od dobroci zamierzonego celu.

Ale z drugiej strony, według św. Augustyna²⁵⁸⁾, Bóg wynagradza zamiary, niczego zaś nie wynagradza, jeśli to nie jest dobre. A więc dobroć woli zależy od zamierzenia celu.

Odpowiedź.

Dwojaki może być stosunek zamiaru do woli (czyli chcenia), a mianowicie: może ją wyprzedzać lub jej towarzyszyć. Wyprzedza ją przyczynowo wtedy, gdy chcemy czegoś dla zamierzenia celu i wówczas stosunek przedmiotu woli do celu jest przyczyną dobroci samego przedmiotu chcenia, np. gdy ktoś chce pościć dla Boga, post bowiem wówczas staje się dobry ze względu na podporządkowanie go Bogu. Skoro więc dobroć woli zależy od dobroci przedmiotu, jak to poprzednio wykazaliśmy²⁵⁹⁾, to tym samym zależy także od zamierzenia celu.

Zamiar zaś idzie za wolą (chczeniem) wówczas, gdy dołącza się do uprzedniej woli, np. gdy ktoś najpierw chciał coś uczynić, a następnie zamiar ten odniósł do Boga. Wówczas dobroć pierwszej woli nie zależy od następnego zamiaru, chyba że czynność woli zostanie ponowiona wraz z następującym zamiarem.

Rozwiązanie trudności.

1. Gdy zamiar woli jest przyczyną chcenia, wówczas stosunek do celu jest racją dobroci przedmiotu, jak widzieliśmy w odpowiedzi.

2. Wola nie jest dobra, jeśli zły zamiar jest przyczyną chcenia. Kto bowiem chce dać jałmużnę, by zdobyć sobie próżną chwałę, ten chce tego co dobre ze złej pobudki i dlatego zamiar ten sprawia, że jego wola jest zła. Ale jeśliby zamiar nastąpił po czynności chcenia, wówczas poprzednie chcenie nie staje się złe, lecz tylko to chcenie, które następuje po tym złym zamiarze.

3. Zło pochodzi z jakiegokolwiek braku, ale dobro z pełnego urzeczywistnienia wszystkich przyczyn i warunków. Dlatego wola zawsze będzie zła, jeśli odnosi się do przedmiotu złego, choćby dla dobrego celu, czy odwrotnie: gdy przedmiot jej jest dobry, a cel zły. By wola była dobra. Trzeba, by zarówno przedmiot jak i cel był dobry, czyli trzeba chcieć dobra dla dobra.

Artykuł 8.

CZY WIELKOŚĆ DOBROCI LUB ZŁOŚCI WOLI ZALEŻY OD WIELKOŚCI ZAMIERZONEGO DOBRA LUB ZŁA ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że wielkość dobroci woli zależy od wielkości dobroci zamiaru, gdyż:

1. Objasniając słowa Ewangelii (Mt. 12,35) „Dobry człowiek z dobrego skarbu wynosi rzeczy dobre”, komentarz dodaje²⁶⁰⁾, że takie ktoś czyni dobro, jakie zamierza. Lecz zamiar, jak widzieliśmy w poprzednim artykule, nadaje dobroć nie tylko

zewnętrznej czynności, ale także samej woli, czyli chceniu. A więc człowiek na miarę zamiaru ma dobrą wolę.

2. Wraz z wzrostem przyczyn wzrasta również skutek. Lecz dobroć zamiaru jest przyczyną dobrej woli. A więc im bardziej człowiek zamierza osiągnąć jakieś dobro, tym lepsza jest jego wola.

3. Gdy chodzi o zło, im więcej człowiek zamierza, tym więcej grzeszy, np. gdy ktoś rzucając kamień zamierza popełnić męzobójstwo, staje się winnym męzobójstwa. Z tego samego powodu, im więcej ktoś zamierza osiągnąć jakieś dobro, tym lepsza jest jego wola.

Ale z drugiej strony zamiar może być dobry, ale wola zła. A więc z tego samego powodu zamiar może być lepszy, a wola gorsza.

O d p o w i e d ź .

Wielkość chcenia i zamierzenia celu można ujmować pod dwojakim kątem widzenia: a) ze względu na przedmiot. gdy ktoś chce większego dobra lub czyni to większe dobro: b) ze względu na natężenie czynu, gdy z natężeniem ktoś chce i czyni to, co podmiotowo jest większym dobrem. Gdy więc mowa o wielkości przedmiotowej tych dwu czynności, wówczas jest rzeczą jasną, że wielkość uczynku nie zależy od wielkości zamiaru. Zdarzyć się to może, gdy chodzi o czyn zewnętrzny w dwojaki sposób: a) gdy przedmiot podporządkowany zamierzonemu celowi nie jest współmierny z nim. Np. gdyby ktoś dawał 10 funtów, nie mógłby osiągnąć swego zamiaru, by kupić rzecz, która kosztuje 100 funtów; b) gdy później zachodzą takie przeszkody w wykonaniu zewnętrznej czynności, że nie potrafimy ich usunąć, np. gdy ktoś zamierzał iść do Rzymu, ale nie mógł tego zrobić z powodu przeszkód. Natomiast, gdy chodzi o wewnętrzną czynność woli, w jeden tylko sposób zdarzyć się może, że wola nie jest w tej mierze dobra co zamiar: wewnętrzne bowiem czynności woli, w przeciwieństwie do zewnętrznych. są zawsze w naszej mocy; wola zaś może chcieć jakiegoś przedmiotu niewspółmiernego z celem zamierzonym i wówczas wola odnosząca się do tego przedmiotu, bezwzględnie wziętego, nie jest w tej samej mierze dobra co zamiar. Ponieważ zaś także sam zamiar należy do czynności woli i stanowi rację chcenia, dlatego wielkość dobroci zamiaru wpływa na wolę w tym znaczeniu, że wola chce osiągnąć wielkie dobro jako swój cel, chociaż środki, przy pomocy których chce je osiągnąć, są niewspółmierne z tym celem.

Jeśli zaś chodzi o wielkość zamierzenia oraz czynności pod względem natężenia, wówczas trzeba przyjąć, że natężenie zamiaru wpływa na wewnętrzną i zewnętrzną czynność woli, gdyż sam zamiar jest jakby formą (czyli istotnością) jednej i drugiej czynności jak to wynika z poprzednich naszych rozważań²⁶¹). Choćby ktoś materialnie miał mocny zamiar, zewnętrzna i wewnętrzna jego czynność nie zawsze jest tak mocna. np. ktoś mocno może chcieć zdrowia, a mniej mocno chce lekarstwa. Ale sam mocny zamiar odzyskania zdrowia formalnie (istocząco) wpływa na wolę, by mocno chciała lekarstwa.

Trzeba także zauważyć, że natężenie wewnętrznej i zewnętrznej czynności może być przedmiotem zamiaru, np. gdy ktoś zamierza mocno zamierzać lub mocno coś robić. Z tego jednak zamiaru nie wynika, że faktycznie będzie mocno chciał i działał, gdyż dobroć wewnętrznej i zewnętrznej czynności nie mierzy się wielkością

dobra zamierzonego. Dlatego też człowiek zasługuje nie w tej mierze, w jakiej zamierza zasłużyć sobie na coś, gdyż wielkość zasługi zależy od natężenia czynności, jak to zobaczymy²⁶²⁾.

Rozwiązanie trudności.

1. Komentarz ten mówi o Bogu, który głównie patrzy na zamiar celu, dlatego w tymże komentarzu czytamy dalej że zamiar to skarb serca, z którego Bóg wydobywa dzieła. Dobry zamiar zaś wpływa poniekąd na dobroć woli, która powoduje czynność zewnętrzną, zasługującą przed Bogiem.

2. Dobry zamiar nie jest całkowitą przyczyną dobrej woli, dlatego argument niczego nie dowodzi.

3. Sam Zły zamiar wystarczy, by wola była zła, dlatego w miarę jak zły jest zamiar, złą jest także wola. Ale inaczej jest z dobrocią, jak widzieliśmy w poprzedniej odpowiedzi.

Artykuł 9.

CZY DOBROĆ WOLI ZALEŻY OD ZGODNOŚCI Z WOLĄ BOŻĄ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że dobroć woli ludzkiej nie zależy od jej zgodności z wolą Bożą, gdyż:

1. Nie można woli człowieka uzgodnić z wolą Bożą w myśl słów Izajasza (55, 9): „Bo jako podniesione są niebiosy od ziemi, tak podniesione są drogi moje od dróg waszych, i myśli moje od myśli waszych”. Jeśliby więc dobroć woli wymagała uzgodnienia z wolą Bożą, wówczas wola ludzka nigdy nie mogłaby być dobrą, a tego przyjąć nie można.

2. Wola nasza tak samo pochodzi od woli Bożej, jak wiedza nasza od wiedzy Bożej. Wiedza zaś nasza nie wymaga uzgodnienia z wiedzą Bożą. Bóg bowiem zna wiele rzeczy, których my nie znamy. A więc nie potrzeba uzgadniania naszej woli z wolą Bożą.

3. Wola jest źródłem działania. Lecz działania naszego nie możemy uzgadniać z działaniem Bożym, a więc ani woli naszej z wolą Bożą.

Ale z drugiej strony Ewangelia (Mt. 26, 39) mówi: „Nie ton co ja chcę, ale co Ty chcesz”. Św. Augustyn wyjaśniając te słowa²⁶³⁾ powiada, że Chrystus chce, by człowiek był prawy i zwracał się do Boga. Prawość zaś woli zależy od zgodności z wolą Bożą.

Odpowiedź.

Jak widzieliśmy w art. 7, dobroć woli zależy od zamierzenia celu. Ostateczny zaś cel woli ludzkiej to dobro najwyższe, czyli Bóg, jak to już wykazaliśmy²⁶⁴⁾. Dobroć więc woli ludzkiej wymaga podporządkowania ludzkiej woli najwyższemu dobru, czyli Bogu. Otóż to dobro najpierw i z istoty swej stanowi przedmiot woli

Bożej. To zaś, co jest czymś bezwzględnie pierwszym w jakiegokolwiek dziedzinie, jest przyczyną wszystkiego, co się znajduje w tej dziedzinie. Lecz każdy byt jest prawy i dobry o tyle, o ile osiąga właściwą sobie miarę. A więc. by wola ludzka była dobra, potrzeba jej uzgodnienia z wolą Bożą.

Rozwiązanie trudności.

1. Wola człowieka nie może być uzgodniona z wolą Bożą przez zrównanie, ale przez naśladowanie. Podobnie wiedza człowieka, w miarę jak poznaje prawdę, jest zgodna z wiedzą Bożą, działanie zaś człowieka, w miarę jak jest odpowiednie dla niego, jest zgodne z działaniem Bożym, ale przez naśladowanie, a nie przez zrównanie. Na tej podstawie jasna staje się odpowiedź na drugą i trzecią trudność.

Artykuł 10.

CZY DOBROĆ WOLI LUDZKIEJ KONIECZNIE WYMAGA UZGADNIANIA Z WOLĄ BOŻĄ TAKŻE CO DO JEJ PRZEDMIOTU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że nie trzeba, by wola człowieka zawsze zgadzała się z wolą Bożą co do przedmiotu, gdyż:

1. Nie możemy chcieć tego, czego nie znamy, gdyż tylko dobro poznane jest przedmiotem woli. Lecz nie znamy wielu rzeczy, których Bóg chce. A więc wola ludzka nie może być zgodna z wolą Bożą co do przedmiotu.

2. Bóg chce potępienia tego człowieka, o którym przewiduje, że umrze w grzechu śmiertelnym. Jeśliby więc człowiek był obowiązany uzgadniać swą wolę z wolą Bożą także co do jej przedmiotu, wówczas musiałby chcieć swego potępienia, a to jest niemożliwe

3. Nikt nie może być obowiązany, by chcieć tego, co sprzeciwia się miłości rodziców. Otóż gdyby człowiek chciał tego, czego Bóg chce, działałby wbrew miłości ku rodzicom. np. gdy Bóg chce by komuś zmarł ojciec. i jeśliby jego syn chciał tego samego, zgrzeszyłby przeciw miłości ku ojcu. A więc człowiek nie jest obowiązany uzgadniać swej woli z wolą Bożą odnośnie co do jej przedmiotu.

Ale z drugiej strony, tłumacząc słowa Ps. 32, 1: „Prawym przystoi chwała”, komentarz dodaje²⁶⁵⁾: ten ma serce prawe, kto chce tego, czego Bóg chce. Otóż każdy człowiek powinien mieć serce prawe. A więc każdy człowiek powinien chcieć tego, czego Bóg chce.

5. przedmiot stanowi formę (istotność) czynności woli (a mianowicie chcenia), jak i każdej czynności. Jeśli więc człowiek jest obowiązany uzgadniać swą wolę z wolą Bożą, to powinien to czynić także w odniesieniu do przedmiotu tej woli.

6. Przeciwnieństwo woli jednej osoby i woli drugiej osoby polega na tym, że ludzie chcą różnych rzeczy. Ktokolwiek zaś chce czegoś, co sprzeciwia się woli Bożej,

posiada złą wolę. A więc każdy, kto nie uzgadnia swej woli z wolą Bożą także co do przedmiotu (czyli nie chce tego, czego Bóg chce), ma złą wolę.

Odpowiedź.

Jak wynika z poprzednich rozważań (a. 3 i 5), wola zmierza do swego przedmiotu tak, jak rozum go jej przedstawi. Otóż zdarza się, że rozum może coś różnie ujmować, tak że ton co pod jednym względem uzna za dobre, tego pod innym względem nie będzie uznawać za dobre. Dlatego wola chcąc tego co dobre ze względu na dobro, będzie dobra, inna zaś wola nie chcąc tego samego ze względu na pewne zło, które rozum w nim dostrzegł, również będzie dobra. Podobnie jak sędzia ma dobrą wolę, gdy chce śmierci zbrojcy cyn gdy jej wymaga sprawiedliwość; ale dobrą wolę mają także inni, np. żona tego zbrojcy lub jego dzieci, gdy nie chcą jego śmierci jako naturalnego zła.

Skoro zaś wola idzie za poznaniem umysłu czy rozumu, w miarę jak ogólniejsze jest pojęcie dobra poznanego, wola dąży do tym ogólniejszego dobra, jak to widać na powyższym przykładzie: sędzia bowiem ma troszczyć się o dobro ogólne, a mianowicie o sprawiedliwość, i dlatego chce śmierci zbrojcy n jako pewnego dobra w odniesieniu do państwa; żona zaś zbrojcy ma troszczyć się o prywatne dobro rodziny i dlatego chce, by nie zabij ano jej męża. Otóż dobro całego wszechświata jest przedmiotem poznania Boga, który jest sprawcą i rządcą wszechrzeczy. Dlatego czegokolwiek Bóg chce, chce ze względu na dobro ogółu, którym jest j ego własna dobroć, będąca równocześnie dobrem całego wszechświata.

Natomiast poznanie u stworzeni a zgodnie ze swą naturą, ma za przedmiot jednostkowe dobro współmierne z tą naturą. Otóż bywa, że takie dobro jednostkowe nie jest dobrem z punktu widzenia dobra ogólnego, i odwrotnie. Dlatego zdarza się, że jakaś wola jest dobra, chcąc tego, co jest dobre z jednostkowego punktu widzenia, czego jednak Bóg nie chce ze względu na dobro ogółu, lub odwrotnie. Stąd bywa, że różni ludzie mają dobrą wolę, choć chcą rzeczy przeciwstawnych sobie, ujmując je pod różnym, jednostkowym kątem widzenia.

Natomiast nie jest prawą wola tego człowieka, który chce jakiegoś dobra jednostkowego, nie podporządkowując go dobru ogólnemu jako celowi ostatecznemu, skoro nawet popęd naturalny każdej części jest podporządkowany wspólnemu dobru całości. Cel zaś stanowi jakby formalną (czyli istoczącą) rację (a więc pobudkę) chcenia środków. Dlatego, by ktoś prawą wolą chciał jakiegoś jednostkowego dobra, potrzeba, by to dobro jednostkowe było materialnym (czyli tworzywowym) przedmiotem woli, ogólne zaś dobro Boże stanowiło formalny (czyli istoczący) przedmiot woli. Wola więc ludzka powinna być zgodna z wolą Bożą w stosunku do przedmiotu formalnego (czyli istoczącego), jest bowiem obowiązana chcieć dobra Bożego i ogólnego; ale nie w stosunku do przedmiotu materialnego (czyli tworzywowego.)

W pewien jednak sposób wola ludzka może być zgodna z wolą Bożą zarówno w stosunku do przedmiotu formalnego (czyli istoczącego) jak i materialnego (czyli tworzywowego). Zgodność bowiem z wolą Bożą w stosunku do przedmiotu formalnego (czyli istoczącego) jest zgodnością z celem ostatecznym. Jeśli więc wola

ludzka nie jest zgodna z wolą Bożą co do przedmiotu materialnego (czyli tworzywowego), niemniej jest zgodna z nią ze względu na przyczynę sprawczą, gdyż od Boga, jako od przyczyny sprawczej, pochodzi ta skłonność naszej woli, będąca następstwem natury lub jednostkowego poznania danej rzeczy. Wówczas więc, jak się zwykło mówić, wola ludzka zgadza się z wolą Bożą w tym, że chce tego, czego Bóg chce, by wola ludzka chciała.

Jest jeszcze inny sposób uzgadniania woli ludzkiej z wolą Bożą, a mianowicie w dziedzinie przyczyny formalnej (czyli istoczącej), gdy człowiek z miłości ku Bogu chce czegoś tak, jak Bóg chce. Ale i tego rodzaju zgodność sprowadza się do zgodności formalnej (czyli istoczącej), która zależy od stosunku do celu ostatecznego, jako właściwego przedmiotu miłości.

Rozwiązanie trudności.

1. Możemy wiedzieć czego Bóg chce, gdy chodzi o dobro ogólne: chce bowiem wszystkiego ze względu na dobro. Dlatego ktokolwiek chce czegoś ze względu na dobro, ma wolę zgodną z wolą Bożą w stosunku do przedmiotu woli. Ale nie wiemy, czego Bóg chce, gdy chodzi o szczegóły. Otóż w stosunku do tych szczegółów nie mamy obowiązku, by wola nasza była zgodna z wolą Bożą. Natomiast w stanie chwały wiekuistej wszyscy błogosławieni, we wszystkim, czego chcą, widzą stosunek do tego, czego Bóg chce, i dlatego nie tylko formalnie (czyli istocząco), ale także materialnie (czyli tworzywowo) uzgadniają swą wolę z wolą Bożą.

2. Bóg nie chce potępienia jakiegokolwiek człowieka dla samego potępienia, ani śmierci jako śmierci, gdyż zgodnie z Pismem św. (I Tym. 2, 4), chce zbawienia wszystkich ludzi. Chce natomiast potępienia grzesznika i jego śmierci ze względu na sprawiedliwość. Wystarczy więc, gdy chodzi o te sprawy, by człowiek chciał sprawiedliwości Bożej i zachowania porządku natury. Z tego powodu jasna staje się odpowiedź na trzecią trudność.

4. Ten człowiek bardziej chce tego, czego Bóg chce, który uzgadnia swą wolę z wolą Bożą co do racji chcenia, niż ten, który uzgadnia ją tylko co do samej rzeczy będącej przedmiotem chcenia, gdyż przedmiotem woli jest bardziej cel niż środki do celu (cel zaś jest racją chcenia rzeczy).

5. Gatunek oraz forma (istotność) uczynku zależą bardziej od racji przedmiotu (czyli właściwego jej celu) aniżeli od przedmiotu materialnego (czyli tworzywowego).

6. Nie ma przeciwieństwa między wolą a wolą, gdy różni chcą różnych rzeczy z różnych względów. Natomiast to przeciwieństwo zachodziłoby, gdyby z tego samego względu ktoś chciał czegoś, a inny nie chciał. Ale to nie zachodzi w naszym wypadku.

ZAGADNIENIE 20.

O DOBROCI I ZŁOŚCI ZEWNĘTRZNYCH UCZYNKÓW LUDZKICH.

Zagadnienie to obejmuje sześć pytań: 1. Czy dobroć i złość najpierw są w czynności woli, czy w uczynku zewnętrznym? 2. Czy cała dobroć lub złość uczynku zewnętrznego zależy od dobrej woli? 3. Czy ta sama jest dobroć lub złość wewnętrznej i zewnętrznej czynności? 4. Czy czynność zewnętrzna dodaje coś z dobroci lub złości do czynności wewnętrznej? 5. Czy następstwo uczynku zewnętrznego dodaje coś do jego dobroci lub złości? 6. Czy ten sam uczynek zewnętrzny może być dobry i zły?

Artykuł 1.

CZY DOBROĆ I ZŁOŚĆ NAJPIERW SĄ W CZYNNOŚCI WOLI CZY W UCZYNKU ZEWNĘTRZNYM ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że dobro i zło najpierw są w uczynku zewnętrznym, a nie w czynności woli, gdyż:

1. Dobroć woli pochodzi od przedmiotu. Lecz uczynek zewnętrzny jest przedmiotem wewnętrznej czynności woli, gdyż mówi się np., że ktoś chce ukraść lub chce dać jałmużnę. A więc dobro i zło najpierw są w uczynku zewnętrznym.

2. Dobro najpierw przysługuje celowi, a potem środkom do celu. gdyż środki są dobre ze względu na cel. Czynność zaś woli nie może być celem, jak widzieliśmy²⁶⁶⁾. Natomiast uczynek innej władzy psychicznej może być celem. A więc dobro wprawdzie zachodzi w uczynku innej władzy, a nie w czynności woli.

3. Czynność woli jest czynnikiem formalnym (czyli istoczącym) w stosunku do uczynku zewnętrznego. jak już widzieliśmy²⁶⁷⁾. Lecz to co jest formalne jest czymś późniejszym. A więc dobro i zło wprawdzie są w uczynku zewnętrznym, nie zaś w czynności woli.

Ale z drugiej strony, według św. Augustyna²⁶⁸⁾, wolać człowiek grzeszy i wolać żyje uczciwie. A więc dobro i zło moralne najpierw są w woli,

Odpowiedź.

W dwojaki sposób uczynek zewnętrzny może być dobry lub zły. a) ze względu na rodzaj, do którego należy, oraz okoliczności, które mu towarzyszą, np. dane jałmużny przy zachowaniu należnych okoliczności jest uczynkiem dobrym; b) ze względu na cel, np. danie jałmużny dla próżnej chwały jest uczynkiem złym. Skoro zaś cel jest właściwym przedmiotem woli, jest rzeczą jasną, że względem na dobro czy zło, jaki uczynek

zewnętrzny zawdzięcza swemu stosunkowi do celu, wprawdzie jest w czynności woli, a z niej spływa na uczynek zewnętrzny. Natomiast dobroć i złość, jakie uczynek zewnętrzny ma sam z siebie ze względu na właściwe sobie tworzywo oraz

okoliczności, nie pochodzą od woli, lecz raczej od rozumu. Dlatego dobroć zewnętrznego uczynku ze względu na swe istnienie w rozporządzeniu oraz poznaniu rozumu jest wcześniejsza od dobroci czynności woli; natomiast dobroć tegoż zewnętrznego uczynku, ujęta ze względu na wykonanie dzieła, jest następstwem dobroci woli, które jest jego źródłem.

Rozwiązanie trudności.

1. Uczynek zewnętrzny jest przedmiotem woli ze względu na to, że rozum przedstawia go woli jako pewne poznane i uporządkowane dobro, i w tym znaczeniu uczynek zewnętrzny jest wpierw niż dobro czynności woli. Natomiast ze względu na wykonanie uczynek zewnętrzny jest skutkiem woli i następstwem jej czynności.

2. Cel jest czymś pierwszym w zamierzeniu, ale czymś ostatecznym w wykonaniu.

3. Forma (czyli istotność) ze względu na swe przyjęcie w materii (czyli w tworzywie) jest co do swego powstania czymś późniejszym od materii, choć z natury jest przed nią. Natomiast pod każdym względem forma (czyli istotność) jest przed materią, jeśli się ją ujmuje w stosunku do bytu działającego. Wola zaś w stosunku do uczynku zewnętrznego jest przyczyną sprawczą. Dlatego dobroć czynności woli jest formą (czyli istotnością) zewnętrznego uczynku.

Artykuł 2.

CZY CAŁA DOBROĆ LUB ZŁOŚĆ UCZYNKU ZEWNĘTRZNEGO ZALEŻY OD DOBREJ WOLI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że cała dobroć lub złość uczynku zewnętrznego zależy od woli, gdyż:

1. Według Ewangelii (Mt. 7, 18) . „Dobre drzewo nie może złych owoców przynosić ani złe drzewo dobrych owoców. Według zaś komentarza (glossy), drzewo oznacza wolę, a owoc oznacza uczynek. A więc jest rzeczą niemożliwą, by wewnętrzna czynność woli była dobra, uczynek zaś zewnętrzny zły, lub odwrotnie.

2. Zdaniem św. Augustyna²⁶⁹⁾, człowiek tylko wolą grzeszy. Jeśli więc nie ma grzechu w woli, nie ma jej także w zewnętrznym uczynku. A więc cała dobroć lub złość zewnętrznego uczynku zależy od woli.

3. Dobro i zło, o których tu mowa, stanowią różnice gatunkowe uczynków moralnych. Różnice zaś takie z istoty swej, czyli zasadniczo, dzielą dany rodzaj, jak tego uczy Filozof²⁷⁰⁾. Skoro więc uczynek jest dlatego moralny, że jest dobrowolny, wydaje się, że dobro i zło uczynku pochodzą tylko od woli.

Ale z drugiej strony, według św. Augustyna²⁷¹⁾, są rzeczy, których ani dobry cel ani dobra wola nie potrafią uczynić dobrymi.

Od powied ź .

Jak widzieliśmy²⁷²⁾, w zewnętrznym uczynku należy uwzględnić dwojaką dobroć i złość: a) ze względu na właściwe tworzywo i okoliczności, oraz b) ze względu na cel. Ta druga całkowicie zależy od woli: natomiast pierwsza, czyli wyznaczona przez tworzywo oraz okoliczności, zależy od rozumu; od niej też zależy dobroć woli, jeśli dobroć ta stanowi jej przedmiot. Należy jednak wziąć pod uwagę, że do tego, by jakiś uczynek był zły, wystarczy jeden pojedynczy jego brak; do tego zaś, by uczynek był dobry, trzeba by pod każdym względem był dobry. Jeśli więc wola jest dobra i ze względu na właściwy jej przedmiot i ze względu na cel, wówczas także uczynek zewnętrzny będzie dobry. Natomiast do tego, by uczynek zewnętrzny był dobry n nie wystarczy ta dobroć woli, która pochodzi od zamierzenia celu. Ale do tego, by uczynek zewnętrzny był zły, wystarczy, by wola była zła już to wskutek zamierzenia niewłaściwego celu, już to na skutek chcenia niewłaściwego przedmiotu.

Rozwiązanie trudności .

1. Dobrą wolę, zobrazowaną tu przez porównanie do dobrego drzewa, należy rozumieć w tym znaczeniu, że tę dobroć zawdzięcza się zarówno chceniu przedmiotu jak i zamierzeniu celu.

2. Człowiek grzeszy wolą nie tylko gdy chce złego celu, ale także gdy chce złego uczynku.

3. Dobrowolną jest nie tylko wewnętrzna czynność woli, ale także czynność zewnętrzna, ze względu na swe pochodzenie od woli i rozumu. Dlatego różnica dobra i zła zachodzić może tak w jednej jak i drugiej czynności.

Artykuł 3 .

CZY DOBROĆ I ZŁOŚĆ W ZEWNĘTRZNEJ I WEWNĘTRZNEJ CZYNNOŚCI SĄ TE SAME ?

Postawienie problemu .

Wydaje się, że dobroć lub złość wewnętrznej czynności woli i zewnętrznego uczynku nie są jedne i te same, gdyż:

1. źródłem wewnętrznej czynności woli jest wewnętrzna siła duszy, a mianowicie zdolność poznawcza i pożądawcza; natomiast źródłem zewnętrznego uczynku jest władza wykonywująca czynność. Czynność zaś jest podmiotem dobroci lub złości. Ta sama. zaś przypadłość nie może istnieć w różnych podmiotach. A więc dobroć wewnętrznej i zewnętrznej czynności nie może być jedna i ta sama.

2. Cnota dobrym czyni tego, kto ją posiada i sprawia. że uczynek jego jest dobry, jak mówi Arystoteles²⁷³⁾. Lecz inną jest cnota umysłowa we władzy rozkazującej, a inną cnota moralna we władzy wykonującej, jak to jasno wynika z I. Ks. Etyki Arystotelesa²⁷⁴⁾. A więc inna jest dobroć wewnętrznej czynności we władzy nakazującej, a inna czynności zewnętrznej we władzy wykonującej.

3. Przyczyna nie może być skutkiem, ani odwrotnie, żadna bowiem rzecz nie jest przyczyną siebie samej. Lecz dobroć czynności wewnętrznej jest przyczyną dobroci czynności zewnętrznej, lub odwrotnie, jak to już widzieliśmy¹²⁷⁵⁾. A więc dobroć jednej i drugiej czynności nie może być jedną i tą samą.

Ale z drugiej strony, jak wykazaliśmy poprzednio²⁷⁶⁾, czynność woli jest czynnikiem formalnym (czyli istoczącym) w stosunku do uczynku zewnętrznego. Czynniki zaś formalny (czyli istoczący) oraz czynnik materialny (czyli tworzywowy) stanowią jedno. A więc jedna jest dobroć uczynku wewnętrznego i zewnętrznego.

O d p o w i e d ź .

Jak widzieliśmy²⁷⁷⁾, wewnętrzna czynność woli oraz uczynek zewnętrzny pod względem moralnym stanowią jeden czyn. Zdarza się zaś, że czyn, który podmiotowo jest jeden, niekiedy posiada dobroć lub złość z wielu względów, a niekiedy z jednego tylko względu. Dlatego niekiedy jedna i ta sama jest dobroć wewnętrznej czynności i zewnętrznego uczynku, a niekiedy nie. Widzieliśmy bowiem²⁷⁸⁾, że jedna i druga dobroć czy złość, a więc wewnętrznej i zewnętrznej czynności, odznaczają się tym iż jedna jest podporządkowana drugiej. Otóż przy takim podporządkowaniu coś jest dobre tylko dlatego, iż jest podporządkowane czemuś innemu. Np. gorzki napój jest dlatego tylko dobry, że ma wartość leczniczą. Dobroć więc zdrowia i napoju w tym wypadku nie jest różna, ale jedna i ta sama. Niekiedy zaś to, co jest podporządkowane czemuś innemu, posiada w sobie swe własne dobro, niezależnie od stosunku do innego dobra, np. lekarstwo, które jest smaczne, jest dobre nie tylko dlatego, że ma wartość leczniczą, ale także dlatego, że jest przyjemne.

Tak więc n gdy uczynek jest dobry lub zły jedynie z powodu swego stosunku do celu, wówczas jest jedna i ta sama dobroć i złość czynności woli, która sama przez się dotyczy celu, oraz uczynku zewnętrznego, który odnosi się do celu za pośrednictwem czynności woli. Kiedy zaś uczynek zewnętrzny odznacza się sam przez się dobrocią lub złością ze względu na swe tworzywo czy okoliczności, wówczas mamy jedną dobroć

uczynku zewnętrznego, oraz drugą dobroć czynności woli, która pochodzi od celu. Dobroć jednak celu z woli promieniuje na uczynek zewnętrzny, dobroć zaś materii (czyli tworzywa) oraz okoliczności promieniuje na czynność woli, jak to już widzieliśmy w poprzednim artykule.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Argument ten dowodzi, że czynność wewnętrzna i uczynek zewnętrzny należą do różnych rodzajów przyrodniczych. Niemniej z nich, mimo tego zróżnicowania, powstaje jeden moralny czyn.

2. Jak powiedziano w VI Ks. Etyki Arystotelesa²⁷⁹⁾, cnoty moralne odnoszą się do uczynków cnotliwych, które są jakby ich celami, roztropność zaś, która doskonali rozum, odnosi się do środków. Dlatego potrzebne są różne cnoty. Natomiast właściwie nastawiony rozum, w stosunku do celu cnot, nie ma innej dobroci prócz samej dobroci cnoty, skoro każda cnota ma udział w dobroci rozumu.

3. Gdy jedna rzecz pochodzi od drugiej jako od jednoznacznej czynnej przyczyny n wówczas te dwie rzeczy różnią się między sobą, np. gdy rzecz gorąca rozgrzewa, wówczas inne co do liczby jest ciepło rzeczy rozgrzewającej, a inne rzeczy rozgrzanej, mimo że jedno i drugie ciepło należy do tego samego gatunku. Natomiast gdy jedna rzecz pochodzi od drugiej podług pewnej analogii czy proporcji, wówczas te dwie rzeczy stanowią jedno, np. od zdrowia zwierzęcego pochodzi miano zdrowego lekarstwa i zdrowego moczu, ale ta zdrowotność lekarstwa czy moczu nie jest inna od zdrowotności samego zwierzęcia, którą lekarstwo sprawia, mocz zaś jest jej znakiem. Podobnie z dobroci woli wypływa dobroć uczynku zewnętrznego i odwrotnie n podług stosunku jednej rzeczy do drugiej.

Artykuł 4.

CZY UCZYNEK ZEWNĘTRZNY ZWIĘKSZA DOBROĆ LUB ZŁOŚĆ CZYNNOŚCI WEWNĘTRZNEJ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że uczynek zewnętrzny nie zwiększa dobroci lub złości czynności wewnętrznej, gdyż:

1. Według św. Jana Chryzostoma²⁸⁰⁾, wolę albo wynagradza się za dobro albo potępia za zło. Dzieła zaś są świadectwem woli. Bóg więc nie potrzebuje dzieł dla siebie, by wiedzieć, co o nich sądzić, lecz dla innych, by wszyscy pojęli, że Bóg jest sprawiedliwy. Lecz dobro lub zło należy oceniać podług sądu Bożego, a nie podług sądu ludzkiego. A więc uczynek zewnętrzny niczego nie dodaje do dobroci lub złości czynności wewnętrznej.

2. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, jedna i ta sama jest dobroć wewnętrznej i zewnętrznej czynności. Lecz zwiększenie następuje przez dodanie jednej rzeczy do drugiej. A więc uczynek zewnętrzny nie dodaje dobroci lub złości wewnętrznej czynności woli.

3. Cała dobroć stworzenia niczego nie dodaje do dobroci Bożej n gdyż od niej pochodzi. Lecz niekiedy cała dobroć zewnętrznego uczynku pochodzi od dobroci wewnętrznej czynności, a niekiedy odwrotnie. A więc jedna dobroć nie zwiększa dobroci drugiej.

Ale z drugiej strony każdy, kto czyni coś, zamierza osiągnąć jakieś dobro i uniknąć zła. Jeśliby więc uczynek zewnętrzny niczego nie dodał pod względem dobroci lub złości, człowiek, który ma dobrą lub złą wolę, niepotrzebnie by wykonywał dzieła dobre lub zaprzestał czynić rzeczy złe. A to jest nie do przyjęcia.

Odpowiedź.

Gdy chodzi o tę dobroć, którą uczynek zewnętrzny ma z powodu chcenia celu, wówczas uczynek zewnętrzny niczego nie dodaje do dobroci czynności wewnętrznej, chyba że sama wola staje się przez to lepsza w dobrym, względnie gorszą w złem (gdy chodzi o zły uczynek). Stać się to może w trojaki sposób: po 1), ze względu na liczbę, np. gdy ktoś chce uczynić coś dla dobrego lub złego celu, ale nie czyni zaraz tego,

czego chce, później zaś chce i czyni, wówczas czynność woli podwaja się. a wraz z podwójną czynnością podwójne będzie dobro lub zło. Po 2), ze względu na zakres. np. gdy ktoś chce uczynić coś dla dobrego lub złego celu, ale na skutek jakiejś przeszkody nie czyni, ktoś inny zaś w dalszym ciągu przeprowadza czynność woli tak długo, dopóki nie dokona dzieła, wówczas, rzecz jasna, wola tego drugiego człowieka jest bardziej wytrwała w dobru lub w złu i zależnie od tego lepsza lub gorsza. Po 3), ze względu na natężenie, są bowiem pewne uczynki zewnętrzne, które dlatego, że są przyjemne lub przykre, zwiększają lub zmniejszają natężenie woli. Wiadomo zaś, że z im większym natężeniem wola dąży do dobra lub zła, tym jest lepsza lub gorsza.

Natomiast gdy chodzi o dobroć uczynku zewnętrznego ze względu na jego tworzywo (materię) oraz okoliczności, dobroć ta jest kresem i celem woli, a w ten sposób zwiększa dobroć lub złość woli, gdyż każda skłonność lub czynność doskonali się przez to że osiąga cel, względnie kres. Dlatego wola nie jest doskonała, jeśli mając sposobność nie działa. Gdy natomiast nie ma sposobności. jeśli wola jest doskonała, działałaby, gdyby mogła. Wówczas więc brak tej doskonałości, jaka pochodzi od uczynku zewnętrznego, jest zasadniczo niedobrowolna. To zaś co niedobrowolne nie zasługuje ani na karę ani na nagrodę przy wykonywaniu dobra lub zła, ale z drugiej strony nie stanowi powodu do pozbawienia kogoś nagrody lub darowania mu kary wówczas, gdy człowiek niedobrowolnie zaprzestaje tylko wykonywać to dobro lub zło.

Rozwiązanie trudności.

1. Św. Jan Chryzostom mówi tu o Wypadku, gdy wola ludzka jest zdecydowana i nie przestaje działać tak długo, dopóki może.

2. Dowód ten odnosi się do tej dobroci zewnętrznego uczynku, jaka pochodzi od chcenia celu. Natomiast dobroć uczynku zewnętrznego, pochodzącą od tworzywa (materii) oraz okoliczności, jest różną od dobroci, którą wola posiada dzięki celowi; nie jest zaś różna od tej dobroci woli, którą posiada na skutek tego, że sama czynność była przedmiotem woli (czyli była chciana); owszem, jest racją i przyczyną tej dobroci. Na tej podstawie jasną staje się odpowiedź na trzecią trudność.

Artykuł 5.

CZY NASTĘPSTWA UCZYNKU ZEWNĘTRZNEGO DODAJĄ COŚ DO JEGO DOBROCI LUB ZŁOŚCI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że następstwa uczynku zwiększają dobroć lub złość jego. gdyż:

1. Skutek uprzedni .o istnieje w mocy przyczyn. Otóż następstwa uczynku są jego skutkami. A więc istnieją uprzednio w mocy samego uczynku. Lecz każdą rzecz uznaje się za dobrą lub złą ze względu na jej moc ("*virtus*" oznacza moc i cnotę). Cnota bowiem sprawia, że ten, kto ją posiada, jest dobry A więc następstwa uczynku zwiększają jego dobroć lub złość.

2. Dobra, które wykonują słuchacze, są następstwami wykładu nauczycieli, a przecie wpływają na zasługę wykładowcy, jak to wynika z Listu do Fil. 4,1: „Bracia moi, najmilszi i wielce ukochani, wesele moje i korona moja”. A więc następstwa zwiększają dobroć lub złość uczynku.

3. Nie dodaje się kary, jeśli nie zwiększa się wina. Dlatego Pismo św. mówi (Powt. 25, 2): „Według miary grzechu będzie i razów miara”. Lecz z powodu następstw zwiększa się kara, jak świadczy Ks. Wyjścia (21,29). „A jeśliby wół był bodliwy od wczorajszego i dzisiejszego i trzeciego dnia, i oznajmiono to panu jego, a on by go nie zawarł, i zabiłby męża lub niewiastę; tedy i wołu ukamieniają. i pana jego zabijają”. Nie zabijano by go, gdyby wół nie zabił człowieka lub został zamknięty. A więc zdarzenie następne zwiększa dobroć lub złość uczynku.

4. Jeśli ktoś powodował czyjąś śmierć, uderzając go lub wydając wyrok, a śmierć nie nastąpiła, nie podpada pod prawną niemożność sprawowania pewnych czynności kościelnych; natomiast popadłby w nią, jeśli nastąpiła śmierć. A więc zdarzenie następne zwiększa dobroć lub złość uczynku.

Ale z drugiej strony, zdarzenie następne nie sprawia, by uczynek zły stał się dobry lub dobry stał się zły. Np. jeśli ktoś daje jałmużnę ubogiemu, a ten nadużywa jej do grzechu, wówczas dobroczyńca nie traci zasługi. Podobnie, gdy ktoś cierpliwie znosi wyrządzoną sobie krzywdę, wówczas ów, kto ją wyrządził, nie staje się przez to mniej winny. A więc następne zdarzenie nie zwiększa dobroci lub złości uczynku.

Odpowiedź.

Albo następstwo uczynku jest przewidziane albo nie. Jeśli jest przewidziane, wtedy oczywiście zwiększa dobro lub złość uczynku. Jeśli bowiem ktoś myśląc, jakie zło może wynikać z jego uczynku, nie cofa się przed nim, to daje dowód, że wola jego jest bardziej nieuporządkowana.

Gdy natomiast następstwo nie zostało przewidziane, wówczas trzeba rozróżnić: jeśli to następstwo z istoty swej wynika z tego uczynku, lub zazwyczaj występuje, wtedy zwiększa dobroć lub złość uczynku, gdyż jest rzeczą jasną, że rodzajowo lepszy jest uczynek, z którego może wynikać wiele dóbr, a gorszy, który zwykł powodować wiele zła; jeśli zaś dane następstwo zachodzi tylko przygodnie i u mniejszej ilości osób, wówczas nie zwiększa dobroci lub złości uczynku; nie osądza się bowiem rzeczy podług tego, co jest dla niej przygodne, ale podług tego, co jest dla niej istotne.

Rozwiązanie trudności.

1. Moc przyczyny zwykło się oceniać podług istotnych jej skutków, a nie podług skutków przygodnych.

2. Dobra, które słuchacze czynią, wynikają z wykładu nauczyciela, jako istotne, a nie tylko przygodne skutki tegoż wykładu.

3. Takie wydarzenie, za które wymierzono tego rodzaju karę, jest istotnym następstwem uczynku i to następstwem przewidzianym i dlatego godnym kary.

Artykuł 6.

CZY TEN SAM UCZYNEK ZEWNĘTRZNY MOŻE BYĆ DOBRY I ZŁY ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że ten sam uczynek może być dobry i zły, gdyż:

1. Według Arystotelesa²⁸¹⁾, ruch ciągły jest jeden. Lecz ten sam ruch ciągły może być dobry i zły, np. gdy ktoś, idąc do kościoła, naprzód zamierza osiągnąć próżną chwałę, a potem pragnie służyć Bogu. A więc jeden i ten sam uczynek może być dobry i zły.

2. Według Filozofa²⁸²⁾, czynność i doznanie to jedna czynność. Lecz doznanie może być dobre, np. doznanie cierpienia u Chrystusa, a czynność zła, np. tych żydów, którzy spowodowali te cierpienia u Chrystusa. A więc jeden i ten sam uczynek może być dobry i zły.

3. Ponieważ niewolnik jest narzędziem pana, czynność jego jest czynnością pana, tak jak czynność narzędzia jest czynnością artysty. Lecz może się zdarzyć, że czynność niewolnika pochodzi z dobrej woli pana, i dlatego jest dobra; oraz ze złej woli niewolnika, i dlatego jest zła. A więc ten sam uczynek może być dobry i zły.

Ale z drugiej strony rzeczy sprzeczne nie mogą być w tym samym podmiocie. Otóż dobro i zło to rzeczy sprzeczne. A więc jeden i ten sam uczynek nie może być dobry i zły.

Odpowiedź.

Tej samej rzeczy może przysługiwać jedność w pewnym rodzaju cech, a wielość w innym rodzaju. Np. powierzchnia ciągła odznacza się jednością pod względem wielkości, a wielością pod względem barwy, jeśli część tej powierzchni jest biała, a część czarna. Tak samo uczynek może odznaczać się jednością pod względem fizycznym, a brakiem jedności pod względem moralnym, lub odwrotnie, jak już widzieliśmy w trzecim artykule. Np. ta sama przechadzka jest jedną czynnością pod względem fizycznym, a przecież może być wieloraka pod względem moralnym, jeśli u człowieka, który się przechadza, zmieni się wola, będąca źródłem uczynków moralnych.

Jeden więc i ten sam uczynek pod względem moralnym nie może być dobry i zły również pod względem moralnym. Jeśli natomiast uczynek ten odznacza się jednością fizyczną, ale nie jednością moralną, może być dobry i zły.

Rozwiązanie trudności.

1. Ruch ciągły, pochodzący z różnych zamierzeń, jest jeden jednością fizyczną, ale nie jest jeden pod względem moralnym.

2. Czynność i doznanie o tyle należą do moralności, o ile są dobrowolne. Dlatego więc, że są dobrowolne ze względu na różną wolę, stanowią dwa różne uczynki moralne, z których jeden może być dobry, a drugi zły.

3 Czynność niewolnika, pochodząca z woli jego, nie jest czynnością pana, jeśli nie pochodzi z rozkazu tego ostatniego. Dlatego zła wola niewolnika nie musi spowodować, by czynność pana była zła.

ZAGADNIENIE 21.

O NASTĘPSTWACH DOBROCI I ZŁOŚCI CZYNÓW LUDZKICH.

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy uczynek ludzki, jako dobry lub zły, posiada charakter prawości lub grzechu? 2. Czy jest chwalebny czy też ma charakter winy? 3. Czy zasługuje na nagrodę względnie na karę? 4. Czy zasługuje na nagrodę względnie na karę u Boga?

Artykuł 1.

CZY UCZYNEK LUDZKI, JAKO DOBRY LUB ZŁY, POSIADA CHARAKTER PRAWOŚCI LUB GRZECHU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że uczynek ludzki, jako dobry lub zły, nie ma charakteru prawości lub grzechu, gdyż:

1. Zdaniem Arystotelesa²³⁸⁾, grzechy są tym, czym potwory w naturze. Potwory zaś to nie są uczynki, ale istoty zwyrodniałe, które urodziły się wbrew prawom natury. Dzieła zaś sztuki oraz rozumu naśladują naturę. A więc uczynek, dlatego że jest nieuporządkowany i zły, nie staje się grzeszny.

2. Grzech zdarza się w naturze i sztuce, gdy coś nie dochodzi do celu, zamierzonego przez naturę lub sztukę, jak mówi Arystoteles²⁸⁴⁾. Lecz dobroć lub złość uczynku ludzkiego najbardziej polega na zamierzeniu celu i dążeniu do niego. A więc złość uczynku ludzkiego nie stanowi grzechu.

3. Jeśliby złość uczynku stanowiła o grzechu, wówczas gdziekolwiek byłoby zło, byłby grzech. A to jest nieprawdą, gdyż kara jest złem, a nie jest grzechem. Z tego więc, że jakiś uczynek jest zły, nie wynika, że jest grzeszny.

Ale z drugiej strony wiadomo, że dobroć uczynku ludzkiego głównie zależy od prawa wiecznego, a więc złość jego polega na niezgodności z tym prawem. A to stanowi istotę grzechu, zgodnie z nauką św. Augustyna²⁸⁵⁾, że grzech to słowo, uczynek lub pożądanie przeciwko prawu wiecznemu. A więc uczynek ludzki, dlatego że jest zły, jest grzeszny.

Odpowiedź.

Pojęcie zła ma szerszy zakres niż pojęcie grzechu, podobnie jak pojęcie dobra w stosunku do pojęcia prawości. Wszelki bowiem brak należnego dobra w czymkolwiek jest złem, natomiast grzech polega na postępowaniu, które zmierza do

jakiegoś celu, ale jest pozbawione należytego stosunku do tegoż celu. Otóż ten należyty stosunek do celu mierzy się podług pewnej zasady, jaką jest sama siła natury, skłaniająca do danego celu te stworzenia, które działają podług fizycznych praw natury. Gdy więc jakaś czynność pochodzi od siły fizycznej zgodnie z jej przyrodzoną skłonnością do celu, wówczas tego rodzaju czynność odznacza się prostolinijnością, gdyż zmierza drogą prostą, równie odległą od obu przeciwstawnych sobie krańców, gdy chodzi o stosunek czynnika sprawczego do celu. W miarę zaś jak czynność zbacza od tej prostolinijności, staje się nieprawidłową.

Natomiast tam, gdzie motorem działania jest wola, rozum ludzki jest najbliższą zasadą postępowania; prawo zaś wieczne jest zasadą najwyższą. Kiedy więc czyn człowieka zmierza do celu zgodnie z porządkiem rozumu i prawa wiecznego, wówczas jest on prostolinijny czyli prawy, gdy zaś zbacza od tej prawości, staje się grzechem. Otóż, jak widzieliśmy²⁸⁶), każda czynność dobrowolna jest zła, jeśli odstępuje od porządku rozumu i prawa wiecznego. a dobrą jest wtedy, gdy jest zgodna z porządkiem rozumu i prawa wiecznego. Z tego więc względu, że czyn ludzki jest dobry lub zły, posiada cechę prawości lub grzechu.

Rozwiązanie trudności.

1. Potwory nazwano grzechami natury w tym znaczeniu, że pochodzą z zakłócenia normalnego procesu działania natury.

2. Dwojaki jest cel: ostateczny i bliższy. Otóż w tzw. grzechu natury (czyli w zakłóceniu prostolinijności jej normalnego procesu działania) czynność odbiega od tego ostatecznego celu, jakim jest doskonałość powstającej rzeczy; nie jest jednak pozbawiona jakiegoś celu bliższego, skoro tego rodzaju natura coś wytwarza, wykonując to nieprawidłowe działanie. Podobnie grzech w woli zawsze zawiera w sobie odstępstwo od zamierzonego celu ostatecznego, gdyż żadna zła czynność dobrowolna nie da się skierować do szczęśliwości, na której polega ostateczny cel człowieka. Nie ma natomiast w grzechu odstępstwa od jakiegoś bliższego celu, do którego wola zmierza i które osiąga. Ponieważ zaś sam zamiar osiągnięcia tego bliższego celu jest podporządkowany ostatecznemu celowi, dlatego samemu zamierzeniu tego rodzaju celu może przysługiwać cecha prawości lub grzechu.

3. Każda rzecz przez swą czynność zwraca się do celu; dlatego grzech polega na odstępstwie od właściwego stosunku do celu. Grzech więc właściwie dotyczy czynności, natomiast kara dotyczy osoby grzeszącej.

Artykuł 2.

CZY UCZYNEK LUDZKI, ZE WZGLĘDU NA TO, ŻE JEST DOBRY LUB ZŁY, JEST GODNY POCHWAŁY WZGLĘDNIE NAGANY Z POWODU WINY ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że uczynek ludzki z tego względu, że jest dobry lub zły, nie jest chwalebny, względnie nie posiada charakteru winy n gdyż:

1. Grzech zdarza się także w działaniu natury, jak mówi Arystoteles²⁸⁷⁾. Lecz to, co jest z natury, nie jest ani chwalebne ani godne nagany, jak mówi tenże Myślicie²⁸⁸⁾. A więc uczynek ludzki ze względu na to, że jest zły lub grzeszny, nie ma charakteru winy; i dla tego samego powodu, z tego względu, że jest dobry, nie wynika, że jest godny pochwały.

2. Grzech zdarza się tak w uczynkach moralnych jak i w dziełach sztuki, zgodnie z tym, co pisze Arystoteles²⁸⁹⁾, że gramatyk grzeszy przeciw ortografii, gdy pisze niepoprawnie, a lekarz przeciw medycynie, gdy nie podaje właściwego lekarstwa. A jednak nie obwinia się artysty za dzieło złe, skoro dowolne tworzenie dzieł dobrych i złych jest sprawą pomysłowości artysty. A więc podobnie uczynek moralny z tego tylko względu, że jest zły, nie jest jeszcze winą.

3. Według Dionizego²⁹⁰⁾, zło jest słabe i niemocne. Lecz słabość oraz niemoc albo usuwają albo zmniejszają winę. A więc uczynek ludzki nie jest winą z tego względu, że jest zły.

Ale z drugiej strony, według Filozofa²⁹¹⁾, uczynki cnót są godne pochwały, przeciwne zaś im sprawy są godne nagany i mają charakter winy. Lecz uczynki cnót to czynności dobre, gdyż cnota dobrym czyni tego, kto ją posiada, i sprawia, że jego uczynki są dobre; uczynki zaś, przeciwne cnotcie są złe. A więc uczynki ludzkie są chwalebne lub mają cechę winy z tego względu, że są dobre lub złe.

Odpowiedź.

Zło ma większy zakres niż grzech, a grzech niż wina. Dlatego bowiem jakiś uczynek ma cechę winy lub jest chwalebny n że jest poczytalny. Wszak z tego powodu ów uczynek się chwali lub uznaje się go za winę, że komuś poczytuje się złość lub dobroć jego uczynku. Wtedy zaś poczytuje się komuś jego uczynek, gdy ten osobnik miał moc wykonać go lub nie wykonać, czyli gdy miał panowanie nad nim. A to ma miejsce we wszystkich uczynkach dobrowolnych gdyż dzięki woli człowiek ma panowanie nad swoimi czynnościami. Dlatego tylko w zakresie uczynków dobrowolnych zachodzi fakt, że coś jest godne pochwały lub ma cechę winy. n dlatego w tymże zakresie zło, grzech i wina to jedno i to samo.

Rozwiązanie trudności.

1. Czynności natury nie zależą od władzy tego osobnika, który je wykonuje, gdyż natura jest zdeterminowana do jednego sposobu działania. Dlatego, mimo że w działaniu natury może być grzech, nie może być jednak winy.

2. Inny jest stosunek rozumu do dzieł sztuki, a inny do uczynków moralnych. W dziedzinie sztuki bowiem sam rozum wymyśla sobie jakiś cel jednostkowy i jemu podporządkowuje swoją umiejętność. Natomiast w dziedzinie moralności rozum zmierza do ostatecznego celu całego życia ludzkiego. Otóż cel jednostkowy ma być podporządkowany celowi ostatecznemu. Skoro zaś grzech to odstępstwo od stosunku do celu, w zakresie sztuki dwojaki może być grzech: albo na skutek odstępstwa od jednostkowego celu, zamierzonego przez artystę, i wówczas tego rodzaju grzech będzie swoisty dla sztuki, np. gdy artysta zamierzając zrobić dobre dzieło, dokonał dzieła złego, albo zamierzając dokonać złego dzieła, zrobił dzieło dobre; albo przez odstępstwo od ogólnego celu życia ludzkiego, i w ten sposób grzeszy, gdy zamierza uczynić i faktycznie tworzy dzieło złe, by zgorszyć bliźniego. Ale tego rodzaju grzech nie jest swoisty dla artysty jako dla artysty; gdyż popełnia go jako człowiek, a nie jako artysta. W pierwszym wypadku artysta grzeszy jako artysta, a w drugim jako człowiek. Natomiast w zakresie moralności, gdzie w rachubę wchodzi stosunek rozumu do ogólnego celu życia ludzkiego, grzech i zło zawsze polega na odstępstwie od porządku rozumu w stosunku do ogólnego celu życia ludzkiego. Dlatego za taki grzech człowiek ponosi winę jako człowiek i jako jednostka moralna. Stąd powiada Filozof ²⁹²⁾, lepiej zgrzeszyć przeciw sztuce niż przeciw roztropności lub innym cnotom moralnym, którymi roztropność kieruje.

3. Ta słabość, jaka zachodzi w dobrowolnym złu, podlega władzy człowieka, i dlatego ani nie uwalnia od winy ani jej nie umniejsza.

Artykuł 3.

CZY UCZYNEK LUDZKI ZE WZGLĘDU NA TO, ŻE JEST DOBRY LUB ZŁY ZASŁUGUJE NA NAGRODĘ LUB KARĘ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że uczynek ludzki nie zasługuje na nagrodę lub karę ze względu na swoją dobroć lub złość, gdyż:

1. Zasługa wyraża stosunek do wynagrodzenia, które ma miejsce tylko względem innych ludzi. Nie wszystkie zaś dobre lub złe uczynki ludzkie odnoszą się do innych ludzi, gdyż niektóre odnoszą się do tej samej osoby, która je spełnia. A więc nie każdy dobry lub zły uczynek ludzki zasługuje na nagrodę lub karę.

2. Nikt nie zasługuje na nagrodę lub karę za możliwość rozporządzania podług swej woli tymi rzeczami, których jest panem, np. nie karze się człowieka za to, że zniszczył rzecz własną, choć karze się go, gdy zniszczy rzecz cudzą. Lecz człowiek jest panem swych uczynków. A więc przez to, że dobrze lub źle rozporządza nimi, nie zasługuje ani na karę ani na nagrodę.

3. Jeśli ktoś zdobywa jakieś dobro dla siebie, nie zasługuje przez to, by ktoś inny czynił mu dobrze, i analogicznie w stosunku do zła. Otóż sam uczynek dobry jest dobrem i doskonałością tego, kto go wykonuje; uczynek zaś nieuporządkowany jest jego złem. A więc z tego względu, że ktoś spełnia uczynek dobry lub zły, nie wynika, by zasługiwał na nagrodę lub karę.

Ale z drugiej strony czytamy u Izajasza (3, 10-11): „Powiedzcie sprawiedliwemu, że dobrze iż owoców wynalazków swoich spożywać będzie. Biada bezbożnemu za złe. Albowiem odpłata rąk jego stanie się mu”.

O d p o w i e d ź .

Zasługa na nagrodę lub karę odnosi się do wyrównania, jakiego dokonuje sprawiedliwość za to, że ktoś działał na korzyść lub na szkodę drugiego. Otóż należy wziąć pod uwagę, że każdy, kto żyje w jakimś społeczeństwie, jest jego członkiem. Ktokolwiek więc czyni coś dobrego lub złego w stosunku do kogokolwiek innego, kto żyje w tymże społeczeństwie, działa na korzyść lub szkodę całego społeczeństwa, podobnie gdy ktoś zrani komuś rękę, zrani człowieka. Gdy więc ktoś czyni coś dobrego lub złego jakiejś innej jednostce, podwójnie zasługuje na nagrodę lub karę: po 1), ze względu na pojedynczą osobę, której pomógł lub którą uraził; po 2), ze względu na całą społeczność. Otóż gdy ktoś czyni wprost coś dobrego lub złego w stosunku do całej społeczności, wówczas należy mu się wyrównanie naprzód i przede wszystkim od całej społeczności, a następnie od wszystkich części tejże społeczności. Gdy zaś ktoś czyni coś dobrego lub złego na własną korzyść lub szkodę, również należy mu się wyrównanie n w miarę jak ta korzyść lub szkoda oddziaływa na wspólnotę, której jest częścią, chociaż nie należy mu się wyrównanie za dobro lub zło swej własnej osoby, która utożsamia się ze Sprawcą danego czynu, chociaż należy mu się pewne wyrównanie od siebie samego przez podobieństwo do sprawiedliwości względem siebie samego.

Jasne więc, że uczynek dobry lub zły jest godny pochwały lub stanowi winę człowieka ze względu na swą zależność od woli, cechę zaś prawości lub grzeszności posiada ze względu na stosunek do celu; i wreszcie charakter zasługi na nagrodę lub karę przysługują mu ze względu na wyrównanie sprawiedliwości w stosunku do innych.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Niekiedy dobre lub złe czyny człowieka, chociaż nie odnoszą się do dobra lub zła innej jednostki, niemniej dotyczą dobra lub zła kogoś innego, a mianowicie samej społeczności.

2. Człowiek, mając panowanie nad swymi czynnościami, sam również, jako część społeczności, zasługuje na nagrodę lub karę, zależnie od tego, czy dobrze czy też źle rozporządza swymi czynnościami, czy też swymi rzeczami, którymi powinien służyć wspólnocie.

3. To dobro lub zło, które ktoś czyni sobie samemu przez swój własny uczynek, ma wpływ na społeczność, jak to widzieliśmy w odpowiedzi.

Artykuł 4.

CZY UCZYNEK LUDZKI ZE WZGLĘDU NA TO, ŻE JEST DOBRY LUB ZŁY, ZASŁUGUJE U BOGA NA NAGRODĘ LUB KARĘ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że dobry lub zły uczynek ludzki nie zasługuje u Boga na nagrodę, gdyż:

1. Jak widzieliśmy²⁹³⁾, zasługa na nagrodę lub karę to pewne wyrównanie korzyści lub szkody, wyrządzonej drugiemu. Lecz uczynki ludzkie dobre i złe nie wyrządzają Bogu ani szkody ani korzyści. Powiada bowiem Pismo św. (Jb 35, 6-7): „Jeśli zgrzeszysz, cóż mu zaszkodzisz? ... A jeśli sprawiedliwie czynić będziesz, cóż mu darujesz?” A więc dobry lub zły uczynek ludzki nie zasługuje u Boga na nagrodę lub karę.

2. Narzędzie nie zasługuje u tego, kto się nim posługuje, gdyż cała czynność narzędzia pochodzi od tego, kto się nim posługuje. Lecz człowiek w swym działaniu jest narzędziem mocy Bożej, która jest pierwszą przyczyną jego poruszeń, wszak czytamy u Proroka (Iz. 10, 15): „Izali się będzie siekiera przechwalać przeciw temu, kto nią rąbie? Albo się podwyższy piła przeciw temu, kto nią rżnie?” Słowa te porównują działającego człowieka do narzędzia. A więc człowiek, gdy dobrze lub źle coś czyni, nie zasługuje u Boga ani na nagrodę ani na karę.

3. Uczynek człowieka zasługuje na nagrodę lub karę ze względu, a stosunek do drugiej osoby. Lecz nie wszystkie uczynki ludzkie odnoszą się do Boga. A więc nie wszystkie uczynki ludzkie zasługują u Boga na nagrodę lub karę.

Ale z drugiej strony powiada Pismo św. (Ekl. 12, 14) : „Wszystko co się dzieje, przywiedzie Bóg na sąd, za każdy występki, czy dobry czy zły on będzie”. Lecz sąd oznacza pewne wyrównanie zasługi na nagrodę lub karę. A więc każdy uczynek człowieka, tak dobry jak i zły, zasługuje u Boga na nagrodę lub karę.

Odpowiedź.

Uczynek człowieka zasługuje na nagrodę lub karę ze względu na jego stosunek do kogoś innego, a więc do drugiej osoby lub do społeczności. Otóż uczynki nasze w jeden i drugi sposób zasługują u Boga na nagrodę lub karę, zależnie od tego, czy są dobre czy złe. Najpierw bowiem ze względu na samego Boga, jako ostatecznego celu człowieka. Mamy bowiem obowiązek podporządkować wszystkie nasze uczynki ostatecznemu celowi, jak to wykazaliśmy²⁹⁴⁾. Ten więc człowiek, który wykonuje jakiś uczynek zły, a więc nie dający się skierować do Boga, nie oddaje Bogu należnej mu chwały właśnie z tego tytułu, że jest celem ostatecznym. Po wtóre ze względu na społeczność całego wszechświata, gdyż w każdej wspólnocie troska o dobro ogółu należy głównie do tego, kto nią rządzi; do niego też należy wyrównanie za dobro i zło, które dzieje się w społeczności. Bóg zaś jest zwierzchnikiem i rządcą całego wszechświata, jak to wykazaliśmy w I części²⁹⁵⁾. W szczególny zaś sposób Bóg jest rządcą stworzeń rozumnych. Nie ulega więc wątpliwości, że ze względu na Boga

uczynki ludzkie zasługują u Niego na nagrodę lub karę, gdyż w przeciwnym wypadku trzeba by przyjąć, że Bóg nie mógłby troszczyć się o ludzkie postępowanie

Rozwiązanie trudności.

1. Uczynek człowieka sam przez się nie może sprawić Panu Bogu żadnej korzyści ani wyrządzić mu szkody; niemniej człowiek, w miarę jak to zależy od niego, albo ujmuje coś Bogu albo mu oddaje, zależnie od tego, czy zachowuje lub nie porządek ustanowiony przez Boga.

2. Bóg tak porusza człowieka jako swe narzędzie, że pozostawia mu nietkniętą wolność woli, dzięki której może być on źródłem swych czynności, jak to widzieliśmy uprzednio²⁹⁶⁾. Dlatego człowiek przez swój uczynek może zasłużyć sobie u Boga nagrodę lub karę.

3. Człowiek nie jest podporządkowany całkowicie i pod każdym względem społeczności politycznej, i dlatego nie każdy jego uczynek w stosunku do społeczności politycznej zasługuje na nagrodę lub karę. Ale wszystko to, czym człowiek jest, co może i co posiada, należy podporządkować Bogu, i dlatego każdy uczynek człowieka, dobry lub zły, z natury swej zasługuje u Boga na nagrodę lub karę.

ODNOŚNIKI

DO TRAKTATU ŚW. TOMASZA Z AKWINU O UCZYNKACH

(Skróty jak w Odnośnikach do traktatu O Szczęściu. Oprócz tego: Nem., De Nat. Hom. jest skrótem: Nemesius, De Natura Hominis. Dzieło przypisywane dawniej św. Grzegorzowi z Nissy.)

- 1) Nem. De Nat. Hom., c. 32 (PG 40, 728).
- 2) De Fide Orth., II, c. 24 (PG 94, 953).
- 3) Eth, III, c. i (1111a 23).
- 4) De Anima, III, c. 10 (433b 11).
- 5) De Fide Orth., II, C. 24 (PG 94, 953).
- 6) I-II, q, 1, a. 1.
- 7) Patrz odnośnik 1, 2, 3.
- 8) De Fide Orth., II, c. 27 (PG 94, 960, 953).
- 9) Eth.n III, c. 2 (1111b 8). Cf. odn. 1 i 2.
- 10) De Anima III, c. 10 (433a 9).
- 10a) De Fide Orth., IV. c. 20 (PG 94, 1196).
- 11) De Civitate Dei, V c. 10 (PL 41, 152).
- 12) Patrz odnośnik 1 i 3.
- 13) Eth., III, c. 1 (1109b 35). Cf. odnośnik 2.
- 14) Phys., VIII, c. 4 (254b 14).
- 15) Nem., De Nat. Hom. c. 30 (PG 40, 721).
- 16) Eth., III, c. i (1110a 12).
- 17) Tamże.
- 18) Patrz Odnośnik 15.
- 19) Tamże.
- 20) Eth., VI, c. 5 (1140b 12).
- 21) De Fide Orth., II, c. 24 (PG 94. 953).
- 22) Tamże.
- 23) De Vera Religione c. 14 (PL 34, 133).
- 24) De Fide Orth., II, c 24 (PG 94, 953).
- 25) Tamże.
- 26) Eth., III, c. 1 (1110a 1).
- 27) I-II, q, 6, a 1.
- 28) Eth. III, c. 1 (1110b 25).
- 29) Rhetorica I, c. 17.
- 30) Eth., III, c. 1 (1110b 33).
- 31) Perihermeneias c. 1 (16a 3).
- 32) Met., X, c. 9 (1055a 9).
- 33) Met., VI, c. 5 (1026b 3).

- 34) De Fide Orth., II, c. 24 (PG 94, 953).
- 35) Nem., De Nat. Hom., c. 31 (PG 40 724).
- 36) I-II, q. 18, a. 10 i 11; q. 73, a. 7.
- 37) I-II-q. 6, a. 8.
- 38) Eth., I c. 6 (1096a 26).
- 39) Eth., III, c. 1 (1111a 3).
- 40) Rhetorica L c. 24.
- 41) Nem., De Nat. Hom., c. 31 (PG 40, 728).
- 42) I-II. q. 1, a. 1.
- 43) Nem., De Nat. Hom., c. 31 (PG 40, 728); Eth. III, c. 1.
- 44) Met., VIII, c. 2 (1046b 5).
- 45) De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 732).
- 46) Eth., I, c. 1 (1094a 3).
- 47) Phys., II, c. 3 (195a 6).
- 48) Eth., V, c. 1 (1129b 8).
- 49) Eth., III, c. 2 (1111b 26).
- 50) Eth., VI, c. 1 (1139a 8).
- 51) Eth., I, c. 6 (1096a 26).
- 52) Eth., VII, c. 8 (1151a 16).
- 53) Topicorum III, c. 2 (117a 18).
- 54) I-II, q. 8, a. 2.
- 55) Enarrationes in Ps. 118. s. 8 (PL 37, 1552).
- 56) De Anima, III, c. 3 (427b 23).
- 57) De Anima, III, c. 6 (433b 10).
- 58) I-II, q. 1, a. 1.
- 59) Phys., II, c. 2 (194b 5).
- 59a) De Anima III, c. 9 (432b 26).
- 60) Super Genesim XII, c. 16 (PL 34, 467).
- 61) Phys., VIII, c. 5 (257b 23).
- 62) Eth., III. c. 5 (1114a 32).
- 63) Politicorum I. c. 2 (1254b 5).
- 64) I-II, q. 6, a. 4.
- 65) I-II, q. 9, a. 1.
- 66) VII, c. 14 (1248a 14).
- 67) Phys. VIII, c. 9 (265a 27).
- 68) De Trinitate, III, c. 4 (PL 42, 873).
- 69) De Fide Orth., II, c. 7 (PG 94, 893).
- 70) Patrz Denifle, Chartularium n. 432.
- 71) De Anima, III, c. 3 (432b 5).
- 72) I-II, q. 9, a. 2.
- 73) Centiloquium, 4-8 (ed. Venetiis 1484).
- 74) Super Genesim, c. 17 (PL 34, 278).
- 75) De Coelesti Hierarchia, c. 4 (PG 3, 180).

- 76) Phys., VIII, c. 4 (255b 35).
- 77) I, q. 90, a. 2 i 3.
- 78) I-II, q. 109, a. 2.
- 79) Phys., II, c. 1 (192b 8).
- 80) De Duabus Naturis, c. 1 (PL 64, 1341).
- 81) Met., V, c. 4 (1014b 16).
- 81a) De Anima, III, c. 9 (432b 5).
- 82) Eth., III, c. 5 (1114a 32)
- 83) De Anima, III, c. 11 (434a 19).
- 84) Contra Faustum, XXVI, c. 3. (PL 42, 480).
- 85) De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 733).
- 86) I-II, q. 3, a 4.
- 87) De Trinitate, X, c. 11 (PL 42, 982).
- 88) I-II, q. 9 a. 1.
- 89) De Doctrina Christiana, I, c. 22 (PL 34, 25)
- 90) LXXXIII Quaestionum Q. XXX (PL 40, 19).
- 91) De Trinitate X, c 10 (PL 42, 981).
- 92) Tamže, c 2 (PL 42, 983).
- 93) Tamže, c. 10 (PL 42, 981).
- 94) De Doctrina Christiana I, c. 33 (PL 34, 33).
- 95) In Epistolam Ad Galatas V (PL 17, 389).
- 96) I-II, q. 1, a. 8; q. 2, a. 7.
- 97) De Trinitate X, c. 11 (PL 42, 982).
- 98) De Doctrina Christiana, I, c. 4 (PL 34, 20).
- 99) De Sermone Domini in Monte II, c. 13 (PL 34, 1289).
- 100) De Trinitate, XI, c. 4 (PL 42, 990).
- 101) I-II, q. 9, a. 1.
- 102) Prosperi Sententiarum 100 (PL 51, 441).
- 103) I-II, q. 1, a. 7,
- 104) I-II, q. 12, a. 1, 4m.
- 105) De Sermone Domini in Monte, II, c. 14 (PL 34, 1290).
- 106) Topica II, c. 10 (114b 35).
- 107) De Anima II, c. 8 (420b 18).
- 108) I-II, q. 12. a. 2.
- 109) I, q. 12, a. 10; q. 58, a. 2; q. 85, a. 4.
- 110) De Trinitate, XI, c. 6 (PL 42, 992).
- 111) Phys., III, c. 3 (202a 19).
- 112) Eth., III, c. 3 (1111b 27).
- 113) Eth, VII, c. 3 (1113a 4).
- 114) Eth., III, c. 1 (1110b 31).
- 115) Eth, III, c 3 (1113a 9).
- 115a) Eth VI, c. 2 (1139b 4).
- 116) Nem., De Nat. Hom., c. 33 (PG 40, 733).

- 117) Eth., III, c. 2 (1111b 27).
- 118) Eth., VI, c. 12 (1144a 8).
- 119) Met., I, c. 1 (980b 22).
- 120) Nem., De Nat. Hom., c. 33 (PG 40, 732).
- 121) Phys, III, c. 3 (202a 13).
- 122) Phys., II, c. 5 (196b 17).
- 123) Eth., VI, c. 12 (1144a 20).
- 124) Eth., III, c. 2 (1111b 26).
- 125) I-II, q. 13, a. 1, 2m.
- 126) Phys., II, c. 9 (200a 20).
- 127) I-II, q. 1, a. 1.
- 128) Eth., III, c. 2 (1111b 25).
- 129) Phys., II, c. 3 (195a 1).
- 130) Regula, c. 68 (PL 66, 917).
- 131) Eth., III, c. 2 (1111b 20).
- 132) Cf., Averoes, In De Coelo II, Fedon, 108.
- 133) I-II, q. 13, a. 3.
- 134) De Fide Orth., II, c. 22 (PG 94, 945).
- 135) Nem., De Nat. Hom., c. 34 (PG 40, 736).
- 136) Eth., III, c. 3 (1113a 11); c.2 (1112a, 15).
- 137) Eth., VI, c. 2 (1139b 4).
- 138) De Fide Orth., II, c. 22 (PG 94, 945).
- 139) Tamže.
- 140) Eth., I, c. 1 (1094a 4).
- 141) Nem., De Nat. Hom., c. 34 (PG 40, 740).
- 142) Tamže.
- 143) Eth., III, c. 3 (1112b 16).
- 144) Nem., De Nat. Hom., c. 34 (PG 40, 740).
- 145) Eth., III, c. 3 (1112b 9).
- 146) Nem., De Nat. Hom., c. 34 (PG 40, 740).
- 147) Eth., III, c. (1112b 26).
- 148) Eth., III, c. 3 (1112b 20).
- 149) De Coelo, I, c. 7 (274b 17).
- 150) De Trinitate, XII, c. 12 (PL 42, 1007).
- 151) De Fide Orth., II, c. 22 (PG 94, 925).
- 152) De Anima, III, c. 9 (432b 5).
- 153) I, q. 16, a. 1; q. 27, a. 4.
- 154) De Fide Orth., II, c. 22 (PG 94, 945).
- 155) Eth., X, c. 4 (1174b 31).
- 156) De Trinitate XII, c. 12 (PL 42, 1007).
- 157) Tamže, c. 7 (PL 42, 1005).
- 158) Tamže, c. 12 (PL 42, 1008).
- 159) De Doctrina Christiana, I, c. 4 (PL 34, 20).

- 160) De Fide Orth., II, c. 22 (PG 94, 945).
- 161) LXXXIII Quaestionum, Q. 30 (PL 40, 20).
- 162) De Trinitate, X, c. 2 (PL 42, 982).
- 163) Tamże, c. 10 (PL 42, 981).
- 164) LXXXIII Quaestionum, Q. 30 (PL 40, 19).
- 165) I-II, q. 15, a. 1, 2 i 3.
- 166) De Trinitate, X, c. 11 (PL 42, 982).
- 167) De Trinitate, II (PL 10, 21).
- 168) LXXXIII Quaestionum, Q. 30 (PL 40, 20).
- 169) De Trinitate, VIII, c. 10 (PL 42, 932).
- 170) I-II, q. 9, a. 3.
- 171) De Fide Orth., II, c. 22 (PG 94, 945).
- 172) Sufficienciae, I, c. 10.
- 173) Nem., De Nat. Hom., c. 16 (PG 40, 672).
- 174) Eth., I, c. 13 (1002b 26).
- 175) I-II, q. 13, a. 1 i q. 16, a. 1.
- 176) Patrz I-II, q. 9, a. 1; I q. 82, a. 4.
- 177) Boetius, In De Interpretatione, III, Prolog.
- 178) De Anima I, c. 5.
- 179) Politicorum II, c. 2 (1254b 4).
- 180) De Fide Orth., II, c. 22 (PG 94, 945).
- 181) I-II, q. 17, a. 1.
- 182) Tamże.
- 183) De Fide Orth., II, c. 22 (PG 94, 945).
- 184) I-II, q. 16, a. 4.
- 185) Topica, III, c. 2 (117a 18).
- 186) De Div. Nom., c. 13 (PG 3, 977).
- 187) Confessiones VIII, c. 9 (PL 32, 758).
- 188) I-II, q. 9, a. 4.
- 189) Eth., I, c. 13 (1102b 13).
- 190) De Fide Orth., II, c. 22 (PG 94, 945).
- 191) Nem. De Nat. Hom., c. 16 (PG 40, 672).
- 192) Politicorum I, c. 2 (1254b 5).
- 193) Nemn De Nat. Hom., c. 22 (PG 40, 692).
- 194) Tamże, (693).
- 195) De Civitate Dei, XIV, c. 16 (PL 41, 425).
- 196) Confessiones VIII, c. 9 (PL 32, 758).
- 197) Phys., VIII, c. 4 (255b 35).
- 198) Nem., De Nat. Hom., c. 22 (PG 40, 693).
- 199) De Civitate Dei, XIV, c. 17 (PL 41, 425).
- 200) De Causis Motus Animalium, c. 11 (703b 5).
- 201) De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 717).
- 202) Met., VIII, c. 9 (1051a 4; a. 29).

- 203) De Div. Nom., c. 3 (PG 3, 717).
- 204) I, q. 5, a. 1 i 3; q. 17, a. 4, 2m.
- 205) I, q. 5, a. 1, 1m.
- 206) De Doctrina Christimla, III, c. 12 (PL 34, 73).
- 207) I-II, q. 18, a. 1.
- 208) Met., V, c. 4 (1027b 25).
- 209) Tamže (1026b 4).
- 210) I-II, q. 18, a. 2.
- 211) Eth., II, c. 3 (1104b 26).
- 212) De Div Nom., c. 4 (PG 3, 716).
- 213) De Differentiis Topicis, II (PL 64, 1189).
- 214) I-II, q. 18, a. 1.
- 215) De Div Nom, c. 4 (PG 3, 729).
- 216) Met., II, c. 3 (998b 22).
- 217) Eth., II, c. 1 (1103b 21).
- 218) I-II, q. 18, a. 2.
- 219) De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 732).
- 220) I-II, q. 1, a. 3.
- 221) I-II, q. 1, a. 1.
- 222) Eth., V, c. 2 (1130a 24).
- 223) Met., VII, c. 6 (1038a 9).
- 224) Phys., II, c. 3 (194b 26)
- 225) Enchiridion, c. 2 (PL 40, 236).
- 226) Categoriae, VIII (12b 26).
- 227) De Sermone Domini in Monte II, c. 18 (PL 34, 1296).
- 228) I-II, q. 18, a. 2 i 5.
- 229) In Categorias, X.
- 230) Eth., II, c. 1 (1103b 21).
- 231) Eth., IV, c. 1 (1121a 26).
- 232) In Evang., I, h. 6 (PL 76, 1098).
- 233) I-II, q. 18, a. 5.
- 234) Tamže.
- 235) Tamže, a. 7, 1m; q. 1, a. 3, 3m.
- 236) De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 729).
- 237) I-II, q. 18, a. 10.
- 238) De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 732).
- 239) Eth., VI, c. 5 (1140b 6).
- 240) Eth., V, c. 1 (1129a 9).
- 241) I-II, q. 18, a. 5; q. 1, a. 1, 2m.
- 242) I-II, q. 6, a. 8.
- 243) I-II, q. 9, a. 1.
- 244) Eth., VI, c. 2 (1139a 29).
- 245) I-II, q. 9, a. 1.

- 246) De Trinitate X (PL 10, 344). .
- 247) I-II, q. 19, a. 1 i 2.
- 248) I-II, q. 9, a. 1.
- 249) Met., IX, c. 1 (1053a 24).
- 250) Contra Faustum XXII, c. 27 (PL 42, 418).
- 251) Sermo LXII, c. 8 (PL 38, 421).
- 252) I, q 79, a. 13.
- 253) S. Bonaventura, In Sent. II, d. 39, a. 1.
- 254) Eth., VII, c. 9 (1151a 33).
- 255) I-II, q. 6, a. 8.
- 256) De Div. Nom. c. 4 (PG 3, 729).
- 257) I-II, q. 19, a. 1.
- 258) Confessiones XIII, c 26 (PL 32, 863).
- 259) I-II, q. 19, a. 1 i 2.
- 260) Glossa (PL 107 931).
- 261) I-II, q. 12, a. 4; q. 18, a. 6.
- 262) I-II, q. 20, a. 4; q 114 a. 4.
- 263) Ennarrationes in Ps. 32 (PL 36, 278).
- 264) I-II, q. 1 a. 8; q. 3, a. 1.
- 265) Glossa (PL 191, 325).
- 266) I-II, q. 1 a. 1, 2m
- 267) I-II, q. 18, a. 6
- 268) Retractationes I, c. 9 (PL 32, 596).
- 269) Tamže.
- 270) Met., VI, c. 12 (1038a 9).
- 271) Contra Mendacium, c. 7 (PL 40, 528).
- 272) I-II, q. 20, a 1.
- 273) Eth., II, c. 6 (1106a 15).
- 274) Eth., I, c. 13 (1103a 3).
- 275) I-II, q. 20 a. 1 i 2.
- 276) I-II, q. 18, a. 6.
- 277) I-II, q. 17, a. 4.
- 278) I-II, q. 20, a. 1 i 2.
- 279) Eth., VI, c. 12 (1144a 8).
- 280) In Matthaicum h. 19 (PG 57, 274).
- 281) Phys., V, c. 4 (228a 20).
- 282) Tamže, c. 3 (202a 18).
- 283) Tamže, II, c. 8 (199b 4).
- 284) Tamže, c. 8 (199a 16).
- 285) Contra Faustum, XXII, c. 27 (PL 42, 418).
- 286) I-II, q. 19, a 3 i 4.
- 287) Phys., II, c. 8 (199a 35).
- 288) Eth., III, c. 5 (1114a 23).

- 289) Phys., II, c. 8 (199a 33)
- 290) De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 732).
- 291) Eth., III, c. 1 (1109b 31).
- 292) Eth., VI, c. 5 (1140b 22).
- 293) I-II, q. 21, a. 3.
- 294) I-II, q. 19, a. 10.
- 295) I, q. 103, a. 5.
- 296) I-II, q. 9, a. 6, 3m.

OBJAŚNIENIA TEKSTU

WSTĘP

Wstęp do traktatu o uczynkach ma bardzo ważne znaczenie dla etyki tomistycznej z metodologicznego punktu widzenia. W lapidarnym bowiem skrócie ujmuje jej istotne czynniki, jej cechy charakterystyczne, oraz zasadnicze części, z których się składa. Etyka bowiem najogólniej to nauka o zgodności postępowania ludzkiego z naturą człowieka, a tym samym z jego ostatecznym celem. Jak w każdej nauce, tak i w etyce należy odróżnić pięć czynników: a) Podmiot, b) przedmiot materialny czyli tworzywo, c) przedmiot formalny czyli podstawowe zasady, d) cel przedmiotowy oraz e) metodę czyli drogę od zasad jako punktu wyjścia do celu danej nauki. (Patrz o. F. Bednarski O.P. „Przedmiot etyki w świetle zasad św. Tomasza z Akwinu” K.U.L. 1956).

a) Otóż podmiotem etyki, a więc tym, o czym etyka traktuje, o czym orzekają właściwe jej wnioski, to uczynki ludzkie pod kątem widzenia ich zgodności z naturą ludzką i konsekwentnie z jej przyrodzonym i nadprzyrodzonym celem ostatecznym.

b) Przedmiotem materialnym etyki, czyli budulcem, tworzywem, są przede wszystkim jej wnioski normatywne o tym co i jak należy czynić, następnie przesłanki wartościujące i stwierdzające, dlaczego tak właśnie należy czynić, a wreszcie zdania pomocnicze, np. objaśnienia, przykłady itp.

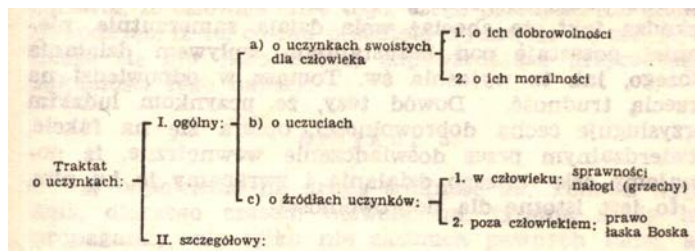
c) Przedmiotem formalnym etyki to podstawowe zasady, na podstawie których uzasadnia swe wnioski. Są one trojokie: 1. zasady objawione przez P. Boga, zawarte w Piśmie św. i w nauczaniu Kościoła; 2. zasady egzystencjalno-analityczne o postępowaniu, dające się sprowadzić do podstawowego aksjomatu umiejętności praktycznych: Należy czynić to co dobre, unikać tego co złe, gdyż w orzeczeniu tej zasady, przynajmniej domyślnie, zawierają się orzeczniki swoistych dla etyki wniosków, a przedmiot tego orzeczenia, czyli dobro i zło, wyraża najogólniejszą rację, dlaczego coś należy lub nie należy czynić, a tym samym stanowi pojęcie nadrzędne dla wszystkich podmiotów, jakie występują we wnioskach właściwych dla etyki filozoficznej (patrz o. F. Bednarski O.P. „Egzystencjalny charakter zasad etycznych”. Rzym 1962); 3. uogólnienia danych obserwacji i doświadczenia, na których opiera się tzw. etyka empiryczna, jaka jednak nie jest pełną i samodzielną nauką, gdyż obserwacja faktów nie jest zdolna stwierdzić ich zgodności z celem ostatecznym; posiada więc charakter pomocniczy w stosunku do etyki teologicznej i podporządkowanej jej etyki filozoficznej.

d) Celem przedmiotowym etyki jest postępowanie zgodnie z celem ostatecznym, a więc nie poznanie dla samego poznania, ale poznanie dla praktyki cnót w myśl słów św. Tomasza, że „w nauce tej badamy, czym jest cnota nie po to tylko, byśmy poznali prawdę, ale byśmy zdobywając cnotę, stali się dobrymi” (In X Eth. nr 256, patrz o. F. Bednarski O.P., „Praktyczność teologii moralnej”, Duszpasterz Polski nr 47/1961).

e) Metoda wreszcie to droga od punktu wyjścia, jakim są podstawowe zasady danej nauki, do właściwego jej celu, którym jest dokładne i wszechstronne poznanie prawdy. Etyka tomistyczna posługuje się metodą właściwą umiejętnościom teoretyczno-

praktycznym. pod pewnym względem jest nauką teoretyczną. gdyż zdobywa się ją zazwyczaj nie przez praktykę. lecz przez badania naukowe. i zawiera mnóstwo zdań, które nie są ani normatywne ani wartościujące, nie wyrażając ani bezpośrednio ani pośrednio, co i jak należy czynić. Zasadniczo jednak etyka jest umiejętnością praktyczną, gdyż zdania, które nie mają charakteru normatywnego, odgrywają w etyce jedynie rolę pomocniczą; sama zaś etyka traktuje a) o rzeczach wykonalnych, a mianowicie o naszych uczynkach i b) równocześnie kieruje ich wykonaniem, przynajmniej pośrednio, wskazując co, jak i dlaczego należy czynić lub nie czynić.

Obok praktyczności cechą etyki tomistycznej jest jej uniwersalność. przejawiająca się m. in. a) w jej zdolności wyprowadzenia z właściwych jej zasad wszystkich wniosków spotykanych w jakiegokolwiek innej zdrowej etyce, b) w dostosowaniu się do potrzeb wszystkich ras ludzkich bez względu na ich warunki społeczne, kulturowe i gospodarcze, oraz c) w jej doskonaleniu całego człowieka: nie tylko jego umysłu i woli, lecz także jego popędów i uczuć oraz ciała. Trzecią cechą etyki tomistycznej to jej realizm, gdyż za podstawę swych rozważań bierze człowieka takiego jakim on jest, bez idealizowania go, bez pesymizmu, traktuj e człowieka nie jako abstrakcję, ale jako istotę z krwi i kości w jego konkretnych, egzystencjalnych warunkach. Niemniej wybitną cechą tej etyki jest jej pozytywne ujęcie, co przejawia się głównie w tym. że o złu, o nałogach i grzechach etyka tomistyczna mówi tylko jakby na marginesie traktatu o dobru, o sprawnościach i poszczególnych cnotach. Wreszcie na każdej stronicy Sumy Teologicznej, poświęconej zagadnieniom moralnym. rzuca się w oczy racjonalność (nie racjonalizm!!) nie tylko metody, ale także samej treści szczególnie w uzasadnianiu poszczególnych twierdzeń. Racjonalność ta przejawia się m.in. w samym podziale moralnej części Sumy, który św. Tomasz podał w niniejszym wstępie. Podział ten można ująć w następujących schemacie:



UWAGA: Św. Tomasz w tym traktacie używa niemal wyłącznie terminu: „actus”, który zależnie od kontekstu tłumaczymy: „czynność”, „uczynek”, „czyn”. Nie są to w języku polskim terminy jednoznaczne. Czynność to wszelkie działanie tak zewnętrzne jak i wewnętrzne, tak złożone jak i proste, będące składnikiem większego procesu działania. Uczynek natomiast to raczej rezultat czynności, stanowiący pewną ukończoną już całość, ale na miarę zwyczajną. Czyn natomiast to również czynność już dokonana, stanowiąca pewną całość wykończoną. ale odznaczająca się pewną wielkością w kierunku dobra lub zła. Działanie ma szerszy zakres niż czynność. mówimy bowiem o działaniu także rzeczy nieżyjących, np. że kwas działa na metale : dzieło to rezultat działania. Robienie to działanie zewnętrzne, przetwarzające jakieś tworzywo.

ZAGADNIENIE 6.

Artykuł 1.

Św. Grzegorz z Nissy († 394), brat św. Bazylego wielkiego, wybitny myśliciel, który starał się o filozoficzne pogłębienie prawd wiary. Napisał wiele dzieł filozoficzno-teologicznych, np. życie Mojżesza, Wielka katecheza itd. Ale przypisywane mu w średniowieczu dzieło „De natura hominis” jest pismem Nemesiusza.

Św. Jan Damascyński († 749) doktor Kościoła. Zespolił dotychczasową pracę myślicieli Kościoła Wschodniego w pełny system teologii katolickiej. Wywarł wielki wpływ na św. Tomasza z Akwinu.

W artykule tym pojęcie dobrowolności jest dość szerokie. Czynność dobrowolna znaczy tu mniej więcej tyle co czynność samorzutna, pochodząca bezpośrednio od jestestwa działającego, które poznaje cel i do niego zwraca swe działanie. Tak pojętej dobrowolności nie przeszkadza fakt, że chociaż wola działa samorzutnie, niemniej pozostaje pod bezustannym wpływem działania Bożego, jak to wyjaśnia św. Tomasz w odpowiedzi na trzecią trudność. Dowód tezy, że uczynom ludzkim przysługuje cecha dobrowolności, opiera się na fakcie, stwierdzalnym przez doświadczenie wewnętrzne, iż poznajemy cele naszego działania i zwracamy je ku nim, a to jest istotne dla dobrowolności

Artykuł 2.

Dobrowolności czynów nie należy mieszać z ich wolnością czy dowolnością gdyż wolność zakłada uprzednią rozagę i rozsądzenie, a dobrowolność nie, mianowicie, gdy nie jest pełna i całkowita, jak to się dzieje u zwierząt oraz u dzieci, nie używających jeszcze rozumu.

Artykuł 3.

Tu św. Tomasz zwraca uwagę na odpowiedzialność człowieka również za to, czego nie czyni, a co mógłby był i powinien był uczynić- Ileż nieszczęść narody mogłyby uniknąć, gdyby nie ograniczały się do biernego oczekiwania tego, „co los przyniesie”, ale umiały chcieć usunąć to, co zbrodnicze a krzewić to, co szlachetne!

Artykuł 4.

Wewnętrzny akt samej woli nie może ulec przemocy, gdyż to, co jest samorzutne, co wypływa z wrodzonej woli skłonności, nie może być czymś narzuconym z zewnątrz, czymś wymuszonym. Do chcenia nie można więc nikogo zmusić, choć zdarza się np. na skutek odpowiedniej propagandy, że człowiek zaczyna chcieć i chce tego, czego przedtem nie chciał: dajmy na to kupuje nowy kapelusz, by zadośćuczynić wymaganiom

mody. Wpływ środowiska, wychowania, mody, propagandy itp. nieraz narzuca się człowiekowi i nastawia jego wolę w odpowiednim lub nieodpowiednim kierunku, skłania ją ku prawdziwemu lub pozornemu dobru, nieraz usiłuje uspić ją i obezwładnić, ale nie potrafi zmusić jej do wewnętrznego przyzwolenia. Niemniej przemoc potrafi zniewolić ciało człowieka wbrew jego woli, przeszkadzając w wykonaniu jej nakazów. Natomiast P. Bóg nigdy nie stosuje przemocy w stosunku do ludzkiej woli, choć nieraz sprawia, że człowiek chce tego, czego przedtem nie chciał, powodując, iż to, co mu przedtem wydawało się złe, teraz ukaże się mu jako dobro, odpowiadające przyrodzonej skłonności jego natury.

Artykuł 5.

W odpowiedzi na drugą trudność św. Tomasz wyjaśnia, dlaczego czasem niewola, np. tyrania mody lub propagandy, nie tylko nie zasmuca pewnych ludzi, ale sprawia im niemałe zadowolenie. Dzieje się tak wtedy, gdy osobowy lub nieosobowy tyran umie na swą korzyść wygrywać ludzką podatność na wpływy zewnętrzne, zwłaszcza gdy te schlebiają ich namiętnościom.

Artykuł 6.

Według współczesnych nam egzystencjalistów, strach jest cechą ludzkiego istnienia. Człowiek, żyjąc w świecie jest przezeń nieustannie zagrożony, bo świat idzie swoim torem i w każdej chwili tysiące sił, jakie w nim działają, mogą zniszczyć tak kruche nasze istnienie, skierowane ku śmierci. Człowiek pragnąłby na karb tego strachu złożyć niejedno łajdactwo, które popełnił. Tym strachem do tego czasu zbrodniarze wojenni usiłują wybielić morderstwa, w których brali udział, które nakazywali lub tolerowali. Otóż według św. Tomasza strach wprawdzie zmniejsza wolność działania, ale nie uniewinnia, bo nie znosi dobrowolności w postępowaniu. Fakt, że gdyby nie było strachu, człowiek niejedno zrobiłby inaczej, nie zmienia jednak tego faktu, że to, co zrobił, było dobrowolne. Dobrowolność bowiem zależy nie od tego, „co by było, gdyby było”, ale od tego, Czy konkretnie dany człowiek chciał lub nie chciał to zrobić. Mimo zaś strachu, owszem pod jego wpływem, człowiek konkretnie chce tego, co czyni, choć może w innych warunkach nie chciałby tego.

Artykuł 7.

Im więcej człowiek chce, im namiętniej czegoś pragnie, tym bardziej postępowanie jego jest dobrowolne. Otóż pożądlivość, czyli namiętne pragnienie przyjemności i rozkoszy lub dóbr użytkowych, sprawia, że człowiek z większym napięciem i z większą siłą chce tego, co odpowiada pożądlivości.

Artykuł 8.

Zawiniony brak wiedzy zachodzi wtedy, gdy człowiek już to na skutek niedbalstwa nie pozna tego, co mógł i powinien był wiedzieć. już to na skutek złej woli, gdy człowiek naumyślnie chce nie wiedzieć czegoś, by mieć większą swobodę w grzechu. To, co św. Tomasz mówi o braku wiedzy czyli o niewiadomości, odnosi się także do braku zastanowienia czyli nieuwagi, roztargnienia, zapomnienia, błędu. Człowiek może być odpowiedzialny za te przejawy niewiadomości, gdy zaniedbał tej pracy nad sobą, która powinna mu zapewnić panowanie nad myślami. wyobraźnią i pamięcią, oraz zdolność szybkiej orientacji, skupienia uwagi i spostrzegawczości, a także umiejętność przewidywania. Wielu ludzi okłamuje siebie samych, usprawiedliwiając swe zachowanie nieuwagą lub zapomnieniem, nie zdając sobie sprawy, że ani nieuwaga ani zapomnienie tego, o czym należało pamiętać, w zwykłych warunkach nie usprawiedliwia człowieka. Tym bardziej nie usprawiedliwia go ignorancja, czyli zawiniona nieznajomość zasad moralnych. a także prawd wiary, niestety tak częsta w naszych czasach, kiedy ludzie myślą, że nie mają czasu ani na słuchanie kazań, ani na czytanie ksiązek religijnych.

ZAGADNIENIE 7.

Artykuł 1.

Filozofia tomistyczna przeciwstawia substancję czyli jestestwo akcydensom, czyli przypadłościom. Przypadłością jest to wszystko, co z natury swej istnieje nie „samo w sobie” ale w czymś innym, jako we właściwym sobie podmiocie. Substancja natomiast czyli jestestwo jest bytem, który z natury swej istnieje sam w sobie, czyli jest niejako bezpośrednim i ostatecznym podmiotem swojego istnienia. Nie chodzi tu bowiem o miejsce istnienia, ale o jego podmiot. Np. Bóg, Anioł. Człowiek, zwierzę, roślina, jakiegokolwiek ciało, to substancje. czyli jestestwa, natomiast ilość i wielkość. jakość, stosunki. stan. Czas, miejsce, położenie, czynność to przypadłości. bo z natury swej istnieją nie w sobie. ale w jakimś jestestwie, które jest ostatecznym podmiotem ich istnienia. Do przypadłości zaliczamy cechy, zdarzenia, fakty, przebiegi, stosunki itp. Istnieją one zawsze tylko w jakimś podmiocie. Nie istnieje np. białość. tylko rzecz biała. Nie istnieją też same przez się czynności ludzkie, istnieją natomiast ludzie, którzy te czynności wykonują lub mogą wykonywać.

Chociaż czynności są przypadłościami, nic nie przeszkadza, by same z kolei stanowiły podmiot innych przypadłości. choć oczywiście nie będzie to podmiot ostateczny jakim jest substancja, którą czynność zakłada, czyli suponuje. Może być np. czynność szybka lub powolna, rozumna lub nierozumna, piękna lub brzydka. wykonana w takim lub innym czasie czy miejscu, przez taką lub inną osobę, w takim lub innym celu itd. Otóż takie przypadłości uczynków ludzkich nazywamy okolicznościami.

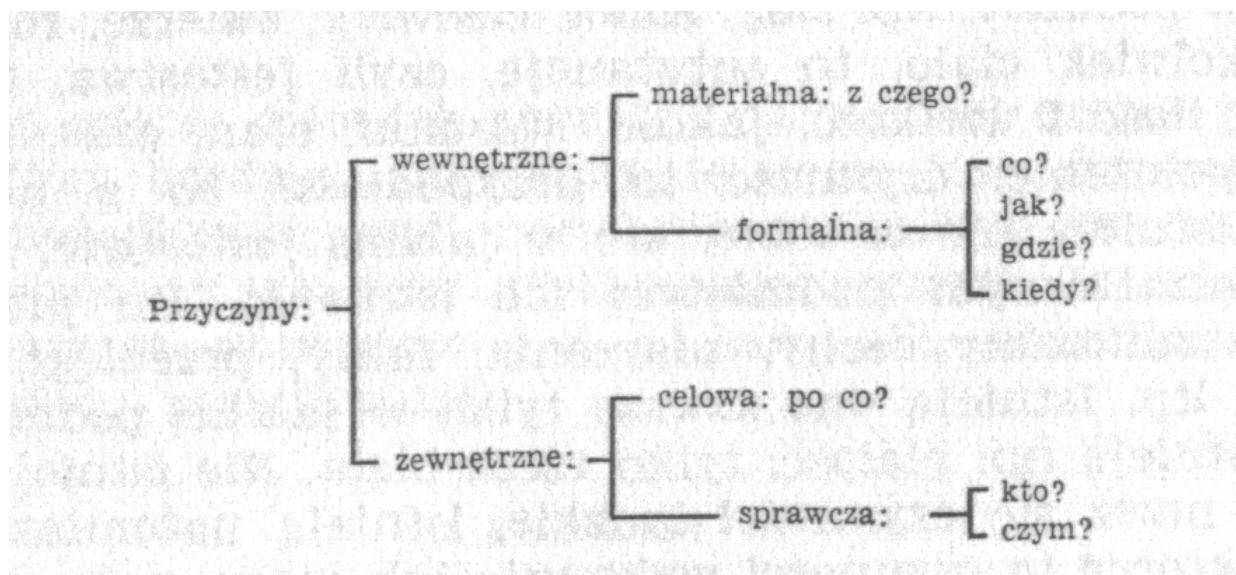
Artykuł 2.

W odpowiedzi na drugą trudność św. Tomasz posługuje się wyrazem „sztuka” na oznaczenie umiejętności wykładanych na uniwersyteckich wydziałach „sztuk”, czyli umiejętności technicznych.

Artykuł 3.

Idąc za Arystotelesem św. Tomasz dzieli okoliczności postępowania podług czterech rodzajów przyczyn. rozumiejąc przyczynę w szerokim znaczeniu tego wyrazu jako desygnat stosownej odpowiedzi na pytanie: jak jest, i dlaczego jest tak a tak. Odpowiedź na pytanie: jak jest? wyraża przyczynowość wewnętrzną, która jest dwojaka: tworzywowa czyli materialna, podająca materiał czyli tworzywo, z którego coś jest zbudowane czy złożone; oraz formalna czyli istotnościowa, wyrażająca to, ze względu na co coś jest tym, czym jest i czym różni się od wszystkich innych gatunków rzeczy. Odpowiedź na pytanie: dlaczego? wyraża przyczynowość zewnętrzną sprawczą i celową.

Podział św. Tomasza można przedstawić w następującym schemacie:



Artykuł 4.

Jak sam św. Tomasz zaznacza w odpowiedzi na 1 trudność, arystotelesowska okoliczność: „w czym?” sprowadza się do okoliczności przedmiotu: „co?”. Okoliczności zaś: „o czym?”, „około czego?” i „z czego?” odnoszą się do tworzywa czynności, czyli do jej przyczyny materialnej.

Zwrócić należy uwagę, że pośród okoliczności ani Arystoteles, ani Cynceron ani św. Tomasz w tym miejscu nie zaliczają ilokrotności: „ile razy?”, a to dlatego, że okoliczności odnoszą się do jednego i tego samego czynu, ilokrotność zaś do różnych czynów. Natomiast wielkość przedmiotu czynu sprowadza się do okoliczności samego

przedmiotu: „co?”. Tę ostatnią okoliczność oraz okoliczność celu św. Tomasz uznaje za najważniejszą.

ZAGADNIENIE 8.

Od tej kwestii św. Tomasz rozpoczyna szczegółową analizę czynności ludzkich, a szczególnie współdziałania rozumu i woli w postępowaniu moralnym człowieka. Oczywiście, wyodrębniając w naszym działaniu poszczególne władze psychiczne, św. Tomasz nie przypisuje im niezależnych wzajemnie czynności. Gdy mówi dla skrócenia, że rozum robi ton wola tamto, uczucie zaś jeszcze coś innego, należy to rozumieć w tym sensie, że działa człowiek tym lub owym swoim uzdolnieniem, gdyż podmiotem działalności ostatecznie nie jest ani rozum, ani wola, ani popęd czy uczucie. ale jaźń człowieka, zdolna do takich czy innych czynności.

Psychiczne życie człowieka płynie dwoma przeciwnymi sobie nurtami, a mianowicie poznania i pożądania, ale na dwóch różnych poziomach: życia zmysłowego i życia umysłowego. Nurty te i poziomy przeplatają się i wiążą wzajemnie w jedną całość. Niemniej zasadniczo różnią się między sobą. To rozróżnienie tomiści zwykle przedstawiają w następującym schemacie:

	<u>poznanie</u>	<u>pożądanie</u>
Poziom umysłowy:	rozum	wola
Poziom zmysłowy:	zmysły	uczuciowość

Wzajemne zaś współdziałanie rozumu i woli tomiści, np. Garrigou Lagrange, Gillet, o. J. Woroniecki ujmują w większy schemat, który niżej podaję, by czytelnik mógł łatwiej zorientować się przy analizie postępowania moralnego:

Artykuł 1.

Mówiąc o woli, św. Tomasz ma tu na myśli jej czynność chcenia lub niechcenia, a nie samo uzdolnienie do chcenia. Podobnie po polsku mówimy, że wola czyjaś jest taka lub taka, w znaczeniu. że ktoś chce tego lub tego.

Należy zwrócić uwagę na dynamiczne ujęcie rzeczywistości w filozofii tomistycznej. Wszelka rzeczywistość, dostępna zmysłom, składa się z tworzywa czyli materii i formy czyli jakby zaczynu, jakby wewnętrznego zarzewia. które nie tylko

różnicuje daną rzecz, ale równocześnie jest źródłem jej działania i siłą, której zryw jest podstawą wszelkiego ruchu, wszelkiej twórczości i postępu. Forma, będąc czynnym pierwiastkiem jestestwa, jest siłą, która działa i wytwarza skutki, a równocześnie jest wewnętrznym celem tegoż jestestwa i jego rozwoju. Wszak celem rozwoju jest bezpośrednio rozwinięcie cech gatunkowych czyli formy, która jest siłą działającą celowo. Dlatego każdej formie czyli istotności odpowiada właściwa jej skłonność. Istnieją zaś dwojakiemu rodzaju formy: przyrodzone, czyli istniejące w samej naturze, oraz formy poznawcze, istniejące nie w naturze, ale w poznaniu już to zmysłowym już to umysłowym. Stąd wypływa wniosek, że istnieją także trzy rodzaje skłonności: a) skłonności samej natury danego jestestwa czyli przyrodzone, b) skłonności zmysłowe i c) skłonności umysłowe. Każda z tych skłonności zmierza do rozwinięcia cech gatunkowych danego jestestwa, a więc już to do tego, co odpowiada jego naturze niezależnie od poznania, już to do tego, co zdaje mu się odpowiadać w jego zmysłowym czy umysłowym poznaniu. Otóż to, co odpowiada naturze jestestwa lub zdaje się mu odpowiadać, stanowi jego prawdziwe, względnie pozorne dobro. Dlatego więc każda skłonność zwraca się do dobra jako do właściwego sobie przedmiotu. Otóż wola jako chcenie jest skłonnością do tego, co umysł uzna za odpowiednie dla człowieka. A więc dobro, i tylko dobro - prawdziwe lub pozorne - jest przedmiotem woli, gdyż tylko tego możemy chcieć. co jest lub przynajmniej wydaje się nam odpowiednie.

Odpowiedź św. Tomasza na postawione sobie trudności jest jasna. ale jakżeż brzemienne głęboką treścią filozoficzną.

Artykuł 2.

Dobro może przedstawiać się nam albo jako środek do jakiegoś celu, i wówczas zwie się dobrem użytecznym, albo jako cel, czyli jako dobro, już to ze względu na zadowolenie, jakie nam daje - i wówczas zwie się przyjemnym - już to ze względu na jego wartość wewnętrzną, niezależnie od tego, czy sprawia nam przyjemność lub daje jakąś korzyść - i wówczas zwie się dobrem godziwym (*bonum honestum*), które także nazywać będziemy moralnym.

Artykuł 3.

W odpowiedzi na trzecią trudność św. Tomasz zaznacza, że podział na dobro użyteczne, przyjemne i godziwe jest tylko analogiczny: nie są to bowiem trzy równorzędne gatunki dobra, należące do tego samego rodzaju, ale trzy przejawy dobra, ujęte z trzech różnych punktów widzenia.

W osnowie artykułu nie chodzi o środki i cele ujęte same w sobie, czyli materialnie, jako pewne rzeczy, ale o cele i środki ujęte formalnie jako cele i jako środki. Jasne bowiem, że ktoś może np. chcieć pieniędzy jako pewnej rzeczy, nie myśląc o tym, że są one tylko środkiem do zdobycia innych dóbr. Natomiast ujmując pieniądze formalnie czyli istotnościowo jako środki do zdobycia pewnych rzeczy, nie można chcieć pierwszych, jeśli się nie chce drugich: Innymi słowy, chodzi tu o środki i cele jako

przedmioty chcenia, a nie jako o takie czy inne rzeczy n istniejące niezależnie od naszej woli.

ZAGADNIENIE 9.

Artykuł 1.

Bardzo słusznie powiedział o. Woroniecki: „Należy to zawsze mleć na względzie. gdy dla skrócenia mówi się np., że rozum robi to. wola tamto, lub że uczucie zachowuje się tak lub inaczej. W samej rzeczy ani rozum, ani wola, ani uczucie nic nie robią, a działa sama dusza ludzka tym lub owym swym uzdolnieniem. Podmiotem działalności psychicznej jest to, co byśmy dzisiaj jaźnią nazwali, rozumiejąc jednak pod tym wyrazem coś bardziej obiektywnego i substancjalnego, niż to zwykle bywa przyjęte. Otóż nasza jaźń psychiczna, czyli dusza, ma rozmaite, gatunkowo różne czynności, i to nas skłania do upatrywania w niej poszczególnych uzdolnień do nich; je to właśnie nazywamy władzami. Za każdym przeto razem, gdy powiemy, że ta lub owa władza duszy robi to lub tamto, będziemy mieli zawsze na myśli samą jaźń psychiczną, działającą za pomocą tego lub owego swego uzdolnienia”. („Katolicka etyka wychowawcza” I, str. 98.)

W niniejszym zagadnieniu chodzi o motywy woli, czyli, o to, co pobudza ją do działania, co sprawia, że z możliwości chcenia przechodzi do rzeczywistego chcenia, do jego ziszczenia. W tym znaczeniu mówimy, że coś „porusza” wolę. Otóż w dwojaki sposób jakaś władza psychiczna, czyli uzdolnienie naszej duszy, może być w możliwości w stosunku do postępowania: a) wykonawczo, czyli w stosunku do działania lub niedziałania; b) gatunkująco, czyli do wykonania tej lub innej rzeczy. Wola bowiem może chcieć lub nie chcieć. chcieć np. pieniędzy, albo chleba. albo sławy itp. żadna zaś rzecz, która jest w możliwości do czegoś. nie przechodzi do urzeczywistnienia tej możliwości bez wpływu jakiegoś innego czynnika. Bo nikt nie może sobie dać tego, czego nie ma. Podobnie wola nasza, będąc w możliwości zarówno do działania i niedziałania, do robienia tego lub owego, potrzebuje wpływu innych czynników do jednego i drugiego postępowania. Otóż siła napędowa do chcenia lub niechcenia, do działania lub niedziałania znajduje się w samej woli, i na tym właśnie polega autonomia woli. Wola pobudza inne władze psychiczne do działania, ale źródło własnego działania ma w sobie dzięki temu, że Pan Bóg, będący ostatecznym i pierwszym źródłem wszelkiego działania, „który sprawuje w nas i chcenie i wykonanie wedle dobrej woli” (Fil. 2, 13), stanowi gwarancję wolności naszej woli.

Natomiast w dziedzinie zróżnicowania gatunkowego czynności woli siłą napędową, czyli pobudką, jest sam przedmiot woli czyli cel, a więc dobro, które pociąga wolę ku sobie, podobnie jak magnes przyciąga ku sobie żelazo. Otóż umysł przedstawia woli jej właściwy przedmiot, czyli dobro, i w tym znaczeniu porusza ją, czyli pobudza do działania. różnicując je gatunkowo. Cel bowiem różnicuje gatunkowo czynności, jak to św. Tomasz wykazał (I – II, q. 1, a. 3).

Artykuł 2.

Popęd zmysłowy to uczuciowość człowieka, gdyż uczucia są przejawem popędu do tego, co zmysły przedstawiają człowiekowi jako dobre. Sentymentalizm, którego pionierem był J. J. Rousseau, odegrał ogromną rolę w rozbudzeniu romantyzmu, przyczynił się do rozpowszechnienia poglądu, jakoby uczucia stanowiły naczelny motor i podstawową normę całego naszego postępowania, tak jakby o tym, co dobre i co złe, rozstrzygało ostatecznie samo uczucie. Z drugiej strony stoicy oraz kantyści chcieli uczucia wyrugować z naszego życia moralnego, jako niebezpieczne schorzenia naszej psychiki. św. Tomasz natomiast widzi w popędach i uczuciach istotny, ale bynajmniej nie pierwszy i główny składnik życia moralnego. W naszym życiu doczesnym każdy cel, choćby czysto duchowy, musi być wpieryw przedstawiony woli przez rozum. a ten bez pomocy zmysłów nie potrafi niczego poznać ani wyrazić w postaci sądu. Spostrzeżenia zaś zmysłowe działają na naszą uczuciowość, nastrajając ją przychylnie lub nieprzychylnie do poznawanego przedmiotu. To nastawienie udziela się woli i wskutek tego, zależnie od wewnętrznego przysposobienia, człowiek stawia sobie takie lub inne cele. Popędy oraz ich przejawy w postaci uczuć są czymś subiektywnym, podmiotowym. Ale działanie ich na wolę ma charakter przedmiotowy, w tym znaczeniu, że wprawdzie akt woli nie jest przejawem uczucia, niemniej uczucie wpływa na sądy naszego umysłu o danym dobru. umysł zaś przedstawiając woli to dobro jako przedmiot chcenia, pobudza ją do takiego lub innego działania.

Artykuł 3.

Fakt, że wola jest źródłem własnych czynności. stanowi podstawę jej wolności i autonomii. Wola może chcieć kochać. chcieć radować się i chcieć własnego chcenia, zgodnie z tym, co mówi wójt w „Weselu” o szlachcie polskiej: „Ale oni nie chcą chcieć, bo by mogli wszystko mieć”.

Artykuł 4.

Prawo inercji obowiązuje nie tylko w świecie fizycznym, ale także w dziedzinie psychiki. Jest faktem, że wola nie zawsze działa, ale czasami jest tylko w możności działania. Otóż z możności nie może przejść do rzeczywistego działania bez wpływu czynnika zewnętrznego. W szeregu zaś tych czynników zewnętrznych. wywołujących działanie, nie można iść do nieskończoności. skoro każdy z nich o tyle wpływa na działanie poprzedniego, o ile sam zostaje pod wpływem następnego. Podobnie nie ruszyłby z miejsca pociąg. który by miał nie wiadomo ile wagonów, ale nie posiadał lokomotywy, czy innej siły napędowej.

Artykuł 5.

Przekładając średniowieczny sposób ujęcia astronomii na język współczesny, zapytalibyśmy, jaki wpływ na naszą wolę wywierają czynniki meteorologiczne, np. promienie kosmiczne, ciśnienie powietrza itp. Jasną odpowiedź na to pytanie daje nam niniejszy artykuł św. Tomasza. mimo swej średniowiecznej terminologii. Szczególniej odpowiedź na trzecią trudność wyjaśnia w pewnej mierze zjawiska telepatii, spirytyzmu, jasnowidztwa itp.

Artykuł 6.

Przedmiotem woli jest nie tylko cząstkowe dobro, ale głównie i przede wszystkim dobro powszechne, czyli takie, które całkowicie zaspakaja wszystkie potrzeby ludzkiej natury aktualizując całą jej potencjalność ku temu co dobre. Takim powszechnym dobrem jest tylko Pan Bóg i dlatego tylko on jest zewnętrznym jej motorem, pobudzając ją do działania i umożliwiając jej chcenie. Bez tego wpływu Bożego wola nie mogłaby działać, skoro to co jest w możliwości działania, nie może przejść do rzeczywistego działania bez wpływu czynnika zewnętrznego i to takiego, który jest źródłem i przyczyną jej naturalnego działania. Takim zaś źródłem jest sam Pan Bóg, „który sprawuje wszystko we wszystkich” (I Kor. 12, 6). To działanie Boże jak prąd ożywczy przebiega wszystkie nasze czyny zarówno w porządku przyrodzonym jak i nadprzyrodzonym.

ZAGADNIENIE 10.

Artykuł 1.

Wyraz „naturalny”, „z natury” wyraża w tym artykule przeciwieństwo do tego co dowolne, co pochodzi z wyboru, oznaczając czasem już to zgodność z tworzyciel (materia) i formą (istotnością) danej rzeczy, już to zgodność z samą substancją, czyli z jestestwem, które może być, ale nie musi być, zbudowane z tych dwóch współczynników; człowiek np. jest z nich złożony, Aniołowie zaś oraz P. Bóg nie. Substancja więc, czyli jestestwo, nie jest przeciwieństwem natury, gdyż każda substancja jest pewną naturą. Cokolwiek więc przysługuje komuś ze względu na substancję, przysługuje mu też ze względu na naturę, jest więc czymś i naturalnym i substancjalnym. Otóż to przysługuje człowiekowi substancjalnie, co mu przysługuje samo przez się, a nie ze względu na coś innego, czyli ze względu na jego byt substancjalny. To więc, czego przyczyną jest sam byt jestestwa, zwie się naturalnym. natomiast to, czego przyczyną jest chcenie tego jestestwa, zwie się czymś dowolnym. W tym znaczeniu wola z natury swej pożąda (czyli w sposób naturalny, a nie dowolny) trzech rzeczy: 1) dobra w ogólności, 2) szczęścia, czyli osiągnięcia i posiadania celu ostatecznego i 3) tego wszystkiego, co odpowiada naturze jestestwa chcącego, z tą jednak różnicą, że dobra w ogólności oraz szczęścia wola chce zawsze i tak, iż nie może chcieć tego, co jest przeciwieństwem tych dwóch

czynników, a więc ani zła w ogólności, ani nieszczęścia w ogóle (dla siebie samego), natomiast tego co odpowiada jej naturze, wola nie zawsze chce, owszem przygodnie może chcieć nawet tego, co się jej naturze sprzeciwia, np. czynności grzesznej.

W odpowiedzi na trzecią trudność św. Tomasz odróżnia naturę i jedność rodzajową (np. natura jestestw obdarzonych zmysłami) i gatunkową (np. natura ludzi) oraz jednostkową (np. natura konkretnego człowieka X Y.). Tak więc coś może być w jakimś człowieku naturalne ze względu na jego naturę rodzajową, np. zdolność do spostrzegania zmysłowego oraz do uczuć, albo ze względu na naturę gatunkową, np. rozumność, zdolność do śmiechu, albo wreszcie ze względu na naturę jednostkową, np. że ma temperament sangwiniczny lub melancholijny.

Artykuł 2.

Niniejszy artykuł podaje zasadniczy zrąb tomistycznej nauki o wolności woli w sposób bardzo jasny i prosty. Przekonanie o wolności woli jest powszechne u wszystkich narodów we wszystkich znanych nam stuleciach, jak o tym świadczy fakt powszechnego uznawania ludzi, mających używanie rozumu, za odpowiedzialnych za swe czyny. Niemniej wśród filozofów spotykamy zwolenników tzw. determinizmu (i konsekwentnie materializmu) w przeciwieństwie do tzw. idealizmu spirytualistycznego, a szczególnie indeterminizmu, uchodzącego niesłusznie za wyraz nauki chrześcijańskiej. W rzeczywistości tomizm, będący najdoskonalszym wyrazem filozofii chrześcijańskiej, odrzuca zarówno determinizm jak i indeterminizm, przyjmując postać, która za o. J. Woronieckiego można by nazwać autodeterminizmem. Zarówno determinizm jak i indeterminizm wywodzą się z tego samego, ale mylnego założenia, a mianowicie z nierozróżniania między działalnością umysłu w dziedzinie czysto poznawczej, czyli teoretycznej, a działalnością tegoż umysłu w dziedzinie twórczości praktycznej. Determiniści sądzą, że działalność naszej woli jest zdeterminowana, czyli wyznaczona z góry, już to przez czynniki fizyczno-biologiczne, np. przez dziedziczość, przez wpływ warunków zewnętrznych, wychowania, środowiska itp., już to przez czynniki intelektualne w przekonaniu, że wola musi wybrać to, co rozum uzna za najlepsze. Natomiast indeterminiści z Suarezem na czele sądzą, że wola nie otrzymuje żadnego zdeterminowania nawet ze strony rozumu, łamiąc podstawowe prawo psychologii, że każde pożądanie musi opierać się na odpowiadającym mu poznaniu. Sformułowanie św. Tomasza doskonale ujmuje 21 teza, uznana za tomistyczną przez św. Piusa X. Brzmi ona: „Wola: 1) nie uprzedza rozumu, ale idzie za nim; 2) pożąda bowiem z konieczności tego, co jej zostanie przedstawione jako dobro wypełniające całkowicie jej pożądanie, lecz 3) między dobrami, co do których sąd może wypaść rozmaicie, zachowuje wolność wyboru; 4) wybór zawsze następuje po ostatnim sędzie praktycznym; że zaś właśnie ten sąd jest ostatni, sprawia to wola”. (Patrz. o. J. Woroniecki, „Katolicka etyka wychowawcza”, t. I, str. 130 - 147).

W myśl tej tezy człowiek nie może nie chcieć tego, co przedstawi się woli jako dobro, całkowicie wypełniające jej pożądanie, tak że nic ze strony tego przedmiotu nie mogłoby stanąć na przeszkodzie upodobaniu woli. Takim przedmiotem będzie Bóg

oglądany „twarzą w twarz”, czyli bezpośrednio, oraz intuicyjnie; obecnie zaś takim przedmiotem jest szczęście i dobro w ogólności. Natomiast w stosunku do tych przedmiotów, w jakich rozum widzi te lub inne powody, dla których może ich nie chcieć, wola zachowuje wolność wyboru, gdyż wola idzie za ostatnim sądem rozumu, a ten może równie dobrze zatrzymać się na tym, co w danym przedmiocie wydaje się mu dobrem. jak i na tym, co wydaje się mu złem. Otóż wszystkie dobra stworzone są z natury swej niedoskonałe i dlatego mogą się nam przedstawić w postaci tak dobra jak i zła. Dlatego wola nasza jest wolną w stosunku do wszelkich dóbr stworzonych czyli doczesnych. Wybór zawsze opiera się na jakimś ostatnim sądzie rozumu. Sąd ten nie zawsze jest ostatnim dlatego, że rozum uznał dane postępowanie za najlepsze i nakazał, że tak, a nie inaczej należy postąpić, ale dlatego, że wola się na nim zatrzymała. np. dzięki temu, że taki właśnie sąd odpowiada człowiekowi w tym usposobieniu, w jakim znajduje się w danej chwili, że idzie po linii jego uczuć. nawyków, pożądań. Tak więc za o. J. Woronieckim można określić wolność woli jako zdolność naszego umysłu stanowienia wolą o własnych naszych czynach wobec każdego przedmiotu nie dorównującego jej pragnieniu dobra nieskończonego (op, cit. str. 138).

Artykuł 3.

Doskonałym komentarzem do tego artykułu są następujące słowa o. J. Woronieckiego: „Uczucia zmysłowe nie mogą kierować naszym życiem, bo nie są w stanie objąć całej jego duchowej treści i wartości oraz poprowadzić go do celu, jak to czynią rozum i wola; nie można przeto dać im się zbyt rozpanoszyć w naszym życiu i opanować władz umysłowych. Ale z drugiej strony chcieć je zupełnie zgnieść i wykreślić z tego życia, to znaczy chcieć okaleczyć naturę ludzką. do której istotnych składników i one należą, wobec tego, że jest złożona z duszy i ciała. Podobne wysiłki do niczego zresztą nie prowadzą, bo natura zgnieść się nie da, i uczucia wybuchną nieraz z tym większą siłą, im bardziej je uciskano, zamiast aby je wychować i uduchowić... Odrębność działania uczuć i woli wtedy jest nam najbardziej widoczna, gdy się między sobą rozchodzą, co jednak nie jest bynajmniej zjawiskiem ciągłym. Przeciwnie. życie nasze jest wypełnione zgodnym współdziałaniem obu czynników, i to nam poniekąd tłumaczy, że ich na pierwszy rzut oka nie rozróżniamy... Tym to rozstrojem naszej natury tłumaczy się, że czynniki zmysłowe mogą w nas przeważać nad umysłowymi i że uczucia mogą uprzedzić wolę i rozum, i pociągnąć je za sobą. Wartość moralna czynu i odpowiedzialność zań zostaje przez to zawsze zmniejszona, tak iż zły czyn pod wpływem nagle wzbudzonego uczucia jest mniej zły, a dobry mniej dobry. W pewnych krańcowych wypadkach odpowiedzialność ta może zupełnie ustać; ma to miejsce wtedy, gdy niespodziewane uczucie tak gwałtownie opanuje człowieka, iż owładnie wszystkimi siłami jego psychiki i nie starczy mu już ich dla działalności rozumu i woli. W szale zmysłów, spowodowanym silnym wybuchem uczucia, jak pożądaniem, gniewem, zazdrością lub strachem, działalność rozumu i woli może być zupełnie zahamowana. Człowiek w takim stanie działa jak rozjuszone zwierzę nieraz zupełnie niecelowo, wręcz przeciw interesom, których pogwałcenie wytrąciło go z równowagi. Nie może być wtedy

mowy o wolności i odpowiedzialności w chwili popełniania samego czynu, zostaje jednak odpowiedzialność za to, że się do takiego stanu dopuściło, że życie zmysłowe nie było opanowane i ujęte w karby charakteru. które by podobnym niespodziewanym wybuchom zapobiegły”. („Katolicka etyka wychowawcza”, t. I.. str. 165 - 170).

Artykuł 4.

Artykuł ten jest jasny i łatwo zrozumiały. Należy tylko wskazać na jego doniosłe znaczenie dla życia nadprzyrodzonego. P. Bóg postępuje z nami jak dobra matka przy wychowaniu swych dzieci. rzadko kiedy zmusza do czegoś. chyba w wypadku prawdziwej konieczności, ale wpływa na nie tak. by samorzutnie chciały tego, czego chcieć trzeba. Podobnie p. Bóg w niczym wolności naszej nie narusza, lecz stanowi jej porękę przez swój wpływ na nią i przez jej skierowanie ku dobru, czyli przez determinację. Już św. Jan Damasceński, jak zaznacza o. J. Woroniecki (dz. przytocz. s. 140), wyjaśnił, że w pojęciu determinowania bynajmniej nie jest zawarte pojęcie nakładania konieczności.

ZAGADNIENIE 11.

Artykuł 1.

O. J. Woroniecki wyraz „fruitio” tłumaczy jako „zadowolenie”. W trakcie jednak przekładu doszliśmy do wniosku. że ten ostatni wyraz jest za słaby na oddanie tomaszowego „fruitio”, zanadto ogólny, podobnie jak radowanie się. O. Gillet w swym przekładzie francuskim posługuje się wyrazem „la jouissance”. Proponowano nam termin „używanie”, ale ten wydaje się nam dwuznaczny. oznacza bowiem nie tylko „miłosne przyłgnięcie do jakiejś rzeczy ze względu na nią samą”, jak za św. Augustynem przyjmuje św. Tomasz, ale także posługiwanie się jakąś rzeczą jako narzędziem.

Artykuł 2.

Fakt, że zwierzęta niekiedy doznają rozkoszy, zdaje się nie ulegać wątpliwości, ale nie jest to rozkosz doskonała. gdyż zwierzęta nie poznają celu jako celu.

Artykuł 3.

Pełną rozkosz może sprawić człowiekowi jedynie osiągnięcie ostatecznego celu. jakim jest zjednoczenie się z naszym Ojcem przez bezpośrednie oglądanie Go jako Najwyższej Prawdy, kochanie Go, jako najwyższego Dobra i wieczne zachwywanie się Nim jako nieskończonym Pięknem.

Artykuł 4.

To, co ludzie zazwyczaj uważają za rozkosz, np. przyjemności zmysłowe, wnet ukazuje się czymś bardzo ułudnym i nietrwałym. czymś, co w sercu zostawia gorycz zawodu. Dopiero pełne posiadanie Dobra najwyższego może ukoić ludzkie serce i zaspokoić jego głód i pogoń za szczęściem. Przedsmaku tej rozkoszy doznajemy już w samym zamierzeniu osiągnięcia szczęścia, ale w całej pełni zażywać jej będziemy po jego osiągnięciu.

ZAGADNIENIE 12.

Artykuł 1.

Jak zaznacza św. Tomasz w odpowiedzi na 4 trudność, przedmiotem woli jest przede wszystkim cel, a następnie środki do celu. Otóż w stosunku do celu należy odróżnić trojaką czynność woli: chcenie w znaczeniu pewnego upodobania w dobru, zamiar osiągnięcia go i rozkoszowanie się nim po jego osiągnięciu. Pojęcie bowiem celu obejmuj e trzy cechy. a) by dobro, które jest celem, było samo przez się godne kochania; otóż czynność woli, odnosząca się do tego co jest samo przez się godne kochania, to właśnie chcenie w znaczeniu upodobania w dobru, a więc pewnego rodzaju miłości; b) by dobro to nie było podporządkowane czemuś innemu. czyli by samo przez się uszczęśliwiało człowieka. i to jest funkcją tej czynności woli, która zwie się rozkoszą; c) by temu dobru wszystkie inne rzeczy były podporządkowane, takie zaś podporządkowanie to właśnie zamierzanie.

Artykuł 2.

Cel jest tym, co zaczyna każdą naszą świadomą czynność. tym co wywiera wpływ przez cały czas jej trwania i tym wreszcie, co ją kończy. On bowiem najpierw przychodzi nam na myśl, nim zaczniemy coś robić. stanowiąc jakby siłę napędową naszego działania. On też kończy naszą działalność, gdy dochodzimy do tego. cośmy sobie założyli jako cel, stanowiący przewidziany od początku. ale dopiero na końcu urzeczywistniony rezultat naszej świadomej czynności. Ale gdy przyjrzymy się poszczególnym przedsięwzięciom naszego życia, łatwo możemy się przekonać. Że to, co im przyświeca. nie stanowi zazwyczaj zupełnie ostatecznego celu, ale ma charakter czegoś pośredniego. Bywa nieraz, że taki cel pośredni w ciągu wielu lat przyświeca człowiekowi, stając się główną sprężyną całej jego działalności i przesłaniając mu cele wyższe. A jednak przy głębszym wejrzeniu uświadomiamy sobie. że nie on stanowi najbardziej istotną pobudkę naszego postępowania i że nie on będzie ostatecznym jego zakończeniem, którego pożądamy.

Artykuł 3.

Przedmiotem zamiaru jest to, do czego zmierzamy: już to w ten sposób, że dążymy do pewnej rzeczy ze względu na nią samą; już to dlatego, że daną rzecz traktujemy jako szczebel do osiągnięcia jakiegoś nadrzędnego celu. Otóż dążąc do pewnej rzeczy ze względu na nią samą możemy brać pod uwagę jej różne przymioty, które równocześnie będą wtedy przedmiotem naszego zamiaru. Tym bardziej przedmiotem zamierzenia mogą być równocześnie te cele, które stanowią szczebel do osiągnięcia jakiegoś celu nadrzędnego.

Artykuł 4.

Chcieć środków jako środków do osiągnięcia jakiegoś celu to chcieć osiągnąć dany cel przy pomocy owych środków. Jest to więc ta sama czynność.

Artykuł 5.

W działalności zwierząt, podobnie jak i całej przyrody, w ogromnej większości wypadków ostateczny rezultat przebiegu danego działania da się naprzód przewidzieć, gdyż działanie to od początku do niego zmierza, choć w sposób bierny, urzeczywistniając cele, nadane przyrodzie przez jej Stwórcę.

ZAGADNIENIE 13.

Artykuł 1.

W przeciwieństwie do skrajnego intelektualizmu św. Tomasz przyznawał woli czynność przechylania się w wyborze na jedną lub drugą stronę, z tym jednak, że czynność tę uważał za wynik poprzedzającego sądu rozumu. Tak więc, zdaniem Akwinaty, wolny wybór należy do woli jako do swej przyczyny sprawczej czyli źródła, do umysłu zaś, jako do czynnika kierowniczego.

Artykuł 2.

Artykuł niniejszy wyjaśnia zagadnienie celowości w świecie zwierzęcym, a także ciekawe zjawisko psychiki wyższych zwierząt, pozornie zdolnych do wyboru pomiędzy różnymi rzeczami. Dzieje się tak dlatego, że najwyższy Mistrz wszechświata wyposażył zwierzęta w odpowiednie instynkty, podobnie jak zegarmistrz daje zegarkowi odpowiedni mechanizm, który działa celowo, urzeczywistniając zamierzone i przewidziane przez niego skutki.

Artykuł 3.

Przedmiotem wyboru mogą być tylko dobra nie dorównujące tęsknocie człowieka za dobrem nieskończonym, gdyż dobra jako dobra oraz szczęścia nie możemy nie chcieć. Dlatego też cel ostateczny nie jest przedmiotem wyboru, ale tylko cele pośrednie i środki. Cel ostateczny został nam narzucony przez samą naszą naturę, a raczej przez jej Stwórcę, do którego modlił się św. Augustyn znanymi powszechnie słowami: „Stworzyłeś nas Panie dla siebie i nieukozone zostaje serce nasze, póki nie dojdzie do Ciebie” (Wyznania, In 1). Nieraz człowiek doznaje pokusy w formie chęci wyzwolenia się z obowiązku podporządkowania całego życia temu celowi ostatecznemu, pragnąc by mu wolno było samemu dowoli wybierać swój cel ostateczny i według niego stanowić o tym, co dobre i złe. Na tym polegał grzech pierworodny oraz błąd liberalizmu, który przybierając postać walki w obronie wolności, budzi w duszy ludzkiej bunt przeciw Posłuszeństwu wobec Boga. Ta rzekoma wolność bezprawnie pozwalająca człowiekowi w różnych kierunkach odchyłać się od celu naszej natury, staje się wnet najgorszą niewolą. bo dobra doczesne, do których się zwraca, a nawet własna jaźń, którą ubóstwia, zacieśniają horyzonty naszego ducha, zamykając go w kręgu bardzo ograniczonych zadowoleń, a przez to sprowadzają pewną jednostajność i nudę. którą tak głęboko odczuwają współcześni egzystencjaliści. Nieraz ludzie żądają dla siebie wolności oddania się danemu uczuciu.

w rzeczywistości zaś oddają się jego niewoli, „ograniczając coraz bardziej możliwość robienia czego innego. Robią co chcą, ale chcą zawsze tego samego i życie ich staje się coraz bardziej jednostajne, coraz mniej w nim zainteresowań poza tym jednym, co ich tak silnie pociąga. Tak się przedstawia ten konflikt, który zawsze trwać będzie między wolnością chwały synów Bożych a wolnością tego świata. Ta ostatnia pozornie jest większa, pozwala w różnych kierunkach odchyłać się od celu naszej natury ale w każdym z tych kierunków jest bardzo uboga w środki i jednostajna. Pierwsza przeciwnie tylko w jednym kierunku prowadzi, ale ten kierunek zna niezliczone drogi, między którymi każdy z nas może wybierać” („Katolicka etyka wychowawcza”, t. I.. str. 144 - 146).

Artykuł 4.

Bezpośrednim przedmiotem wyboru są nasze ludzkie czynności. Inne natomiast rzeczy podlegają wyborowi tylko pośrednio. a mianowicie za pośrednictwem czynności przy pomocy których albo wykonujemy dane rzeczy, albo się nimi posługujemy jako środkami.

Artykuł 5.

W odpowiedzi św. Tomasza na 1 trudność należy zwrócić uwagę na różnicę między chceniem, czyli wolą w znaczeniu czynności chcenia, a zachcianką. Chcenie to zamiar lub wybór woli już zdecydowanej w stosunku do tego, co należy robić; zachciance natomiast brak tego zdecydowania, gdyż jest tylko warunkowym poruszeniem woli ku

jakiemuś wymarzonemu przedmiotowi, bez powzięcia rozważnego postanowienia, tak „na chybił-trafił”.

Artykuł 6.

Na czym polega wolność woli, św. Tomasz wyjaśnił w zag. 10, art. 2. W naszym objaśnieniu tego artykułu podaliśmy za o. Woronieckim obszerniejszy do niego komentarz. W niniejszym artykule mamy zastosowanie zasad św. Tomasza o wolności woli do wolności wyboru. Źródłem jednej i drugiej jest władza, jaką wola posiada nad praktycznymi sądami rozumu, czyli sądami o tym, co i jak należy lub nie należy, wolno lub nie wolno czynić. Polski termin „wolność woli” jest trochę bałamutny, bo sprawia wrażenie jakoby ta wolność od samej tylko woli zależała. Łacińskie „liberum arbitrium” kładzie nacisk na wolny sąd rozumu, podkreślając niejako, że źródłem wolności jest panowanie woli nad poznaniem. Wybór więc jest wynikiem poprzedzającego sądu rozumu o tym, co należy czynić lub czego zaniechać, ale wynikiem niekoniecznym, gdyż dotyczącym przedmiotów nie posiadających w sobie pełni dobra, dzięki czemu rozum może w nich widzieć te lub inne powody, dla których może ich chcieć lub nie chcieć. Sąd więc rozumu może równie zatrzymać się nad tym, co wydaje mu się dobrym w tym przedmiocie, jak i nad tym, co wydaje mu się złym i ta możliwość różnicowania sądów o tym, co można lub nie można, trzeba lub nie trzeba czynić jest podstawą wolności czy zdolności naszej woli przechylania się w wyborze na jedną lub drugą stronę. Uzasadnienie więc wolności u św. Tomasza ma charakter nie tyle podmiotowy, jak u autorów, którzy dowodzą jej na podstawie przeświadczenia ogółu ludzi o swej zdolności do wyboru, ale przedmiotowy, gdyż św. Tomasz opiera wolność na niedoskonałości przedmiotów naszej woli, nie mających w sobie pełni doskonałości. Determiniści za Leibnizem twierdzą, że człowiek wybiera dany przedmiot, bo rozum uznał go za najlepszy, i za takim sądem człowiek zawsze musi iść; zapominają zaś o tym, „że tu bynajmniej nie idzie o ten który środek zasadniczo, tj. sam w sobie wzięty, jest najlepszy, ale który najlepiej odpowiada człowiekowi w tym usposobieniu, w jakim się teraz znajduje, który najlepiej zaspakaja jego wolę, a nieraz i uczucia”. („Katolicka etyka wychowawcza”, t. I. str. 137).

Wolność wyboru u ludzi przejawia się także w zdolności zmieniania naszych wolnych postanowień, układania sobie na nowo linii postępowania, zwracając ją w innym niż dotąd kierunku. Ale zdolność ta jest raczej przejawem niedoskonałości naszej woli niż warunkiem jej wolności.

ZAGADNIENIE 14.

Artykuł 1.

W każdym ludzkim uczynku zarówno wola jak i umysł biorą czynny udział, niejako przeplatając się nawzajem, przy czym kierownictwo należy do rozumu, a

wykonanie do woli. Działalność jednak tych władz jest tak zespolona i tak się przenika nawzajem, że jedna bez drugiej nie może obejść się. Wola nie może chcieć, nim rozum jej nie podsunie czegoś do chcenia. Rozum zaś potrzebuje napędu ze strony woli, by mógł działać. Dlatego po omówieniu zasadniczych czynności woli, tzn. rozkoszowania się, zamierzania i wyboru, św. Tomasz przystępuje do rozważenia tych czynności rozumu, które warunkują działanie woli. Pierwszą z nich to namysł, czyli badanie środków, które należy wybrać.

Artykuł 2.

Cel jako cel nie jest przedmiotem namysłu, ale dwu czynności, z których jedną o. J. Woroniecki nazywa pomysłem, czyli myślą o przedmiocie, jako dobrym lub złym, a drugą zamysłem czyli myślą o możliwości i potrzebie osiągnięcia danego dobra jako celu naszego działania. Trzecia czynność woli odnosi się już nie do celu, ale do środków i zwie się namysłem.

Artykuł 3.

Namysł to szukanie wszystkich możliwych i dostępnych środków i porównanie ich z celem, by się przekonać, czy rzeczywiście do niego prowadzą. Ale środkami tymi są naprzód i głównie nasze własne czynności, inne zaś rzeczy o tyle, o ile albo są przedmiotem samych czynności, albo są użyteczne do ich wykonania.

Artykuł 4.

Gdybyśmy się chcieli namyślać nad wszystkimi rzeczami, które wykonać chcemy, niczego byśmy nie zrobili, bo nie pozostałoby nam czasu na ich wykonanie. Nie warto zbyt wiele namyślać się, gdy chodzi o nic nie znaczące drobiazgi, ani nad składnikami poszczególnych czynności, wyznaczonymi już to przez naturę, np. nad biciem serca podczas uczenia się teologii, już to przez nabytą uprzednio sprawność Czy sztukę, np. jak kreślić poszczególne litery przy pisaniu traktatu naukowego. Nie potrzeba też namyślać się, gdy chodzi o sprawy oczywiste.

Artykuł 5.

Analiza to czynność badawcza, polegająca na rozkładaniu pewnej całości na części składowe celem dokładnego poznania danego przedmiotu. W szerszym znaczeniu to wszelkie przechodzenie od rzeczy złożonych do składników, od bardziej znanych do mniej znanych, a więc także od skutków do przyczyn, od celów do środków, od zjawisk do praw, od wniosków do zasad, od szczegółów do ogółu, od treści do zakresu. Synteza zaś jest odwrotnością analizy.

Artykuł 6.

Zbytni pośpiech w namyślaniu się jest szkodliwy. Niemniej jednak groźny jest stan człowieka, który namyśla się bez końca i nie może zabrać się do działania, ale marudzi i waha się. Przyczyną takiego stanu jest zazwyczaj zbyt słabe napięcie woli w chceniu danej rzeczy, czasem schorzenie systemu nerwowego, częściej tzw. „dřęta mowa” przy wychowaniu przez gadulstwo o ideałach i równoczesnym braku zaprawiania młodzieży do wytrwałego chcenia w życiu codziennym odnośnie do tego, czego trzeba chcieć.

ZAGADNIENIE 15.

Artykuł 1.

Przyzwolenie to czynność woli, wyrażająca zgodę na wzięcie pod uwagę środków, które podczas namysłu uznaliśmy za nadające się do osiągnięcia zamierzonego celu. Jest aktem woli, gdyż polega na pewnym jej zadowoleniu w stosunku do proponowanych jej środków, służących do osiągnięcia jakiegoś celu.

Artykuł 2.

Zwierzęta działają zgodnie z instynktem lub nawykiem. wytworzonym w nich sztucznie np. przez człowieka. Nie przysługuje im zdolność kierowania swoimi czynnościami. ani tym samym możliwość zwrócenia się do takiego lub innego środka jako środka. chociaż oczywiście nieraz zwracają się do pewnych rzeczy. które są środkami, np. gdy pies naciska kławkę, gdy chce wyjść z pokoju; do takiej bowiem czynności nie potrzeba mieć pojęcia stosunku środków do celu, co jest niezbędne przy zwróceniu się do środków jako do środków, a więc ze względu na ich proporcję do celu.

Artykuł 3.

Przyzwolenie woli jest następstwem namysłu rozumu i dlatego ma ten sam przedmiot, a mianowicie środki do osiągnięcia zamierzonego celu. Cel zaś, jak widzieliśmy, jest przedmiotem pomysłu i zamysłu ze strony rozumu, przy czym pomysłowi odpowiada ze strony woli pewne upodobanie woli, zwane chęcią, zamysłowi zaś odpowiada zamiar. Gdy tylko jeden środek prowadzi do zamierzonego celu, przyzwolenie rzeczowo utożsamia się z wyborem, jak zaznacza św. Tomasz w odpowiedzi na 3 trudność.

Artykuł 4.

Wyrażenie „rozum wyższy” (ratio superior) oznacza u św. Tomasza czasem działanie umysłu, odnoszące się do wyższego przedmiotu, np. do Boga, a nie do rzeczy

ziemskich, czasem zaś oznacza wyższe zadanie rozumu, w porównaniu do innych jego funkcji. Otóż takim wyższym zadaniem jest niewątpliwie osądzanie czynności służących do osiągnięcia zamierzonego celu i będących przedmiotem przyzwolenia.

ZAGADNIENIE 16.

Artykuł 1.

Łaciński termin „usus” o. Gillet w swym francuskim przekładzie oddaje przez „usage”, J Bernhart w niemieckim przez „das Gebrauchen”, E. Soukup w czeskim przez „uživání”, o. J. Woroniecki przez „wykonanie czynne” (Kat. etyka wych., str. 104). Ten ostatni termin byłby najbardziej zrozumiały i jednoznaczny, ale do przekładu nie nadaje się, gdyż przy jego zastosowaniu wychodzą paradoksy bez sensu. (Niech czytelnik spróbuje sam podstawić „wykonanie czynne” zamiast użytego przez nas „użycie”, a przekona się od razu.) Woleliśmy więc wyraz „użycie”, mimo jego wieloznaczności. Ale wystarczy uświadomić czytelnika, że nie chodzi tu o użycie w znaczeniu „użyć sobie świata, póki służą lata”, czyli rozkoszowania się, ale w znaczeniu takiego wykonania, które posługuje się jedną rzeczą, by osiągnąć drugą, będącą celem, czyli w znaczeniu zastosowania czegoś do jakiegoś celu. Sama treść artykułu jest jasna.

Artykuł 2.

Zwierzęta wykonują pewne działania przy pomocy swych członków, ale ich nie używają w ścisłym znaczeniu tego słowa, gdyż używać znaczy stosować rozumnie coś do czegoś.

Artykuł 3.

Zasadniczo użycie odnosi się tylko do środków, a nigdy do celu ostatecznego.

Artykuł 4.

Użycie jako posługiwanie się uczuciem lub narządami ciała przy osiągnięciu celu następuje po wyborze; w znaczeniu zaś posługiwania się rozumem przy namyśle poprzedza wybór.

ZAGADNIENIE 17.

Artykuł 1.

Na wyborze kończy się pierwsza faza czynu ludzkiego, zwana zamierzeniem. Następuje faza wykonania, gdy rozum wyda rozkaz, czyli zarządzi wprowadzenie w czyn powziętego zamiaru. To, co raz zostało zamierzone, rozważone i wybrane, teraz należy sprawnie, bez wahań, szybko i z rozmachem wykonać, wpuszczając mocniejszy prąd woli, który by raźnie i wytrwale wprowadził w czyn to, co potrzebne do osiągnięcia celu. Charakterystyczny dla tomizmu jest postulat, by rozkaz był aktem rozumu, choć wydanym pod prądem działania woli. Rozkaz bowiem to pewne uporządkowanie i skierowanie kogoś do jakiegoś celu. Porządkowanie zaś i kierowanie to zadanie rozumu, pozostające jednak pod ożywczym wpływem woli.

Artykuł 2.

W drugiej trudności jest mowa o duszy zwierzęcej. Filozofia arystotelesowsko-tomistyczna, rozumiejąc przez duszę (w najogólniejszym znaczeniu tego wyrazu) to, co wyróżnia rzeczy żywe od nieżywych i równocześnie jest tym prapierwiastkiem, który kształtuje i rozwija istotę żyjącą od jej załazka ku śmierci, przyznaje duszę nie tylko człowiekowi, ale także zwierzętom, a nawet roślinom, z tym jednak zastrzeżeniem, że dusza ludzka, jako rozumna, jest niematerialna i tym samym nieśmiertelna; dusza zaś zwierzęca i roślinna jest materialna, powstaje z pewnej postaci energii materialnej i w nią się przemienia z powrotem w chwili zgonu.

Artykuł 3.

Rozkaz zasadniczo wyprzedza tę czynność woli, która polega na zmobilizowaniu władzy wykonawczej ku urzeczywistnieniu danego zamiaru, następującej jednak po namyśle. Wola bowiem w swym działaniu używa pośrednictwa tak rozumu jak i władzy wykonawczej.

Artykuł 4.

Substancja czyli jestestwo to byt, któremu przysługuje istnienie wsobne, czyli taki, który jest ostatecznym podmiotem własnego istnienia, np. człowiek; natomiast przypadłość to byt, który nie jest ostatecznym podmiotem swego istnienia, ale któremu przysługuje zdolność istnienia w czymś innym jako w właściwym sobie podmiocie, np. dobroć danego człowieka. Substancja jest zasadniczą jednością; przypadłość natomiast jest jednością względną. Rozkaz i czynność nakazana stanowią pewną całość, gdyż pierwsza ma się tak do drugiej jak tworzywo do formy czyli istotności, która to tworzywo przemienia w rzecz faktycznie istniejącą i działającą. Podobnie rozkaz mobilizuje czynność nakazaną.

Artykuł 5.

To wszystko może być przedmiotem rozkazu, co rozum może porządkować i skierować do celu. Czynności zaś woli mogą być przez rozum porządkowane i skierowane do celu; a więc czynności woli mogą być przedmiotem rozkazu.

Artykuł 6.

Zdolność rozumu rozkazywania sobie samemu czyli porządkowania własnych czynności i należnego kierowania nimi jest podstawą samowychowania, tak w dziedzinie moralnej jak i umysłowej. Brak karności umysłowej prowadzi do bałaganu tak w dziedzinie postępowania jak i w pracy naukowej.

Artykuł 7.

Uczucia są przejawami dwu popędów zmysłowych. czyli odnoszących się do przedmiotów poznanych przez zmysły a mianowicie popędu do walki oraz popędu do przyjemności. Nie bierzemy tu oczywiście pod uwagę ujemnego wydźwięku słowa „zmysłowy” w polskim języku potocznym, ani tym bardziej nie zacieśniamy go do przejawów życia płciowego. Uczucia. będące przejawami tych dwóch popędów zmysłowych (do których dadzą się sprowadzić wszystkie inne popędy zmysłowe, np. popęd płciowy, samozachowawczy itd.) wywierają wielki wpływ na moralne i umysłowe życie człowieka. Niemniej i one podlegają kierownictwu rozumu, z tym jednak zastrzeżeniem, że rozum nie może postępować z nimi po dyktatorsku w sposób bezwzględny ale musi posługiwać się w stosunku do nich pewnego rodzaju dyplomacją, gdyż inaczej zbuntują się i wymkną się spod jego kierownictwa, jak nieokiełznane rumaki, przemieniając Człowieka w bydło. Dlatego tak ważne znaczenie ma umiejętność rozumu w rozkazywaniu popędom zmysłowym, czyli w porządkowaniu i kierowaniu życia uczuciowego człowieka. św. Tomasz doskonale rozumiał zarówno doniosłość jak i trudność tego rozkazywania na skutek zależności uczuć nie tylko od woli, ale także od ciała i czynników zewnętrznych. Jako dobry wychowawca radzi traktować je po królewsku. rządzić nimi tak. jak się kieruje ludźmi wolnymi w ustroju wolnym od despotyzmu.

Artykuł 8.

Na przejawy naszego życia fizjologicznego mamy tylko wpływ pośredni. możemy oddziaływać na nie już to za pośrednictwem zmysłów i uczuć, już to przy pomocy czynników zewnętrznych. np. przez przyjmowanie lub nieprzyjmowanie pokarmów, narkotyków, lekarstw, trucizn itp. Bezpośrednio jednak rozum nie potrafi czynnościami fizjologicznymi rozporządzać.

Artykuł 9.

Rozum może rozkazywać tym członkom ciała, które podlegają władzom zmysłowym za pośrednictwem nerwów. Natomiast władza rozumu nie rozciąga się na te narządy cielesne, które są zależne od popędu przyrodzonego, czyli od samej natury. Do takich narządów św. Tomasz zalicza także serce oraz organy płciowe.

ZAGADNIENIE 18.

Artykuł 1.

Przechodząc do zbadania istoty dobra i zła moralnego, czyli do pojęcia moralności, św. Tomasz nawraca do podstawowej w ontologii zasady tożsamości dobra i bytu. Są to dwa różne pojęcia, ale rzecz ta sama. „Dobrym bowiem jest coś o tyle, o ile jest godnym pożądaniam. Godnym zaś pożądaniam jest coś w miarę, jak jest doskonałe, każde bowiem jestestwo pożąda swej doskonałości. Ale doskonałym jest coś w miarę jak jest rzeczywistością, a więc bytem. W tej więc mierze Coś jest dobrem, w jakiej jest bytem, istnienie bowiem to rzeczywistość każdej rzeczy.” (In q. 5n a. 1.) Z tej zasady Akwinata wyprowadza wniosek. że „każdy byt w miarę jak jest bytem jest dobry. Każdy bowiem byt w miarę jak jest bytem jest istnością (aktem) i w pewien sposób doskonałością, gdyż wszelka istność to pewna doskonałość. Doskonałość zaś jest czymś godnym pożądaniam. Dlatego każdy byt jako byt jest dobry.” (I. q 5, a. 3.) „Żaden byt jako byt nie jest zły, jest zły w miarę jak brak mu istnienia tego, co winien posiadać; np. człowiek jest zły w miarę jak brak mu cnót, oko zaś w miarę jak brak mu zdolności widzenia.” (tamże ad 1.) Takie ujęcie dobra pozostaje w ścisłym związku z energetycznym pojmowaniem bytu, przejętym z filozofii arystotelesowskiej. Dla Arystotelesa bowiem istotę bytu stanowi działanie; stawanie się według niego jest urzeczywistnianiem możliwości danego bytu, np. rośnięcie jest urzeczywistnianiem możliwości zawartych w nasieniu; zupełne zaś urzeczywistnienie tych możliwości to istność, czyli akt. Im pełniejsze to urzeczywistnienie, tym byt jest doskonalszy, a więc tym jest lepszy Czynność jest także pewną formą bytu, bo przecież różni się od niebytu; dlatego też dobroć czynności zależy również od tego, w jakiej mierze posiada właściwą sobie doskonałość, czyli pełnię właściwego sobie bytu.

Artykuł 2.

Etykę św. Tomasza cechuje obiektywizm, gdyż Akwinata wartość moralną czynności ludzkich wyprowadza zasadniczo i przede wszystkim nie od czynników podmiotowych, choćby takich jak zgodność z własnym przekonaniem i sumieniem, ale od przedmiotu czynności, czyli od tego, do czego czynność ta z natury swej zmierza; innymi słowy, od celu przedmiotowego. Czynność bowiem jest pewnym dążeniem. pewnego rodzaju ruchem. Dążenie zaś, jak i każdy ruch, swe zróżnicowanie gatunkowe zawdzięcza

kresowi, do którego zmierza, czyli celowi. Przedmiot więc dla czynności jest tym, czym forma, czyli istotność, zaczyn, dla jestestwa złożonego z tworzywa i formy. Przez formę czyli istotność św. Tomasz za Arystotelesem rozumie treść pojęcia, czyli to co należy do definicji danego bytu, to co wyraża własności ogólne gatunku. do którego da na rzecz należy, a równocześnie jest siłą, która działa i wytwarza skutki, czyli jest czynnym współpierwiastkiem danego jestestwa (substancji).

Przedmiotem czynności, czyli tym. do czego czynność ta z natury swej zmierza, jest bezpośrednio i formalnie, czyli istotnościowo osiągnięcie danego celu, pośrednio zaś rzecz, którą ktoś zamierza osiągnąć. Np. celem przedmiotowym kradzieży to przywłaszczenie sobie cudzej rzeczy, pośrednio zaś i materialnie rzecz, którą sobie ktoś przywłaszcza.

Artykuł 3.

Przedmiot nadający uczynkowi jego zasadniczą wartość moralną występuje zawsze w towarzystwie wielu konkretnych warunków, zwanych okolicznościami, które do tej zasadniczej wartości czynu dorzucają pewne cechy dodatkowe, wpływające dodatnio lub ujemnie na całkowitą i pełną wartość danego czynu. Okolicznościom św. Tomasz poświęcił uprzednio całą kwestię 7, którą objaśniliśmy wyżej. Tu wystarczy zaznaczyć, że żaden czyn nie jest dobry, jeśli choć jedna okoliczność tegoż Czynu nie jest taką, jaką powinna być, aby czyn ów miał właściwą sobie pełnię bytu. Są takie przedmioty czynów, które same przez się są zawsze dobre, np. kochać Boga i bliźniego, względnie złe, np. nienawidzić Boga, zdradzać ojczyznę. Inne czyny są dobre lub złe ze względu na przedmiot, ale na skutek okoliczności mogą zmienić swą wartość moralną, np. jałmużna jest rzeczą dobrą ze względu na swój przedmiot, którym jest wsparcie ubogiego; ale może być złą, jeśli np. dający tę jałmużnę udziela jej z pogardą dla ubogiego albo w złej intencji. Są wreszcie czyny, które ze względu na swój przedmiot nie są ani dobre ani złe, np. mówienie, których więc cała wartość moralna zależy od okoliczności, np. mówienie w niewłaściwym czasie lub w niewłaściwym miejscu.

Artykuł 4.

Wartość rzeczy zależnej od innego bytu zależy nie tylko od jej formy, czyli od treści zawartej w jej pojęciu, ale także od przyczyn tej rzeczy, a szczególnie od celu, dla którego została powołana do bytu. Np. wartość zegarka zależy nie tylko od jego kształtu, ale także od tego, czy należyście wskazuje czas. Podobnie wartość uczynków ludzkich zależy od celu, i to nie tylko od celu przedmiotowego, który w wewnętrznej czynności człowieka utożsamia się z przedmiotem tej że czynności, ale także od celu okolicznościowego. Przedmiotowy cel, do którego z natury swej zmierza czynność zewnętrzna, nie zawsze utożsamia się z przedmiotowym celem czynności wewnętrznej, towarzyszącej czynności zewnętrznej, np. gdy ktoś kradnie, by dopomóc bliźniemu. W takim wypadku przedmiotowy cel zewnętrznej czynności nie jest ani przedmiotem ani okolicznością tej czynności, ale odrębnym czynnikiem wartościującym ową czynność.

Dlatego w czynnościach zewnętrznych św. Tomasz odróżnia czworaką ich wartość: a) rodzajową, zależną od tego, czy owej czynności przysługuje należąca jej pełnia bytu, b) gatunkową, zależną od przedmiotu danej czynności, c) okolicznościową, zależną od tego, czy dołączone okoliczności danego czynu są takie, jakie powinny być, d) zależną od celu jako zasadniczej przyczyny, dla której ktoś tę czynność wykonuje.

Artykuł 5.

Istnienie przedmiotowej, zasadniczej różnicy między dobrymi a złymi czynnościami w dziedzinie moralności odrzucali już niektórzy sofiści starożytni, wyznający konwencjonalizm moralny, np. Trazymach, który normy moralne uważał za czysto umowne, lub Kallikles, który uznawał jedynie prawo silniejszego, a za cnotę wolę mocy i energię, pozbawioną wszelkich skrupułów. Amoralizm ten w XVIII w. ponowił J. O. de La Mettrie oraz A. C. Helvetius, w XIX zaś w sposób bardziej radykalny Kasper Schmidt zwany Stirnerem, dla którego wyrazy „dobro” i „zło” nie mają sensu, gdyż każdy może robić co chce i potrafi. Podobnie E. Renan, A. France, A. Gide, częściowo F. Nietzsche oraz niektórzy egzystencjaliści, np. Sartre, który również odrzuca różnicę między dobrem a złem; odrzuca także wszelkie normy moralne. W przeciwieństwie do amoralistów św. Tomasz uzasadnia przedmiotowy i realny charakter moralności, stwierdzając istotną, bo gatunkową różnicę między dobrem a złem. Różnicę tę widzi w stosunku danej czynności do natury człowieka, a tym samym do rozumu. Skoro bowiem naturę każdego bytu stanowi to, czym ów byt zasadniczo różni się od każdego innego gatunku bytów, człowiek zaś zasadniczo różni się od innych jestestw swą zdolnością do rozumowego myślenia i działania. To jasne, że dobrem dla człowieka jest to, co odpowiada jego rozumnej naturze, a złem to, co sprzeciwia się rozumnej naturze. Uzależnienie wartości moralnej uczynków od przedmiotu w odniesieniu do natury ludzkiej sprawia, że etyka tomistyczna ma wartość powszechną i niezmienną w takiej mierze, jak zasadniczo niezmienną jest natura ludzka.

Artykuł 6.

Zróznicowanie gatunkowe uczynków na dobre i złe materialnie, czyli tworzywowo, pochodzi od przedmiotu czynności zewnętrznej, np. zabicie człowieka; formalnie zaś, czyli istotnościowo, pochodzi od celu czynności wewnętrznej, np. gdy ktoś zabija wroga swej ojczyzny na wojnie, by bronić jej przed niesprawiedliwą napaścią. Oba te czynniki wzajemnie nie wykluczają się, lecz raczej uzupełniają.

Artykuł 7.

Czasem ta sama czynność należy równocześnie do dwóch różnych gatunków postępowania moralnego, mianowicie wtedy, gdy przedmiot czynności zewnętrznej nie jest z istoty swej podporządkowany celowi czynności wewnętrznej, np. gdy ktoś kradnie truciznę, by otruć kogoś, popełnia dwa grzechy gatunkowo różne: kradzież i chęć

morderstwa. Jeśli natomiast przedmiot czynności zewnętrznej jest z natury swej podporządkowany celowi czynności wewnętrznej, wówczas różnica gatunkowa, wyznaczona przez cel, zostanie z kolei zróżnicowana gatunkowo przez przedmiot, podporządkowany z natury swej owemu celowi, i wskutek tego gatunek wartości moralnej ze względu na przedmiot zawierać się będzie w wartości moralnej wyznaczonej przez cel, tak jak gatunek w rodzaju; np. gdy ktoś udziela jałmużny ubogiemu, by pomóc mu w spłaceniu długów.

Artykuł 8.

Sprawdzianem wartości moralnej postępowania jest jego zgodność lub niezgodność z rozumną naturą człowieka, czyli jej przedmiot formalny, wyrażający ten stosunek postępowania do rozumnej natury człowieka, a tym samym do jego celu bezwzględnie ostatecznego. Niektóre jednak czynności same przez się nie wyrażają żadnego stosunku do tego sprawdzianu, np. mówienie, chodzenie itp. Dlatego zasadniczo w teorii mogą być czynności ludzkie obojętne pod względem moralnym; ale, jak zobaczymy, tylko w teorii, czyli gatunkowo.

Artykuł 9.

Możliwość obojętnej czynności ludzkiej, czyli dobrowolnej, w konkretnych warunkach jej wykonania uznawał Duns Scot oraz Vasquez. Dowód św. Tomasza na niemożliwość takiej czynności w praktyce jest jasny: opiera się na fakcie, że każda czynność dobrowolna dokonuje się zawsze w pewnych konkretnych okolicznościach, które ją różnicują moralnie; a przynajmniej nie ma takiej czynności bez jakiegoś konkretnego celu. Czynności niedobrowolne mogą być oczywiście obojętne pod względem moralnym, podobnie czynności bezmyślne, np. drapanie się po głowie.

Artykuł 10.

„Dwojaki może być wpływ okoliczności na wartość moralną czynu, albo tylko ilościowy, zwiększający ją lub też zmniejszający. albo nawet i jakościowy, zmieniający jej doniosłość... Nieraz się zdarza, że okoliczności... wartość moralną zmieniają, albo też do tej, którą już posiadają, dodają drugą. Tak np. pracować w niedzielę lub jeść mięso w piątek (kiedy), staje się czymś moralnie ujemnym” (O.J.Woroniecki, „Kat. etyka wychow.”, I, s. 268). Gdy więc na skutek jakiejś okoliczności zachodzi nowy, odrębny stosunek postępowania do rozumnej natury człowieka, wówczas okoliczność ta przestaje być okolicznością, lecz przechodzi w warunek przedmiotu, nadając danemu uczynkowi nowe zróżnicowanie gatunkowe, czyli sprawia, że staje się dobry lub zły, jeśli przedtem był obojętny pod względem moralnym; albo nawet staje się zły, choć niezależnie od tej okoliczności byłby moralnie dobry, gdyż aby czyn był dobry, trzeba, by wszystkie jego składniki były dobre; na to zaś aby stał się złym, wystarcza, aby jeden składnik był zły: bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.

Artykuł 11.

Nie zawsze okoliczności stanowią o odrębnym stosunku danego uczynku do rozumnej natury człowieka, i dlatego nie zawsze różnicują go gatunkowo. Odnosi się to także do okoliczności celu podmiotowego, zwanego intencją. Dobrymi intencjami pono piekło jest brukowane. Zła intencja, czyli niemoralna pobudka, może sprawić, że najlepszy skądinąd czyn stanie się moralnie zły. Dobra intencja może sprawić, że czynność skądinąd obojętna pod względem moralnym stanie się także dobrą. Ale nigdy dobra intencja, czyli cel podmiotowy, nie może sprawić, by czynność zła stała się moralnie dobrą, w myśl zasady, że na to, aby czyn był dobry, trzeba, by wszystkie jego składniki i okoliczności były dobre; na to zaś, by czyn stał się zły, wystarczy, by jedna tylko okoliczność była zła, czyli nie odpowiadała rozumnej naturze człowieka. „Stąd wnioskuję o J. Woroniecki - zabójstwo polityczne jest zawsze wysoce czymś niemoralnym ze względu na osobę tego, który je popełnia, a który nie ma żadnego uprawnienia do wymierzenia samowolnie sprawiedliwości. Najszlachetniejsze pobudki, nawet gotowość poniesienia w ofierze własnego życia, nic tu zmienić nie mogą”. („Kat. etyka wych.”, I, str. 271).

Należy zwrócić szczególną uwagę na okoliczność przedmiotu: „co?”, czyli na skutek naszej czynności. Jesteśmy bowiem odpowiedzialni nie tylko za sam uczynek, jaki wykonujemy, ale także za wszystkie następstwa tegoż uczynku lub jego zaniechania, które możemy i powinniśmy przewidzieć, bez względu na to, czy następstwa te wynikają z tego uczynku bezpośrednio czy pośrednio. Np. każdy człowiek jest odpowiedzialny nie tylko za to, co powiedział, ale także za skutki swej mowy, które powinien był przewidzieć, np. za wywołane przez niego zgorszenie.

ZAGADNIENIE 19.

Artykuł 1.

W kwestii 19 św. Tomasz porusza zagadnienie ostatecznych źródeł moralności. Jak wiadomo, w zależności od czego wyprowadza się źródło moralności, można podzielić systemy etyczne na trzy grupy: a) heteronomiczne, upatrujące to źródło w czymś, co jest dla nas zewnętrznym, np. w prawodawstwie państwowym, w wpływie środowiska, wychowania, w dziedziczeniu itp.; b) autonomiczne, które źródło i sprawdzian wartości moralnej postępowania ludzkiego widzą w samym człowieku, w jakimś specjalnym zmyśle moralnym, w wewnętrznym zadowoleniu, w rozkazie rozumu praktycznego itp.; c) uniwersalizm chrześcijański, w myśl którego moralność to transcendentálny czyli wewnętrzny, wynikający z samej natury czynności, stosunek naszego postępowania do normy moralnej, a więc zgodność lub niezgodność postępowania z rozumną naturą człowieka. Według etyki chrześcijańskiej, moralność każdego naszego uczynku zależy w pierwszym rzędzie od jego przedmiotu, czyli od tego,

co chcemy przy pomocy danego uczynku osiągnąć. Przez naturę w tym ujęciu rozumiemy nie pojedyncze jej składniki oddzielnie wzięte, ale „naturę wziętą jako całość i nawet jako część większej jeszcze całości, jaką jest społeczeństwo ludzkie i świat cały. Stąd nieraz przedmiot może odpowiadać jakiemuś jednemu czynnikowi naszej natury, jednej władzy, ale nie może odpowiadać całości, np. pragnienie jedzenia ponad to, co potrzebne dla utrzymania życia i zdrowia. Może także się zdarzyć, że coś odpowiada naturze indywidualnej człowieka, a nie odpowiada jego naturze społecznej, np. chcieć uciec z pola bitwy, aby ratować swe życie indywidualne wtedy, gdy trzeba być gotowym poświęcić je dla ojczyzny, tj. dla większej całości”. (O. J. Woroniecki, „Kat. etyka wych.” t. I., str. 261). Tak więc sprawdzianem moralności nie jest coś zewnętrznego w stosunku do człowieka, ale coś najbardziej dla niego wewnętrzne oraz istotne, bo sama jego natura. Ale z drugiej strony ta natura nasza nie jest ostateczną normą moralności, jak to zobaczymy w art. 4. Na temat sprawdzianu wartości moralnej patrz: O. F. Bednarski O. P., „Egzystencjalny charakter i sprawdzalność zasad etycznych”, Rzym 1962.

Artykuł 2.

Tu mamy odpowiedź na zagadnienie tzw. etyki sytuacyjnej, zwanej także egzystencjalną. (Patrz O. F. Bednarski O. P. „Etyka sytuacyjna w świetle przemówień Ojca św. Piusa XII oraz instrukcji św. Oficjum”. Duszpasterz Polski 1957, str. 511 - 530). Zwolennicy tego rodzaju etyki, przyjmując założenia egzystencjalizmu, już to przeczą istnieniu jakiegokolwiek przedmiotowej powszechnie obowiązującej moralności, gdyż wszystko, co uchodzi za moralną wartość, uznają za subiektywne, względne i biologicznie uwarunkowane, już to, jak np. zwolennicy tzw. „egzystencjalizmu katolickiego”, uznają, że moralność to relacja miłości między osobą ludzką a osobą Boską w konkretnej poszczególnej sytuacji, przy czym prawa moralne nie mogą być czymś bezosobowym, ale winny być wyrazem najgłębszych aspiracji człowieka i to tak, że ogólnych praw moralnych nie można naginać do niektórych okoliczności, w jakich tylko osobiste przeświadczenie może zdecydować o tym, jak należy postąpić. A ponieważ każda konkretna sytuacja jest jednorazowa i niepowtarzalna, dlatego nie da się ująć w żadne ogólne normy, i dlatego też w praktyce egzystencjalizm każe postępowanie uzależniać nie tyle od treści prawa moralnego, ile od osobistego przeświadczenia.

Natomiast tomizm, nie przecząc, że prawa moralne nie mogą być czymś bezosobowym i sprzeciwiać się najgłębszym tęsknotom serca ludzkiego, owszem stwierdzając, że każde prawo moralne ostatecznie wyraża to, co jak najbardziej jest zgodne z tym, co najgłębsze dla człowieka, bo z jego własną naturą, podkreśla, że chodzi tu o naturę całkowitą, a nie o jej poszczególne składniki oddzielnie wzięte, i tym samym wskazuje przedmiotowy charakter zarówno samej natury ludzkiej, jak i prawa moralnego.

Artykuł 3.

Intelektualizm etyczny św. Tomasza w ujęciu wartości moralnej postępowania ludzkiego, które, jak w tym artykule Akwinata dowodzi, zależy od rozumu, nie ma nic

wspólnego z racjonalizmem kantowskim czy neokantowskim. Jak wiadomo Kant, chcąc etykę uniezależnić od rozkazów Boskich czy wymagań społecznych jako czynników obcych, „heteronomicznych”, chciał stworzyć etykę autonomiczną, w której rozum przemawiałby od siebie, a nie pod naciskiem czynników obcych. Neokantyści zaś, idąc po linii mistrza, doszli do wniosku, że wszelkie przekonania etyczne, jako postulaty rozumu, mają charakter czysto osobisty, a nawet, zdaniem A. Langego, czysto fikcyjny, tak że przedmiotem moralności są tylko fikcje. Natomiast dla św. Tomasza zależność wartości moralnej od rozumu wynika właśnie z przedmiotowego, a nie osobistego stosunku do rozumnej natury człowieka. Wartość więc moralna Postępowania dlatego zależy od rozumu, gdyż zależy od przedmiotu, czyli od tego stosunku czynności do rozumnej natury. Jedynie bowiem wtedy wola może dążyć do przedmiotu, gdy rozum przedstawi go woli.

Artykuł 4.

Prawo odwieczne to sam umysł Boży, kierujący działaniem stworzeń zgodnie z dobrem wszechświata, i będący ostatecznym źródłem wszelkiej wartości. Jak tego dowodzi w niniejszym artykule św. Tomasz, wbrew zakusom wszelkiego autonomizmu i pozytywizmu moralnego, który ogłasza etykę niezależną od prawa Bożego. „Bezpośrednią normą moralności jest sama natura ludzka w całej swej rozciągłości indywidualnej i społecznej, tzn. nie tylko potrzeby rozwoju jej niższych, zmysłowych czynników, ale przede wszystkim dążenia życia umysłowego i duchowego i nawet te najwyższe aspiracje, których własnymi siłami urzeczywistnić nie może, lecz w których przy pomocy Bożej znajduje największy swój rozkwit... A nad wszystkim musi panować sam cel ostateczny natury ludzkiej... Podstawową bowiem i ostateczną, aczkolwiek nie bezpośrednią normą moralności jest odwieczna myśl Boża względem człowieka, odbijająca się w naturze, którą mu Bóg nadał, i w celu, do którego go powołał... Myśl Bożą jako ostateczną normę moralności nazywamy prawem wiecznym”. („Kat. etyka wych.”, t. I, str. 264).

Artykuł 5.

Mowa tu o sumieniu, którym według nauki św. Tomasza jest praktyczny sąd rozumu, mówiący nam, co mamy czynić, a czego unikać i orzekający po dokonaniu uczynku o jego wartości moralnej. „Człowiek nie może uzgodnić swego postępowania z prawem moralnym i skierowania go do celu ostatecznego, jak tylko idąc za tym, co mu jego rozum wskaże przez rozkaz sumienia. Dlatego to niesłuchanie jego głosu gdy z całą pewnością przemawia, równa się zawsze dobrowolnemu odchyleniu się od prawa i przeto jest zawsze grzeszne” (O. J. Woroniecki, „Kat. etyka wych.”, t. I, str. 116). Należy jednak zwrócić uwagę, że jest możliwe pięć rodzajów praktycznych sądów rozumu, i tym samym sumienia: a) nakazujące, czyli stwierdzające, że dane postępowanie jest bezwzględnie konieczne, aby zachowanie się człowieka było zgodne z rozumną jego naturą i celem ostatecznym. b) zalecające, czyli wyrażające, że chociaż dane

Postępowanie nie jest bezwzględnie konieczne do osiągnięcia celu ostatecznego, niemniej przez takie Postępowanie cel ten lepiej się osiąga np. dlatego, że stanowi łatwiejszą lub pewniejszą drogę do niego; c) d o z w a l a j ą c e , czyli stwierdzające, że spośród różnych sposobów postępowania, równie dobrze prowadzących do celu ostatecznego, przynajmniej jedno należy zastosować; d) n i e w z b r a n i a j ą c e , czyli stwierdzające, że chociaż dane postępowanie jest samo w sobie obojętne, czyli nie prowadzi do celu ostatecznego. zasadniczo jednak nie sprzeciwia się mu; e) z a k a z u j ą c e , czyli stwierdzające, że dane postępowanie jako sprzeczne z rozumną naturą człowieka, albo uniemożliwia mu osiągnięcie celu ostatecznego, czyli stanowi grzech śmiertelny. albo co najmniej utrudnia mu osiągnięcie tego celu, powodując zboczenie z właściwej drogi ku niemu (grzech powszedni). (Patrz O F. Bednarski O. P. „Egzystencjalny charakter i sprawdzalność norm etycznych”, Rzym 1962, str. 21).

Nie zawsze jednak sąd sumienia jest prawdziwy. Wprawdzie E. Kant twierdził, że „błędne sumienie jest nie do pomyślenia” (Tugendlehre, Einleitung XII), niemniej codzienna obserwacja wskazuje, że wielu ludzi szczerze uważa za nakaz sumienia to co przedmiotowo rzecz biorąc jest moralnie złe. np. kłamstwo w obronie przyjaciela, lub to, co jest obojętne pod względem moralnym, np. wstawanie z łóżka prawą nogą. Bywa także, iż niektórzy ludzie upatrują zakaz sumienia w tym, co moralnie jest dobre lub obojętne, np. unikają mieszkań pod 13 numerem. Jasne więc, że sumienie może być błędne. Niemniej, jak tego dowodzi św. Tomasz w niniejszym artykule, postępowanie niezgodne z sumieniem, choćby nawet błędzącym, jest zawsze złe, gdyż występuje przeciw temu, co rozum słusznie czy niesłusznie uznał za konieczne do życia, zgodnie ze swą rozumną naturą i konsekwentnie. ze swym celem ostatecznym, a więc za prawo Boże.

Artykuł 6.

Nie zawsze więc człowiek, który idzie za głosem sumienia, dobrze postępuje, a mianowicie wtedy gdy sumienie jego jest błędne w sposób zawiniony bezpośrednio lub pośrednio, np. wskutek zaniedbania się w nauce religii. Teza ta sprzeciwia się usiłowaniu modernizmu, by z sumienia zrobić ostateczny sprawdzian moralności. Niejednokrotnie ludzie chcąc usprawiedliwić swe zbrodnicze postępowanie powołują się na sumienie, wiedząc, że nikt z ludzi nie potrafi bezpośrednio wejrzeć w to sumienie i dowieść mu kłamstwa. Sumienie więc nie jest nieomyślne. Ale ta możliwość błędzenia nie zwalnia nas z obowiązku słuchania go z jednej strony, a z drugiej starannego poznania tak praw moralnych jak i warunków, w jakich ktoś będzie działać. gdyż inaczej znajdzie się w tym tragicznym położeniu, że czy pójdzie czy nie pójdzie za głosem fałszywego sumienia, zawsze postąpi źle na skutek niedbalstwa w poznaniu prawdy.

Artykuł 7.

Wartość moralna środków. a zwłaszcza ich wyboru zależy od poprzedzającego ją zamiaru osiągnięcia tego celu, do którego mamy zastosować owe środki. Cel bowiem jest

miarą wartości środków. Gdy więc zamiar jest zły, złe będzie także chcenie środków do osiągnięcia tego celu. Np. gdy ktoś zamierza zamordować kogoś i postanawia w tym celu kupić sobie rewolwer, postanowienie takie będzie dlatego moralnie złe, że zły był zamiar. Natomiast wartość chcenia środków nie zależy od następującego po nim zamiaru osiągnięcia jakiegoś dodatkowego celu. Np. gdy ktoś, chcąc kogoś zamordować, postanawia kupić strzelbę. przy pomocy której później, zaniechawszy chęci mordowania, zamierza bronić pasterzy przed wilkami, wówczas postanowienie kupna nie zależy moralnie od tego późniejszego zamiaru. gdyż ten ostatni nie miał wpływu na owe postanowienie.

Artykuł 8.

Wielkość uczynku nie zależy od wielkości przedmiotu zamiaru, nie zawsze bowiem czyn jest tym lepszy i szlachetniejszy, im wyższy i szlachetniejszy jest cel; np. gdy ktoś chce być dobroczyńcą sierot, ale żał mu wydawać pieniędzy na ten cel. Niemniej jeśli ktoś chce mocno celu, ten chce mocno także środków niezbędnych do jego osiągnięcia.

Artykuł 9.

Wartość moralna postępowania zależy od jego zgodności z celem ostatecznym, a więc z Dobrem Najwyższym, które jest przedmiotem woli Bożej, a tym samym od zgodności z wolą Bożą. By czynność więc była dobra, nie wystarczy skierować ją do ostatecznego celu. Pojętego ogólnikowo. bo każdy czyn, nawet najbardziej grzeszny, zwraca się do jakiegoś celu ostatecznego. Ale trzeba ją skierować do prawdziwego celu ostatecznego, a więc do P. Boga, już to w sposób bezpośredni, wyraźny i świadomy, już to przynajmniej w sposób pośredni. gdy np. ktoś faktycznie dąży do Dobra Najwyższego. chociaż nie wie, że polega ono na oglądaniu P. Boga twarzą w twarz. Zdaniem wybitnego komentatora Sumy, kardynała Kajetana. ten ostatni wypadek zachodzi u tych pogan, którzy swą wolę i swe czyny uzgadniają z wolą Bożą, zwracając je ku Dobru Najwyższemu, stosownie do udzielonego im światła wiedzy. wówczas bowiem uczynki ich są dobre pod względem moralnym.

Artykuł 10.

Argumenty w „Sed contra”, czyli „z drugiej strony”, nie zawsze wyrażają zdanie św. Tomasza. Najczęściej stanowią tylko drugą część postawienia problemu. Nauka św. Tomasza w tym artykule jest bardzo ważna i bardzo głęboka: jest faktem, że „każde stworzenie, będąc częścią większej całości, swój byt, a przeto i swe dobro indywidualne podporządkowuje bytowi i dobru całości, w której skład wchodzi, tak iż skłonność jego wrodzona silniej się przejawia, gdy idzie o to, co jest wspólne z całością, niż o to, co jest własne. Gotowe ono nawet to, co własne, poświęcić na rzecz tego, co wspólne... Ręka odruchowo się podnosi i naraża na uderzenie, aby zasłonić to, co dla całości ciała jest

ważniejsze. Podobnie i u zwierzęcia widzimy, jak jednostka instynktownie się naraża i poświęca dla potomstwa, aby zachować gatunek, którego jest częścią... Otóż Bóg jest dobrem powszechnym całego świata, którego wszystkie stworzenia są częściami, stąd na dnie całej ich działalności jest zawsze skłonność naturalna do Boga i dążność do podporządkowania się mu jako dobru wspólnemu wszystkim... wszystko, co stworzone, ciąży jakimś pędem przyrodzonym do dobra całości, jakim jest Bóg, każde na sposób właściwy swej naturze... I w nas bowiem, jak w każdym stworzeniu, jest wrodzony pęd do Boga, jako do dobra powszechnego tego świata, którego jesteśmy częścią i składnikiem, i gdy sobie to uświadomimy, winniśmy całą naszą, dobrowolną działalność uzgodnić z tą skłonnością wrodzoną” (O. J. Woroniecki, „Kat. etyka wych.”, t. II, str. 648 - 649) Nie zawsze jednak wiemy, jaka jest wola Boża w konkretnym wypadku. Przedmiotem bowiem naszego poznania bywa dobro jednostkowe, które nie zawsze jest dobrem z punktu widzenia dobra ogólnego. Dlatego np. podczas wojny zdarza się, że różni ludzie, dążąc do celów sprzecznych, walczą między sobą z poczucia obowiązku, gdyż dobro moralne ujmują pod różnym, jednostkowym kątem widzenia. Dlatego także bywa, że wola nasza nie przestaje być dobra, gdy chce tego, co jest dobre z naszego jednostkowego punktu widzenia, czego P. Bóg nie chce ze względu na dobro ogółu lub odwrotnie, jeśli jednak wprost lub domyślnie chcemy tego, czego P. Bóg chce, byśmy chcieli P. Bóg np. chce, by rodzice chcieli zdrowia dla swych dzieci, choć sam ze względu na dobro tych dzieci lub ze względu na dobro ogółu, zsyła na nie chorobę lub śmierć. Choć więc wola rodziców jest sprzeczna z wolą P. Boga z jednostkowego punktu widzenia, czyli w odniesieniu do przedmiotu szczegółowego, niemniej jest z nią zgodna z ogólnego punktu widzenia i to ze względu zarówno na formalny czyli istoczący przedmiot woli Boga i człowieka, a więc samą dobroć Bożą, której chce Pan Bóg i dany człowiek, jak i ze względu na przedmiot tworzywowy zwany w terminologii scholastycznej materialnym, czyli ze względu na daną konkretną rzecz, której P. Bóg nie chce, a człowiek chce, jeśli ten ostatni przynajmniej domyślnie i pośrednio chce tego, czego P. Bóg chce, by chciał. A P. Bóg właśnie chce, by rodzice chcieli zdrowia własnych dzieci.

ZAGADNIENIE 20.

Artykuł 1.

Wartość moralna czynności zewnętrznej wyprzedza - co do natury, a nie co do czasu - dobroć lub zło wewnętrznej czynności woli, jeśli sprawę ujmuje się ze względu na przedmiot i okoliczności danego czynu. Np. przywłaszczyć sobie rzecz cudzą, czyli ukraść ją, nie dlatego jest grzechem, że chcenie tej rzeczy jest moralnie złe, lecz odwrotnie. dlatego to chcenie jest złe, że kradzież jest czynnością grzeszną. Natomiast wartość moralna zewnętrznego uczynku, ujęta ze względu na jego wykonanie, jest następstwem wartości moralnej tego chcenia, które jest jego źródłem, gdyż chcenie poprzedza wykonanie, będąc źródłem tego ostatniego.

Artykuł 2.

Według Kanta ze stanowiska rozumu cenna jest tylko jedna rzecz, a mianowicie dobra wola. wola zaś jest dobra, gdy usiłuje spełnić obowiązek. Dlatego - zdaniem filozofa królewieckiego - moralnie dobre są tylko te czynności, które wykonujemy z obowiązku. Natomiast św. Tomasz nie uznaje woli za jedyne źródło wartości moralnej czynu. skoro ta zależy nie tylko od zamierzonego celu, ale także od przedmiotu, do którego czynność ta z natury swej dąży. Zasadę: bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu objaśniliśmy omawiając q. 18. a. 10.

Artykuł 3.

Duns Scot odrzucał tożsamość wartości moralnej wewnętrznej czynności woli oraz odpowiadającej mu czynności zewnętrznej na tej podstawie, że pierwsza jest przyczyną drugiej. przyczyna zaś nie może być swoim skutkiem i odwrotnie. Odpowiedź św. Tomasza na 3 trudność opiera się na rozróżnieniu przyczynowości w znaczeniu jednoznacznym oraz w znaczeniu analogicznym. Otóż w naszym wypadku chodzi o przyczynowość w tym drugim znaczeniu, a mianowicie w tym, że wartość moralna czynności wewnętrznej jest przyczyną wartości moralnej uczynku zewnętrznego ze względu na stosunek tego ostatniego do wartości uczynku wewnętrznego i odwrotnie, jak to św. Tomasz wyjaśnia na przykładzie zdrowia. Zdaniem więc Św. Tomasza. kiedy uczynek zewnętrzny swą wartość moralną czerpie jedynie z celu, któremu został podporządkowany, wówczas zachodzi tożsamość wartości moralnej tego uczynku zewnętrznego jak i wewnętrznej czynności woli. która ów cel zamierzyła osiągnąć. Jeśli natomiast uczynek zewnętrzny posiada wartość moralną niezależnie od tego celu, pochodzącą np. z przedmiotu, do którego z natury swej zmierza, lub z okoliczności, wówczas tożsamość ta nie zachodzi.

Artykuł 4.

Wartość moralna ze względu na cel uczynku zewnętrznego niczego nie dodaje do moralnej wartości czynności woli, postanawiającej osiągnąć ów cel, ani tym samym jej nie zwiększa. Natomiast wartość moralna uczynku zewnętrznego zwiększa się, jeśli jego przedmiot lub okoliczności posiadają właściwą sobie wartość. Stąd człowiek, który chce i czyni to co dobre. jest lepszy od tego, kto tylko chce, choć może czynić to, co chce.

Artykuł 5.

Nie chodzi tu o to, czy dany uczynek ze względu na następstwa, które z niego wynikają. staje się dobry lub zły, bo o tym była mowa w q. 18. a. 2 - 4, lecz o to, czy uczynek skądinąd moralnie dobry staje się jeszcze lepszy, uczynek zaś zły jeszcze gorszy ze względu na swe następstwa. Należy jednak za Kajetanem zwrócić uwagę na to, że

zgodnie z wyjaśnieniem tego artykułu przez samego św. Tomasza (I - II. q. 73, a. s. 8, 1m), nie wystarczy, by następstwa uczynku były przewidziane. abyśmy za nie ponosili odpowiedzialność, bo i Chrystus Pan przewidywał. że na skutek jego Objawienia się wyniknie wiele zgorzenia i zbrodni w narodzie izraelskim (np. bogobójstwo), a jednak to Objawienie się nie było złe. Byśmy więc mogli być odpowiedzialni za następstwa naszych uczynków, nie wystarczy, byśmy mogli je przewidzieć, ale potrzeba także, by następstwa te były wprost lub przynajmniej nie wprost dobrowolne, tzn. byśmy mogli i powinni byli je przewidzieć, a jeśli są złe, byśmy mogli i powinni byli nie dopuścić do tej czynności, z której wynikają albo zawsze, albo zazwyczaj. Np. pijak, wiedząc z doświadczenia, że gdy nadużyje alkoholu. wpada w szaleńca i bije dzieci jest odpowiedzialny za morderstwo, popełnione w takim szale.

Artykuł 6.

Ta sama fizycznie wycieczka może być na początku dobra, a na końcu zła. gdy np. dany człowiek na początku zamierzał tylko godziwie wypocząć po pracy, a później postanowił tę wycieczkę wykorzystać do jakiegoś grzechu. np. by pofolgować próżniactwu.

ZAGADNIENIE 21.

Artykuł 1.

Nie każde zło jest grzechem. np. zło fizyczne jak ból. Grzech, według św. Tomasza, to postępowanie niezgodne z rozumną naturą człowieka. i tym samym pozbawione należnego stosunku do celu ostatecznego; innymi słowy grzech to coś nierozumnego; jest czymś wbrew naturze człowieka jest brakiem ładu i porządku moralnego. Prawość zaś woli to pewna prostolinijność postępowania, które zmierza do celu ostatecznego zgodnie z porządkiem rozumu i prawa Bożego. Brak tej prawości to właśnie grzech. który jest jakby złamaniem lub skrzywieniem moralnego kręgosłupa w człowieku.

Artykuł 2.

W dziedzinie uczynków dobrowolnych jako dobrowolnych, zło, grzech i wina to jedno i to samo; z tym jednak, że zło w pojęciu swym wyraża brak należnego dobra, grzech niezgodność postępowania z celem, a wina to postępowanie złe i równocześnie poczytalne właśnie ze względu na jego dobrowolność wprost lub nie wprost. Natomiast w dziedzinie uczynków niedobrowolnych to co przedmiotowo biorąc jest grzechem. nie staje się winą. gdyż skoro to było niedobrowolne, tym samym nie może być poczytalne. Np. gdy człowiek śpiący, nie na skutek alkoholu lub narkotyku, ale dla godziwego odpoczynku po pracy, uderzy we śnie swego sąsiada i skaleczy go. Należy zwrócić uwagę

na odpowiedź św. Tomasza na 3 trudność, gdyż w niej Akwinata naświetla zagadnienie stosunku sztuki do moralności w dziedzinie zła.

Artykuł 3.

Niniejszy artykuł dowodzi, że uczynki ludzkie zasługują na nagrodę lub karę ze względu na swój charakter społeczny, który przysługuje nawet naszym czynkom dokonany całkowicie w samotności, gdyż każdy człowiek, nawet gdy jest całkowicie sam, pozostaje zawsze członkiem społeczności i jej częścią. Zwrócić należy uwagę, że dla św. Tomasza porządek społeczny sprowadza się do porządku moralnego. Społeczność bowiem to zespół ludzi związanych z sobą na całe życie potrzebą współdziałania w dążeniu do dobra ogółu podług pewnych praw i pod kierunkiem właściwej władzy. Czynności więc społeczne to czynności ludzkie, a więc zgodne lub niezgodne z rozumną naturą ludzi i jej ostatecznym celem. taka zaś zgodność stanowi istotę moralności. Nie ma więc różnej etyki dla jednostek i dla społeczeństwa. A jeśli niekiedy wyodrębnia się etykę indywidualną, socjalną i ekonomiczną, to jedynie dla podkreślenia i bardziej szczegółowego rozpracowania pewnych zagadnień. więcej związanych już to z jednostkami, już to ze społeczeństwem, już to z życiem gospodarczym danej społeczności. Pełna etyka. jaką np. podaje tomizm, jest równocześnie i przede wszystkim etyką społeczną. w myśl zasady, że człowiek jest częścią społeczności, której powinien być podporządkowany, choć nie pod każdym względem, jak to zobaczymy w II-II, q. 58, a. 6.

Artykuł 4.

Artykuł jasny. Bardziej szczegółowo o zasługach św. Tomasz rozprawia w I-II, q. 114. Zwrócić należy uwagę na odpowiedź 3, a szczególnie na słowa. że „człowiek nie jest podporządkowany całkowicie i pod każdym względem społeczności politycznej”, gdyż nie pod każdym względem jest jej częścią, ale tylko ze względu na potrzebę dobra ogółu, a nie np. ze względu na swą duszę, którą bezpośrednio i wyłącznie powinien podporządkować Stwórca.

WYKAZ WAŻNIEJSZYCH OBJAŚNIONYCH TERMINÓW ŚW. TOMASZA W TRAKTATACH O SZCZĘŚCIU I UCZYNKACH

Problem:

Akt (actus) patrz: istność
aktualny (istotnościowy, uczynkowy)
analityczny - q. 14, a. 5
chcenie (voluntas) - q. 8, a. 1 i nn.
chwała (gloria) - q. 2, a.
cel (finis) - q. 1, a. 2
celowość (finalitas)
czyn, czynność (actio, actus) - q. 1, a. 1
determinizm
determinować
dobro (bonum) - q. 18, a. 5
dobrowolność (voluntarium) - q. 6, a. 2
doskonałość (perfectio) - q. 3, a. 2
dowolność (liberum)
dusza (anima)
działanie
forma (istotność, zczyn) - q. 18, a. 2; a. 3
gatunek (species) - q. 18, a.
grzech (peccatum) - q. 21, a. 1
hedonizm
idealizm
intencja (intentio) p. zamiar
istnienie (existentia, esse)
istność (actus)
istotnościowo (formaliter)
istotność (forma)
jaźń
jedność
jestestwo (substantia)
materia (tworzywo)
materiałnie (tworzywowo)
moralność (bonitas et malitia)
motyw (motivum), pobudka - q. 9
namysł (consilium) - q. 14
natura - q. 10. a. 1
naturalny - q. 6, a. 5. ad 2m
obojętność (indifferentia) - q. 18. a. 8; a. 9

odpowiedzialność (imputabilitas) - q. 7, a. 2
okoliczność (circumstantia) - q. 7 a. 1
pobudka (motivum) - q. 9
podmiot (subiectum)
popęd (appetitus) - q. 17, a. 7
praktyczność
prawo odwieczne (lex aeterna)
prawość woli (rectitudo) - q. 4, a. 4
przedmiot (obiectum) - q. 18 a. 8
przemoc (violentia) - q. 6, a. 4
przyczyna (causa)
przyjemność (delectatio)
przypadłość (accidens) - q. 7 a. 1, ad 2m
przyzwolenie (consensus) q. 15, a. 1 i nn.
radość (delectatio) - q. 4, a. 1
rodzaj (genus) - q. 18, a. 2; a. 3
rozkaz (imperium) - q. 17, a. 1 i nn.
rozkoszowanie (fruitio) - q. 11, a. 1 i nn.
rozum wyższy (ratio superior)
różnica gatunkowa (differentia specifica)
sąd praktyczny (iudicium practicum)
skłonność (inclinatio)
sprawdzian moralności (oriterium)
substantia patrz jestestwo
sumienie (conscientia, ratio recta)
synteza (synthesis)
systemy etyczne
szczęście (beatitudo obiectiva) - q. 2; q. 10, a. 2
szczęśliwość (beatitudo formalis) - q. 3; q. 4; q. 5
sztuka (ars)
uczucie (passio)
uczynek
ujęcie (comprehensio) - q. 4. a. 3
utilitarizm 130. 131
użycie = wykonanie czynne (usus) - q. 16
wartość (bonum et malum morale)
wina (culpa)
władza psychiczna (vis animae)
właściwość (proprium)
wola (voluntas) - q. 7, a. 1
wolność (libertas)
wybór (electio) - q. 13
wykonanie czynne p. użycie

zachcianka (velleitas)
zamiar (intentio) - q. 12
zamysł (iudicium)
zło (malum) - q. 18n a.5 ad 2m

WSKAZÓWKI BIBLIOGRAFICZNE

Szczegółową i najnowszą literaturę, dotyczącą traktatu O SZCZĘŚCIU oraz traktatu O UCZYNKACH czytelnik znajdzie w łacińskim jednotomowym wydaniu Sumy: S. Thomae de Aquino, Summa Theologiae, Editiones Paolinae, Roma 1962, szczególnie na stronach: 555-556, 587, 600, 613, 632, 641.

Z ważniejszych opracowań polskich polecamy.

Arystoteles. Etyka Nikomachejska, przełożyła Daniela Gromska. P. W. N. 1956.
Bednarski F. W., O. P.: Przedmiot etyki. Wyd. Tow. Nauk. Kat. Uniw. Lub., Lublin 1956.
Woroniecki Jacek, O. P.: Katolicka etyka wychowawcza T. I. Kraków 1948, Wydawnictwo Mariackie.

Szczegółową bibliografię, zwłaszcza artykułów w języku polskim napisanych, znajdzie czytelnik w art. ks. prof. Stan. Olejnika: Ostatnie półwiecze katolickiej myśli etycznej w Polsce, Ateneum Kapłańskie, T. 58 (1959), szczególnie na str. 114-121.

Z najnowszych artykułów w języku polskim polecamy:

Bednarski Feliks W. O. P.: O empiryczne podstawy etyki normatywnej, Roczniki Filozoficzne KUL. T. V, z.5, Recta ratio u św. Tomasza z Akwinu, Duszpasterz polski 1959.
Egzystencjalny charakter i sprawdzalność zasad etycznych. Rzym 1962, (osobna broszurka, jako dodatek do Duszpasterza Polskiego).
Kominek Bolesław, ks. bp. : Moralna i religijna rzeczywistość współczesnego społeczeństwa, Zeszyty Naukowe KUL R. IV (1961).
Kowalczyk Stan, ks.: Filozofia wartości, Zeszyty Naukowe KUL R. III (1960).
Pastuszka J ks.: Kultura materialna a postulaty etyki, Zeszyty Naukowe KUL. R. I. (1958).
Slipko Tad. ks.: Aktualne tendencje w etyce marksistowskiej w Polsce. Zeszyty Naukowe KUL. R.V. (1962)
Szymański Wł. O. P.: O racjonalną podstawę etyki, Zeszyty Naukowe KUL, R. II (1959).
Szymański Wł. Kamil, O. P.: Analiza czynu ludzkiego w nowym oświeceniu. Roczniki Filozoficzne KUL (Prace z etyki). Lublin 1961.
Wojtyła Karol ks. bp.: O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej, Roczniki Teologiczno - Kanoniczne KUL. T. VI. (1959).

SPIS RZECZY

BŁOGOSŁAWIENSTWO PAPIESKIE DLA POLSKIEGO WYDANIA
SUMY TEOLOGICZNEJ

Przekład polski Błogosławieństwa Papieskiego

CEL OSTATECZNY CZYLI SZCZĘŚCIE ORAZ UCZYNKI LUDZKIE

Przedmowa tłumacza

Schemat podziału etyki tomistycznej

O CELU OSTATECZNYM CZYLI O SZCZĘŚCIU

Wstęp

ZAGADNIENIE 1. O OSTATECZNYM CELU CZŁOWIEKA

Artykuł 1. Czy działanie dla celu jest odpowiednie dla człowieka?

Artykuł 2. Czy działanie dla celu jest właściwością rozumnej natury?

Artykuł 3. Czy cel różnicuje gatunkowo czyny człowieka?

Artykuł 4. Czy jest jakiś ostateczny cel życia ludzkiego?... ..

Artykuł 5. Czy jeden człowiek może mieć wiele celów ostatecznych?

Artykuł 6. Czy człowiek wszystkiego czego chce, chce dla celu ostatecznego?

Artykuł 7. Czy jeden jest cel ostateczny wszystkich ludzi?

Artykuł 8. Czy ten ostateczny cel jest wspólny także dla innych stworzeń?

ZAGADNIENIE 2. NA CZYM POLEGA SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA?

Artykuł 1. Czy szczęście człowieka polega na bogactwach?... ..

Artykuł 2. Czy szczęście człowieka polega na czci?

...

Artykuł 3. Czy szczęście człowieka polega na sławie lub chwale?

...

Artykuł 4. Czy szczęście człowieka polega na władzy?

...

Artykuł 5. Czy szczęście człowieka polega na dobru ciała?

... ..

Artykuł 6. Czy szczęście człowieka polega na rozkoszy?

...

Artykuł 7. Czy szczęście człowieka polega na jakimś dobru duszy?

...

Artykuł 8. Czy szczęście człowieka polega na jakimś dobru stworzonym?

... ..

ZAGADNIENIE 3. CO TO JEST SZCZĘŚLIWOŚĆ?

... ..

Artykuł 1. Czy szczęśliwość jest czymś niestworzonym?

...

Artykuł 2. Czy szczęśliwość jest działaniem?

...

Artykuł 3. Czy szczęśliwość jest działaniem zmysłowym czy tylko umysłowym?

...

Artykuł 4. Czy szczęśliwość jest działaniem umysłu czy woli?

...

Artykuł 5. Czy szczęśliwość to działanie umysłu teoretycznego, czy praktycznego?

... ..

Artykuł 6. Czy szczęśliwość polega na takim poznaniu, które jest właściwe wiedzy teoretycznej?

...

Artykuł 7. Czy szczęśliwość polega na poznaniu jestestw bezcielesnych, a mianowicie Aniołów?

... ..

Artykuł 8. Czy szczęśliwość człowieka polega na oglądaniu istoty Bożej?

... ..

ZAGADNIENIE 4. O WARUNKACH SZCZĘŚLIWOŚCI

...

Artykuł 1. Czy radość jest potrzebna do szczęśliwości?

...

Artykuł 2. Co w szczęśliwości jest ważniejsze oglądanie czy radość?

... ..

Artykuł 3. Czy ujęcie jest potrzebne do szczęśliwości?

... ..

Artykuł 4. Czy prawość woli jest potrzebna do szczęśliwości?

...

Artykuł 5. Czy ciało jest potrzebne do szczęśliwości?

... ..

Artykuł 6. Czy doskonałość ciała jest potrzebna do szczęśliwości?

... ..

Artykuł 7. Czy dobra zewnętrzne są potrzebne do szczęśliwości?

...

Artykuł 8. Czy towarzystwo przyjaciół jest potrzebne do szczęśliwości?

...

ZAGADNIENIE 5. O OSIĄGNIĘCIU SZCZĘŚLIWOŚCI

... ..

Artykuł 1. Czy człowiek może osiągnąć szczęśliwość?

...

Artykuł 2. Czy jeden człowiek może być szczęśliwszy od drugiego?

...

Artykuł 3. Czy ktoś może być szczęśliwy w tym życiu?

...

Artykuł 4. Czy można utracić posiadaną szczęśliwość?

...

Artykuł 5. Czy człowiek siłami nadprzyrodzonymi może osiągnąć szczęśliwość?

...

Artykuł 6. Czy człowiek osiąga szczęśliwość dzięki czynności wyższego stworzenia?

... ..

Artykuł 7. Czy dobre uczynki są potrzebne człowiekowi do osiągnięcia szczęśliwości?

... ..

Artykuł 8. Czy każdy człowiek pożąda szczęśliwości?

...

OBJAŚNIENIA TEKSTU

... ..

ODNOŚNIKI DO TRAKTATU O SZCZĘŚCIU

... ..

O UCZYNKACH LUDZKICH

... ..

O UCZYNKACH

...

ZAGADNIENIE 6. O DOBROWOLNOŚCI I NIEDOBROWOLNOŚCI UCZYNKÓW

... ..

Artykuł 1. Czy uczynki ludzkie są dobrowolne?

...

Artykuł 2. Czy u zwierząt zachodzi dobrowolność czynków?

...

Artykuł 3. Czy możliwe jest postępowanie dobrowolne bez jakiegokolwiek
uczynku?

... ..

Artykuł 4. Czy wola może doznać przemocy?

...

Artykuł 5. Czy przemoc powoduje niedobrowolność postępowania?

...

Artykuł 6. Czy strach powoduje niedobrowolność postępowania?

...

Artykuł 7. Czy pożądlivość powoduje niedobrowolność postępowania? ...

...

Artykuł 8. Czy niewiedomość powoduje niedobrowolność postępowania?

... ..

ZAGADNIENIE 7. O OKOLICZNOŚCIACH CZYNÓW LUDZKICH ...

... ..

Artykuł 1. Czy okoliczność jest przypadłością czynku ludzkiego?... ..

... ..

Artykuł 2. Czy teolog ma zwracać uwagę na okoliczności?

... ..

Artykuł 3. Czy III Księga Etyki należycie wylicza okoliczności?... ..

... ..

Artykuł 4. Czy „po co?” oraz „w czym” stanowią główne okoliczności
uczynku?

... ..

ZAGADNIENIE 8. O PRZEDMIOCIE WOLI

...

Artykuł 1. Czy tylko dobro jest przedmiotem woli?

... ..

Artykuł 2. Czy przedmiotem woli jest tylko cel, czy również środki?

... ..

Artykuł 3. Czy wola zmierza do celu tym samym działaniem, którym
zwraca się do środków?

... ..

ZAGADNIENIE 9. O POBUDKACH WOLI

... ..

Artykuł 1. Czy umysł porusza wolę?

...

Artykuł 2. Czy popęd zmysłowy porusza wolę?

...

Artykuł 3. Czy wola porusza siebie samą?

...

Artykuł 4. Czy jakiś czynnik zewnętrzny porusza wolę?

...

Artykuł 5. Czy ciało niebieskie porusza wolę?

...

Artykuł 6. Czy tylko Bóg jako jedyny czynnik zewnętrzny może poruszać wolę?

...

ZAGADNIENIE 10. O SPOSOBIE DZIAŁANIA WOLI

...

Artykuł 1. Czy wola z natury swej dąży do czegoś?

...

Artykuł 2. Czy wola z konieczności działa pod wpływem przedmiotu?

...

Artykuł 3. Czy popęd zmysłowy porusza wolę w sposób konieczny?

...

Artykuł 4. Czy Bóg jako czynnik zewnętrzny porusza wolę w sposób konieczny?

...

ZAGADNIENIE 11. O ROZKOSZOWANIU SIĘ JAKO CZYNNOŚCI WOLI

Artykuł 1. Czy rozkoszowanie się jest czynnością władzy pożądawczej?

...

Artykuł 2. Czy rozkoszowanie się zachodzi tylko u stworzeń rozumnych. czy też u zwierząt?

...

Artykuł 3. Czy rozkoszować się można tylko celem ostatecznym?

...

Artykuł 4. Czy rozkoszować się można tylko celem osiągniętym?

...

ZAGADNIENIE 12. O ZAMIARZE

...

Artykuł 1. Czy zamiar jest czynnością umysłu czy woli?

...

Artykuł 2. Czy przedmiotem zamiaru jest tylko cel ostateczny?

...

Artykuł 3. Czy przedmiotem zamiaru mogą być równocześnie dwie rzeczy?

Artykuł 4. Czy zamierzanie celu. jest tą samą czynnością co chcenie środków?

Artykuł 5. Czy zwierzęta są zdolne do zamierzania?

...

ZAGADNIENIE 13 O WYBÓRZE JAKO CZYNNOŚCI WOLI W STOSUN-KU DO ŚRODKÓW

Artykuł 1. Czy wybór jest czynnością woli czy rozumu?

Artykuł 2. Czy wybór jest możliwy u zwierząt?

Artykuł 3. Czy przedmiotem wyboru są tylko środki, czy także cel?

Artykuł 4. Czy przedmiotem naszego wyboru jest tylko to, co my sami czynimy?

Artykuł 5. Czy przedmiotem naszego wyboru. są tylko rzeczy możliwe? ...

Artykuł 6. Czy człowiek wybiera w sposób konieczny czy dowolny?

ZAGADNIENIE 14 O NAMYŚLE, KTÓRY POPRZEDZA WYBÓR

Artykuł 1. Czy namysł jest badaniem?

Artykuł 2. Czy jest przedmiotem namysłu: cel. czy środki do celu?

Artykuł 3. Czy przedmiotem namysłu są tylko nasze czynności?... ..

Artykuł 4. Czy wszystkie nasze czynności są przedmiotem namysłu?

Artykuł 5. Czy namysł jest procesem analitycznym?

Artykuł 6. Czy można namyślać się bez końca?

ZAGADNIENIE 15. O PRYZWOLENIU

Artykuł 1. Czy przyzwolenie jest czynnością władzy poznawczej czy pożądawczej?

Artykuł 2. Czy przyzwalanie zachodzi u zwierząt?

Artykuł 3. Co jest przedmiotem przyzwalania: cel czy środki do celu ?

Artykuł 4. Czy przyzwolenie na czynność należy do wyższych zadań rozumu?

ZAGADNIENIE 16. O UŻYCIU CZYLI WYKONANIU CZYNNYM
JAKO DZIAŁANIU WOLI ODNOSZĄCYM SIĘ DO ŚRODKÓW

-
Artykuł 1. Czy użycie (wykonanie czynne) jest działaniem woli?
...
Artykuł 2. Czy użycie (czyli wykonanie czynne) zachodzi u zwierząt?
...
Artykuł 3. Czy przedmiotem użycia (wykonania czynnego) jest także cel ostateczny?
... ..
Artykuł 4. Czy użycie (wykonanie czynne) poprzedza wybór?
...

ZAGADNIENIE 17. O CZYNNOŚCIACH NAKAZANYCH PRZEZ
WOLĘ

- Artykuł 1. Czy rozkazywanie jest czynnością umysłu czy woli?
... ..
Artykuł 2. Czy zwierzęta. mogą rozkazywać?
...
Artykuł 3. Czy użycie (wykonanie czynne) poprzedza rozkaz?
Artykuł 4. Czy rozkaz czynność nakazana to jedno działanie czy wiele działań?
...
Artykuł 5. Czy przedmiotem rozkazu mogą być czynności woli ?
...
Artykuł 6. Czy przedmiotem rozkazu mogą być czynności rozumu?
...
Artykuł 7. Czy czynności popędu zmysłowego mogą być nakazane?
...
Artykuł 8. Czy przejawy życia fizjologicznego podlegają rozkazom rozumu?
Artykuł 9. Czy poruszenia zewnętrznych członków ciała podlegają rozkazom?

ZAGADNIENIE 18. O DOBRYCH I ZŁYCH UCZYNKACH
LUDZKICH W OGÓLNOŚCI

-
Artykuł 1. Czy każda czynność ludzka jest dobra, czy też jakaś jest zła?
...
Artykuł 2. Czy dobroć lub zło czynności ludzkiej zależy od przedmiotu?
...
Artykuł 3. Czy dobroć lub zło czynności ludzkiej pochodzi od okoliczności?
Artykuł 4. Czy dobroć i zło czynności ludzkiej pochodzi od celu?
...

Artykuł 5. Czy ludzkie czynności. są gatunkowo dobre albo złe?

...

Artykuł 6. Czy cel różnicuje gatunkowo uczynki na dobre i złe?

...

Artykuł 7. Czy zróżnicowanie gatunkowe przez cel zawiera się w zróżnicowaniu ze strony przedmiotu, tak jak gatunek w rodzaju, czy też odwrotnie?

...

Artykuł 8. Czy jakiś uczynek może być obojętny w swym gatunku?

...

Artykuł 9. Czy jakiś konkretny uczynek może być obojętny pod względem moralnym?

...

Artykuł 10. Czy jakaś okoliczność może sprawić, iż jakiś uczynek moralny będzie gatunkowo dobry albo zły?

... ..

Artykuł 11. Czy każda okoliczność, zwiększająca dobroć lub złość uczynku, różnicuje gatunkowo tę dobroć lub złość?

... ..

ZAGADNIENIE 19. O DOBROCI I ZŁOŚCI WEWNĘTRZNEJ CZYNNOŚCI WOLI

... ..

Artykuł 1. Czy dobroć woli zależy od przedmiotu?

...

Artykuł 2. Czy dobroć woli zależy tylko od przedmiotu?

...

Artykuł 3. Czy dobroć woli zależy od rozumu?

...

Artykuł 4. Czy dobroć woli zależy od prawa wiecznego?

...

Artykuł 5. Czy wola niezgodna z błędzącym rozumem jest zła?

...

Artykuł 6. Czy wola. zgodna z rozumem błędzącym jest dobra?

... ..

Artykuł 7. Czy dobroć woli w stosunku do środków zależy od zamierzenia celu?

...

Artykuł 8. Czy wielkość dobroci lub złości woli zależy od wielkości zamierzonego dobra lub zła?

... ..

Artykuł 9. Czy dobroć woli zależy od zgodności z wolą Bożą?

...

Artykuł 10. Czy dobroć woli ludzkiej koniecznie wymaga uzgadniania z wolą Bożą także co do jej przedmiotu?

... ..

ZAGADNIENIE 20. O DOBROCI I ZŁOŚCI ZEWNĘTRZNYCH
UCZYN-KÓW LUDZKICH

Artykuł 1. Czy dobroć i złość najpierw są w czynności woli czy w uczynku
zewnątrznym?

Artykuł 2. Czy cała dobroć lub złość uczynku zewnętrznego zależy od
dobrej woli?

Artykuł 3. Czy dobroć i złość w zewnętrznej i wewnętrznej czynności są te
same?

Artykuł 4. Czy uczynek zewnętrzny zwiększa dobroć lub złość czynności
wewnętrznej?

Artykuł 5. Czy następstwa uczynku zewnętrznego dodają coś do jego
dobroci lub złości?

Artykuł 6. Czy ten sam uczynek zewnętrzny może być dobry i zły?

ZAGADNIENIE 21. O NASTĘPSTWACH DOBROCI I ZŁOŚCI
CZYNÓW LUDZKICH

Artykuł 1. Czy uczynek ludzki, jako dobry lub zły, posiada charakter
prawości lub grzechu?

Artykuł 2. Czy uczynek ludzki, ze względu na to, że jest dobry lub zły, jest
godny pochwały względnie nagany z powodu winy?

Artykuł 3. Czy uczynek ludzki ze względu na to, że jest dobry lub zły,
zasługuje na nagrodę lub karę?

Artykuł 4. Czy uczynek ludzki ze względu na to, że jest dobry lub zły,
zasługuje u Boga na nagrodę lub karę?

ODNOŚNIKI DO TRAKTATU O UCZYNKACH

OBJAŚNIENIA TEKSTU

WYKAZ WAŻNIEJSZYCH OBJAŚNIONYCH TERMINÓW ŚW.
TOMASZA W TRAKTATACH O SZCZĘŚCIU I UCZYNKACH

WSKAZÓWKI BIBLIOGRAFICZNE

SPIS RZECZY

...