

Artur Andrzejuk

Wolność w doktrynie Tomasza z Akwinu

Tomasz z Akwinu (1224/25–1275) był do niedawna głównym mistrzem intelektualnym katolicyzmu, a i dziś oficjalne nauczanie Kościoła katolickiego opiera się w dużej mierze na jego myśli, która obecna jest zresztą także w teoriach niezwiązanych wprost ze sprawami religijnymi czy teologicznymi, jak np. w doktrynach prawnych, politycznych czy filozoficznych.

Życie i działalność św. Tomasza z Akwinu przypada na wiek XIII, słusznie nazywany złotym wiekiem scholastyki. Tomasz dzięki zbiegowi okoliczności, wywołanemu nieustannym konfliktem cesarza Fryderyka II z kolejnymi papieżami, studiował na cesarskim uniwersytecie w Neapolu, gdzie z niezwykłą gorliwością wykładano pisma Arystotelesa, których lektury zakazywano na uniwersytetach podlegających Rzymowi. W Neapolu spotkał uczniów św. Dominika. Urzekli go oni swoją bezkompromisowością oraz ewangeliczną prostotą życia. W 1244 r. Tomasz wstąpił do zakonu kaznodziejów. Przełożeni, aby uchronić nowicjusza przed rodziną, która sprzeciwiała się jego decyzji oraz umożliwić mu pogłębianie znajomości filozofii, głównie w wersji arystotelesowskiej, wysłali go na Uniwersytet Paryski do św. Alberta Wielkiego, który był najśłynniejszym wówczas uczonym dominikaninem i uchodził za znawcę filozofii Arystotelesa. Po drodze do Paryża Tomasz został na polecenie matki porwany przez braci i uwięziony. Po roku matka ustąpiła. Tomasz dotarł do Alberta Wielkiego i wraz z nim wyjechał do Kolonii w 1248 r., aby już niebawem wrócić na Sorbonę jako wykładowca. Wiosną 1256 r. Tomasz został promowany na mistrza świętej teologii. Był na uniwersytecie – jako zakonnik – atakowany przez duchownych z kapituły katedralnej paryskiej, posiadających dotychczas decydujące znaczenie na uczelni. Powstały wówczas teksty w obronie zakonów żebrzących. Pod koniec 1259 r. Tomasz został odwołany z Paryża. Od 1261 r. był wykładowcą teologii w kurii papieskiej. Jesienią 1268 r. udał się ponownie do Paryża,

aby tym razem z kolei włączyć się w spór o rzeczy znacznie ważniejsze niż stanowiska uniwersyteckie, mianowicie prawdziwy kształt i znaczenie doktryny Arystotelesa. Na wydziale *artium* bowiem Siger z Brabancji z dużą siłą głosi awerroizm. Wtedy powstały Tomaszowe komentarze do pism Arystotelesa. W 1272 r. Tomasz wyjechał z Paryża do Neapolu, gdzie objął katedrę teologii na uniwersytecie. Na św. Mikołaja, 6 grudnia 1273 r., doznał dziwnego przeżycia podczas odprawiania nabożeństwa i od tego dnia zaprzestał pracy. W lutym 1274 r. na polecenia papieża udał się do Lyonu na sobór powszechny. Po drodze stan zdrowia Tomasza pogorszył się. Podróżni zatrzymali się w opactwie cystersów w Fossanova, gdzie rankiem 7 marca Tomasz zakończył życie.

Mówi się niekiedy, że tak jak Augustyn „ochrzcił” Platona, tak Tomasz „ochrzcił” Arystotelesa. Jest to jednak zbyt daleko idące uproszczenie. Tomasz bowiem, korzystając z arystotelesowskiego realizmu, stworzył własną metafizykę istnienia (*esse*), która zapewniła mu trwałe miejsce w historii myśli ludzkiej.

Dokładnie trzy lata po śmierci Tomasza, 7 marca 1277 r., biskup Paryża i wielki kanclerz Uniwersytetu w jednej osobie, Stefan Tempier, potępiając arystotelizm, włączył do wykazu potępionych poglądów szeregu też Tomasza. Do tego potępienia przyłączyli się biskupi: Canterbury – Robert Kildwardy, dominikanin, i jego następca, Jan Pekham, franciszkanin. Ciało Tomasza stało się przedmiotem sporu pomiędzy dominikanami i cystersami z Fossanova, w wyniku którego zostało ekshumowane, pozbawione głowy i wreszcie wygotowane.

W dniu 18 lipca 1323 r. papież Jan XXII w Awinionie kanonizował św. Tomasza; 14 lutego 1325 r. odwołano w Paryżu potępienie jego nauki. W XVI w. teologię Tomasza ogłoszono jako obowiązujący wykład wiary. Pod koniec XIX w. papież Leon XIII zaapelował do intelektualistów o odrodzenie myśli św. Tomasza, co dało początek ruchowi neotomistycznemu.

Potoczne rozumienie wolności ukształtowane zostało – jak się wydaje – najpierw pod wpływem św. Augustyna, następnie Kartezjusza, a potem Jeana-Paula Sartre’a. Autorzy ci wyznaczają ściśle woluntarystyczną koncepcję człowieka, w której wolność to mniej więcej tyle co niezależność. Wskazuje na to stosowanie pojęcia wolności nie tylko w odniesieniu do bytów osobowych. Mówi się np. o zwierzętach żyjących na wolności, które odróżniamy od zwierząt żyjących w niewoli człowieka. W tomistycznym ujęciu wolność będzie związana z intelektualnym charakterem bytu ludzkiego i w pierwszym rzędzie jej podstawa będzie tkwiła we władzach poznawczych, co wyraźnie różni to ujęcie od koncepcji woluntarystycznych.

Wolność w tekstach Tomasza z Akwinu

Termin „wolność” (*libertas*) używany jest w tekstach Tomasza tylko akcydentalnie i to jako synonim dobrowolności (*voluntarium*), niezde-terminowania (*indeterminatio*) czy nawet panowania (*dominium*). Zazwyczaj Akwinata mówi o wolności czegoś – decydowania, sądzenia, postępowania. Co więcej, wolność Tomasz odnosi do bytu ludzkiego, a przypisanie jej cemukolwiek innemu jest u niego wyłącznie pewną analogią. Nie znajdziemy więc w jego tekstach teorii wolności politycznej, gospodarczej, organizacyjnej rozumianej inaczej niż wolność człowieka, jego działania, poznawania, sumienia.

Problematyka wolności znajduje się w pismach Akwinaty w kontekście teorii dobra i teorii woli.

1. Dobru poświęca Tomasz dwie kwestie już na początku swojej *Summy teologii*¹. Podstawową tezę jest tożsamość dobra i bytu² oraz nawiązanie do klasycznego określenia dobra jako tego, czego wszyscy pragną³. Wprowadza to w problematykę własności transcendentalnej dobra, powodowanej wprost przez samo *esse* bytu jednostkowego. Posiadanie przez byt własności dobra oznacza możliwość wybrania go przez osobę, jako czegoś dla niej pozytywnego. Jest to w dalszej konsekwencji przyczyna działania woli.
2. Działanie woli jest przedmiotem zainteresowań Tomasza na początku drugiej części jego dzieła, w tzw. *Traktacie o uczynkach*⁴, a w *Traktacie o uczuciach*⁵ korzysta z ustalonych wcześniej zasad przy zagadnieniu oceny moralnej ludzkich uczuć. Sam czyn ludzki Akwinata traktuje dwojako: najpierw jako relację, czyli byt przypadłościowy zapodmiotowany zarazem w dwóch lub więcej substancjach, z których jedna jest podmiotem relacji, jej autorem, a druga kresem tej relacji, czyli jej swoistym odbiorcą. W obszernej kwestii 18 *primae*

151

¹ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 5–6. Korzystam z wersji elektronicznej tekstów Tomasza, która powstała na podstawie edycji leonińskiej: *Corpus thomisticum*, S. Thomae de Aquino, *Opera omnia* recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A.D. MMI, dostępnej pod adresem www.corpusthomicum.org (dostęp: 10.01.2014). Kompletny polski przekład: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. zbior. pod dyr. S. Bełcha, t. 1–34, Londyn 1966–1980. Zagadnienia antropologiczne dostępne są także w przekładzie S. Swieżawskiego: św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku, Summa teologii* 1, 75–89, tłum. S. Swieżawski, wyd. 2, Kęty 2000.

² *Ens et bonum conventuntur.*

³ *Bonum est quod omnia appetunt.*

⁴ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I–II, q. 6–21.

⁵ *Ibidem*, q. 22–48.

secundae partis określa Tomasz warunki dobra moralnego tak rozumianego czynu człowieka.

3. Uwagi na interesujący nas temat znajdują się ponadto w *Kwestiach dyskutowanych o złu*⁶, a szczególnie w będącej częścią tego zbioru *Kwestii o ludzkim decydowaniu*. Ponadto Tomasz podejmuje to zagadnienie w innych obszerniejszych dziełach, jak *Summa filozoficzna*⁷, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*⁸, *Komentarz do Sentencji Piotra Lombarda*⁹ czy *Komentarz do Etyki nikomachejskiej*¹⁰.

Najogólniejsze określenie wolności znajduje się w *Summie filozoficznej* i brzmi: „Wolne jest to, co samo dla siebie jest przyczyną” (*Liberum est quod sui causa est*)¹¹. Chodzi więc o to, co dziś określilibyśmy słowem podmiotowość. Piotr z Bergamo w słynnej *Tabula aurea*¹², omawiając termin *libertas*, starannie zbiera wszystkie konteksty jego występowania w tekstach Tomasza. I tak *libertas* oznacza „panowanie z mocą nad swoimi działaniami”. Píše dalej, że tak rozumiana wolność ma cztery znaczenia: wolność od przemocy, nędzy, grzechu i prawa (*a coactione, miseria, peccato et iustitia*) i dodaje, że pierwsza z nich oznacza wprost wolny wybór (*liberum arbitrium*). Podkreśla też, że „pragnienie zła nie stanowi wolności ani żadnej jej części”. W ten sposób Tomasz wyraźnie sprowadza wolność do podmiotowej własności człowieka – *summum libertatis convenientissime est in voluntate* („najwyższa wolność jest czymś najbardziej odnoszącym się do woli”) i precyzuje, że „korzeniami” wolności człowieka są wola i rozum w taki sposób, że wola jest jej podmiotem, a rozum – przyczyną¹³.

⁶ S. Thomae Aquinatis, *Questiones disputate De malo*, [w:] *Corpus thomisticum*. Kwestia dyskutowana o wolnym wyborze (*Questio disputata de Libero arbitrio*) umieszczona została także jako kwestia VI w zbiorze *De Malo* i zatytułowana tam *De electione humana*.

⁷ *Idem*, *Summa contra Gentiles*, [w:] *Corpus thomisticum*, op. cit. Polski przekład: św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzającymi, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. 1, Poznań 2003.

⁸ *Idem*, *Questiones disputate De veritate*, [w:] *Corpus thomisticum*, op. cit. Polski przekład: św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. 1–2, Kęty 1998.

⁹ *Idem*, *Scriptum super Libros sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*, [w:] *Corpus thomisticum*, op. cit.

¹⁰ *Idem*, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, [w:] *Corpus thomisticum*, op. cit.

¹¹ *Idem*, *Summa contra Gentiles*, op. cit., lib. 2 cap. 48 n. 3. Polski przekład: św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzającymi, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. 1, Poznań 2003, ks. 2, rodz. 48, akapit 3 (s. 384).

¹² Petrus de Bergamo, *In opera Sancti Thomae Aquinatis index, seu Tabula Aurea*, Roma 1960, s. 571.

¹³ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I–II, q. 17, a. 1, ad 2. Polski przekład: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 9, tłum. F. W. Bednarski, London 1963, s. 270.

Zanim więc przejdziemy do bardziej szczegółowych opisów funkcjonowania ludzkiej wolności, trzeba zatrzymać się chwilę przy fundamentalnym w antropologii Tomasza odróżnieniu poznania od pożądania, co na poziomie władz duchowych stanowi odpowiednio intelekt (*intellectus*) i wolę (*voluntas*). Intelekt jest władzą poznawczą, czyli biernie przyjmującą treści, które doń docierają z otaczającej go rzeczywistości. Tomasz podkreśla, że intelekt nie tworzy poznania; jego największą zaletą jest „wierność” bytom, które poznaje. Wola natomiast jest władzą decydowania. Kieruje człowieka ku bytom, które poznawczo ujął intelekt. Dlatego u Tomasza zawsze działanie zależy od poznania; wola jest zależna od informacji płynących z intelektu. Z tego punktu widzenia wolę nazywa *appetitus intellectivus* – pożądaniem intelektualnym¹⁴. Wola jednak nie stanowi ślepego narzędzia „w rękach” intelektu, lecz ma „coś własnego”; tym czymś jest możliwość wyboru spośród opcji zaproponowanych przez intelekt. Zasadą zaś tego wyboru jest pragnienie przez nią dobra. Tak więc jak „przedmiotem” intelektu jest prawda, którą odbiera, tak „przedmiotem” woli jest dobro, do którego dąży. I tu pojawia się najtrudniejszy moment tej koncepcji: wolna wola z konieczności chce dobra, które prowadzi do szczęścia. Nikt bowiem, jak to często podkreśla Tomasz, nie pragnie zła i nawet wtedy, gdy człowiek popełnia samobójstwo, to dlatego, że widzi w tym jakieś dobro, np. uniknięcie cierpienia¹⁵. Jak to pogodzić z wolnością woli? Odpowiedź Tomasza jest dość prosta:

Jesteśmy panami naszego postępowania w tym sensie, iż możemy wybierać to lub owo. Zaś wybór nie dotyczy celu, ale „tego, co do celu prowadzi”. Stąd też pożądanie ostatecznego celu nie należy do tego, czego jesteśmy panami¹⁶.

To związanie wolności z wewnętrznymi władzami człowieka lapidarnie ukazuje tekst następujący po zacytowanym wyżej zdaniu z *Summy filozoficznej*:

Co więc samo dla siebie nie jest przyczyną, nie jest wolne w działaniu. [...] A zatem tylko te [rzeczy], które się same poruszają, mają wolność w działaniu. I tylko te w działaniu używają sądu. Rzecz bowiem, która się sama porusza, dzieli się na poruszającą i poruszaną; poruszającą jest pragnienie poruszone przez rozum, wyobraźnię lub zmysły, do których należy sądzenie. Wśród nich tylko te sądzą w sposób wolny, które się same do sądu pobudzają. Żadna zaś władza sądząca nie pobudza się do sądzenia inaczej, jak tylko przez to, że zastanawia

¹⁴ *Ibidem*, I, q. 80, a. 2c.

¹⁵ *Ibidem*, I–II, q. 29, a. 4, ad 2. Polski przekład: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10, *Uczucia*, tłum. J. Bardan, Londyn 1967, s. 79.

¹⁶ *Ibidem*, I, q. 82, a. 1, ad 3. „Sumus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut dicitur in III Ethic. Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus”.

się nad swoim działaniem; musi bowiem, jeśli się sama pobudza do sądzenia, znać swój sąd. A to jest jedynie właściwością intelektu. [...] Byty obdarzone intelektem mają [...] nie tylko wolność działania, lecz także wolność sądu, a to znaczy mieć wolną decyzję¹⁷.

W tekście tym pojawiają się już wszystkie kluczowe terminy Tomaszowej doktryny wolności człowieka: *liberum in agendo* (wolność w działaniu), *liberum iudicium* (wolny sąd) i *liberum arbitrium* (wolna decyzja). Przy czym Akwinata wyraźnie wiąże wolne działanie z posiadaniem intelektu i wydawaniem przez niego wolnych sądów, które stanowią podstawę wolnego decydowania. To wolne decydowanie jest – jak już wiemy – domeną woli:

Swoistą cechą wolności woli jest wybór; bowiem dlatego – jak się to o nas mówi – mamy wolną wolę, iż możemy jedno przyjąć, a drugie odrzucić – co właśnie znaczy: wybierać. Stąd też, żeby poznać naturę wolności woli, trzeba przyjrzeć się wyborowi¹⁸.

W tym wykładzie Tomasza zwraca uwagę sposób rozumienia wolności wyboru – *liberum arbitrium*, która – przysługując człowiekowi¹⁹ – nie jest sprawnością (*habitus*) czy jakimś aktem duszy ludzkiej, lecz samą władzą, stanowiącą podmiot i swoich aktów, i odpowiednich sprawności²⁰. Właściwym działaniem *liberum arbitrium* jest wybór²¹.

Wolność więc nie jest cechą udzielaną człowiekowi z zewnątrz, nie jest nawet uzyskiwaną sprawnością: jest po prostu jego władzą, niezbywalnym elementem jego bytowej struktury. Ta wolność człowieka polega na wybieraniu dobra. Zwróćmy uwagę na pozorny paradoks: to, co stanowi konieczność woli, jest wolnością człowieka. Wskazuje to jeszcze

¹⁷ *Summa contra Gentiles*, op. cit., lib. 2 cap. 48 n. 3. „Quod ergo non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo. [...] Et haec [res] sola iudicio agunt: nam movens seipsum dividitur in movens et motum; movens autem est appetitus ab intellectu vel phantasia aut sensu motus, quorum est iudicare. Horum igitur haec sola libere iudicant quaecumque in iudicando seipsa movent. Nulla autem potentia iudicans seipsam ad iudicandum movet nisi supra actum suum reflectatur: oportet enim, si se ad iudicandum agit, quod suum iudicium cognoscat. Quod quidem solius intellectus est. [...] intellectualia vero non solum actionis, sed etiam liberi iudicii, quod est liberum arbitrium habere”.

¹⁸ S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I, q. 83, a. 3 resp. Polski przekład: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 6, tłum. P. Belch, London 1980, s. 170. „Proprium liberi arbitrii est electio, ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere. Et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet”.

¹⁹ *Ibidem*, I, q. 83, a. 1c. „Necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso rationalis est”.

²⁰ *Ibidem*, I, q. 83, a. 2c.

²¹ *Ibidem*, I, q. 83, a. 3c. „Proprium liberi arbitrii est election”.

dobitniej na fakt, że wolność przysługuje człowiekowi jako bytowi rozumnemu, a wola, która jest fundamentem wolności człowieka – stanowi pewną bytową strukturę, uzależnioną ontycznie i funkcjonalnie od intelektu, działającą zgodnie ze swą naturą i dopiero w ramach ludzkiego *compositum* wykazującą skutki w postaci wolnego wybierania:

Otóż wybór wymaga czegoś ze strony władzy poznawczej i czegoś ze strony władzy pożądawczej. Ze strony władzy poznawczej wymagany jest namysł, który wyrokuje: co należy nad inne przełożyć; a ze strony władzy pożądawczej wymaga się, żeby przyjęła to, co przez namysł zostało zawyrokowane – pożywając tego²².

Tomasz, analizując wybór, stwierdza, że stanowi go zarówno komponent poznawczy, jak i pożądawczy, jednakże *liberum arbitrium* jest – według niego – władzą pożądawczą, i to tożsamą z wolą²³. Tę tożsamość Akwinata wyjaśnia przez porównanie do intelektu i rozumu²⁴. Jak intelekt jest podmiotem rozumienia zasad, w świetle których dochodzimy do wniosków, co nazwano rozumowaniem i co przypisano rozumowi, który jest po prostu intelektem w funkcji rozumowania, podobnie i wola jest podmiotem prostego chcenia dobra (co stanowi jej naturę, czyli innymi słowy podlega w tym zakresie naturalnej konieczności), natomiast wolny sąd jest podmiotem wyboru tych rzeczy i działań, które mają urzeczywistniać to dobro, a człowiekowi dawać szczęście. Wolny sąd zatem dotyczy środków prowadzących do celu, którym jest w ujęciu przedmiotowym dobro – w podmiotowym zaś ujęciu stanowi szczęście. Wybór jest działaniem woli, która jednak – z racji tego, że wybiera – nazywana jest wolnym sądem. Jest on podstawą dobrowolności naszego postępowania i tego wszystkiego, co składa się na wolność człowieka.

Z tego wynika dalej, że zło moralne pochodzi bardziej z faktu rozumności człowieka i dopiero pośrednio z faktu jego wolności. Nasz autor stoi bowiem na stanowisku, że dobroć woli zależy wyłącznie od określonego przez rozum przedmiotu, gdyż wewnętrzny akt woli jest pierwszym, a zatem najprostszym, poruszeniem ludzkiego postępowania: „I dlatego dobroć i złość woli zależy od czegoś jednego; inne zaś akty

²² *Ibidem*. „Ad electionem autem concurrunt aliquid ex parte cognitivae virtutis, et aliquid ex parte appetitivae, ex parte quidem cognitivae, requiritur consilium, per quod diiudicatur quid sit alteri praeferendum; ex parte autem appetitivae, requiritur quod appetendo acceptetur id quod per consilium diiudicatur”.

²³ *Ibidem*, I, q. 83, a. 4c.

²⁴ *Ibidem*. Tomasz przedstawia w korpusie problemy, jakie miał z ujęciem wolnego sądu sam Arystoteles, który w swojej *Etyce nikomachejskiej* wahał się co do tego, czy wolny sąd jest władzą poznawczą czy pożądawczą (6,2).

dobroci i złości mogą zależeć od różnych innych [rzeczy]”²⁵. Nasuwa się tu problem zależności aktów woli od poznania, głównie poznania rozumowego: „Dobroć woli – sądzi św. Tomasz – zależy od rozumu w ten sam sposób jak zależy od przedmiotu”²⁶. Dobro bowiem, chociaż jest właściwym przedmiotem woli, musi być najpierw ujęte przez rozum, który ukazuje woli jej przedmiot, gdyż ona sama niczego nie rozpoznaje. *Bonum et malum sunt per se differentiae actus voluntatis*²⁷ – tym zdaniem Tomasz rozpoczyna swoje rozważania na temat dobra i zła moralnego wewnętrznych aktów woli. Zdanie to odnosi nas do antropologicznych podstaw etyki, gdyż to właśnie w swej teorii człowieka Tomasz ustala, że wola jest władzą pożądania intelektualnego (*appetitus intellectivus*), a jej przedmiotem jest dobro, do którego dąży w sposób konieczny²⁸. Można powiedzieć, że wola jest władzą decydowania i podstawą swoistego odnoszenia się człowieka do poznanych wcześniej rzeczy. Tomasz zauważa, że chcenie dobre i chcenie złe to gatunkowo różne akty woli²⁹. Różnica gatunkowa w postępowaniu zależy od przedmiotu, dlatego też dobro i zło w wewnętrznych aktach woli zależą od przedmiotu czynu, który ma być dokonany. Pamiętamy jednak, że przedmiotem woli jest dobro i że wola z konieczności do tego dobra dąży. Rodzi się więc pytanie: w jaki sposób zło, które jest brakiem dobra, staje się przedmiotem woli? Na tak sformułowane zastrzeżenie Akwinata odpowiada, że przedmiotem woli „nie zawsze jest dobro prawdziwe”³⁰, ale niekiedy jest nim coś, co wydaje się być dobrem, lecz w rzeczywistości „nie ma w sobie powodu żadnego dobra”. To pozorne dobro może być jednak przez wolę pożądane, lecz akt takiego pożądania nie jest moralnie pozytywny. Tomasz pisze, że to rozum ukazuje woli przedmiot jej dążenia jako dobro, dlatego ostatecznie dobro moralne wewnętrznego aktu woli zależy od rozumu, który stanowi pryncypium wszelkich ludzkich i moralnych poczynań³¹.

²⁵ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I-II, q. 19, a. 2c. „Et ideo bonitas et malitia voluntatis secundum aliquid unum attenditur: aliorum vero actuum bonitas et malitia potest secundum diversa attendi”.

²⁶ *Ibidem*, I-II, q. 19, a. 3c. „Bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo, quo dependet ab objecto”.

²⁷ *Ibidem*, I-II, q. 19, a. 1c. Dobro i zło stanowią z istoty swej różnicę wśród aktów woli.

²⁸ *Ibidem*, I, q. 82–83.

²⁹ *Ibidem*, I-II, q. 19, a. 1c. „Voluntas bona et mala sunt actus differens secundum speciem”.

³⁰ *Ibidem*, I-II, q. 19, a. 1 ad 1. „Verum bonum”.

³¹ *Ibidem*, I-II, q. 19, a. 1 ad 3. „Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum”. To ostatnie zagadnienie ma w literaturze tomistycznej (i nie tylko) wiele opracowań, jak np. monografię o. Krąpca, *Dlaczego zło* (Lublin 1976), rozprawę prof. M. Gogacza, *Zło i dobro* („Studia Philosophiae Christianae” 1978, R. 14, nr 2, s. 21–41).

Konieczność woli a dobrowolność czynu w interpretacjach tomistów

Tomasz wiąże wolność z intelektualnym charakterem całego bytu ludzkiego. Ten intelektualny charakter człowieka powoduje też, że jest on osobą. Komentatorzy, „stojąc na barkach Tomasza” – zgodnie ze znanym powiedzeniem Bernarda z Chartres – aby zobaczyć więcej, dalej i dokładniej, wiązali problem wolności z tematem osoby i relacji osobowych. Stalali się w ten sposób zakwestionować woluntaryzm z jednej i determinizm z drugiej strony.

Pamiętamy, że w *Summa theologiae* św. Tomasz wyraża myśl, że wola dąży do dobra w sposób konieczny³². Nie jest to oczywiście konieczność wynikająca z przymusu, lecz konieczność naturalna ze względu na sam cel działania woli. Tomasz wyraźnie wyklucza podleganie woli jakiegokolwiek przymusowi, pisze bowiem, że „niemożliwe jest, aby coś było zarazem zniewolone i naturalne, tak jak niemożliwością jest, aby coś było przymuszone i dobrowolne”³³. Zarazem powiada, że woli przysługuje wolność w odniesieniu do jej decyzji (*liberum arbitrium*), a skutek działania woli – czyn ludzki – charakteryzuje się dobrowolnością (*voluntarium*). Dopowiada też zaraz, że coś określa się jako naturalne, bowiem odpowiada skłonności natury, tak samo co innego określa się jako dobrowolne, gdyż odpowiada skłonności woli³⁴. Na czym więc polega owa naturalna konieczność woli i jak ma się do niej wolność woli, skoro nie utożsamiają się ze sobą? Powstaje też pytanie, czy może wola człowieka dążyć do zła, które jest brakiem dobra?

Profesor Étienne Gilson uważa, że „założenie, że wola może podlegać przymusowi, jest sprzeczne i absurdalne; wola jest całkowicie wolna od przymusu”. Czy jest ona wolna od konieczności? Musimy tu przeprowadzić pewne rozróżnienie. W tym, co dotyczy wykonania aktu, wola jest zawsze wolna od konieczności:

Słowem, woli przysługuje zawsze wolność chcenia lub niechcenia jakiegokolwiek przedmiotu; gdy wola chce, przysługuje jej zawsze wolność w samookreśleniu się wobec takiego czy innego przedmiotu³⁵.

³² S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 82, a. 1c i a.2c.

³³ *Ibidem*, I, q. 82, a. 1c.

³⁴ *Ibidem*. „Et ideo sicut dicitur aliquid naturale, quia est secundum inclinationem naturae, ita dicitur aliquid voluntarium quia est secundum inclinationem voluntatis”.

³⁵ E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 347. Zob. też rozdziały o wolnej woli i wolności w książkach E. Gilsona,

Ojciec J. Dubois pyta: „Czy nie możemy nie chcieć?” W odpowiedzi wskazuje na samą naturę woli jako pożądania intelektualnego, które jest poruszane przez dobro w sposób konieczny. „Chcenie dobra jest chceniem koniecznym”. Zasadę tej konieczności stanowi szczęście, które jest pożądaniem celu ostatecznego. Obejmuje też ono konsekwentnie wszystkie te dobra, które zdają się do tego celu doprowadzać. Dlatego – według słów o. Dubois – „wola wchodzi w krąg działania pewnego rodzaju determinizmu albo, powiedzmy, spontaniczności koniecznej: pożąda w sposób konieczny dobra najwyższego”³⁶.

Ojciec Jacek Woroniecki zwraca uwagę, że polski termin „wolność” niezupełnie odpowiada treści łacińskiego wyrażenia *liberum arbitrium*, co dosłownie oznacza „wolny sąd”³⁷. „W istocie wolność nasza – pisze Woroniecki – i wypływająca z niej odpowiedzialność nie dadzą się sprowadzić do jednej tylko władzy, ale są następstwem wspólnej ich gry...”³⁸. Najlepsze tomistyczne wyjaśnienie tej „gry” dał zdaniem Woronieckiego jezuita Matiussi w 21 tezie tomistycznej św. Piusa X³⁹.

Problem wolności i konieczności w ujęciu tomistycznym jeszcze bardziej interesował kolejne pokolenie tomistów. Profesor Stefan Swieżawski w wstępie do przekładu 82 i 83 kwestii *Traktatu o człowieku* pisze:

Tomasz sprawę ujmuje bardzo jasno i zasadniczo, gdy powiada, że korzeniem każdej wolności jest rozum: *radix totius libertatis est in ratione posita*. Dlatego więc i tylko dlatego, że wśród różnych ewentualności możliwy jest wybór jedynie dla człowieka wyposażonego w rozum (w przeciwieństwie do zdeterminowanego, bo bezrozumnego zwierzęcia), zdolność wykonywania wyboru świadczy o wolności. W wypadkach jednak, w których wyższy stopień życia intelektualnego i moralnego umniejsza mnogość możliwości i wybór nasz zostaje ograniczony, wolność nie tylko nie zanika, lecz pojawia się w wyższej i czystszej postaci.

Prof. Swieżawski zwraca uwagę, że:

[...] nasuwa się jednak przy takiej interpretacji wolności pewna trudność. Czy przy takiej koncepcji wolności, umieszczającej w rozumie całe jej źródło,

Duch filozofii średniowiecznej (tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958) i *Elementy filozofii chrześcijańskiej* (tłum. T. Górski, Warszawa 1960).

³⁶ J. Dubois OP, *Czynności ludzkie*, [w:] *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Teologia moralna*, praca zbiorowa, przekład ss. dominikanek z klasztoru św. Anny, Poznań 1967, s. 126–127.

³⁷ Taki przekład *liberum arbitrium* preferuje J. Woroniecki. Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, Lublin 1986, s. 130.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*, s. 133. Oto zawarta tam treść owej tezy: „1. Wola nie uprzedza rozumu, ale idzie za nim; 2. pożąda ona 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 zatem następuje po ostatnim sądzie praktycznym, że zaś właśnie ten sąd jest ostatni, sprawia to wola”.

nie popełnia się błędu, że się już właściwie przestaje mówić o wolności woli, a całą problematykę wolności sprowadza się do wolności poznania, zapominając o wolności samej decyzji? [...] Blizsze wniknięcie [w Tomaszowy schemat współdziałania rozumu i woli – przyp. A.A.] pokazuje nam, że w naszej decyzji podstawowy i istotny jest akt wyboru, właśnie ów *appetitivus intellectus vel appetitus intellectivus*, [...] ten zaś akt wyboru jest aktem woli. Można też powiedzieć inaczej: elementem materialnym, „materią” w akcie wyboru jest sąd naszego intelektu praktycznego [...] jednakże formą naszego wyboru jest akt woli, który też stanowi element formalny naszego wybierania, czyli naszej decyzji. [...] Chodzi o to, że właśnie w mocy woli człowieka znajduje się ostateczny sąd intelektu praktycznego. I nie intelekt, lecz wola dokonuje wyboru tego sądu i podejmuje dotyczącą go decyzję. Sama więc wola określa swą własną decyzję i ona jest formalnie wolna [...]”⁴⁰.

Ojciec Mieczysław A. Krąpiec w swojej monografii *Ja – człowiek* konfrontuje rozmaite współczesne formuły problemu z tradycją klasyczną problemu woli, płynącą od św. Tomasza. Przypomina, że w tradycji tej wyróżnia się „dwojakiego rodzaju akty woli przyporządkowane intelektualnie dostrzeganemu dobru: akty wyłonione naturalne i akty nakazane. Pierwsze [...] mają za swą bezpośrednią przyczynę samą wolę i dlatego nazywa się je aktami «dobrowolnymi»”. Akty te

[...] mają za swój przedmiot formalny dobro, które w konkretnych warunkach jest zawsze „takim o to” dobrem, chociaż „takie o to” dobro od strony ontycznej suponuje dobro jako dobro, czyli dobro w swej analogicznej ogólności, które „gatunkuje” wolę jako jej formalny przedmiot, tak jak byt gatunkuje ludzki intelekt. Owo dobro [...] stoi u podstaw przeżycia zwanego „szczęściem w ogólności”.

Rzecz jasna suponuje ono intelektualną wizję bytu jako bytu, czego następstwem jest naturalna inklinacja rozumna (wola) ku dobru, będącego osobistym szczęściem.

Obok tych aktów woli

[...] istnieją jeszcze akty nakazane przez wolę jako przyczynę sprawczą, a wykonane przez inne władze człowieka [...] te ostatnie podlegają przymusowi, natomiast akty dobrowolne w stosunku do dobra w ogólności podlegają konieczności, lecz nie przymusowi. W stosunku zaś do wszelkiego dobra, nie będącego dobrem w ogólności, są aktami wolnymi⁴¹.

⁴⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku, Summa teologiczna 1*, 75–89, oprac. S. Swieżawski, Poznań 1956, s. 432–434.

⁴¹ M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 283–284. Obszerniejszy *passus* swoich rozważań poświęca o. Krąpiec uściśleniu pojęć „konieczności” i „przymusu”. Konieczność jego zdaniem wynika z porządku przyczynowania. Można powiedzieć, że chodzi tu wprost o naturalny porządek realnie istniejącej rzeczywistości, w której np. „człowiek jest z konieczności rozumny”. Gdy natomiast uzasadnieniem jakiejś konieczności jest sprawa przyczyna zewnętrzna fizyczna albo moralna, to mamy do czynienia z przymusem.

Wynika z tego, że nasza wola [...] w stosunku do dobra analogicznie ogólnego, które jest naszym szczęściem w przeżyciu ogólnym i niezdeteminowanym, podlega konieczności, a nie swobodnemu wyborowi. Znaczy to, że nasza wola [...] nie może nie chcieć dobra, jeśli to dobro jest przedmiotem formalnym woli. [...] Natomiast wola w swych aktach dobrowolnie wyłonionych nie może podlegać przymusowi, gdyż te akty wypływają [...] z samej woli i w niej samej pozostają. Zatem nikt z zewnątrz nie może nakazać dobrowolnych wewnętrznych aktów woli. Inaczej [...] powstają akty woli nakazujące wykonanie czegoś na zewnątrz. Takie akty mogą być i bywają wymuszone na skutek przemocy i gwałtu. Nasza wolność działania, zwana wolnością woli, dotyczy zatem jedynie wewnętrznych decyzji.

Stąd jej określenie jako „panowanie woli nad swoimi aktami w stosunku do wszelkich dóbr, które nie są dobrem nieskończonym”. Tak pojęta wolność – dodaje o. Krąpiec – jawi się w postaci tzw. wolności wyboru (*libertas specificationis*) i tzw. wolności działania (*libertas exercitii*)⁴².

Z kolei profesor Mieczysław Gogacz ukazuje wolę w jej relacji do intelektu. Pisz:

Obok [...] intelektu możnościowego i czynnego jest w duszy jako jej przypadłość, duchowa władza, której działanie polega na wyborze tego, co jej intelekt ukaże jako odpowiedni dla niej przedmiot chcenia. Intelekt poznaje całą dostępną mu rzeczywistość. Posiada w sobie treści poznawcze. Wola „widzi” je w intelekcie. I z doświadczenia wiemy, że nie idzie za każdą treścią. Wola właśnie wybiera. [...] Wybiera na zasadzie własnej decyzji, lecz z tego, co jej intelekt zaprezentuje. Wynikają więc z tego faktu dwie własności woli: właśnie jej wolność, czyli niezależność od intelektu w istnieniu i działaniu, a z drugiej strony jej swoista zależność od informacji, której o rzeczach dostarcza jej intelekt. [...] Wynika z tego, że rozwój wolności nie idzie w kierunku coraz większej ilości aktów wyboru, lecz w kierunku coraz rozumniejszych decyzji. Gdy intelekt będzie poznawał rzeczywistość coraz dokładniej, gdy zobaczymy różne wartości tego, co poznał, wola, usprawniona w wyborze tego, co wartościowsze, będzie wybierała dobra o realnej wartości [...]. Tych aktów wyboru może więc być coraz mniej, gdy będą trafniejsze. A gdy mądrość i miłość uzyskują poziom bardzo wysoki, wybór woli może sprowadzić się do aktu wyboru najdoskonalszego bytu. Wolność więc według św. Tomasza nie powiększa się przez ilość aktów, lecz przez ich trafność w stosunku do najwłaściwszego dobra, odpowiedniego dla człowieka. To wszystko daje się zrealizować pod warunkiem, że wola, która jest sama dla siebie źródłem swych decyzji, będzie współpracowała z intelektem dobrze usprawnionym. Gdy po prostu przyjmie hegemonię intelektu. [...] Intelekt więc, który dokonał prawdziwych sądów intelektualnych, te sądy dał do dyspozycji woli. Gdyby intelekt nigdy się nie mylił, wola byłaby zbyt cenna, jako władza przesądzająca o zrealizowaniu danego sądu. Wola więc decyduje i ryzykuje. Trafność jej wyboru zależy od intelektu, od prawdziwości jego sądów. [...] Człowiek z tej racji, że jest rozumny, jest wolny w swych decyzjach. Jest rozumny, to znaczy odkrywa prawdę w żmudnym trudzie przechodzenia z przesłanek do wniosku. Jest wolny, ponieważ akceptuje wynik swojego poznania, a potem zmienia decyzję i wybór, gdy dojdzie do sądów bardziej prawdziwych⁴³.

⁴² *Ibidem*, s. 285–286.

⁴³ M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków–Warszawa 1985, s. 78–80.

Wolność *constitutivum* osoby (kierunki rozwoju tomistycznej koncepcji wolności)

Okazją do prześledzenia losów Tomaszowej koncepcji wolności w filozofii chrześcijańskiej „epoki posttomistycznej” był poświęcony wolności we współczesnej kulturze V Światowy Kongres Filozofii Chrześcijańskiej⁴⁴, który miał miejsce na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w sierpniu 1996 r. Kongres pokazał, że problematyka wolności pod koniec XX w. podejmowana i rozważana była w różnych nurtach i szkołach filozoficznych. Antoni B. Stępień, podsumowując obrady sekcji polskiej, zauważył jednak, że „większość wypowiedzi sięga do szacownej, starożytnej tradycji problematyki wolności, wiele osób nawiązuje do Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, niektórzy po prostu przypominają ich poglądy”⁴⁵.

Battista Mondin w wykładzie pt. *Wolność jako istotny i pierwotny czynnik konstytutywny osoby ludzkiej*⁴⁶ wyraźnie związał wolność z osobą. Uważa on, za Heglem, że prawda, iż wolność stanowi istotną cechę osoby ludzkiej, „została uzyskana po raz pierwszy dzięki chrześcijaństwu”. Dla myślicieli starożytnych wolność była bowiem stanem politycznym, społecznym lub psychologicznym. Dziś cecha ta jest powszechnie akceptowana w rozmaitych deklaracjach, konstytucjach i kodeksach. Wypracowanie chrześcijańskiego pojęcia wolności przypisuje Mondin woluntaryzmowi św. Augustyna. Sam idzie dalej po tej linii, uznając wolność za możliwość doskonalenia człowieczeństwa poprzez kulturę. To określenie umożliwiło Mondinowi odmówienie miana prawdziwej wolności czynom człowieka nieskierowanym na jego doskonalenie się, np. handel narkotykami czy mordowanie przeciwników politycznych.

Rocco Buttiglione⁴⁷ wiąże wolność osoby z relacjami osobowymi, które są jej niezbywalną własnością. Zauważa zresztą, że historyczne formułowanie się teorii osoby rozpoczęło się od zidentyfikowania relacji osobowych, a dopiero potem samej natury osoby. Niepełność Boecjańskiej definicji osoby polega właśnie na nieuwzględnieniu w niej zachodzenia pomiędzy osobami relacji, które sprawiają, że powiązane nimi osoby stają się jakby kimś jednym, czyli wspólnotą. W tym fakcie upatruje Buttiglione możliwości nowych badań nad teorią osoby w ogóle. Na relacyjny

⁴⁴ Zob. opublikowane materiały: *Wolność we współczesnej kulturze, materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL Lublin, 20–25 sierpnia 1996, Lublin 1997.*

⁴⁵ A.B. Stępień, *Uwagi metafizyczne o rozważaniach o wolności*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 775.

⁴⁶ W tłum. P. Kawalca, s. 53–69.

⁴⁷ R. Buttiglione, *Osoba a społeczeństwo*, tłum. N. Szutta, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 83–94.

charakter wolności, analizując ją z pozycji filozofii podmiotu, wskazywał też Jan Krokos⁴⁸.

Najmocniej wolność z osobą związał niewątpliwie Josef Seifert w obszernym wykładzie zatytułowanym *Być osobą – być wolnym*⁴⁹. Łączy on wolność z posiadaniem przez osobę sfery możliwościowej w swej ontycznej strukturze. Wydaje się jednak, że nie jest to najszcześniejsze rozwiązanie, wynikałoby bowiem z niego odebranie wolności Bogu, a przypisanie jej innym bytom, np. zwierzętom i roślinom. Ostatecznie autor stwierdza, że „wolność ludzka jest oczywista”⁵⁰. A zatem radykalne związanie wolności z osobą jest tu raczej jakąś filozoficzną intuicją niż dostatecznie uzasadnionym wnioskiem. Autor ostro krytykuje klasyczne ujęcie dobra, jako tego, czego wszyscy pożądamy i wobec tego przeciwstawia się tomistycznej koncepcji, że wolność ludzka dotyczy środków prowadzących do dobra, którego pożądamy z konieczności, jako tego, co daje nam szczęście, nie kwestionując jednakże samego naturalnego pragnienia szczęścia.

Przeciwnego zdania jest Vittorio Possenti, który akceptując Tomaszowe rozróżnienie konieczności dobra i dobrowolności czynu, w tym właśnie upatruje genialnego rozwiązania „dramatu ludzkiej wolności” (wyrażenie Seiferta)⁵¹. Podkreśla, że tylko takie usytuowanie ludzkiej wolności stawia człowieka z dala zarówno od determinizmu, jak i indeterminizmu. Wskazuje zarazem na rolę poznania, lecz nie sytuje poznania dobra na pozycji czynnika determinującego nasze postępowanie, gdyż to ostatecznie wola kieruje się lub nie wskazaniemi intelektu, wola ma także moc skierowywania poznawczej działalności intelektu w interesujące ją obszary rzeczywistości. Należy w tym miejscu zauważyć, że osobno sam problem „wolność a prawda” podjął Andrzej Maryniarczyk⁵². Possenti proponuje, by dokładnie zbadać podstawy decyzji zbuntowanych aniołów, aby raz na zawsze zakwestionować wszelki intelektualizm etyczny: wszak aniołowie ci posiadali doskonałą wiedzę o Bogu i mimo to odrzucili Boga. Dokonali zatem wyboru przeciwko tej poznanej prawdzie.

Także Georges Cottier, zastanawiając się nad podmiotem wolności, stwierdza, że jest ona „jedynym przywilejem osoby”⁵³. Przeprowadza on

⁴⁸ J. Krokos, *Wolność jako podwójna relacja. Relacyjny charakter wolności*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 351–354.

⁴⁹ J. Seifert, *Być osobą – być wolnym*, tłum. A. Szutta, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 116–157.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 125.

⁵¹ V. Possenti, *Dialektyka wolności*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 189–197.

⁵² *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 309–329.

⁵³ G. Cottier, *Wolność a posłuszeństwo. Refleksje filozoficzne*, tłum. A. i P. Kawalcowie, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 199–221, cyt. ze s. 200.

dalej analizę poznania i postępowania człowieka wprost za św. Tomaszem i skierowuje ją ku podjętemu w tytule tematowi wolności i posłuszeństwa. Przekonywująco i z pełną konsekwencją pokazuje, że filozoficzne ustalenia Akwinaty porządkują i rozjaśniają zaplątania i nieścisłości wprowadzone do problematyki wolności przez filozofów nowożytnych i współczesnych.

Wydaje się, że w przywołanych wypowiedziach mamy do czynienia właściwie z dwiema trudnymi do pogodzenia koncepcjami wolności: woluntarystyczną, w której wolność jest podstawową własnością osoby, stanowi przyczynę naszego postępowania, jest swoistym punktem wyjścia postępowania człowieka, oraz intelektualistyczną, w której wolność jest skutkiem korzystania z rozumności człowieka, stanowi więc swoisty punkt dojścia człowieka, który osiąga on, postępując zgodnie ze swą rozumną naturą. W tej drugiej koncepcji musimy jednak obok wolności wyróżnić niezależność czy niezdeteminowanie osoby w odniesieniu do jej postępowania.

Aporie tomistycznej koncepcji wolności

163

Wolność czy rozumność?

Pierwszą filozoficzną aporią, która pojawia się w związku z problemem wolności w tomizmie, jest pytanie: co jest pierwsze – wolność czy rozumność? Postawienie wolności przed rozumnością wyznacza wszelkie tradycje woluntarystyczne, w których właśnie dominuje decydowanie nad rozpoznawaniem. Poznawanie jest tam właściwie podporządkowane decydowaniu, co prowadzić może niekiedy do sytuacji aż groteskowego uporu, np. co z tego, że ludzie dość powszechnie postrzegają niebo koloru niebieskiego, dla mnie – wszak jestem „wolnym” człowiekiem – to niebo ma kolor soczystej zieleni. Oczywiście większość z nas odesłałaby tak mówiącego delikwenta do okulisty.

Postawienie rozumności, pojmowanej jako wysiłek jak najbardziej adekwatnego odczytania otaczającej nas rzeczywistości, przed wolnością oznacza podporządkowanie decydowania poznaniu. Wyznacza zatem w etyce wszystkie kierunki intelektualistyczne. Wolność zatem zakłada rozumność. Wynika z tego dalej, że wolne jest tylko to postępowanie człowieka, które wynika z jego rozumności. Jak więc zakwalifikujemy te czyny ludzkie, które podejmuje on z niewiedzy, ignorancji lub zwyczajnej głupoty? Są one wprawdzie podjęte w sposób dobrowolny, lecz sta-

nowią zaprzeczenie rozumności. Czy skoro wolność wynika z rozumności, to owe czyny możemy określić jeszcze mianem czynów rozumnych? Czy więc na określenie złych wyborów nie należy proponować innego określenia, np. swoboda, niezależność, dowolność.

We współczesnej kulturze dominuje – jak się wydaje – woluntaryzm⁵⁴. Wolność stawia się często przed rozumnością i utożsamia z dowolnością. Ma to niekiedy szlachetny wystrój demokracji lub tolerancji. Pamiętać wszakże należy, że czołowy niemiecki socjaldemokrata – rzecznik daleko posuniętych swobód osobistych Willy Brandt – zauważył, że np. tego, kto jest ojcem dziecka, nie ustala się na drodze głosowania.

Poglądy św. Tomasza w tym zakresie sytuują się zdecydowanie po stronie intelektualizmu moralnego. To intelekt, odczytujący rzeczywistość, dostarcza nam danych, na podstawie których możemy rozsądnie poruszać się w tej rzeczywistości. Poglądy Tomasza są do tego stopnia intelektualistyczne, że nawet niechętnie mówi on o wolności; woli używać określenia *liberum arbitrium* – „wolny wybór” (co niektórzy tłumaczą nawet: „wolny sąd” – dostrzegając w wyrażeniu „wolny wybór” dyskretny ukłon w stronę woluntaryzmu). Wolny wybór jest niezbywalną cechą woli, stanowi po prostu istotę jej działania. Polega on właśnie na swobodnym wyborze przez wolę jednej z opcji zaproponowanych jej przez intelekt. Intelekt rozpoznaje rzeczywistość. Skutki swojej działalności poznawczej udostępnia woli. Wybór jednak należy do woli, która – jak pisze prof. Gogacz – „decyduje i ryzykuje”⁵⁵.

Liberum arbitrium dotyczy ludzkiego postępowania – wolność odnosi się więc do praktycznej działalności człowieka, nie zaś do jego działalności teoretycznej, czyli rozpoznawania rzeczywistości. Poznawanie dla Tomasza ma być prawdziwe, to znaczy zgodne z poznawaną rzeczywistością, innymi słowy: prawdziwość naszej wiedzy jest zgodnością zawartych w niej ujęć z faktami, które to ujęcie mają opisywać. Skoro jednak wolność odnosi się do filozofii praktycznej – oznacza to, że polem refleksji nad wolnością jest etyka jako filozoficzna nauka o ludzkim postępowaniu.

⁵⁴ Widać to wyraźnie w dziedzinie reklamowania różnych szkodliwych wyrobów, a najwyraźniej w promocji papierosów. Przeciwnicy nikotynizmu, na czele z ministrem zdrowia, przekonują, że palenie tytoniu jest przyczyną wielu groźnych chorób. Dzięki różnorodnym sposobom uświadamiania tego faktu ludziom, jest on społecznie trudny do zakwestionowania, dlatego autorzy reklam (dopóki były one dozwolone) chwyтали się właśnie argumentów woluntarystycznych w stylu: „palę, bo lubię”. Woluntaryzm w radykalny sposób „dystansuje” argumenty rozumowe, dając „szansę” innym motywacjom, np. modzie, emocjom, fałszywie pojętej nowoczesności itp.

⁵⁵ M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, s. 78–80.

Wolność czy konieczność?

Drugą aporią wiążącą się z podjętym tematem jest kontrowersja pomiędzy determinizmem i indeterminizmem. Determinizm bowiem odmawia człowiekowi wolności, głosząc, że wszelkie jego poczynania i działania, a nawet myślenie są z góry dokładnie określone. Przyczyny tego stanu rzeczy określa się rozmaicie – i w ten sposób kwalifikuje się różne determinizmy. Indeterminizm jest sądem przeciwnym: przysługuje człowiekowi wolność, która często jawi się jako podstawowa i pierwsza cecha bytu ludzkiego. Takie rozumienie wolności zbliża niektóre indeterminizmy do woluntaryzmu, tak jak niektóre determinizmy mają intelektualistyczny, a częściej racjonalistyczny ton, jak np. determinizm marksistowski, mówiący, że wolność jest uświadomioną koniecznością.

W związku z nakreśloną wyżej relacją poznania i decydowania pojawić się może jednak pytanie, czy w ogóle dysponujemy wolnością, czy też nasze wybory dokonują się zawsze pomiędzy błędem, tożsamym zarazem ze złem i fałszem, oraz wyborem słusznym, będącym zarazem prawdą i dobrem. W sytuacji takiej nie byłoby miejsca na wolność polegającą na możliwości alternatywnego wyboru pomiędzy dwoma tak samo wartościowymi dobrami.

Tomasz z Akwinu w swojej etyce odróżnia cel naszych dążeń od drogi prowadzącej do tego celu. Etapy tej drogi nazywa środkami. Z celem wiąże Tomasz pojęcie konieczności. Wolność – jego zdaniem – dotyczy środków prowadzących do tego celu. Jeśli jednak z celem wiązałaby się jakaś konieczność, to oznaczałoby, że to zagadnienie opuszcza obszar filozofii praktycznej, a wraca swoiście do filozofii teoretycznej. Tak w istocie usytuowane jest ono w tekstach i Arystotelesa, i Tomasza. Cel naszego życia ich zdaniem istnieje obiektywnie, nie wybieramy więc go, lecz odkrywamy na drodze teoretycznej kontemplacji. Można nie odkryć tego najwyższego celu ludzkiej egzystencji i przegrać swe życie, uganiając się za dobrami przemijającymi, niezależnymi od nas, bezwartościowymi. To przegrane życie jest dla człowieka nieszczęściem. Odkrycie owego celu ludzkiego życia nie jest trudne, gdy się zważy, co wyróżnia człowieka spośród innych żyjących. Tym wyróżnikiem jest ludzki intelekt. W intelektualności tedy należy szukać najwyższego dobra człowieka. Gdy – nawiązując do tego odkrycia – skorzystamy z objawienia chrześcijańskiego, to dowiemy się, że tym najwyższym intelektualnym dobrem jest kontemplacja samego Boga. Uzyskanie tego dobra jest tożsame ze szczęściem. Tomasz powie, że wola, intelektualna władza decydowania pragnie dobra z konieczności.

Wolność lub dobrowolność, jak mówi św. Tomasz, dotyczy środków prowadzących do realizacji celu, a środki te mogą być różnorodne. Cel bowiem może być realizowany na różnych drogach. Tym celem jest

dobro, którego wola człowieka po prostu nie może nie chcieć. Wolność wkracza zaś wtedy – jak pisze o. Krąpiec – w konkretne warunki, gdzie jej przedmiot staje się konkretnym „takim oto” dobrem⁵⁶.

Wolność czy niezależność?

Wolność jako niezależność od czegokolwiek głosił Sartre, dowodząc, że człowiek zawsze może wybierać, że z każdej sytuacji są przynajmniej dwa wyjścia, że człowiek tak naprawdę niczego nie „musi”. Sartre upatrywał w wolności istotnej cechy bytu ludzkiego, dlatego konsekwentnie odrzucał to, co ogranicza ludzką niezależność. Takim podstawowym czynnikiem ograniczającym naszą niezależność są inni ludzie, a przede wszystkim ci, którzy są z nami powiązani miłością. Dlatego Sartre odrzucał miłość.

Gdy z kolei zwiążemy wolność z rozumnością, wypadnie nam odmówić miana wolności wyborom będącym zaprzeczeniem tej rozumności. Warto w tym miejscu zauważyć, że dla Arystotelesa i św. Tomasza na takich właśnie wyborach polega moralne zło. Wynikałoby z tego, że wolność nie jest źródłem zła; wolność jako przejaw rozumności może być tylko pryncypium dobra moralnego. A zatem zło moralne wynika z innej cechy osoby ludzkiej: niezależności od intelektu, a co za tym idzie – także niezależności od wolności. Idąc po linii tych rozważań, prof. Gogacz głosi, że wolność stanowi przejaw sumienia i manifestację mądrości.

Sumienie jest bowiem pierwszym praktycznym sądem intelektu. Sądem, który intelekt formułuje na temat naszego postępowania i przekazuje go woli. Wola z tym sądem może zrobić, co zechce i na tym polega właśnie jej niezależność od intelektu. Może więc wola dokonać gwałtu na ludzkim sumieniu i postąpić wbrew jego zaleceniom. Człowiek doświadcza wtedy skrupułów, wyrzutów sumienia czy jakichś innych moralnych udręk. A zatem wolność, rozumiana jako przejaw rozumności, polegać może jedynie na podejmowaniu działań w zgodzie z głosem sumienia, dlatego śmiało możemy powiedzieć, że wolność jest przejawem sumienia.

Znamy jednak wszyscy ludzi, którzy zgodnie ze swym sumieniem popełniają wiele zła. Co można powiedzieć o tym ich sumieniu? Tyle tylko, że jest niewiele warte. A więc sumienie sumieniu nierówne. Sumienie więc nie stanowi ostatecznego kryterium naszej moralności, a co za tym idzie, także naszej wolności. Dlatego Gogacz mówi o mądrości, która polega na wyraźnym skonfrontowaniu prawdy z dobrem. Jest to więc pełna świadomość faktów i okoliczności jakiegoś działania, skorelowana

⁵⁶ M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 283–284.

z przewidywanymi skutkami tego działania, ocenianymi z punktu widzenia osoby, której to działanie dotyczy. Dopiero więc mądrość stanowi dostateczne zabezpieczenie naszej wolności.

Wolność czy miłość?

Sartre odrzucał miłość jako podstawowe i dobrowolne ograniczanie naszej wolności. Na V Światowym Kongresie Filozofii Chrześcijańskiej w Lublinie, latem 1996 r. wyraźnie wiązano wolność z teorią osoby. Skoro bowiem według Arystotelesa wolność człowieka wynika z jego rozumności, a ta rozumność jest z kolei podstawą Boecjańskiej definicji osoby, to prosta konsekwencja tych poglądów prowadzi do związania wolności z osobą. Jednakże jak to często i w życiu, i w filozofii bywa, proste konsekwencje mają zawile drogi ku światłu dziennemu. Jeszcze bowiem św. Tomasz nie widział konieczności wiązania wolności z koncepcją osoby.

Można jednak na gruncie klasycznego tomizmu wskazać na wolność jako cechę lub nawet *constitutivum* osoby, o ile ta wolność zakorzeniona jest w rozumności. Wolność zatem jest przejawem intelektu osoby. Nawiązując natomiast do klasycznej etyki arystotelesowskiej, jednoznacznie należy wskazać na wolność jako pozytywną moralnie własność osoby ludzkiej. Wyklucza to z obszaru wolności moralne zło. A zatem możliwość podejmowania zła moralnego należałoby określić jakimś innym terminem, gdyż w takim ujęciu – paradoksalnie – człowiek jest niezależny od wolności jako wyboru moralnego dobra. Może bowiem wybrać zło moralne. Takie konsekwencje powoduje przyjęcie tej klasycznej koncepcji wolności i – słuszne z tego punktu widzenia – powiązanie jej z koncepcją osoby.

Problematyka wolności, podjęta i formułowana w obcym tomizmowi woluntaryzmie, przeniesiona na grunt filozofii Akwinaty, powoduje konieczność jej przeformułowań idących pod prąd utartym, pierwotnym interpretacjom tego tematu. Być może też jakimś rozwiązaniem problemu wolności osoby byłaby refleksja nad relacjami osobowymi, na co wskazywał Butiglione. Boecjańska koncepcja osoby w tekstach św. Tomasza została poszerzona o problematykę istnienia i powodowanych przez to istnienie skutków w postaci własności transcendentalnych, takich przede wszystkim jak realność i odrębność⁵⁷. To pozwoliło Gogaczowi na wymienienie wśród elementów konstytuujących osobę, obok istnienia i ro-

⁵⁷ Zob. M. Gogacz (red.), *Opera Philosophorum Medii Aevi, textus et studia*, t. 8: *Subsystencja i osoba według św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1987.

zumności także relacji osobowych, a przede wszystkim miłości⁵⁸. Może więc analiza wolności w kontekście relacji osobowych odśłoniłaby większy nieco rąbek tajemnicy ludzkiej wolności?

Bibliografia

Teksty Tomasza z Akwinu⁵⁹

De electione humana, [w:] *De Malo*, www.corpusthomisticum.org (dostęp: 10.01.2014).
In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum exposition, [w:] *Corpus thomisticum*, www.corpusthomisticum.org (dostęp: 10.01.2014).

Kwestia dyskutowana o wolnym wyborze (Questio disputata de Libero arbitrio), www.corpusthomisticum.org (dostęp: 10.01.2014).

Questiones disputate De malo, [w:] *Corpus thomisticum*, www.corpusthomisticum.org (dostęp: 10.01.2014).

Questiones disputate De veritate, [w:] *Corpus thomisticum* (polski przekład: św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. 1–2).

Scriptum super Libros sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis, [w:] *Corpus thomisticum*, www.corpusthomisticum.org (dostęp: 10.01.2014).

Summa contra Gentiles, [w:] *Corpus thomisticum* (polski przekład: św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z pogdanami, innowiercami i błądzącymi*, tł. Z. Włodek, W. Zega, t. 1, Poznań 2003).

Summa theologiae, www.corpusthomisticum.org (dostęp: 10.01.2014).

Traktat o człowieku, Summa teologii 1, 75–89, tłum. S. Swieżawski, wyd. 2, Kęty 2000.

Traktat o człowieku, Summa teologiczna 1, 75–89, oprac. S. Swieżawski, Poznań 1956.

Suma teologiczna, tłum. zbior. pod kier. S. Bełcha (kompletny polski przekład), t. 1–34, Londyn 1966–1980.

Opracowania

Antweiler A., *Das Problem der Willensfreiheit*, Freiburg 1955.

Auer J., *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus*, München 1938.

Bergamo de P., *In opera Sancti Thomae Aquinatis index, seu Tabula Aurea*, Roma 1960.

⁵⁸ Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie, Warszawa 1997. Zob. szczególnie rozdział 7 pt. *Teoria osoby u podstaw realistycznej etyki i pedagogiki*, s. 65–74.

⁵⁹ Korzystam z wersji elektronicznej tekstów św. Tomasza, która powstała na podstawie edycji leonińskiej: *Corpus thomisticum*, S. Thomae de Aquino, *Opera omnia recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A.D. MMI*, dostępnej pod adresem www.corpusthomisticum.org.

- Broder Ch., *Willensfreiheit*, Stuttgart 1947.
- Bukowski A., *Wolna wola i uzdolnienie moralne człowieka w świetle objawienia*, [w:] *Problemy religijno-moralne*, Warszawa 1929, s. 69–89.
- Buttiglione R., *Osoba a społeczeństwo*, tłum. N. Szutta, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze, materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, KUL–Lublin, 20–25 sierpnia 1996, Lublin 1997, s. 83–94.
- Chojnacki P., *Wolność woli człowieka w świetle psychologii i filozofii*, [w:] *Problemy religijno-moralne*, Warszawa 1929, s. 51–68.
- Cottier G., *Wolność a posłuszeństwo. Refleksje filozoficzne*, tłum. A. i P. Kawalcowie, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze, materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, KUL–Lublin, 20–25 sierpnia 1996, Lublin 1997, s. 199–221.
- Dajczak J., *U podstaw wolności woli*, „Homo Dei” 1950, nr 19.
- Dubois J. OP, *Czynności ludzkie*, [w:] *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Teologia moralna*, praca zbiorowa, przekład ss. dominikanek z klasztoru św. Anny, Poznań 1967, s. 126–127.
- Février P., *Déterminisme et indéterminisme*, Paris 1955.
- Gilson É., *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958.
- Gilson É., *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górski, Warszawa 1960.
- Gilson É., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960.
- Gogacz M., *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997.
- Gogacz M., *Szkice o kulturze*, Kraków–Warszawa 1985.
- Gogacz M., *Zło i dobro*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1978, nr 14/2, s. 21–41.
- Gogacz M. (red.), *Opera Philosophorum Medii Aevi, textus et studia*, t. 8: *Subsystencja i osoba według św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1987.
- Havard R., *Les problèmes de la liberté*, Paris–Bruges 1957.
- Jakubisiak A., *La pensée et le libre arbitre*, Paris 1936.
- Kaczyński E., *Prawda, wolność, sumienie: nauka św. Tomasza*, „*Teofil*” 1996, nr 5/1, s. 75–92.
- Kozubski Z., *U podstaw woli wobec zagadnień snu naturalnego, hipnozy i sugestii*, Warszawa 1924.
- Kramer H.G., *The Indirect Voluntary or voluntariura in causa*, Washington 1935.
- Krapiec M.A., *Dlaczego zło*, Lublin 1976.
- Krapiec M.A., *Ja – człowiek*, Lublin 1991.
- Krapiec M. A., *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2004.
- Krokos J., *Wolność jako podwójna relacja. Relacyjny charakter wolności*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze, materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, KUL–Lublin, 20–25 sierpnia 1996, Lublin 1997, s. 351–354.
- Laporte J., *La conscience de la liberté*, Paris 1947.
- Liberté et vérité* [pr. zbior.], Louvain 1954.
- Linke A., *O wolności woli. Studium psychologiczne*, „*Unitas*” 1911, nr 5, s. 20–27, 104–113, 179–191, 283–296.
- Lombardi F., *La libertà del volere e l’individuo*, Milano 1941.
- Lottin O., *La theorie du libre arbitre depuis Saint Anselme jusqu’a Saint Thomas d’Aquin*, Louvain 1929.

- Łuszczzyńska M., *Ubi ratio, ibi ius. Doktryna prawna świętego Tomasza z Akwinu*, Lublin 2013.
- Neeser M., *Liberté chrétienne et libertés humaines*, Montpellier 1947.
- Pastuszka J., *Psychologia ogólna*, t. 2, Lublin 1947.
- Penczek M., *Wola i intelekt w filozofii Tomasza z Akwinu*, Kraków 2012.
- Possenti V., *Dialektyka wolności*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze, materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, KUL–Lublin, 20–25 sierpnia 1996, Lublin 1997, s. 189–197.
- Ricoeur P., *Volontaire et involontaire*, Paris 1953.
- Salamucha J., *Rola woli w naszym życiu psychicznym*, „Głos Kapłański” 1932, R. 6, nr 1, s. 7–15.
- Sawicki F., *Wolność woli w nowym oświeceniu*, „Roczniki Filozoficzne” 1949–1950, nr 2/3, s. 185–198.
- Seifert J., *Być osobą – być wolnym*, tłum. A. Szutta, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze, materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, KUL–Lublin, 20–25 sierpnia 1996, Lublin 1997, s. 116–157.
- Siewerth G., *Die Freiheit und das Gute*, Freiburg 1959.
- Siewerth G., *Thomas von Aquin. Die menschliche Willensfreiheit*, Düsseldorf 1954.
- Simon Y., *Traité du libre arbitre*, Liège 1951.
- Siwek P., *Świadomość wolności woli*, „Przegląd Filozoficzny” 1934, s. 386–392.
- Stępień A.B., *Uwagi metafizyczne o rozważaniach o wolności*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze, materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, KUL–Lublin, 20–25 sierpnia 1996, Lublin 1997, s. 775–777.
- Stępień T., *Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka*, Warszawa 2003.
- Vennes G., *Inconscient freudien et problèmes de la liberté*, Trois–Rivières 1960.
- Wenzl A., *Philosophie der Freiheit*, München 1947.
- Werner Ch., *L’âme et la liberté*, Paris 1960.
- Wicher W., *Wolność woli i determinizm psychologiczny jako zagadnienie etyczne i wychowawcze*, Warszawa 1932.
- Wilpert P., *Erziehung zur Freiheit*, Regensburg 1948.
- Winowski L., *Próba wolności*, „Znak” 1957, nr 9.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, 2-1, 2-2, Lublin 1986.
- Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Teologia moralna*, praca zbiorowa, tłum. ss. dominikanek z klasztoru św. Anny, Poznań 1967.
- Zega W., *Wolność chrześcijańska w wykładzie „Listu do Galatów” św. Tomasza z Akwinu*, „Teofil” 1993, nr 2/1, s. 20–30.