

ZBIGNIEW PAŃPUCH

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Lublin

Sprawności jako sposoby doskonalenia natury ludzkiej

Prezentowany artykuł zasadniczo podkreśla dwa zagadnienia: ogólnie relację działania do jego źródła — podmiotu oraz drugie szczegółowe, związane z tradycyjnym określeniem cnót — sprawności jako trwałych dyspozycji. Dotyczy to przede wszystkim sprawności zwanych etycznymi, doskonalących naszą moralność, a więc ludzki sposób działania, który stanowi dziedzinę *praxis*. Chodzić będzie tu o współpracę woli z władzami cielesno-organicznymi. Zasadniczo w artykule przyjęto perspektywę określaną jako arystotelesowsko-tomistyczna, z naciskiem na ten drugi składnik. W tej optyce celem artykułu jest odsłonięcie ludzkiej natury w takim stopniu, w jakim da się w nią wejrzeć od strony sprawności — cnót, przede wszystkim etycznych.

1. Sprawności (doskonałości) bytowania

O sprawnościach mówi się w kontekście działania i bytowania — te drugie związane były wprost ze sposobem istnienia człowieka i możliwymi zróżnicowaniami w tym zakresie, a klasycznie wyróżniano tu zdrowie, piękno i siłę, które wiązano z materialno-cielesną stroną bytu ludzkiego. Chociaż należałoby się zastanowić, czy nie mamy tu również do czynienia z pewnymi doskonałościami po stronie władz duchowych — bystrością czy przenikliwością (mocą poznawczą) intelektu konkretnego człowieka oraz, podobnie, z jakąś siłą jego woli. Dla sprawności bytowania o charakterze cielesnym znamienne było, że mogą one podlegać zmianom w zakresie ilościowym („mniej” lub „więcej”) aż do stanów zbliżonych do niemal całkowitej utraty danej sprawności. Jednak zasadniczo są one wynikiem działania natury i sposobu bytowania człowieka. Przez zapewnienie odpowiednich warunków funkcjonowania natury, jak również właściwe korzystanie z jej możliwości, jest

możliwe ich powiększanie czy budowanie się, aczkolwiek samo ich zaistnienie wiązało się z właściwościami natury, jej sposobu istnienia i działania.

W przeciwieństwie do sprawności bytowania, związanych z cielesnością, analogiczne sprawności intelektu i woli, jako władz niematerialnych przynależnych ich niematerialnemu podmiotowi — duszy, nie podlegają, jak się zdaje, żadnemu zmniejszeniu i powiększeniu, natomiast mają jedynie charakterystyczną intensywność czy sprawność dla poszczególnej osoby. Natomiast „zbiorcza” moc czy sprawność działania człowieka z jednej strony wiązałaby się ze sprawnością stowarzyszonych z nimi władz zmysłowych (zmysłów dla intelektu i uczuć oraz organicznych władz wykonawczych, jak mięśnie, organy czy komórki energetyczne, sprawność części ruchomych szkieletu itp. dla woli), od których są zależne w działaniu. Z drugiej strony sprawności intelektu byłyby zależne od właściwych dla nich czynników determinujących ich działanie: przedmiotu poznania, stopnia trudności czy sposobu poznania, sprawności zaś etyczne związane z wolą — od sposobu przedstawienia jej dobra przez intelekt i stopnia jego doskonałości.

2. O sprawnościach działania w ogóle

Sprawności działania natomiast dotyczą wprost sposobów funkcjonowania władz ludzkich, które są źródłem działania rozumianego bardziej potocznie, czyli takiego, jakie człowiek przejawia „na zewnątrz”. W tym kontekście klasycznie przywoływano zasadę *operari sequitur esse* — sposób działania wynika ze sposobu bytowania, działanie musi mieć źródło w jakimś podmiocie i sposób tego działania pośrednio ujawnia naturę podmiotu. Aspekt poznawczy tej zależności umożliwia uzyskanie wglądu właśnie w tę naturę podmiotu działającego, która najbardziej właśnie ujawnia się przez działanie. Aczkolwiek także różne inne przypadłości (własności) bytu wskazują na determinującą je naturę podmiotu, który dopuszcza w przypadku danego bytu akurat takie właśnie, a nie inne charakterystyczne przypadłości. Wspomnieć tu należy o szczególnym przypadku — bycie ludzkim, który podstawowe (istotne) cechy swej natury ma dane bezpośrednio w doświadczeniu wewnętrznym samego siebie. Już przez samo posiadanie samoświadomości ujawnia się jego racjonalność, zdolność do intelektualnego poznania. Niemal natychmiast fakt poznawczego zwrócenia się do jakiegokolwiek przedmiotu ujawnia istnienie również rozumnej i podobnie jak intelekt refleksywnej i przez stowarzyszenie z nim — racjonalnej władzy działania — woli. Jako taka jest ona niezdeterminowana w sposób całkowity jak instynktowne zachowania zwierząt przez czynniki zewnętrzne, a więc jest wolna w określonym zakresie do swobodnego działania. Każdy istniejący byt dzięki poznaniu jest od razu prezentowany woli jako dobro, co wywołuje jej reakcję — naturalne skierowanie się ku temu dobru — akt pierwotnej miłości.

Jednakże ta klasyczna zasada *operari sequitur esse*, wskazując na związek natury podmiotu z możliwymi do wyłonienia przezeń działaniami, sugeruje też pytanie na temat odwrotnej zależności o charakterze funkcjonalno-bytowym: czy działanie nie wpływa jakoś zwrotnie na podmiot, zmieniając w pewnych granicach jego naturę, w najogólniejszym rozumieniu — doskonaląc ją czy przeciwnie — degra-

dując. Klasyczna odpowiedź wskazywała tu na potencjalności natury (będące jej przypadłościami, bo nie wydaje się, by można zmienić istotę bytu, a szczególnie cielesno-duchowego, jakim jest człowiek), które, jeśli są odpowiednio aktualizowane, „dodają coś do bytu”, stanowiąc wtórne, przypadłościowe akty bytu, powiększając tym niejako zakres aktualności bytowej danej rzeczy, a więc doskonałości jej istnienia.

Należałoby tu zapytać o relację adekwacji działania w stosunku do natury podmiotu — ujmując rzecz bardziej w kategoriach ilościowych, można by zapytać o to, czy dane działanie ujawnia czy wyraża całą naturę podmiotu i jeśli nie, to czy kiedyś byłaby możliwa pełna adekwacja, czyli wyrażenie się całej natury podmiotu w działaniu. Ponieważ, jeśli można zaobserwować fakt doskonalenia się ludzkich działań, to każdy osiągnięty ich kolejny stopień doskonałości ujawnia też pełniej doskonałość podmiotu. Tradycyjnie w przypadku bytu ludzkiego mówiono tutaj o transcendencji osoby nad jej działaniami. Czy zatem możliwy byłby stan niejakiej utraty tej transcendencji, ale nie na sposób zdegradowania podmiotu działania, ale odwrotnie — takiego udoskonalenia jego działania, że wyrażałoby ono doskonale naturę podmiotu. A zatem czy działanie byłoby może nawet czymś więcej niż tylko realizacją możliwości bytowej, a więc jakimś jej przekroczeniem lub pojawieniem się nowych możliwości działania.

W metafizyce klasycznej mówiło się, że nie można wykroczyć poza poziom własnych możliwości, ale tu wypada wspomnieć o dwóch okolicznościach: jedna z nich wskazuje, że nie znamy tak naprawdę pełnej możliwości danego bytu, a znamy o tyle, o ile ona się jakoś przejawia w działaniu, w danych okolicznościach pod wpływem danego przedmiotu, wobec którego podmiot działania jest w stanie aktualizować się, albo jak bardzo aktualność czy aktywność przedmiotu wywiera aktualizujący wpływ na podmiot. Po drugie, należy wspomnieć o kontekście nadprzyrodzonym, możliwym i dostępnym dla człowieka dzięki Bożej łaskawości, kiedy na skutek działania przyczyny nadnaturalnej możliwości bytowe człowieka mogą się zwiększyć. Klasycznym przykładem była tu problematyka grzechu pierworodnego i wywołanej nim konieczności śmierci, a z drugiej strony zmartwychwstania człowieka i życia wiecznego. Choć są to wątki zasadniczo teologicznie opracowywane na podstawie Objawienia, to jednak mają one również swe aspekty filozoficzne, a ściślej antropologiczne.

3. Ontyczne fundamenty działania człowieka

Jeśli dusza ludzka w jej relacji do ciała jest rozumiana jako podmiot duchowy, spełniający funkcję formy, to jest organizowanie materii do bycia jej ciałem, to nasuwa się pytanie o stopień „mocy zorganizowania” tej materii — czy zatem przed grzechem pierworodnym moce duszy były tak zwielokrotnione, by móc zorganizować materię w ciało nieśmiertelne¹. I jeśli śmierć już jest i wiemy o obietnicy zmar-

¹ Przy słabszym i silniejszym rozumieniu organizowania, a więc absolutnym (kiedy nic nie było by w stanie zniszczyć ciała z powodu całkowicie zaktualizowanej materii) i relatywnym (ewentualnie regenerującym, cyklicznym), polegającym na natychmiastowym „odtworzeniu” ciała nawet po jego całkowitym zniszczeniu, co w pewnych granicach po części przysługuje każdej istocie żywej,

tychchwstania, to czy polegać miałoby ono na hipotetycznym i proporcjonalnym do grzechu przywróceniu mocy organizującej duszy tak, by ona sama byłaby w stanie zorganizować ciało z materii, czy ciało jest przywracane aktem decyzji Boga i Jego mocy, i nie wiąże się z jakąś szczególną zmianą mocy duszy, tylko przywróceniem jej stanu naturalnego połączenia z ciałem, aczkolwiek bez jej sprawczego udziału i w sposób cudowny (zresztą pierwszy sposób byłby równie cudowny, ale dokonywany z pomocą samej duszy)? A jeśli tak, to zwiększenie mocy duszy odbywałoby się dopiero dzięki jej przemianie w wizji uszczęśliwiającej².

Opuszczając wszakże teren hipotez metafizycznych³, ilustrujących zagadnienie sprawności istnienia samego podmiotu i jego zasady — duszy ludzkiej, wrócić należy do klasycznej problematyki sprawności działania i sposobów doskonalenia natury ludzkiej. Ojciec profesor Jacek Woroniecki zwracał uwagę na całościowy i podmiotowy charakter działania człowieka⁴, przy czym to działanie odbywa się dzięki odpowiedniemu uzdolnieniu (władzy) podmiotu:

podmiotem działalności psychicznej jest to, co byśmy dziś jaźnią człowieka 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 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 uzdolnienia⁵.

Problematyczne w cytowanym fragmencie są słowa „otóż nasza jaźń psychiczna, czyli dusza”: albowiem czy naszą jaźń można utożsamiać z duszą, czy raczej należałoby tu mówić o podmiotowości ludzkiej, której jakimś objawem czy wyrazem jest jaźń, ujawniająca właśnie istnienie i podstawowe właściwości podmiotu ludzkiego, jak rozumność i wolność. Natomiast *metafizyczną* zasadą podmiotu ludzkiego jest właśnie dusza ludzka, zjednoczona z organizowanym przez nią z materii cia-

kiedy uszkodzenia ulegają naprawie na mocy zdolności do regeneracji danego ożywionego bytu. Pierwszy przypadek przypisywano ciałom niebieskim, ich materię zaś całkowicie zaktualizowaną, a więc niepodległą już żadnym dalszym działaniom aktualizacyjnym ze strony czegokolwiek, gdzie wyczerpana została cała możliwość materii, nazywano materią eteryczną. O materii ciał niebieskich wspomina św. Tomasz z Akwinu na przykład w *Summa theologiae* I, q. 90, a. 2 ad 1; *Summa theologiae* I, q. 91, a. 1, ad 2.

² Bardzo ciekawe rozważania na temat eschatologii traktowanej z punktu widzenia cielesności człowieka zaprezentował H.E. Hengstenberg w pracy *Der Leib und die letzten Dinge*, Regensburg 1955. Szczególnie interesujący jest jego projekt „eschatologii naturalnej” (zob. s. 15), w odróżnieniu od tych zazwyczaj teologicznie uprawianych. Autor zarysowuje jej projekt w kontekście rozumienia śmierci, która ujmowana jest jako problem egzystencjalny swoisty dla człowieka.

³ O roli hipotez w poznaniu metafizycznym zob. na przykład M.A. Krąpiec, *Hipoteza metafizyczna*, [hasło w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 488–490.

⁴ Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza* (dalej: *KEW*), Lublin 2013, t. 1, s. 155: „Analityczne własności naszego umysłu pociągają zawsze za sobą pewną skłonność do antropomorfizmu, do personifikowania działalności tych składników, które umysł wyodrębnił z jakiejś całości i które bez związku z tą całością nie są w stanie samodzielnie funkcjonować. Należy to zawsze mieć na względzie, gdy dla skrócenia mówi się na przykład, 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”.

⁵ Zob. *ibidem*.

łem. Wyjaśnienie tego zagadnienia wymagałoby egzegezy części antropologicznej twórczości tego słynnego lubelskiego tomisty. Wystarczy zauważyć, że wskazywał on na złożoność struktury człowieka, zarówno od strony bytowej, jak i działania jego władz:

że jednak człowiek składa się z duszy i ciała, połączonych ze sobą bardzo ścisłymi więzami organicznymi, przeto działalność jego władz umysłowych nie da się oderwać od ciała i jego funkcji zmysłowych. Przeto i żaden czyn moralny człowieka nie może się obyć bez współudziału poznania zmysłowego i bez pewnego akompaniamentu czynników uczuciowych. [...] Stąd wynika, że wszystkie te władze winny być należycie przygotowane do współudziału w życiu moralnym. W znacznie większej mierze odnosi się to do zmysłowych władz pożądkawczych, o których można powiedzieć, że w naszym życiu moralnym formalny biorą udział przez to, że same przez się stają się pobudkami naszych czynów, poszukując zaspokojenia powstałych w nich pożądań. [...] W całym naszym życiu umysłowym kierownictwo przypada w udziale rozumowi, a wykonanie woli. Działalność jednak obu tych władz tak jest zespolona, tak przenika się nawzajem, że jedna bez drugiej obejść się nie może, i potrzeba dobrze wyszkolonego umysłu, aby rozwikłać to ich wzajemne oddziaływanie na siebie⁶.

Interesujące byłoby wskazanie na słowa dotyczące zmysłowych władz pożądkawczych, które: „same przez się stają się pobudkami naszych czynów, poszukując zaspokojenia powstałych w nich pożądań”. Czy istotnie tak jest? Będzie o tym mowa w dalszej części artykułu. Ponadto zauważyć należy podkreślenie ich roli w samym działaniu ludzkim i konieczności przygotowania ich do działania, czyli jak poucza etyka w swej części aretologicznej, odpowiedniego ich usprawnienia, aby działanie człowieka odbywało się z odpowiednią mocą, potrzebną do osiągnięcia zamierzonego efektu.

4. Specyfika ludzkich władz działania

J. Woroniecki wskazywał na istotną dla życia moralnego własność woli:

wreszcie także na własną swą działalność wola może siłą refleksji, przez praktyczny sąd rozumu, wywrzeć decydujący wpływ. Spopularyzował u nas to przekonanie S. Wyspiański w swej słynnej wymówce z *Wesela*: „Ale oni nie chcą chcieć, boby mogli wszystko mieć”. Gdy te słowa pisał, nie zdawał sobie sprawy, że wygłasza tezę filozoficzną o wielkiej doniosłości, mającą wielu przeciwników, z Leibnizem na czele. Ten ostatni, wysnuwając konsekwencje z intelektualizmu moralnego, któremu hołdował, wprost negował, abyśmy mogli chcieć chcieć. Leibniz nie dostrzegał, że wola może wziąć za przedmiot chcenia własne swe akty; możemy, jak to sobie doskonale uświadamiamy, nie tylko chcieć chcieć, ale też chcieć kochać, chcieć radować się lub smucić, chcieć obawiać się lub gniewać. Więcej nawet, możemy miłować samą miłość, obawiać się obawy, smucić ze smutku i gniewać na gniew, możemy obawiać się smutku lub gniewu, smucić się obawą lub gniewem, gniewać się na obawę lub smutek itd. Dzięki tej zdolności refleksji nad własną swą działalnością wola jest za te wszystkie czynności odpowiedzialna, zarówno za wypełnianie ich, jak i za zaniedbywanie. Dzięki temu ma ona też możność usprawnić wszystkie te czynności, na czym właśnie polega ich wychowanie, czyli opanowanie przez wolę, które w potocznej mowie nazywamy wzmocnieniem jej siły. [...] Wpływ refleksyjny woli na własną jej działalność jest mniej stanowczy niż wpływ, który wywiera na działalność rozumu. Jest on raczej tego rodzaju co wpływ, który wywiera na czynności uczuciowe, a mianowicie idzie drogą stopniowego urabiania i ujmowania w karby stałych sprawności samego chcenia w różnych jego przejawach⁷.

⁶ Zob. *ibidem*, s. 159.

⁷ Zob. *ibidem*, s. 187.

W takim razie raczej zgodnie z tą sugestią uczonego nie występowałby fakt wzmocnienia własnej siły woli w procesie wykształcania sprawności, a jedynie tylko zastosowanie jej naturalnej zdolności do porządkowania odpowiednich elementów cielesnych, biorących udział w funkcjonowaniu władz zmysłowych, stowarzyszonych z działaniem samej woli i mających wpływ na jego przejawianie się na zewnątrz. Ze względu na ich materialność oraz związaną z nią możliwość bierną i czynną do ulegania wpływowi woli możliwe byłoby ich porządkowanie, czyli kształtowanie określonych dyspozycji związanych z określonym działaniem czy jego przedmiotem. Utrwalona i być może wzmocniona (przez większe uporządkowanie czy przyporządkowanie woli) dyspozycja, na skutek powtarzania pewnych czynności, byłaby swego rodzaju narzędziem woli do sprawniejszego wykonywania jej aktów. Jednakże to stopniowe urabianie wskazuje na wspomniany do pewnego stopnia autonomiczny charakter władz zmysłowych, które mają jakby „własne życie” — albowiem gdyby, jak wspomniano wcześniej, moc organizacyjna duszy była większa, pożądanecze władze zmysłowe w doskonalszy sposób byłyby poddane naczelnej władzy duchowej — woli — i wykonywałyby w sposób doskonały jej akty. Jak wyjaśnia się czasami w teologii moralnej, to niepodporządkowanie się władz zmysłowych woli jest skutkiem wspomnianego grzechu pierworodnego. Byłaby to zatem jakaś sugestia, że moc duszy do organizowania sobie materii po tym grzechu się osłabiła, stąd też może wynikać śmierć jako jego skutek wskazywany przez teologię, a wtórnie pewna autonomia władz zmysłowych w stosunku do woli i autonomiczne do pewnego stopnia ich reagowanie na poznane zmysłowo dobro pożądane, a jak J. Woroniecki wskazał, zmierzające do jakiegoś zaspokojenia powstałych w nich pożądań. Samo ich powstawanie jest ciekawym faktem, odzwierciedlającym pierwotne akty woli określane miłością pierwszą, będące reakcją na poznane przez intelekt i przedstawione jej dobro.

5. Wola a zmysłowe władze pożądanecze

Gdyby jednak przyjąć względną autonomiczność zmysłowych władz poznawczych, trzeba by powiedzieć, że zmysłowe władze pożądanecze nie są związane w swym działaniu tylko z wolą, ale z władzami zmysłowymi poznawczymi, stąd mogłyby w nich powstawać pożądania niewywołane aktami woli, lecz samym tylko poznaniem zmysłowym. Wtedy tak powstałe pożądania zmysłowe byłyby realnym problemem dla woli, zmuszonej nad nimi panować jako czymś „obcym” wobec niej i pochodzenia jej aktów. Wydaje się to jednak wątpliwe, gdyż taki schemat reagowania oznaczałby istnienie w człowieku zwierzęcia (ewentualnie natury zwierzęcej), na które jakoś „nakładałaby się” działalność władz rozumnych. Tak jednak nie jest — człowiek jest osobą i stąd jedność działania osobowego wymaga podporządkowania władz zmysłowych osobowemu, bo taki jest sens organizacji materii w ciało przez duszę, czyli niematerialny podmiot, który do pełni swej doskonałości istnienia i działania wymaga zorganizowania sobie odpowiedniego ciała. Bez niego dusza jako podmiot duchowy wprawdzie mogłaby istnieć, lecz działanie jej władz duchowych, bez władz cielesnych z odpowiadającymi im organami, nie byłoby możliwe w odniesieniu do przedmiotów świata ma-

terialnego, w którym dokonuje się zaistnienie człowieka. A ograniczenie działania podmiotu wskazywałoby na jakąś niedoskonałość jego istnienia — wprawdzie nie absolutną, ale funkcjonalną.

Pytaniem dodatkowym jest, czy w ogóle działanie władz duchowych jest możliwe, bez odpowiadających im i współpracujących z nimi władz zmysłowych (cielesnych), zarówno poznawczych, jak i pożądawczych. Zagadnienie to nurtowało św. Tomasza z Akwinu i poruszał je w różnych miejscach swych dzieł, a zwłaszcza w kontekście hipotetycznej sytuacji „duszy oddzielonej” po śmierci (ciała), którą generalnie pojmował jako „oddzielenie duszy od ciała”. Stan ten jako nienaturalny — wyrażający się w oddzieleniu duszy od ciała, z którym naturalnie jest zjednoczona — wywoływał obawy, że przeniesie się na działania władz zapodmiotowanych w duszy: intelektu i woli, co dawałoby równie nienaturalny stan wprawdzie ich posiadania, ale niedziałania. W takim stanie dusza trwałaby niejako „zamrożona” czy też utrwalona lub „przechwycona” jak w stopklatce filmowej i czekająca na zmartwychwstanie (ciała), które, zgodnie z objawieniem, dokona się po „końcu czasów” czy po „skończeniu świata”.

Jak poważne były to obawy, świadczy fakt, że dla św. Tomasza dość było już nienaturalności trwania w stanie „duszy oddzielonej” i nie chciał on się zgodzić na niedziałanie jej władz, stąd odwoływał się do łaski i wszechmocy Boga. Albowiem to On sam jako nieskończony Duch swym działaniem może aktywizować duchowe władze duszy, pomagając jej swym światłem choćby w przeprowadzeniu osądu własnego życia i dokonaniu „ostatecznej decyzji”: opowiedzenia się za Nim czy wyboru dalszego życia w wieczności już bez Niego. Ponadto nie widać było żadnych racji ku temu, żeby Bóg jako Stwórca natury ludzkiej miał jakoś „tolerować” nienaturalne stany bytowe, będące konsekwencją śmierci człowieka, która — jak uczy Objawienie chrześcijańskie — ostatecznie została pokonana przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa.

6. Zagadnienie istnienia popędów w człowieku

Z tego punktu widzenia należy przyjąć, że skoro dusza organizuje sobie ciało z materii, to wszystkie funkcje tego ciała, jego organów i odpowiadających im władz ostatecznie przyporządkowane są działaniu duchowych władz duszy, a z kolei te służą spełnieniu się ostatecznego sensu istnienia człowieka. Każde to inaczej spojrzeć na kwestię tak zwanych popędów (cielesnych, zmysłowych), które miałyby być jakoś obecne w człowieku i stanowić dla niego dodatkowy problem, związany z ich opanowaniem czy poddaniem pod wpływ władz rozumnych. Tego rodzaju popędy, czasami zwane instynktami, występują u zwierząt (choć raczej klasycznie mówiło się o władzy osądu czy oceny zmysłowej, kierującej czynnościami zwierząt, zwanej instynktem). W przypadku człowieka, co zauważył już Platon w *Biesiadzie*, dążenia ludzkie nakierowane są na cel przekraczający przedmioty dostępne poznaniu zmysłowemu⁸, które są zaledwie pierwszym etapem budzenia się wła-

⁸ „Zaczynasz — od tych rzeczy pięknych ku owemu pięknu zmierzając — stale iść w górę, niejako stopniami się posługując: od jednego do dwu i od dwu do wszystkich pięknych ciał, i od pięknych ciał

ściwego człowiekowi dążenia-pożądania. Oczywiście na tym poziomie można się zatrzymać i takie niebezpieczeństwo jak najbardziej istnieje, a wtedy rzeczywiście człowiek upodabnia się do zwierząt i jego działanie przypomina życie zwierzęce, ograniczone do poziomu ich popędów i instynktu. Dobitnie to wyrażał Arystoteles, mówiąc⁹, że człowiek działający nierozumnie i bez względu na ludzkie cnoty staje się czasem nawet gorszy od zwierząt, albowiem te mają swój naturalny regulator w postaci właśnie instynktu, który je całkowicie determinuje. Człowiek, jako zdany na władze rozumne, kiedy je znieprawi, pozbawiony naturalnych zwierzęcych instynktów, staje się gorszy od zwierząt i daleko bardziej przekracza je w ich naturalnym bestialstwie, rozum zaś i zdolności do działania zostają oddane na służbę zaspokajania pożądań, motywowanych przedmiotami o charakterze zmysłowym.

Ostatecznie należy więc powiedzieć, że wspomniane działanie władz zmysłowych pożądawczych musi mieć za swój powód odpowiednie akty woli, związane z reakcją na dobroć każdego bytu, wyrażającą się w pierwszej miłości i naturalnym pożądaniu woli skierowanym do dobra, ale specyfikowanym rozpoznaniem konkretnej natury jednostkowego dobra. Wszakże ta reakcja pożądawcza wymaga osądu rozumu i odpowiedniego ustosunkowania się do danego przedmiotu, po dokonaniu jego oceny z punktu widzenia dobra podmiotu i dalszych jego działań. Każdorazowo odpowiednia decyzja jest źródłem działania odpowiedniego do natury przedmiotu, sytuacji i zamiarów podmiotu. O tak zwanych popędach można by mówić tylko w kontekście przedmiotów właściwych danym władzom organiczno-pożądawczym (dla woli każde dobro jest bowiem jej przedmiotem właściwym), mając na względzie ogólną zasadę, że władza nie może nie działać w stosunku do swego przedmiotu właściwego, a zatem w obecności przedmiotu właściwego władzy musi pojawić się jej akt.

Jednakże w przypadku człowieka występuje szczególny przypadek działania jego władz: jak wspomniano, ze względu na jego jedność bytową i ontyczne podporządkowanie władz zmysłowych duchowym (taki jest ogólny sens organizowania sobie ciała z materii przez duszę) organy stowarzyszone z władzami pożądawczymi służą działaniu, ale samo pożądanie zaczyna się w woli. Natomiast organy i władze zmysłowe służą tylko jego wykonaniu przez działanie w odniesieniu do przedmiotu pożądania. Władze pożądawcze zmysłowo-organiczne ze względu na wspomnianą jedność bytu ludzkiego nie mogą działać (tu: pożądać) same w sobie, bez sprawczego udziału woli. A zatem nie można powiedzieć, że sama władza zmysłowo-pożądawcza jest źródłem popędów czy pożądań. Ona może być tylko narzędziem władzy naczelnej — woli i jej determinantą w szczególnym ułatwieniu wykonania jej pożądań przez posiadanie odpowiedniej władzy zmysłowej i takiego organu, specyficznie nakierowanego na przedmiot (ewentualnie przedmioty) pożądania i dostosowanego do niego (ewentualnie ich natury). Wszakże ich dalsze

do pięknych przedsięwzięć, i od przedsięwzięć do pięknych nauk, aż od nauk dokonasz kroku do owej nauki, która o niczym innym jest, jak o owym pięknie, i znasz na koniec samo to, co jest piękne. W tym miejscu życia, luby Sokratesie, rzekła wieszczozwycięska cudzoziemka, jeśli w ogóle gdziekolwiek warto żyć człowiekowi, ponieważ ogląda samo piękno”. Zob. Platon, *Biesiada*, tłum. E. Zwolski, Kraków 1993, 211 b-d.

⁹ Zob. początek *Polityki* Arystotelesa, 1253 a, 32.

użycie (danej władzy i jej organów), to jest wykonanie działania z ich pomocą, jest zależne od woli. I w tym sensie w przypadku kontaktu poznawczego z obiektem właściwym danej władzy zmysłowo-pożądawczej następuje naturalna odpowiedź woli w reakcji na dobro, która natychmiast przekłada się na reakcję władzy zmysłowo-pożądawczej i stowarzyszonego z nią organu, i być może ta reakcja bywa utożsamiana z tym, co nazywano popędem.

Jednakże jak z tego wynika, jeśli już tego rodzaju reakcje nazwać popędami, to na pewno nie jest to coś, co jest źródłem pożądań, na co wskazywałaby etymologia jako „coś dającego napęd”, do czegoś „popędzającego”, co wręcz nakłania czy jakoś „przymusza” do określonego działania. Ale wydaje się, że jest wprost przeciwnie — władza zmysłowa ze stowarzyszonym z nią organem ułatwia wykonanie pożądania przez właściwe sobie działanie na mocy właściwej sobie struktury, ale nie „popędza”. W przypadku innych możliwych przedmiotów działania nieistnienie tego rodzaju władz i stowarzyszonych z nimi organów czyni pożądania (ewentualnie pragnienia) woli trudniejszymi od wykonania czy realizacji i w takim wypadku trzeba użyć istniejących niejako „uniwersalnych”, niewyspecjalizowanych organów jak ręka albo nawet działań na przykład symboliczno-prawnych i dostosować ich czynności czy funkcje do natury przedmiotów-dóbr tak, aby ich zdobycie czy posiadanie jako dobra stało się realne. A jest to trudniejsze i bardziej skomplikowane niż wykonanie tego rodzaju pożądania, dla którego istnieje specjalna władza zmysłowo-pożądawcza ze stowarzyszonym z nią charakterystycznym organem (lub organami), jak w przypadku naturalnych czynności podtrzymujących i przedłużających życie, na przykład pobierania i przyswajania pokarmu czy rozmnażania się.

W przypadku zwierząt uczynnieniem (uruchomieniem) władz i organów zarządza instynkt — naturalny, biologiczny program reagujący na bodźce (dane) pochodzące ze zmysłów — jeśli by mówić w kategoriach współczesnej informatyki. I tu, po uczynnieniu (w wyniku procesów hormonalnych czy jakichś innych), działanie władzy pożądawczej w odniesieniu do właściwego jej przedmiotu jest automatyczne, a nawet można mówić, że owo uczynnienie przez zaprogramowane procesy ma charakter popędowy. Występuje pewien przymus działania w stosunku do właściwego obiektu, a nawet w przypadku jego braku — do poszukiwania obiektu tego naturalnego pożądania i podejmowania właściwych działań do jego spełnienia. Ujawnia się to szczególnie w przypadku czynności rozrodczych — instynkt-program uruchamia je w całym kontekście natury zwierzęcia i warunków zewnętrznych. Przykładowo dochodzi do tego w odpowiedniej porze roku tak, aby spełnione czynności rozrodcze miały szansę na powodzenie przez wydanie potomstwa w czasie najbardziej sprzyjającym, obfitym w pokarm, bezpiecznym, o łagodnej pogodzie. Ale także w takim momencie, aby samo potomstwo miało czas i warunki, aby osiągnąć wymaganą sprawność funkcji życiowych i samodzielność życiową¹⁰.

¹⁰ Fakty te znane były już starożytnym, jednym z odwołań do zachowań przyrody jest fragment z Platona *Symposion*: „Nie spostrzegasz, jak w straszny stan wpadają wszystkie dzikie zwierzęta, kiedy składać zarodki pragną? Nożne czy skrzydłe, wszystkie zdradzają chorobę i miłosne nastawienie — przód, by się zespolic w parach, a następnie, by wychować narodzone. Gotowe są w ich obronie walki

7. Wolność ludzkiego działania

Człowiek natomiast przejawia wolność (woli) i J. Woroniecki w duchu klasycznej filozofii tak ją uzasadniał:

Jako punkt wyjścia analizy wolności weźmiemy sobie wyżej wymienioną 21. tezę Piusa X, podzieliwszy ją dla większej przejrzystości na cztery części. Brzmi ona: „1° Wola nie uprzedza rozumu, ale idzie za nim; 2° pożąda ona bowiem z konieczności tego, co jej zostaje 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. [...] W pierwszym zdaniu mamy fundament całego zagadnienia: pierwszeństwo rozumu przed wolą, poznania przed pożądaniami. Dwa te duchowe uzdolnienia duszy znajdują się w hierarchicznym układzie, tak iż dusza nie może się swą wolą ustosunkować do czegośkolwiek, nim nie odtworzy tego w sobie poznaniem. Od tego poznania zależeć też będzie, jakie będzie to chcenie: dodatnie czy ujemne, konieczne, tj. nieodparte czy też wolne, mogące równie dobrze ulec wstrzymaniu lub skierowaniu w inną stronę”¹¹.

Takie rozumienie wolności woli i wzajemnych relacji rozumu i woli prowadzi do pewnego paradoksu wolności: mianowicie nawet Nieskończone Dobro w obecnym stanie bytowym i na miarę obecnych możliwości poznania nie może pozbawić człowieka wolności i wywołać koniecznej reakcji na najdoskonalszy przedmiot właściwy woli:

Z tej konieczności pożądanego dobra i tylko dobra wynika, że nie może być konieczności w pożądanym rzeczy, nie posiadających pełni dobra, dzięki czemu rozum w nich widzi te lub inne racje, dla których może ich nie chcieć. Sąd rozumu o nich może wobec tego zatrzymać się równie dobrze na racjach dodatnich, jak i ujemnych, i ta możność zmieniania swego sądu o nich (*indifferentia iudicii*) sprawia, że człowiek pozostaje wobec nich wolny. Pozostaje on nawet wolny wobec doskonałego i nieskończonego dobra, jakim jest sam Bóg, póki Go tu poznaje ułamkowo, „przez zwierciadło, przez podobieństwo” (1 Kor 13, 12). Odwrócenie się od niego może mu się wydać czymś dobrym, przybierając postać uwolnienia się od czegoś, co krępuje, co narzuca normy postępowania wymagające podporządkowania się; to nam tłumaczy możność grzechu zarówno czystych duchów, jak i pierwszych naszych rodziców i wreszcie każdego z nas¹².

Niemniej jednak, ze względu na duchową naturę, wola nakierowana jest na swe spełnienie również w dobru duchowym, ale nieskończonym — żadne dobro skończone nie jest bowiem w stanie, ze wspomnianych względów, zatrzymać na sobie w sposób konieczny i nieodwołalny aktywności woli:

widzimy tedy, że wolność nasza tłumaczy się niedoskonałością przedmiotów, których pożyjemy, tylko bowiem wobec rzeczy niemających w naszym poznaniu pełni doskonałości jesteśmy wolni. Cała jej wartość i doniosłość na tym polega, że daje nam możność panowania nad wszystkim, co stworzone i skończone, i nie pozwala, aby nic z tego z konieczności nas do siebie pociągało. Wyższą jednak doskonałością naszej natury rozumnej jest ten konieczny pęd do dobra doskonałego i nie jest to bynajmniej z ujmą dla niej, że w chwale wiecznej straci wolność odwrócenia się od Boga. Przeciwnie, za niedoskonałość należy jej poczytywać, że wolność tę posiada w tym życiu, ale jest to niedoskonałość nieodłączna od charakteru każdego stworzenia, które nie ma w sobie ostatecznej miary swego postępowania, lecz winno jej szukać w swym Stwórcy¹³.

toczyć, najsłabsze z najinteligentniejszych, i śmierć ponieść, i same na głód się narażają, by wykarmić potomstwo, i wszystko inne robią”. Zob. Platon, *Biesiada* 207 a–b.

¹¹ Zob. *KEW*, t. 1, s. 191.

¹² Zob. *ibidem*, s. 193.

¹³ Zob. *ibidem*.

Dobro przygodne, ponieważ jest skończone i niedoskonałe, nie może zdeterminować człowieka do dobrego działania samo przez się, na zasadzie koniecznościowej reakcji i wyłonienia aktu działania, a zatem działanie wymaga dla swego zaistnienia jakiegoś „naddatku” ze strony woli (być może zachodzi tu zasygnalizowane „chcenie chcenia”), jakiejś quasi-„absolutyzacji”, postawienia go jakby na miejscu Dobra Absolutnego (ewentualnie uczynienie go takim) i wtedy dopiero może silniej poruszać wolę albo też porusza ona samą siebie w tym akcie autorefleksji i swoistego „zdumienia”, że wciąż nie jest to przedmiot, na który jest z natury nakierowana. Jednak, aby to uczynić w sposób racjonalny, a nie spontaniczny, trzeba zadać sobie trud ujrzenia konkretnego dobra niejako „przez pryzmat Absolutu”, a więc jako środka wiodącego do Niego. J. Woroniecki tak komentował ten problem:

Dysproporcja między wrodzonym pragnieniem woli a zadowoleniem, jakie jej dają dobra skończone, stanowi to, co jest najistotniejszego w wolności, co sprawia, że musi ona dopiero szukać niejako racji, dla których mogłaby zapragnąć tego, co z konieczności jej nie pociąga. Gdziekolwiek ta dysproporcja istnieje, czyn będzie zawsze wolny i nic nie będzie w stanie go zrobić innym, czyli koniecznym¹⁴.

Ale tu rozważanie nieco się załamuje, bo nasuwa się pytanie: co będzie tą racją? Niestety nie można znaleźć w tekście wyraźnie zarysowanej odpowiedzi. Jedyłą sugestią zawiera tu wskazanie na jakąś jakby subiektywno-podmiotową naturę woli przynależnej do konkretnego podmiotu ludzkiego:

Akt woli, jakim jest ostateczny wybór, zawsze się opiera na bezpośrednio poprzedzającym go sądzie rozumu, tak iż wola dokonuje go zawsze po jakimś ostatnim sądzie, ale ten sąd nie tylko dlatego jest ostatnim, iż sam rozum doszedł do wniosku, że tak, a nie inaczej postąpić wypada, ale przede wszystkim dlatego, że wola się na nim zatrzymała, jako najlepiej odpowiadającym jej usposobieniu, lub powiedzmy lepiej, usposobieniu danego osobnika wziętego w całość¹⁵.

Będzie to zatem jakąś tajemnicą ludzkiej wolności, że wola coś wybiera, bo tak chce sama w sobie i już, ewentualnie na skutek wspomnianego jej refleksywnego samopoznania i odpowiedniości danego dobra do jej jednostkowej natury. Jeśli każdy człowiek jest osobą, która zaistniała na mocy udzielonego jej aktu istnienia, aktualizującego w strukturze jej bytu własność rozumności i wolności, to każdy akt istnienia jako jednostkowy gwarantuje też jednostkowość i indywidualność osoby, a więc również jej intelektu i woli. I tu w kontekście zagadnienia sprawności pojawiają się kolejne pytania o to: czy może się zmienić natura woli pod wpływem cnoty (na przykład wola mogłaby „stać się lepszą”) i czy cnota coś może dodać do niej lub na nią wpłynąć, zmieniając jakoś jej naturę, czy też właściwym podmiotem cnót etycznych pozostaną tylko usprawnienia władz niższych (zmysłowo-cielnych) do ulegania jej, a także usprawnienia rozumu w jego funkcji praktycznej, by sprawniej rozsądzał w konkretnych rodzajach okoliczności, w których ma odbywać się ludzkie działanie. Chociaż w etyce klasycznej przyjmuje się, że zasadą każdej cnoty moralnej jest wola, to jednak ze względu na złożoną strukturę bytową człowieka i w konsekwencji jego władz działania pytanie to wydaje się zasadne.

¹⁴ Zob. *ibidem*, s. 197. Zob. także Z. Pańpuch, *O naturze dobra pożądanego przez człowieka*, [w:] Tomasz z Akwinu, *De bono — O dobru: teksty, przekłady, komentarze*, tłum. S. Białek, Lublin 2003, s. 275–282.

¹⁵ Zob. *KEW*, t. 1, s. 194.

Choćby nawet w kontekście próby rozsądzenia „podziału ról” na wolę i władze zmysłowe. Człowiek musi bowiem najpierw chcieć działać cnotliwie, za co oczywiście odpowiada stosowny akt woli, jednak po stronie władz zmysłowych muszą być odpowiednie dyspozycje, aby działanie przebiegało zgodnie z przygotowanym aktem decyzyjnym. Istotną wskazówkę daje w tym kontekście specyficzna własność działania, wyrażająca się w nieostateczności zarówno podejmowanych konkretnych czynów, jak i dokonywanych wyborów¹⁶.

Doprowadza nas to do jednej cechy wolności, będącej już wyłącznym przywilejem natury ludzkiej, mianowicie do zdolności zmieniania naszych wolnych postanowień¹⁷. [...] Jest wreszcie jeszcze jeden przejaw wolności, który jest już jednak wyłączną własnością człowieka, jako następstwo jego natury złożonej z duszy i z ciała oraz wypływającego stąd bardzo złożonego procesu poznania ludzkiego. Oto nasz wolny wybór nie wiąże nas raz na zawsze, przeciwnie, możemy go odwołać, zmienić, wstrzymać i przerwać nawet jego wykonanie. Tego czysty duch nie może, gdyż jak jego intuicyjne poznanie odbywa się w jednym mgnieniu, tak i wybór woli wiąże go na zawsze i zmieniony być nie może. Człowiek ma w życiu doczesnym zawsze możliwość nawrócenia z wybranej drogi, a to dlatego, że wybór jego jest rezultatem refleksji nad własnymi sądami i że refleksję tę zawsze może on powtórzyć i za jej pomocą inaczej swym postępowaniem pokierować¹⁸.

Wynikałoby z tego, że duch („czysty”) widzi swe działanie koniecznościowo i logicznie, czyli na sposób teoretyczny, a człowiek tylko praktycznie i prawdopodobnie, bo nie ma nigdy pewności i jasności poznawczej, jaką ma duch, a więc wszystkie akty poznawczo-praktyczne są niedoskonałe już z samego tego faktu i skutkiem tego niejako „brak im wystarczającej siły” poruszającej i determinującej wolę. Prawdopodobnie na tym opierała się koncepcja doskonałej cnoty u Platona, kiedy człowiek widziałby „Dobro samo w sobie” (Ideę Dobra), a wtedy dobre działania wynikałyby niejako z konieczności¹⁹. Z kolei w odniesieniu do aktu decyzyjnego moment podjęcia decyzji wyznaczący realność zaistnienia działania jest również decydujący w kwestii jego oceny moralnej (czyn w momencie podjęcia decyzji już zaistniał w swych elementach istotnych), jednakże jego dopełnienie dokonuje się przez współpracę z władzami zmysłowo — pożądanymi i w odniesieniu do konkretnych okoliczności „zewnętrznych”, które w sytuacji niesprzyjającej mogą uniemożliwić jego całkowite spełnienie. Z kolei przygodność osiąganych dóbr w zestawieniu z nieograniczonym pożądaniem naturalnym woli, a szczególnie czasowość istnienia człowieka wymaga albo ponawiania (odnawiania) aktów decyzyjnych, albo stałego modyfikowania i dodawania czegoś nowego do już podjętych decyzji, stosownie do zmieniających się okoliczności. Przykładowo nie wystarczy

¹⁶ Sygnalizuje to automatycznie konieczność dokonania kiedyś ostatecznej decyzji i ostatecznego wyboru, który tradycyjnie umieszczano na czas przeżywania własnej śmierci, która w swym przebiegu i warunkach zachodzenia niejako zmusza człowieka do jej dokonania, jako że podlega on jej w sposób bierny, doświadczając rozpadu struktur cielesnych i z konieczności koncentrując się na swym osobowym, duchowym wnętrzu i całej jego zawartości nabytej za życia. Zob. na przykład M.A. Krąpiec, *Człowiek wobec śmierci*, [w:] *O Bogu i człowieku. Problemy filozoficzne*, B. Bejze (red.), Warszawa 1968, s. 123–148.

¹⁷ Zob. *KEW*, t. 1, s. 199.

¹⁸ Zob. *ibidem*, s. 200–201.

¹⁹ „Nie pojmujesz, że jedynie tam patrząc okiem, którym na piękno się patrzy, będzie płodził nie widma cnoty, bo nie styka się z widmem, lecz cnotę prawdziwą, bo z prawdą się styka”. Zob. Platon, *Biesiada* 212 a.

jednorazowe „tak” wypowiedziane przez małżonków przed ołtarzem w czasie zawierania sakramentu małżeństwa. Jako jednorazowy jest on specyficzny — nie jest czymś dokonanym i zakończonym w momencie podejmowania, chociaż jest właśnie decydujący jako zapoczątkowujący coś nowego, taka decyzja otwiera bowiem przed małżonkami — jak to jest przyjęte w mowie — „nową drogę życia”. Wydaje się więc, że jako taka winna być ponawiana każdego dnia i wzbogacana czy rozbudowywana we wzajemnym wytrwaniu w pierwotnym postanowieniu.

8. Wola i jej cielesno-organiczne determinanty

Następnie J. Woroniecki przeszedł do zagadnienia cnoty, rozważanej w kontekście wychowania i wolności:

Podchodzimy więc ponownie do zagadnienia wychowania, ale tym razem od strony wolności, gdzie wydaje się ono napotykać na wewnętrzną sprzeczność: wszak wychowanie nadaje naszemu postępowaniu cechę jednostajności, a przeto wydaje się ograniczać naszą wolność. W samej rzeczy cnota sprawia, że człowiek nabywa sprawności do czynności jednego rodzaju, przez co utrudnia sobie czynności im przeciwne. Przez cnoty człowiek nakłada sobie niejako karby kępujące jego wolność²⁰.

Cnotę, od czasów napisania dzieł etycznych przez Arystotelesa, określa się mianem trwałej dyspozycji²¹. Czego jednak dotyczy ta dyspozycja? Czy wola może być dysponowana? Czy zasadniczo chodziłoby tu jednak o uporządkowanie elementów ciała-organizmu? Na to wskazywać mógłby przypadek opisany przez A. Damasia²². Przed jego analizą warto jednak wskazać jeden fakt: mianowicie na tle zasadniczo intelektualistycznych ujęć w koncepcjach tomistów²³ charakterystyczne było ujmowanie duszy ludzkiej jako tylko *principium intellectivum*, co ma doniosłe konsekwencje w odniesieniu do kwestii formowania (organizowania) ciała (z materii) tak, aby służyło celom poznawczym dla działania intelektu. Ale nie można zapominać, że dusza przecież jest jednocześnie *principium volitivum*, ze względu na współwystępowanie tych dwóch władz w strukturze bytu osobowego, wzajemnie się warunkujących i współdziałających, szczególnie w dziedzinie *praxis* (działania) i sztuki. A zatem analogicznie jak w przypadku aspektu intelektualnego, kiedy występuje fakt podporządkowania ciała (organizmu²⁴) w swej strukturze i działaniu naczelnym funkcjom poznawczym, co umożliwia aktywność intelektu,

²⁰ Zob. KEW, t. 1, s. 201.

²¹ Zob. Z. Pańpuch, *Arete*, [hasło w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, Lublin 2000, s. 318–325.

²² Zob. A.R. Damasio, *Błąd Kartezjusza*, tłum. M. Karpiński, Poznań 1999.

²³ Jednym z wyjątków — oprócz cytowanego tu autora (zob. KEW, t. 1, s. 187) — byłby S. Świeżawski, dostrzegający i podkreślający w komentarzu dotyczącym kwestii 82 z I cz. św. Tomasza *Sumy teologii*, poświęconej woli ludzkiej, analogiczne zjawiska do tych występujących w życiu intelektualnym i gruntowanie badanych w filozofii, jak refleksja, samozwrotność, samoświadomość. Uczony sugerował gruntowne ich zbadanie i swego rodzaju dowartościowanie woli w jej partnerstwie wobec intelektu, wynikającym ze wspólnego zapodmiotowienia tych władz w niematerialnym podmiocie — duszy ludzkiej. Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, tłum. S. Świeżawski, Kęty 2000, s. 393.

²⁴ Propozycję wprowadzenia do antropologii filozoficznej pojęcia organizmu i odróżnienia go od ciała zawiera książka Z. Pańpucha, *Spór o cielesność. Analiza ujęć wybranych problemów u tomistów egzystencjalnych oraz propozycja wprowadzenia do antropologii filozoficznej rozróżnienia między ciałem a organizmem*, Lublin 2015.

tak konsekwentnie występuje jednoczesne przyporządkowanie ciała (organizmu) do działania woli. Skutkiem tego jest występowanie w nim struktur umożliwiających jej funkcjonowanie i wyrażanie się w odpowiednich działaniach, a więc struktur o charakterze pożądanym, decydujących o dynamice bytu ludzkiego. Przede wszystkim chodzi tu o uczucia (emocje) i struktury umożliwiające wykonywanie czy przejawianie ruchów na zewnątrz, a więc mięśnie i układ szkieletowy, dający im konieczne punkty oparcia oraz pewną stabilność i określoność ich działań, czemu towarzyszy oczywiście uzyskiwanie mocy potrzebnej do efektywności działania. Można przypuszczać, że podobnie jak na poziomie duszy władze duchowe współpracują z sobą w różnorodny sposób, tak na poziomie cielesno-organicznym mogą zachodzić podobne współzależności: dynamizmy działania są poznawczo dostępne władzom poznawczym, co umożliwia celowe, współmierne i skoordynowane działania w stosunku do odpowiednich przedmiotów. A z drugiej strony cała emocjonalność wpływa na procesy poznawcze, a także jest źródłem informacji dla władz poznawczych o indywidualnych, naturalnych uwarunkowaniach emocjonalnych czy kondycji cielesnej²⁵.

Właściwe, uporządkowane działanie człowieka już Arystoteles wyjaśniał powstawaniem we władzach ludzkich odpowiednich dyspozycji²⁶, czyli stałych determinacji ułatwiających działanie w odpowiedni sposób, co stało się podstawą nauki o cnotach i wadach w postępowaniu człowieka — aretologii. Jak wspomniano, pewną trudność stanowi odpowiedź na pytanie, czy sama wola może podlegać jakiemuś dysponowaniu, które wiąże się raczej z porządkowaniem elementów materialno-cielesnych podlegających zmianom. Wydaje się, że wola jako władza niezłożona, bo przynależąca do prostego, duchowego podmiotu, jakim jest dusza, nie podlega tego rodzaju procesom, właściwym władzom cielesno-organicznym i ich organom. A zatem „umiejscowienia” dyspozycji trzeba szukać na poziomie cielesno-organicznym w formie jakichś struktur we władzach organicznych i najwyraźniej w samych organach (od których działania te władze są zależne), co w zadziwiający sposób ujawniło się w historii człowieka, który przeżył niezwykle wypadek²⁷.

Na skutek wypadku przy pracach budowlanych eksplozja spowodowała uderzenie tego człowieka w głowę i przejście przez nią stalowego pręta, jednakże w taki sposób, że uszkodziła struktury mózgowe, nie powodując jednak zwyczajnej w tego rodzaju okolicznościach śmierci. Po zaleczeniu ran i odzyskaniu zdrowia fizycznego (jedynym natychmiastowym skutkiem zdrowotnym była utrata widzenia w jednym oku) człowiek ten żył jeszcze przez kilkanaście lat, jednakże zaobserwowano znaczące zmiany w osobowości i charakterze w stosunku do zachowań przed wypadkiem. Świadczenia lekarzy i różnych badaczy stały się punktem wyjścia do wyciągania wniosków o naturze człowieka, myślenia, działania, jego determinant

²⁵ Z kolei wiadomo, że zbyt intensywna emocjonalność zakłóca procesy poznawcze, a podobnie na poziomie duchowym możliwe jest, że „wola stoi przed rozumem”, z drugiej zaś strony nadmierna aktywność intelektu rozpatrującego różne cele i możliwości ich osiągnięcia, możliwe przeszkody lub zagrażające zło prowadzi do paraliżu woli, która nie może podjąć stosownej decyzji i zapoczątkować działania.

²⁶ Zob. Z. Pańpuch, *Habitus*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 163–168.

²⁷ Historia ta została wzięta za punkt wyjścia analiz we wspomnianej książce A.R. Damasia *Błąd Kartezjusza*.

cielesno-organicznych. W ten sposób tradycyjna aretologia mogłaby zostać uzupełniona o nowy jej dział — by użyć modnego neologizmu — neuroaretologię.

Jak napisał autor cytowanej książki, Phineas C. Gage był brygadzystą i najzdolniejszym i najbardziej wydajnym pracownikiem na budowie²⁸, ulubieńcem swych podlegających mu pracowników²⁹. Jednak po wyleczeniu ran zaczęły ujawniać się zmiany w jego osobowości: zwyczaje, gusta, aspiracje i marzenia całkowicie się zmieniły. Ciało miało się dobrze, lecz jak z przesadą pisze autor, ożywiało je już inny duch³⁰. Przypadek stał się przedmiotem różnych studiów i badań, jak relacjonował dr Harlow, zajmujący się rehabilitacją tego pacjenta:

Gage stał się kapryśny, folgujący sobie w największych bezecenstwach, czego ongiś nie miał w zwyczaju; wobec swych kompanów przejawiał najwyższą obojętność i ze zniecierpliwieniem reagował na wszelkie narzucane mu ograniczenia lub rady, jeśli nie były w zgodzie z jego oczekiwaniami. Często zawzięcie uparty, choć jednocześnie kapryśny i niezdeterminowany, tworzył niezliczone plany na przyszłość, które jednak porzucał, nim zdążyły się w pełni wyklarować. [...] Stał się człowiekiem o zdolnościach intelektualnych dziecka i zwierzęcej zapalczywości silnego mężczyzny. [...] Ta nowa osobowość wyraźnie kontrastowała z cechami, z jakich był znany Gage przed wypadkiem, z jego „umiarkowaniem” i „znaczą siłą woli”. Miał on wówczas zrównoważony umysł i przez znajomych był postrzegany jako bystry i sprytny fachowiec, osoba pełna energii i zdecydowanie dążąca do wyznaczonych sobie celów. [...] Zmiany, jakie w nim zaszły, były tak drastyczne, iż jego przyjaciele i znajomi z trudnością rozpoznawali w nim tamtego człowieka. Ze smutkiem zauważali, że „Gage nie jest już Gage'em”³¹.

Fragment ten potwierdzałby wyrażone przypuszczenie, że „siła woli” tak naprawdę jest jej zdolnością do porządkowania czy wpływania na władze organiczne i kształtowania w nich właśnie odpowiednich trwałych dyspozycji — cnót (ewentualnie wad). Te z kolei stają się swego rodzaju wtórnymi (pierwotnymi są same władze organiczno-zmysłowe i ich organy) narzędziami działania woli. Opisywany przypadek oczywiście niczego nie zmienił w woli człowieka, który uległ wypadkowi. Wszelkie dokonane podczas jego przebiegu zmiany dotknęły organu zmysłowo-poznawczego i, jak się okazało, również zmysłowo-uczuciowego czy pożądanczego — mózgu. Chociaż wydawać by się mogło, że zmieniła się też wola na złą. Jest jednak oczywiste, że jako władza niematerialna zapodmiotowana w duszy w żadnym wypadku nie mogła zmienić się na skutek tego rodzaju wypadku. Co możliwe, najwyżej wpływ na ewentualną zmianę jej działania miałyby zmiany w organach zmysłowo-poznawczych, warunkujących działanie intelektu, który z kolei informuje wolę na temat poznawanego dobra. Sumarycznym skutkiem zmian w mózgu były obserwowane zmiany charakteru i działania oraz związane z nimi zmiany poznania praktycznego. Jak komentuje autor książki: „Problemu nie stanowiła ułomność fizyczna ani brak umiejętności, lecz właśnie jego nowy charakter”³². Zmiany dotyczyły właśnie przede wszystkim moralności: wygląda na to, że wraz z uszkodzeniami mózgu zniszczona została cała wypracowana w dotychczasowym życiu

²⁸ Zob. *ibidem*, s. 21.

²⁹ Zob. *ibidem*, s. 23.

³⁰ Zob. *ibidem*, s. 25.

³¹ Zob. *ibidem*, s. 26.

³² Zob. *ibidem*, s. 27.

moralność i zmiana ta okazała się nieodwracalna — nie do naprawienia, co tak podsumował autor:

Najbardziej uderzającym aspektem owej przykrej historii jest kontrast pomiędzy normalną strukturą osobowości, która charakteryzowała Gage'a przed wypadkiem, a nikczemnością, która wyłoniła się po wypadku i przetrwała do końca życia. Gage wiedział dawniej, jak należy dokonywać wyborów w sprawach, które mogły decydować o powodzeniu jego dalszej egzystencji. Miał poczucie odpowiedzialności osobistej i społecznej, które znajdowało odbicie i wyraz w jego sukcesach w pracy, w dbałości o jej jakość. [...] Phineas Gage był również człowiekiem zaadaptowanym w płaszczyźnie społecznej. Po wypadku przestał jednak wykazywać respekt wobec konwenansów. Zasady etyczne zniknęły. W podejmowaniu decyzji przestał brać pod uwagę własne dobro, wykazywał natomiast talent do zmyślania opowieści bez żadnego oparcia w rzeczywistości, a służących jedynie własnej rozrywce. [...] Przestał troszczyć się o własną przyszłość i nie planował jej. [...] Stracił on zdolność dokonywania właściwych wyborów, a te, których dokonywał, nie były po prostu neutralne [...] Były to decyzje jaskrawie niekorzystne dla niego samego. Gage sam pracował na własny upadek³³.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, można powiedzieć, że przedstawiony pokrótce przypadek stawia w ciekawym świetle tradycyjną aretologię i domaga się jakiegoś jej dookreślenia, rzucając nowe światło na zagadnienie współpracy rozumu i woli z władzami cielesno-organicznymi. W świetle przedstawionych faktów wydaje się, że pełnią one znacznie poważniejszą rolę, niż się zwykło przyjmować, a być może to one właśnie stanowią właściwy podmiot cnót moralnych i poznania praktycznego, nieodłącznie związanego z ich ukształtowaniem, a także związane są z wzajemnym uwarunkowaniem cnót i poznania praktycznego³⁴.

W kontekście zaś tematyki sympozjum należy zauważyć i zarazem postulować, że kultura, choć zasadniczo według znanego określenia Cyserona jest „uprawą ducha” (*cultura animi* — w analogii do uprawy roli), to jednak szczególnie w swych zewnętrznych objawach może stanowić narzędzie, medium, swego rodzaju „okno” umożliwiające wgląd w naturę człowieka. Aby jednak spełniała to zadanie w sposób racjonalny, uświadomiony i uporządkowany (metodyczny), wymaga to jakiejś jej koncepcji, która z kolei nie może być autonomiczna wobec obrazu człowieka i rozumienia bytu (bytu jako bytu, bytu w ogóle), czyli metafizyki, która jest ostatecznym fundamentem, na którym może budować się poznawanie natury ludzkiej. Należy postulować, aby była to metafizyka realistyczna, a więc adekwatna do realnie istniejącej rzeczywistości. Te trzy koncepcje tworzą niezbędne ramy systemowe, w których należy widzieć i interpretować te zewnętrzne przejawy kultury, jak również nowe fakty (jak opisane we wspomnianej książce A. Damasia) czy dane napływające ze strony nauk szczegółowych.

³³ Zob. *ibidem*, s. 29.

³⁴ J. Woroniecki dodaje jeszcze ciekawą uwagę na temat zjawisk określanych czasami jako parafazy: „Do zjawisk wyjątkowych, bardzo mało zbadanych przez wiedzę ludzką, należą zjawiska hipnotyzmu i katepsji, w których stosunek władz umysłowych do tej zatury normalnej świadomości, stanowiącej istotę snu, zupełnie inaczej się przejawia. Z praktyki jogów hinduskich, bardzo mało zbadanej naszymi naukowymi metodami, wynika, że wola może przez pewne stałe ćwiczenie przeniknąć głębiej do życia fizjologicznego i uzyskać zdolność oddziaływania nawet na takie procesy jak bicie serca i krążenie krwi. Nie widać jednak zupełnie celowości tych tak daleko posuniętych ćwiczeń i dlatego realizm naszej umysłowości europejskiej zbytnio się nimi nie zajmuje”. Zob. *KEW*, t. 1, s. 183.

Virtues as the way of improving human nature

Summary

In this article two questions are analyzed: the first — more general — is about the relation between the action and its source — the acting subject — a human person and the second — more detailed — concerns traditional definition of virtues — abilities of actions understood as lasting dispositions. This is especially connected with virtues, called ethical, which perfect our morality, that is the human *modus operandi*, which constitutes the field of praxis. The main problem which arises here concerns the co-operation of will with the sensual-organic powers of human action. In the article the Aristotelian-Thomistic perspective was used, with the emphasis on the second component. In this optics the aim of the article is to expose human nature from the aspect of the efficiency of human action, which is especially expressed by virtues, especially ethical.