

Władze duszy w ujęciu św. Tomasza z Akwinu

„Wiedza o duszy jest całkowicie pewna”.

(*Scientia de anima certissima est.*)

(Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 10, a. 8, sc 8.)

„Musimy umieścić badanie duszy w rzędzie naczelných nauk”.

(Arystoteles, *O duszy*, I, I 402 a; w: *Dzieła wszystkie*, Warszawa 1992, t. 3, s. 34.)

Słowa kluczowe: dusza, intelekt, kryzys, rozum, władze duszy, wola, wolny wybór, wolność woli

I. Kryzys wiedzy na temat duszy człowieka

We współczesnym społeczeństwie panuje powszechna ignorancja na temat duszy człowieka. Psychologia jest nauką bez duszy, a w dziedzinie filozofii temat ten poruszany jest sporadycznie. Zagadnienie duszy zniknęło także z podręczników teologii. Kapłan wypowiada w czasie pogrzebu nad trumną słowa: „Żyj w pokoju!”. Kto zastanawia się nad tymi słowami? Słowa kapłana: „Prochem jesteś i w proch się obrócisz”, dotyczą ludzkiego ciała, a słowa o pokoju odnoszą się do duszy człowieka. Kaznodzieje odwo-

łują się do słów Chrystusa na temat duszy człowieka: „Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł? Albo co da człowiek w zamian za swoją duszę?” (Mt 16,26). Słowa te dotyczą sfery wiary, która nie znajduje wsparcia w filozofii, wiara bowiem nie tworzy już harmonii z rozumem, jak to było w nauce św. Tomasza z Akwinu¹. Papież Jan Paweł II zauważył, że słuszne rozgraniczenie między filozofią a teologią, od późnego średniowiecza przekształciło

Ks. dr hab. Henryk Majkrzak SCJ, kierownik Sekcji Filozoficznej Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie oraz członek Polskiego Towarzystwa. Tomasza z Akwinu (Lublin) oraz Naukowego Towarzystwa Tomistycznego (Warszawa).

¹ Zob. H. Majkrzak, *Wkład św. Tomasza z Akwinu w naukę o harmonii między wiarą a rozumem*, „Przegląd Kalwaryjski” 4 (1997), s. 69-74.

się w szkodliwy rozdział. Tylko powrót do metafizyki może wydobyć filozofię z głębokiego kryzysu. Papież Benedykt XVI stwierdził, że możliwa jest w XXI wieku harmonia między wiarą i rozu-

mem². Oddajmy się zatem filozoficznym dociekaniom na temat duszy człowieka, aby lepiej zrozumieć współczesny kryzys człowieczeństwa.

2. Filozofowie o kryzysie antropologii filozoficznej

Problem kryzysu antropologii filozoficznej dostrzegł przed laty Scheler, który stwierdził, że wszystkie fundamentalne problemy filozofii można sprowadzić do pytania – kim jest człowiek i jakie miejsce oraz pozycję metafizyczną zajmuje on w całości bytu, świata i Boga³. Na pytanie to należy, według niego, odpowiedzieć ze szczególną pilnością⁴. Zwrócił on uwagę na fakt, iż w historii ponad dziesięć tysięcy lat tworzymy pierwszą epokę, w której człowiek stał się dla samego siebie w sposób radykalny i uniwersalny ‘problemem’, człowiek bowiem nie wie już, kim jest i zdaje sobie z tego sprawę⁵. Podobnie myślał i Heidegger, który zauważył, że żadna epoka nie wiedziała mniej niż nasza o tym, kim jest człowiek, który za naszych dni stał się wielkim problemem⁶. Fakt ten dostrzegł również i Marcel, który stwierdził, że rozwojowi technicznemu towarzyszy coraz to większe zagubienie w labiryncie

naukowych specjalizacji oraz rosnąca nieznajomość najgłębszej istoty i przeznaczenia człowieka⁷. Jeżeli według Cassirera nie odnajdziemy nici Ariadny (którą podarowała Tezeuszowi, aby mógł wyjść z labiryntu po zabiciu Minotaura) w bogactwie współczesnych informacji, która pozwoli na wyjście z tego labiryntu, to pozostaniemy zagubieni, bo nie odnajdziemy również i prawdziwego poznania o charakterze ogólnym ludzkiej kultury⁸. Autor niniejszej publikacji twierdzi, że tą nicią Ariadny jest dusza człowieka z jej władzami!⁹.

O kryzysie człowieczeństwa pisali i mówili nie tylko filozofowie, lecz także i ludzie nauki, wśród których był i Carrell, badacz istot żyjących, filozof, wnikliwy obserwator ludzkiego życia i laureat nagrody Nobla. Zwrócił on uwagę na fakt, że wiemy dużo o budowie ludzkiej komórki, ale o człowieku jako takim, o syntezie ciała i duszy, nie

² Zob. H. Majkrzak, *Doktor doktorów. Św. Tomasz z Akwinu*, Kęty 2012, s. 196-203.

³ M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, w: *Gesammelte Werte*, III, Bern 1955, s. 173 (tłum. własne).

⁴ M. Scheler, *Mensch und Geschichte*, w: *Philosophische Weltanschauung*, Bern 1954, s. 48.

⁵ M. Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, Bonn 1929, s. 62; Tenże, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn 1928, s. 13.

⁶ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Genova 1962, s. 275-276.

⁷ G. Marcel, *L'homme problematique*, Paris 1955, s. 73-74.

⁸ E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, Roma 1968, s. 75.

⁹ Tylko całościowa nauka na temat człowieka, którą opracował św. Tomasz z Akwinu, może stanowić lekarstwo na współczesny kryzys człowieczeństwa. Zob. H. Majkrzak, *Antropologia integralna w „Sumie teologicznej” św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 2006.

wiemy prawie nic. W swojej słynnej książce pod tytułem *Człowiek istota nieznaną* starał się ukazać pełny obraz człowieka i przestrzegał przed materialistyczną wizją człowieka, która prowadzi ludzkość do nieuchronnego upadku. Książkę kończy słowami, że nadeszła chwila, aby rozpocząć dzieło naszej odnowy. Według niego musimy się podnieść i ruszyć w drogę, uwolnić się od

ślepej technologii i zrealizować nasze bogate możliwości. Żyjemy bowiem w świecie, który nie odpowiada nam, bo narodził się z pomyłki naszej myśli i z braku wiedzy o nas samych. Wiemy, w jaki sposób pogwałciliśmy prawa naturalne i dlatego zostaliśmy ukarani. Trzeba nam więc od dziś kroczyć na przód po nowej drodze¹⁰.

3. Jak doszło do kryzysu wiedzy na temat duszy człowieka?

Już w starożytności interesowano się duszą człowieka, a za odkrywcę duszy uważa się Sokratesa, który sądził, że o duszę trzeba dbać¹¹. Arystoteles, który napisał pierwszy w dziejach traktat *O duszy*, umieścił badanie duszy w rzędzie naczelných nauk¹², a św. Augustyn interesował się głównie Bogiem i duszą człowieka (*Deum et animam scire cupio*)¹³. Ten kierunek głównych poszukiwań przetrwał przez całe średniowiecze. Przez całe wieki psychologia stanowiła dyscyplinę filozoficzną. Nazywano ją psychologią racjonalną, antropologią filozoficzną lub po prostu filozofią człowieka.

Dopiero w okresie nowożytnym nauka o duszy uległa głębokiemu kryzysowi. Omawia go bardzo trafnie i wnikliwie Ignacy Dec, który słusznie zauważa, że: „nie w każdym rodzaju fi-

lozofii jest możliwe odkrycie istnienia duszy ludzkiej. Najlepszą drogę naturalną do odkrycia istnienia ludzkiej duszy znajdujemy w filozofii klasycznej, w której rzeczywistość jest nauczycielem, a człowiek jest jej uczniem”¹⁴. W filozofii tej prawdą nazwano zgodność intelektualnego ujęcia z bytowym stanem rzeczy¹⁵. Tego typu poznanie cechuje się realizmem i obiektywizmem, gdyż polega na bezpośrednim kontakcie z rzeczywistością i odczytywaniu o niej prawdy. Jest ono po prostu wiernością wobec rzeczywistości.

Taka postawa poznawcza została podważona w okresie nowożytnym. Twórcze pytanie filozofii klasycznej: „Dlaczego?”¹⁶, zamieniono na pytanie: „Jaki jest świat?”. Dec zauważa, że nauka przestała wyjaśniać świat, a zadowolili się jego opisem.

¹⁰ A. Carell, *Człowiek istota nieznaną*, Warszawa 1930, s. 271-272.

¹¹ A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako psycholog*, Warszawa 2020, s. 9.

¹² Arystoteles, *O duszy*, I, 1, 402 a 1-5, tłum. P. Siwek, (w: *Dzieła wszystkie*, PWN, Warszawa 1992, t. 3, s. 34).

¹³ Św. Augustyn, *Soliloquia*, I, 2, 7, tłum. A. Świderkówna, (w: *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, s. 244). Por. *O porządku*, II, 18, 47, tłum. J. Modrzejewski, (w: *Dialogi...*, dz. cyt., s. 227).

¹⁴ I. Dec, *Empirycznie – intelektualna droga do odkrycia istnienia duszy ludzkiej*, „Theofos” 7 (2021), s. 15.

¹⁵ Tamże, s. 16.

¹⁶ Arystoteles, *Metafizyka* I, 1, 981 b, tłum. K. Leśniak, (w: *Dzieła wszystkie*, t. II, s. 618).

W ten sposób zlekceważono zdrowy rozsądek i zamknięto drogę poznawczą do doświadczenia wewnętrznego, które dotyczy sumienia, powinności, wolności, moralności i religijności. Zaczęto twierdzić, że tylko to istnieje, co jest empirycznie doświadczalne, w rezultacie więc odrzucono naukę o duszy i świat nadprzyrodzony. Niektóre nurty filozoficzne zaczęły badać myśli, pojęcia i idee. W wyniku tych dwóch postaw pojawił się idealistyczny heglizm i materialistyczny marksizm. Po zerwaniu kontaktu z rzeczywistością, filozofia zbliżyła się do ideologii. Ten typ myślenia propagowany jest przez postmodernizm i różnego rodzaju liberalizmy. Zaczęto głosić, że nie ma takich obiektywnych wartości, jak: prawda, dobro i piękno. W materializmie, marksizmie, kolektywizmie i freudyzmie zaczęto człowieka mylić ze zwierzęciem, a w indywidualizmie, liberalizmie i postmodernizmie z bogiem. Tymczasem za czasów św. Tomasza z Akwinu głoszono, że człowiek jest na granicy materii i świata duchowego, nie jest więc ani bogiem, ani zwierzęciem (*Homo in medio positus est, nec bestia, nec deus*). W wyniku tego procesu, niszczyciele Boga stali się niszczycielami człowieka. Zrealizowały się słowa Nietzschego z jego książki pod tytułem *Tako rzecze Zaratustra*. Jego nauka miała być nowym „objawieniem” dla ludzkości. Nietzsche głosił, że „Bóg umarł”, a w jego miejsce urodził się Nietzsche jako Zaratustra, czyli „nadczołowiek” spełniający funkcję bóstwa. Dla Nietzschego człowiek jest tylko ciałem, a du-

sza tylko słowem¹⁷. Przez ostatnich dziesięć lat życia Nietzsche chorował na chorobę psychiczną. Miotany atakami obłądzenia i pilnowany przez rodzinę stał się zaprzeczeniem idealnego „nadczołowieka”. Nietzsche oddziaływał na szerokie rzesze inteligencji. On sam przewidywał, że jego myśl wyda zatrute owoce zła: „Kiedyś z nazwiskiem moim zwiąże się wspomnienie kryzysu, jakiego nie było na ziemi, najgłębszego konfliktu sumienia, odwrócenia się od wszystkiego, w co dotąd wierzone, czego się domagano, co wielbiono. Nie jestem człowiekiem, jestem dynamitem”¹⁸. Jego prorocze słowa się zrealizowały! Kryzys kultury stał się faktem! Obecnie jesteśmy świadkami ponizania zdolności poznawczych rozumu i pomniejszania wartości zdrowego rozsądku. Nastąpiła degradacja rozumu i pogarda dla wiary i religii. W ten sposób przychodzi nam dzisiaj bronić nie tylko wiary, ale i rozumu¹⁹.

Według Deca trzeba nam zatem powrócić do obrazu człowieka, który jest obiektywny, realistyczny, a zarazem oparty na zdrowym doświadczeniu i na zdrowym rozsądku. Człowiek w nurcie klasycznym jest ogniwem spinającym świat niewidzialnego ducha ze światem widzialnej materii. Droga do odkrycia takiego obrazu człowieka wiedzie przez doświadczenie. Jest to droga filozofii realistycznej, która oparta jest na szeroko rozumianym doświadczeniu. Współczesna kultura przeżywa głęboki kryzys, dlatego też ma rację Dec, kiedy pisze, że wizja człowieka, która obecna jest w fi-

¹⁷ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Kęty 2004, s. 26.

¹⁸ Cyt. za: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1990, t. III, s. 169.

¹⁹ I. Dec, *Empiryczno-intelektualna droga do odkrycia istnienia duszy ludzkiej*, s. 17.

lozofii klasycznej, powinna znaleźć się u podstaw dzisiejszej kultury, mimo że pragnie się ją wyeliminować ze współczesnej kultury²⁰. Dzieje się tak dlatego, że wrogie Bogu i człowiekowi ośrodki ideologiczne, które mają w swych rękach media i finanse, zakłamują na co dzień rzeczywistość. W ten sposób pragną ugruntować swoją władzę i stan posiadania.

Za pomocą swojego rozumu człowiek doświadcza siebie poprzez doświadczenie zewnętrzne i doświadczenie wewnętrzne. Te dwa rodzaje doświadczenia się przenikają. Doświadczając nas samych w kontekście innych bytów, zauważamy, że jesteśmy elementem przyrody ożywionej, spokrewnieni bowiem jesteśmy ze światem zwierząt. Doświadczamy też tego, że jesteśmy niedostosowani do otoczenia, bo brak nam naturalnej ochrony przed zimnem, po urodzeniu jesteśmy nieporadni, a zmysły nasze w porównaniu ze zwierzętami

są bardzo słabe. Pomimo że człowiek panuje nad światem zwierząt, bo ma rozum, dzięki któremu tworzy narzędzia, zawiera związek małżeński i należy do różnych organizacji i zrzemień, posługuje się językiem, tworzy sobie pojęcia, rozwija poznanie naukowe, poznaje piękno i uprawia kontemplację, zastanawia się także nad sensem życia i umierania.

Poznawanie prawdy, dokonywanie wolnych wyborów, pragnienie doskonałości, świętości i przyjaźni z Bogiem wskazują na czynnik duchowy w człowieku. Dusza ludzka jawi się w procesie wyjaśniania niematerialnych danych ludzkiego doświadczenia. Tylko więc w filozofii człowieka, opartej na fundamencie metafizyki, która wyjaśnia, jawi się problem duszy. Poprzez analizę ludzkich działań, zwłaszcza tych niematerialnych, dochodzimy do odkrycia duszy w człowieku.

4. Warunki owocnego uprawiania nauki o duszy

Do uprawiania nauki o duszy potrzebne są odpowiednie warunki. Najpierw trzeba zauważyć, że człowiek różni się od zwierząt i stanowi problem metafizyczny. Nie można też zbyt łatwo i pobieżnie akceptować w człowieku tylko jednego elementu składowego jego istoty, z czym mamy do czynienia w materializmie i spirytualizmie. Materializm głosi, że realne jest jedynie to, co jest mierzalne, a w rezultacie materialne, natomiast spirytualizm sprowadza zagad-

nienie człowieczeństwa jedynie do sfery duchowej. Należy także odrzucić przesąd scjentyzmu i empiryzmu, które głoszą, że jedynie nauki szczegółowe mogą dostarczyć wartościowego poznania człowieka. Wielkim błędem jest redukcjonowanie w punkcie wyjścia rzeczywistości do tego jedynie, co dotykalne i widzialne. W punkcie wyjścia należy być otwartym na każde rozwiązanie. W studium człowieka przydatna jest także zdolność do takiego zdziwienia się,

²⁰ Tamże, s. 18.

jak gdyby widziało się człowieka po raz pierwszy. Pisał o tym już Platon²¹. Tomasz przyznaje, że nie jest łatwo poznać człowieka i jego duszę: „Poznanie ludzkiej duszy stanowi rzecz skrajnie trudną, i uzyskuje się je jedynie przy pomocy rozumowania, które wychodzi od przedmiotów i kieruje się w stronę ak-

tów, a od aktów do władz”²². Tomasz wyzwała się z jednej strony z platońskiej wizji człowieka, która ogranicza człowieka jedynie do duszy, a z drugiej zaś przewyższa wizję Arystotelesa dzięki uznaniu samoistnienia duszy po śmierci człowieka.

5. Różnorodna aktywność człowieka

Codziennie wykonujemy mnóstwo czynności. Takie jest codzienne doświadczenie ludzi! Śpimy, wstajemy, myjemy się, modlimy się, pracujemy, poznajemy, rozmawiamy, podejmujemy różne decyzje, piszemy, mówimy, odwiedzamy rodzinę i przyjaciół i wykonujemy wiele innych czynności. Przypuszczamy, że jakieś centrum w nas kieruje tym wszystkim, bo w jaki sposób funkcjonowałyby gmina bez wójta czy też miasto bez burmistrza lub prezydenta. Według Tomasza to władze duszy kierują naszymi aktywnościami, a one zaś wskazują na samą duszę. Twierdzi on, że duszy nie poznajemy bezpośrednio, lecz pośrednio: od aktów dochodzi się do

władz duszy, a od władz do duszy samej: „To, co znajduje się w duszy przez swą istotę, poznane zostaje doświadczalnie w ten sposób, że człowiek przez poznanie aktów dochodzi do ukrytych ich źródeł, jak na przykład wolę spostrzegamy przez akty chcenia, a życie przez czynności życiowe”²³. Te wyspecjalizowane podmioty, które noszą nazwę władz, dokonują w nas określonych typów działań. Na ich określenie Tomasz używa takich łacińskich terminów, jak *potentia* (możliwość, moc), *vis* (siła, moc), *virtus* (siła, potęga) i *proprietas* (własność, właściwość)²⁴. Władza duszy to nic innego jak źródło jakiejś czynności²⁵.

6. Wielość władz duszy

Dusza człowieka ma wiele władz. Dlaczego? Otóż znajduje się ona na najniższym stopniu w hierarchii istot, którym

przysługuje rozum i szczęście. Dusza człowieka potrzebuje wielu działań, a więc i wielu władz, aniołom wystarcza mniej-

²¹ Platon, *Teajtet* 155 d, tłum. W. Witwicki, (w: *Dialogi*, Kęty 1999, t. II, s. 351); Por. Arystoteles, *Metafizyka*, I, 2 982 b, (w: *Dzieła wszystkie*, t. 2, s. 620).

²² Św. Tomasz z Akwinu, *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2 ad 3 (tłum. własne).

²³ *Summa theologiae*, I-II, q. 112, a. 5 ad 1 (Londyn 1962–1986, t. 14, s. 167–168).

²⁴ A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako psycholog*, s. 28.

²⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *De anima*, a. 12 (*Kwestia o duszy*, Kraków 1996, s. 149).

sza liczba władz (rozum i wola), natomiast w Bogu poza Jego istotą nie ma żadnej władzy czy też działania²⁶. Bóg ma dobro doskonałe bez jakiegokolwiek ruchu, aniołowie osiągają je jednym lub kilkoma ruchami, natomiast ludzie zdobywają je wieloma ruchami, działaniami. Zwierzęta i rośliny osiągają dobro niedoskonałe dzięki jednemu lub wielu ruchom, natomiast minerały, które trwają w bezruchu, nie osiągają dobra. Władze duszy ludzkiej, w których istnieje porządek, różnicują się w zależności od różnych czynności²⁷. Niektóre władze tkwią w duszy jako w podmiocie, przykładem tutaj jest myślenie i chcenie, natomiast inne w połączeniu duszy i ciała, czego przykładem jest na przykład widzenie lub słyszenie. Siedemnasta teza tomistyczna tak to ujmuje: „z duszy ludzkiej wylaniają się drogą naturalnego wypływu podwójnego rzędu władze: organiczne i nieorganiczne; pierwsze, do których należą zmysły mają za podmiot połączenie duszy z ciałem; drugie – samą tylko duszę. Myśl więc jest władzą niezależną wewnątrznie od narządu cie-

lesnego”²⁸. Tylko myśl i wola mają za podmiot samą tylko duszę i dlatego w duszy odłączonej od ciała tylko one przetrwają. Natomiast władze części zmysłowej i wegetatywnej pozostaną w duszy oddzielonej jedynie wirtualnie, to znaczy co do mocy²⁹.

Tomasz wymienia pięć rodzajów władz duszy: władzę ruchu lokalnego oraz władze: wegetatywne, zmysłowe, pożądliwe i poznania umysłowego. W części wegetatywnej duszy wszystkie władze są czynne, w części zmysłowej wszystkie władze są bierne, natomiast w części umysłowej jest coś czynnego i coś biernego, mianowicie umysł czynny i umysł bierny. Władze duszy, które mają pierwszeństwo według porządku i doskonałości natury, są źródłem innych władz jako ich cel i początek czynny. Na przykład zmysł istnieje dla władzy myślenia, a nie na odwrót. Natomiast według porządku przyjmowania, czyli od strony czynnika przyjmującego, rzecz ma się odwrotnie, gdyż władze mniej doskonałe są źródłem innych³⁰.

7. Władza ruchu lokalnego

Poruszanie się człowieka to skomplikowany proces, o którym dużo mogliby powiedzieć naukowcy zajmujący się anatomią człowieka i ortopedią, dlatego kieruje nim oddzielna władza duszy. Odpowiednia budowa stopy umożliwia po-

ruszanie się człowieka po górach i schodach. Inżynierom, którzy pracowali nad budową chodzącego robota, dużo trudności sprawiał fakt, iż wywracał się on na schodach. Czemu służy ruch człowieka? Kardynał George Pell, skazany na

²⁶ *Summa theologiae*, I, q. 77, a. 2 (t. 6, s. 73).

²⁷ *Tamże*, I, q. 77, a. 4 (t. 6, s. 78).

²⁸ *Tamże*, (Objaśnienia tłumacza, t. 6, s. 248).

²⁹ *Tamże*, I, q. 77, a. 8 (t. 6, s. 86-87).

³⁰ *Tamże*, I, q. 77, a. 7 (t. 6, s. 84-85).

pobyt w więzieniu, po uniewinnieniu trafnie zauważył, że wszystko czemuś służy. Tomasz wyjaśnia, że człowiek porusza się, aby zdobywać rzeczy pożądane i zamierzone³¹. Nie ma ich, lecz ich

szuka i zdobywa. Dzięki poruszaniu się zdobywa między innymi żywność, buduje domy, wyrabia odzież i broni własnego kraju przed agresją sąsiadów.

8. Władze wegetatywne

W duszy wegetatywnej znajdują się trzy władze: odżywiania (*vis nutritiva*), wzrostu (*vis augmentativa*) i najdoskonalsza z nich, gdyż wywołuje skutek w innym cielesie – władza rodzenia (*potentia generativa*). Odżywianie służy władzy wzrostu, a razem służą władzy rodzenia. Dzięki władzy rodzenia odbywa się skomplikowany proces przekazywania życia, a ciało otrzymuje istnienie. W proces ten zaangażowane są także wyższe władze, gdyż rodzice przekazują przyszłemu dziecku nie tylko swoją materię, lecz także kulturę i późniejsze wychowanie. Dzięki władzy wzrostu ciało żywe nabiera należytych rozmiarów, od poczętego w łonie matki dziecka do dorosłego człowieka. Natomiast dzięki władzy odżywiania ciało żyjącego jest utrzymywane w istnieniu i w należytych rozmiarach³². Władza ta dostarcza więc organizmowi budulca i energii. Życie

ludzkie w zasadzie polega na podtrzymywaniu tego życia poprzez odżywianie się, bo bez pokarmu nie ma życia! Pojedynczy człowiek przyswaja sobie w ciągu całego swojego życia ogromne ilości pokarmów i napojów. Dzięki temu regenerują się komórki ludzkiego organizmu, a człowiek zdobywa odpowiednią energię, potrzebną do dalszego życia. Wegetatywny poziom życia to życie roślinne, bo cechuje je proste odbieranie takich bodźców, jak: woda, światło i temperatura. Ma ono swój cel, którym jest życie, dobro jednostki i gatunku ludzkiego. Mamy tu do czynienia z dążnością, pożądaniem naturalnym (*appetitus naturalis*), które cechuje byty ożywione. Dążności naturalnych nie można jednak według Tomasza, ograniczać do poziomu wegetatywnego, gdyż dążności naturalne realizują się we wszystkich władzach duszy³³.

9. Władze zmysłowe

Na temat organów zmysłowych wypowiada się wiele nauk medycznych, które dostarczają na ten temat mnóstwo in-

formacji. Tomasz w swojej filozoficznej refleksji sięga głębiej – do władz. Sfera zmysłowa człowieka jest złożona, dys-

³¹ *Tamże*, I, q. 78, a. 1 (t. 6, s. 91).

³² *Tamże*, I, q. 78, a. 2 (t. 6, s. 93).

³³ *Tamże*, I, q. 78, a. 1 ad 3. (t. 6, s. 91-92).

ponujemy bowiem zarówno poznaniem zmysłowym, jak i dążeniami na poziomie zmysłowym, którymi są uczucia³⁴.

W części zmysłowej duszy Tomasz wyodrębnia pięć zmysłów zewnętrznych, które wchodzi w skład władz biernych: wzrok, słuch, smak, węch i dotyk. Ulegają one zmianie pod wpływem oddziaływania zewnętrznego, a różnorodność tych zmian powoduje różnorodność wśród zmysłów³⁵. Wzrok działa bez zmiany naturalnej narządu i przedmiotu, dlatego też w porównaniu z innymi zmysłami jest najbardziej niematerialny i doskonały. Następne są słuch i węch, w których zachodzi zmiana naturalna od strony przedmiotu, gdyż dokonuje się ona w dźwięku, a ciało, które wydaje woń, musi na skutek ciepła ulec w jakiś sposób zmianie jakościowej. Najbardziej cielesny jest dotyk, którego organem jest całe ciało człowieka, i smak, następuje bowiem w nich zmiana narządu, gdyż ręka, która dotyka ciepła, sama staje się ciepła, a język przyjmuje wilgoć smakowanej rzeczy. Dotyk odbiera temperaturę, wilgotność, rodzaj powierzchni i kształt. Zmysły dotyku i smaku muszą się zetknąć ze swym przedmiotem, natomiast wzrok, słuch i węch działają na odległość i wymagają łącznika, pośrednika (medium). Akwinata wyjaśnia sposób działania zmysłów. Otóż, zmysłami ujmujemy ich przedmiot, czyli to, co zmysłowe (*sensibilia*), na trzy sposoby. Najpierw jako przedmiot właściwy (*sensibilia propria*), którym dla wzroku są

barwy, dla słuchu – dźwięki, dla węchu – zapachy, dla smaku – różne smaki, a dla dotyku – temperatura, kształt, chropowatość i wilgoć. Różne zmysły ujmują przedmiot wspólny (*sensibilia communia*), bo przedmiot, który widać, można też dotykać. Wreszcie przedmiot przypadłościowy (*sensibilia per accidens*) to na przykład wielkie lub małe powierzchnie. Wyobraźnia i pamięć dołączają się do wrażeń zmysłowych, podpowiadając zmysłom, co widzimy lub słyszymy³⁶.

Zmysły zewnętrzne odbierają docierające do nas bodźce, które następnie opracowywane są przez zmysły wewnętrzne. Nasze poznanie zmysłowe zaczyna się w zmysłach zewnętrznych, ale się na nich nie kończy. Zmysły wewnętrzne mają charakter organiczny, bo ich cielesnym organem jest środkowa część mózgu. Wśród zmysłów wewnętrznych Tomasz wyróżnia cztery władze: zmysł wspólny, wyobraźnię, władzę osądu i pamięć. Do przyjmowania form rzeczy postrzeganych służy właściwy zmysł wewnętrzny i zmysł wspólny. Do zachowania tych form służy wyobraźnia, czyli fantazja. Do dostrzegania ujęć, przedstawień, których zmysł nie odbiera, służy władza osądu, a do zachowania ich (przechowywania) służy pamięć. Wyobraźnia i pamięć uważane są za odbiorców od zmysłu wspólnego i wszystkich zmysłów wewnętrznych³⁷. Zmysły dostarczają nam informacji o otaczającej nas rzeczywistości. Następnie dokonuje się ocena po-

³⁴ A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako psycholog*, s. 29.

³⁵ *Summa theologiae*, I, q. 78, a. 3 co (t. 6, s. 96-98).

³⁶ Zob. A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako psycholog*, s. 30.

³⁷ M. Zembrzusi, *Od zmysłu wspólnego do pamięci i przypominania. Koncepcja zmysłów wewnętrznych w teorii poznania św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2015.

znanego przedmiotu pod kątem dobra lub zła zmysłowego. Chodzi tu o to, co jest przyjemne lub nieprzyjemne, użyteczne lub nieużyteczne. W wyniku tej operacji odpowiednio podchodzimy do poznanego przedmiotu (intencja). To odniesienie się na poziomie zmysłowym nazywa się uczuciem (*passio*). Podmiotem uczuć jest pożądanie zmysłowe, zwane zmysłowością.

Zmysł wewnętrzny, wspólny (*sensus communis*), zwany także zmysłem właściwym (*sensus proprius*) tworzy postaci lub formy poznawcze w procesie scalania wrażeń, które płyną z poszczególnych zmysłów zewnętrznych. Natomiast magazyn form poznawczych nazywamy pamięcią (*memoria*). Doświadczamy tego, że przechowujemy formy lub postaci (*species*) poznawcze różnych przedmiotów, bo pamiętamy obrazy w galeriach, zwiedzane zabytki, piękne pola krokusów w Tatrach i twarze spotykanych ludzi.

Dysponując już informacjami, możemy dzięki władzy wyobraźni (*imaginatio*) dokonywać różnych operacji myślowych, jak łączenie, rozdzielanie. Z wyobraźni korzysta na przykład dziedza sztuki, tworząc pegaza, czyli uskrzydłonego konia, który w przyrodzie nie występuje. Produkty wyobraźni nazwano wyobrażeniami (*phantasmata*). Zmysłowa zaś władza osądu (*vis*

aestimativa) zajmuje się oceną, kwalifikacją dobra lub zła zmysłowego. Zwierzęta w sposób pewny wybierają to, co dla nich korzystne, i bezbłędnie reagują na zagrożenia dzięki instynktowi naturalnemu, który zestawia wyobrażenia i ocenia je we władzy osądu. W przypadku człowieka instynkt ten ubogaczony jest przez zestawienia (*collationes*), których dokonuje rozum. Dzięki temu inaczej na niebezpieczeństwo reagują ludzie, a inaczej zwierzęta. Gazela ucieka przed tygrysem, gdyż jej instynkt jej to podpowiada, natomiast człowiek nie ucieka od razu przed niebezpieczeństwem, lecz ocenia, czy może stawić czoło niebezpieczeństwu czy też przed nim uciekać. Tym różni się zwierzęca władza osądu (*vis aestimativa*) od ludzkiej władzy osądu, która korzysta z rozumu (*vis cogitativa*). Pamięć związana jest także z przypominaniem sobie (*reminiscentia*). Zwierzęta przypominają sobie różne zdarzenia i kojarzą je z niebezpieczeństwem. Na przykład bity wcześniej pies kojarzy minione cierpienie z konkretnym człowiekiem. Natomiast człowiek może przypomnieć sobie coś, niezależnie od aktualnych przeżyć. Może on także na drodze intelektualnego wysiłku, odtworzyć sobie w pamięci to, czego aktualnie nie pamięta.

10. Władze pożądawcze

Tomasz wyróżnia dwie władze pożądania zmysłowego (*appetitus sensitivus*). Władzy pożądliwej (*vis concupiscibilis*

przypisuje podmiotowanie uczuć prostych, czyli takich, które bezpośrednio dążą do swojego przedmiotu lub go uni-

kają. Natomiast władza gniewliwa (*vis irascibilis*) czyni to samo, gdy związane jest to z trudem lub przeszkodami³⁸. Smutek, który jest uczuciem pierwszej władzy, może łączyć się z gniewem, który należy do władzy drugiej³⁹.

W człowieku istnieje naturalne pożądanie, dzięki któremu dąży on do rozwoju wszystkich swoich możliwości, do realizacji siebie i do celów wyznaczonych mu przez naturę. Nie idzie ono za poznaniem, lecz jest nieświadome. Zmysłowość to pożądanie rzeczy należących do ciała. To nie to samo, co uczucie, ponieważ uczucie jest ruchem, przejawem pożądania zmysłowego.

Za pomocą władzy gniewliwej człowiek stawia czoło niebezpieczeństwom. Siła gniewliwa broni siły pożądliwej

i dlatego wszystkie uczucia siły gniewliwej mają początek w uczuciach siły pożądliwej, bo na przykład gniew rodzi się z zaznanego smutku, a dokonując zemsty, kończy się na radości. Z tego też powodu zwierzęta toczą boje o to, co pożądliwe, mianowicie o pożywienie i sprawę seksu, czyli rozrodcze⁴⁰. Władza pożądliwa służy do gonienia za tym, co odpowiada części zmysłowej człowieka. Nienawiść należy zasadniczo do władzy pożądliwej, jednak z powodu bojowości, jaką wywołuje, można ją wiązać z siłą gniewliwą. Siła gniewliwa i pożądliwa są posłuszne wyższej części duszy, gdy są posłuszne woli i rozumowi, człowiek bowiem pod wpływem strachu nie ucieka zaraz, ale czeka na polecenie woli⁴¹.

II. Wola jako władza pożądania umysłowego

Oprócz władzy pożądania zmysłowego istnieje w duszy człowieka władza pożądania umysłowego, czyli wola (*voluntas*)⁴². Pożądanie umysłowe nie jest organiczne i nie dokonuje się przez narząd cielesny, jak pożądanie zmysłowe. Podstawową cechą woli jest wolność.

W nauce na temat wolności woli Tomasz najbardziej nawiązał do Arystotelesa i św. Augustyna. Ten pierwszy odróżnił wolność jako spontaniczne

chcenie, które cechuje dzieci i wolność w podejmowaniu decyzji. Uważał, że wolność człowieka polega na możliwości urządzenia sobie życia, zgodnie z własnym wyborem. Człowiek wolny jest dojrzały, bo w razie potrzeby raz umie słuchać, a innym razem rozkazywać⁴³. Dobrowolne działanie (*ekousion*) ma swe źródło w samym działającym podmiocie, który zdaje sobie sprawę z okoliczności towarzyszących czynowi⁴⁴. Ary-

³⁸ *Summa theologiae*, I, q. 81, a. 2 (t. 6, s. 146-147).

³⁹ *Tamże*, I, q. 81, a. 2 co (t. 6, s. 146-147). Por. A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako psycholog*, s. 34-35.

⁴⁰ *Summa theologiae*, I, q. 81, a. 2 (t. 6, s. 147). Por. Arystoteles, *Zoologia*, VI, 18 571 b, tłum. P. Siwek, (w: *Dziela wszystkie*, Warszawa 1992, t. III, s. 493).

⁴¹ *Summa theologiae*, I, q. 81, a. 3 (t. 6, s. 148-149).

⁴² *Tamże*, I, q. 80, a. 2 (t. 6, s. 142-143).

⁴³ Arystoteles, *Polityka*, VI, 1, 1317 b, tłum. L. Piotrowicz, (w: *Dziela wszystkie*, t. 6, s. 171).

⁴⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, III, 1, 1111 a 20 (w: *Dziela wszystkie*, t. 5, s. 124-125).

stoteles nie analizował do głębi problemu wolności i nie mówił o wolnej woli jako o władzy.

Święty Augustyn traktował wolę jako fundamentalne pożądanie człowieka (*voluntas*), pisał o wolnym wyborze (*liberum arbitrium*) i o wolności (*libertas*), rozumianej jako wewnętrzna autonomia ludzkiego ducha, którą zdobywa się na drodze moralnego wysiłku, aby ostatecznie poprzez wyzwolenie się od miłości do rzeczy przemijających przyłączyć do Boga⁴⁵. Wolność woli definiuje jako poruszenie duszy, które jest wolne od przymusu, w celu zdobycia lub zaniechania jakiejś rzeczy⁴⁶. Łączy się ona z odpowiedzialnością za popełnione czyny i oznacza zdolność do autodeterminacji, samokierowania. Dzięki wolności woli można używać różnorodnych dóbr dobrze lub źle⁴⁷. Jest ona darem od Boga, natomiast wolność autonomii trzeba sobie wypracować. Człowiek jest wolny, bo doświadcza egzystencjalnie swojej wolności, chce być szczęśliwy, a może nim być tylko człowiek wolny. Bez wolności miłość byłaby absurdem. Autodeterminacja stanowi istotę wolnej woli, ale tylko „dobra wola” jest autentycznie wolna⁴⁸. Wolność woli nie jest wolnością absolutną i nieograniczoną, bo człowiek jest bytem przygodnym. Tylko Bóg jest

bytem w pełni autonomicznym i dlatego tylko On jest doskonale wolny⁴⁹. Mając na uwadze grzeszność człowieka, jego prawdziwa wolność polega na powierzeniu się miłosierdziu Bożemu⁵⁰. Augustyn rozpoczął swoją refleksję na temat wolności woli od filozofii, a skończył ją na teologii.

Tomasz z Akwinu poświęca zagadnieniu woli i wolności woli obszernie fragmenty swoich dzieł⁵¹. Przedmiotem woli, czyli chcenia, jest dobro pożądane, które porusza wolę. Wszystko to, co wchodzi w zakres dobra, może zainteresować wolę⁵². Człowiek z pomocą woli dąży do własnych celów i stara się je realizować. Podczas gdy wola zwierząt jest zmysłowa i dotyczy wyłącznie spraw materialnych, to wola człowieka ubogacona jest przez intelekt, który poznaje dobro uniwersalne i przedstawia je woli, dlatego przedmiotem woli jest dobro uniwersalne, absolutne i doskonałe. Jak intelekt dąży do pierwszych zasad, tak wola dąży z konieczności do ostatecznego celu, jakim jest szczęście, bo każdy człowiek chce być szczęśliwy, ale też każdy człowiek jest odpowiedzialny za to, co nazwie swoim szczęściem.

W jaki sposób Tomasz rozwiązuje problem relacji woli i intelektu? Której z tych władz przyznaje prymat? Jeśli zaś

⁴⁵ Augustyn, *O prawdziwej wierze*, 48, 93, tłum. J. Ptaszyński (w: *Dialogi filozoficzne*, s. 804).

⁴⁶ Augustyn, *Duab. An.*, 10, 14: PL 42, 104.

⁴⁷ Augustyn, *O wolnej woli.*, 2, 19, 51, A. Trombala, (w: *Dialogi filozoficzne*, s. 576).

⁴⁸ Augustyn, *O wolnej woli.*, 1, 12, 25-26 (w: *Dialogi filozoficzne*, s. 515-517).

⁴⁹ Augustyn, *O wielkości duszy*, 36, 80, tłum. D. Turkowska, (w: *Dialogi filozoficzne*, s. 418-419).

⁵⁰ *Tanto liberior quanto divinae misericordiae subiectior*, *Epist.*, 157, 11.

⁵¹ *De Malo*, qq.3 i 6; *De Veritate*, q. 22; *Summa theologiae*, I, qq. 80, 82, 83.

⁵² *Quia enim voluntatis obiectum est bonum universale, quidquid sub ratione boni continetur potest cadere sub actu voluntatis*, *Summe theologiae*, II-II, q. 25, a. 2 (San Paolo 1988, s. 1199). *In omnibus quae sub electione cadunt, voluntas libera manet, in hoc solum determinationem habens quod felicitatem naturaliter appetite et non determinate in hoc vel illo*, *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2.

przyznaje któregoś prymat, to w jakim znaczeniu? W sensie absolutnym Tomasz przyznaje prymat intelektowi, gdyż przedmiot intelektu jest bardziej prosty. Oprócz tego przedmiotem woli jest dobro pożądane, którego idea znajduje się już w intelekcie. Z punktu widzenia przyczyny sprawczej (*causa efficiens*) wola przewyższa intelekt, gdyż rządzi ona wszystkimi władzami duszy, łącznie z intelektem⁵³, natomiast z punktu widzenia przyczyny celowej (*causa finalis*) intelekt przewyższa wolę, gdyż to on porusza wolę. Poznane dobro intelektualne jest przedmiotem woli, bo porusza ją do celu⁵⁴.

Władza woli najpełniej realizuje się w prawdziwej wolności. Nie są to dwie władze, lecz jedna, do jednej bowiem władzy należy chcieć i wybierać⁵⁵. Tylko wola cieszy się przywilejem wolności, dlatego tylko o niej pisze Tomasz, że jest *liberrima*⁵⁶. Natomiast zmysły, pamięć, fantazja i intelekt są zdeterminowane przez przedmiot im właściwy. Ponieważ wola jest wolna, więc nikt nie może jej zniewolić oprócz niej samej. Błogosławiony ks. Władysław Bukowiński modlił się w czasie jednego z niezliczonych przesłuchań przez funkcjonariuszy sowieckiego NKWD. W pewnym momencie oficer śledczy to zauważył i wrzasnął: „Tu zabrania się modlitwy!”. Ksiądz Władysław wyśmiał go w duchu, bo nikt

nie ma takiej władzy, aby zabronić człowiekowi aktywności wewnętrznej, jaką jest modlitwa.

Do istoty wolności w sensie negatywnym należy zarówno brak przymusu zewnętrznego, jak i wewnętrznego. Przymus zewnętrzny to na przykład groźba lub przemoc, a przymus wewnętrzny może wynikać ze strachu, napięcia emocjonalnego lub też ignorancji⁵⁷. Wolność woli w sensie pozytywnym to możliwość wyboru i autonomiczne podejmowanie decyzji. Suwerenność woli jest tak wielka, że rozciąga się też na inne władze. Ktoś studiuje lub odżywia się, spaceruje, wącha kwiaty, słucha muzyki, patrzy, bo chce to czynić lub nie chce tego czynić. Tomasz wymienia trzy rodzaje wolności woli. Człowiek może czegoś chcieć lub nie chcieć: *velle vel non velle (libertas exercitii)*, może wybrać tę, a nie inną rzecz: *velle hoc velle illud et eius oppositum (libertas specificationis)*, może wreszcie wybrać dobro lub zło: *velle bonum vel malum (libertas contrarietatis)*⁵⁸.

Według Tomasza specyfiką człowieka jest posiadanie wolnego wyboru (*liberum arbitrium*), dzięki któremu może on działać w sposób wolny. Wolność ma szerszy zasięg niż wolność wyboru i wskazuje również na świadomość chcenia czegoś. Człowiek jest arbitrem, sędzią i właścicielem swoich czynów. Myśl grecka poddawała bogów i ludzi władzy

⁵³ *In II Sent.*, d. 35, q. 1, a. 4.

⁵⁴ *Summa theologiae*, I, q. 82, a. 4 (t. 6, s. 158-159).

⁵⁵ Tamże, I, q. 83, a. 4 (t. 6, s. 172).

⁵⁶ *Quia voluntas liberrima est, ideo hoc consequitur eam ut in servitute cogi non possit; non tamen ab ea excluditur quin seipsam servituti subiicere possit: quod facit quando voluntas in actum peccandi consentit, In II Sent.*, d. 39, q. 1, a. 1 ad 3.

⁵⁷ *Summa theologiae*, I-II, q. 6, aa. 6-8 (t. 9, s. 158-166).

⁵⁸ *De veritate*, q. 22, a. 6 (*Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. W. Galewicz, Kęty 1998, t. 2, s. 214).

fatum, natomiast myśl chrześcijańska z wolnego wyboru uczyniła fundament antropologii chrześcijańskiej. Tomasz podkreśla osobistą odpowiedzialność każdego człowieka za dobro i zło. Człowiek sam wybiera, co jest dla niego największym dobrem (szczęściem), ale w tym wyborze może się mylić. Pragnie szczęścia w sposób konieczny, natomiast wybiera w sposób wolny środki prowadzące do niego. Tomasz nie opowiada się ani za determinizmem, ani za indeterminizmem, lecz za autodeterminizmem, bo podkreśla, że czyn wolny pochodzi z wnętrza jestestwa działającego i poznającego⁵⁹.

Akwinata podaje także argumenty, które przemawiają za istnieniem wolności woli. Najpierw odwołuje się do doświadczenia, gdyż każdy człowiek codziennie dokonuje wyborów. Tylko ktoś ekstrawagancki (*extraneae*) może zanegować istnienie wolnego wyboru, co z kolei prowadzi do absurdu, bo wtedy pochwały i nagany, nakazy i zakazy, kary i nagrody, również i uzasadnienia, a więc i sama etyka (filozofia moralna) nie miałyby sensu⁶⁰. Argument bezpośredni wskazuje na rozum, który za dobro może uznać nie tylko chcenie i działanie, lecz także niechcenie i niedziałanie. Oprócz tego we wszystkich dobrach szczegółowych rozum dostrzega dobro i zło, czyli braki. Uznaje więc dobra za godne wyboru lub odrzucenia. Tylko dobro doskonałe (szczęście) nie ma braków, i dlatego człowiek pragnie szczęścia z konieczności.

Wolny wybór dotyczy więc celu, a nie środków, dóbr szczegółowych. Człowiek ma więc wolny wybór⁶¹.

Jaki jest zakres wolnego wyboru? Dotyczy on tego wszystkiego, co nie jest wynikiem naturalnego impulsu, konieczności lub nacisku środowiska, lecz dotyczy wolnego wyboru. Człowiek z natury dąży do ostatecznego celu, jakim jest szczęście, lecz w tym życiu nie spotyka takiego dobra⁶², bo ma do czynienia z dobrami skończonymi, wobec których jest wolny. W danym momencie może oddalić od siebie myśl o szczęściu. Każde więc dobro jest pożądane jako dobro, i niepożądane jako dobro skończone. Do celu ostatecznego prowadzi wiele dróg i różne osoby mogą wybierać różne drogi.

Jaka jest natura wolnego wyboru? Pod względem substancjalnym jest to akt woli, a pod względem formalnym akt intelektu⁶³. Wolny wybór jest więc owocem kombinacji woli i intelektu, jak człowiek jest kombinacją duszy i ciała, a nie tylko duszy lub ciała. Męstwo ze względu na Boga pod względem materialnym jest czynem męstwa, a pod względem formalnym czynem miłości. Wolny wybór nie jest więc tylko aktem woli, jak tego chcą woluntaryści (Duns Szkot, Okham, Nietzsche i Sartre), gdyż w takim przypadku mielibyśmy do czynienia ze ślepym wyborem, a nie z wolnym wyborem. Nie mają racji zarówno ci, którzy twierdzą, że człowiek ma nieograniczoną wolność (indeterminizm), jak i ci, któ-

⁵⁹ *Summa theologiae*, I-II, q. 6, a. 1 (t. 9, s. 148).

⁶⁰ *De malo*, q. 6 in corp.

⁶¹ *Summa theologiae*, I-II, q. 13, a. 6 (t. 9, s. 238).

⁶² *De malo*, q. 6 ad 7.

⁶³ *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1.

rzy twierdzą, że nie ma żadnej wolności woli, bo wszystko jest zdeterminowane (determinizm).

Korzeniem wolności jako podmiot jest wola, ale jako przyczyna jest intelekt (*radix libertatis est voluntas sicut subiectum. sed sicut causa, est ratio*)⁶⁴. Dzięki intelektowi i woli, człowiek ma władzę nad sobą. Intelkt dostrzega w dobrych rzeczach skończoność ich dobroci, a im bardziej poznaje dobro uniwersalne, tym bardziej wola łączy się do niego. Bez prawdy nie ma więc wolności, która jest owocem dialogu woli i rozumu. Gdy intelekt wskazuje na cel i środki do jego osiągnięcia, to wola jest siłą poruszającą. Spontaniczność woli nie jest ślepyim napięciem, ale jest oświecona i prowadzona przez intelekt. Jacek Woroniecki w sferze intelektu wyróżnił: pomysł, zamysł, namysł, rozkaz i osąd, a w sferze woli dostrzegł upodobanie, zamiar, przyzwolenie, wybór, czynne wykonanie i zadowolenie. Ten schemat przejął również i Swieżawski⁶⁵. Tomasz odróżniał czyn ludzki, który jest świadomy i dobrowolny (*actus humanus*), i czyn człowieka, który dotyczy jego sfery biologicznej i nie jest dobrowolny (*actus hominis*)⁶⁶. Działający jest świadomy swoich czynów wewnętrznych, a inni ludzie są świadomi jego czynów zewnętrznych.

Cechą Boga jest nieskończoność, natomiast wszystko to, co ludzkie, jest ograniczone, skończone. Również i wolna wola podlega ograniczeniom, gdyż namiętności i poznanie zmysłowe mogą

wiązać sąd praktyczny z danym przedmiotem i w ten sposób mogą przekreślać wolny wybór. Wolność możemy ocalić tylko w pełnym panowaniu nad sobą, a do tego potrzebne są cnoty, które pomagają w realizowaniu dobra. Cnoty dianoetyczne rozwijają kulturę osobistą człowieka, natomiast cnoty etyczne gwarantują promocję człowieczeństwa, gdyż dzięki nim człowiek uzyskuje prawość woli. Cnoty sprawiają, że człowiek właściwie używa *liberum arbitrium*. Gdy wola znajdzie się przed Bogiem, to jest przyciągana przez dobroć Boga bez przeszkód. W ten sposób jest całkowicie zaspokojona. Jej akt ma charakter wolności, chociaż nie jest to wolność wyboru⁶⁷.

Czy uczucia, namiętności ograniczają wolność woli? Wielu filozofów, żyjących zarówno przed, jak i po Tomaszem, sądziło, że namiętności przekreślają wolność woli, gdyż wola jest niewolnikiem uczuć. Tomasz przyznaje, że w wielu przypadkach siła uczuć i namiętności jest tak silna, że w przypadku gniewu, rozwiązłości, obżarstwa i innych, jest w stanie przytłumić wolę, jednakże człowiek zachowuje wolność woli. Niekiedy nie ma ruchu woli i wtedy dominuje namiętność, kiedy jednak następuje ruch woli, to nie musi ona iść za namiętnością⁶⁸. Wola jako władza wyższa, duchowa, powinna kierować uczuciami, aby te były podporządkowane ostatecznemu celowi, którym jest realizacja pełni człowieczeństwa. Nie jest to takie proste, bo po grzechu pierwotnym uczucia nie

⁶⁴ *Summa theologiae*, I-II, q. 17, a. 1 ad 2.

⁶⁵ S. Swieżawski, *Traktat o człowieku*, Kęty 1998, s. 432-433.

⁶⁶ *Summa theologiae*, I-II, q. 6-21 (t. 9, s. 146-366)

⁶⁷ Tamże, I, q. 105, a. 4 (t. 8, s. 40-42).

⁶⁸ Tamże, I-II, q. 10, a. 3 (t. 9, s. 204).

chęć słuchać woli. Potrzeba długiego wychowania i dyscypliny, aby podporządkować uczucia woli człowieka tak, aby dążyły do dobra. Człowiek potrzebuje do tego nie tylko wysiłku woli, ale i pomocy łaski Bożej. Łaska działająca daje impuls do dobra, a łaska współdziałająca wspomaga człowieka w konkretnych czynach. W pierwszym przypadku Bóg jest motorem, który sprawia, że wola, która wcześniej chciała zła, pragnie dobra, natomiast w drugim przypadku Bóg wzmacnia wolę w konkretnych czynach⁶⁹. Łaska nie niszczy wolności woli, lecz wzmacnia ją i uzdrawia, aby dążyła do pełnej realizacji człowieczeństwa zgodnie z planem Bożym, którym jest udział człowieka w życiu wiecznym Boga⁷⁰. W ten sposób powstają cnoty, a człowiek instynktów przekształca się w człowieka cnotliwego, człowieka autentycznego. Natomiast tam, gdzie zamiast cnót królują wady, tam człowiek się degradowuje.

Czy człowiek zachowuje wolność wyboru w obliczu nieodwołalnych wyroków Boga? Myśliciele o nastawieniu ateistycznym podkreślają, że wolny wybór nie da się pogodzić z istnieniem Boga. Tomasz wykazuje, że Bóg stanowi fundament ludzkiej wolności. Bóg zawsze działa jako pierwsza przyczyna, jednakże nie zniewala wolnego wyboru człowieka. Bóg porusza wszystkimi bytami zgodnie z ich naturą. Z przyczyn koniecznych pochodzą skutki konieczne, a z przyczyn przygodnych pochodzą

skutki przygodne. Bóg uwzględnia fakt, iż wola człowieka nie jest związana jedną decyzją, lecz kieruje się w stronę różnych możliwości⁷¹. Jednakże prymat Boskiej przyczyny zawsze jest zachowany, bo Bóg jest zawsze ostatecznym źródłem każdego bytu i każdego działania. Dotyczy to także wolnego wyboru. Bóg nie niszczy, nie zniewala wolnego wyboru, ale może na niego wpływać. Porusza On wolę człowieka, ale jej nie zniewala. Może sprawić, że człowiek chce czegoś, czego przedtem nie chciał. Bóg działa w każdym bycie, ale z uwzględnieniem jego uwarunkowań. Wolnemu wyborowi daje moc do działania (*virtutem agendi*). Jeżeli Bóg nie zniewala wolnego wyboru, to nie może tego bezpośrednio uczynić diabeł lub inne stworzenie.

Jaki jest związek między wolnym wyborem, łaską i grzechem? Człowiek a zatem i jego wolny wybór, powstał z nicości (*ex nihilo est*) i jest ograniczony, dlatego może upaść, grzesząc. Wola upada pod wpływem namiętności. Grzech polega na oddzieleniu się od Boga. Zgodnie z naturalnym uwarunkowaniem stworzenie nie może nie grzeszyć. Człowiek nie może wyzwolić się z grzechu z pomocą własnych sił, dlatego potrzebuje łaski Bożej, która nie niszczy wolnego wyboru, lecz go wzmacnia i podnosi⁷².

Słusznie zauważył Rzepka, że zagadnienie wolności wywołało w ciągu minionych wieków mnóstwo wielkich, namiętnych i obciążonych sprzecznościami

⁶⁹ Tamże, I-II, q. 111, a. 2 (t. 14, s. 141-143).

⁷⁰ Tamże, I-II, q. 113, aa. 3-8 (t. 14, s. 177-193).

⁷¹ Tamże, I-II, q. 10, a. 4 (t. 9, s. 206-207).

⁷² *In II Sent.*, d. 39, q. 1, a. 1; *In II Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1 sol.

dyskusji⁷³. Klasycznie rozumiana wolność związana jest ściśle z godnością człowieka⁷⁴, niestety na naszych oczach traci ona swój blask⁷⁵. Tymczasem wolność jest nam zadana, a zdobywa się ją dzięki wysiłkowi w realizowaniu dobra.

Po wiekach ludzkiego wysiłku poznawczego zaczęto niestety odchodzić od koncepcji autonomicznej, twórczej władzy i rozumnej kontroli, jaką jest wola, i zaczęto uznawać człowieka za niewolnika namiętności. Powstał w ten sposób kryzys w pojmowaniu wolności, który dla wielu stanowi najbardziej charakterystyczną cechę kultury naszych czasów. Często wolną wolę uznaje się jedynie za złudzenie. Być może człowiek współczesny czuje się zniewolony, gdyż tak często mówi się o wolności.

W obecnych czasach zdaje się panować „religia wolności”, panuje bowiem przekonanie o bezgranicznej wolności o zabarwieniu nihilistycznym, wolności „od”, która jest przeciw wszystkiemu i przeciw wszystkiemu. Nawet utożsamia się wolność z dziecinnyim kaprysem. Sartre za ideał wolności uważał wybór niezależny od jakiegokolwiek racjonalnego motywu. Zredukował więc wolność woli do nierozumnego instynktu bez celu i bez kontroli⁷⁶. Takie podejście do wolności woli degraduje człowieka, trzeba więc powracać do klasycznie rozumianej wolności jako owocu dialogu rozumy z wolą, bo tego domaga się godność człowieka, który jest istotą rozumną i zdolną do prawdziwej wolności.

12. Władze umysłowe

Tomasz jest przekonany, że rozum jest najcenniejszym darem od Boga. W różny sposób intelekt (*intellectus*) znajduje się w Bogu, w aniołach i w człowieku. Intelekt w Bogu jest w akcji, w człowieku zaś na początku znajduje się on w całkowitej możności (*tabula rasa*), a to, co jest w możności, nie może z własnej inicjatywy przejść do aktu i dlatego też oprócz intelektu biernego, potrzebny jest także intelekt czynny⁷⁷. Natomiast rozum cechuje tylko człowieka, gdyż tyl-

ko on rozumuje i wyciąga wnioski. Najwyższą władzą duszy jest myśl, intelekt, a nie wola, bo jej przedmiot (pojęcie dobra) jest bardziej prosty i oderwany niż przedmiot woli (dobro pożądane). Wola wtedy przewyższa myśl, gdy jej przedmiot znajduje się w rzeczy wyższej niż przedmiot myśli. Dotyczy to Boga i sfery wiary. U Tomasza „intelekt” (z łac. *intus-legere* – „czytać wewnątrz”) oznacza władzę poznania uniwersalnego, pod-

⁷³ J. Rzepka, *Niektóre historyczne aspekty współczesnego problemu wolności woli człowieka*, „Roczniki Filozoficzne” 18 (1970) 4, s. 83.

⁷⁴ H. Majkrzak, *Wolność fundamentem godności człowieka w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, Lublin 1997, s. 381 nn.

⁷⁵ M.A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Biblioteka Filozofii Realistycznej, Lublin 2004, s. 7.

⁷⁶ J.-P. Sartre, *Le diable et le bon Dieu; Les mouches*, Paris 1966.

⁷⁷ *De anima*, a. 4 (*Kwestia o duszy*, s. 56-57).

czas gdy fantazja i zmysły oznaczają władzę poznania szczegółowego.

Czynności intelektu obejmują proces abstrahowania pojęć, sądy i rozumowania oraz poznanie pierwszych przyczyn. Arystoteles, a za nim Tomasz, chcąc wyjaśnić proces tworzenia pojęć, wyróżniają intelekt czynny i intelekt bierny, tworzący dwie władze duszy: „Tak jak bowiem działaniem intelektu biernego jest przyjmowanie przedmiotów poznania umysłowego, tak też właściwym działaniem intelektu czynnego jest ich abstrahowanie, w ten sposób bowiem czyni je aktualnie poznawalnymi umysłowo”⁷⁸. Intelekt czynny oświeca wyobrażenia fantazji i tworzy pojęcia, skupiając się na istocie bytu, a odrzucając dane mniej istotne. Arystoteles porównał myśl czynną do światła. Jak światło potrzebne jest do patrzenia, tak intelekt czynny jest potrzebny do myślenia⁷⁹. Intelekt czynny tworzy powszechniki, odrywając je w procesie abstrakcji od materii. Poznanie człowieka nie jest doskonałe, gdyż nie poznaje on i nie pojmuje wszystkiego, a w tym, co pojmuje jego umysł, przechodzi z możliwości do aktu. Intelekt możliwościowy zaś przyjmuje i zachowuje pojęcia opracowane przez rozum czynny.

Niejasny tekst Arystotelesa⁸⁰ na temat nieśmiertelności duszy spowodował, że

jego interpretatorzy w różny sposób wyjaśniali ten tekst. Chodzi o nieśmiertelność duszy, a nie o błahą rzecz. Negować nieśmiertelność indywidualną czy też nie? Tomasz z największym zainteresowaniem i uwagą pisał o intelekcie, jego funkcjach i właściwym przedmiocie. Na tym polu stoczył wiele walk, polemik w ciągu całego swojego życia akademickiego⁸¹, broniąc tezy, że każdy człowiek ma indywidualny i nieśmiertelny intelekt. Tomasz odrzucił pogląd Awerroesa o wspólnym intelekcie czynnym dla wszystkich, stwierdzając, że intelekt czynny jest różny dla różnych osób (*intellectum agentem esse in diversis diversum*). Nie jest możliwe, aby w duszy rozumnej człowieka nie było działania jej właściwego. Byłoby tak, gdyby intelekt czynny był wspólny dla wszystkich ludzi albo utożsamiony z Bogiem, albo utożsamiony z substancją oddzielną (*sive dicatur Deus vel intelligentia*)⁸². Akwinata zwalczał poglądy Awerroesa, oskarżając go o sfałszowanie tekstów Arystotelesa. Dusza jest formą ciała, a intelekt jest istotną władzą duszy, dlatego nie może być jeden we wszystkich, lecz powstaje tak jak powstają dusze⁸³. Intelekt nie jednoczy się z duszą za pomocą wyobrażeń, jak chciał Awerroes, bo wyobrażenia nie są przedmiotem intelektu, lecz jedynie materią potrzebną do dzia-

⁷⁸ Tamże, a. 5 (*Kwestia o duszy*, s. 66).

⁷⁹ Arystoteles, *O duszy*, III, 5, 430 a (w: *Dzieła wszystkie*, t. 3, s. 127); Por. M. Zembrzuski, *Filozofia intelektu. Tomasz z Akwinu koncepcja intelektu możliwościowego i czynnego*, bmv 2019; *Intelekt bierny a intelekt możliwościowy w ujęciu św. Tomasz z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny” 1 (2012), s. 65-84.

⁸⁰ Arystoteles, *O duszy*, III, 5, 430 a 10 (w: *Dzieła wszystkie*, t. 3, s. 128-129).

⁸¹ Zagadnienie intelektu omawia szczególnie w dziełach: *In II Sent.*, q. 17, a. 2 ad 1; *Summa contra gentiles*, II, qq. 73-75; *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 1; *De anima*, aa. 3-6; *De unitate intellectus contra averroistas*.

⁸² *In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1.

⁸³ *Summa c. gentiles.*, II, 59 (*Prawda wiary chrześcijańskiej*, Poznań 2003, t. 1, s. 420-425).

łania intelektu. Gdyby ludzie różnili się jedynie poprzez różne wyobrażenia, to różniliby się przez coś drugorzędnego w stosunku do ich istoty. Gdyby Sokrates i Platon mieli jeden intelekt, to byłby jednym człowiekiem⁸⁴. Kiedy w 1268 roku Tomasz powrócił na katedrę teologii do Paryża, wystąpił przeciw Sigeroowi z Brabantu i jego zwolennikom, którzy nawiązywali do poglądów Awerroesa. W ciągu trzech lat napisał trzy rozprawy na ten temat: *De anima*, *De Spiritualibus Creaturis* i *De unitate intellectus contra Averroistas*. Tym razem rozbudował swoje stare argumenty przeciw jedności intelektu we wszystkich. Zwrócił uwagę na fakt, że nie każdy jest tak samo wykształcony, a to byłoby niemożliwe, gdyby intelekt był wspólny wszystkim. Działanie intelektu czynnego, który wydobywa powszechnik, jest działaniem danego człowieka⁸⁵. Gdyby we wszystkich był tylko jeden intelekt, to tym samym tylko jeden byłby podmiot, który pojmuję, a w konsekwencji intelekt, który chce, byłby jedną wolą we wszystkich, co jest nieprawdą. Gdybyśmy przyjęli jedną wolę dla wszystkich, to tym samym zniszczylibyśmy filozofię moralną⁸⁶.

Według Tomasza zarówno intelekt możnościowy, jak i intelekt czynny są władzami duchowymi. Polemizował on z Awerroesem, który cechy duchowości przyznawał tylko intelektowi czynnemu,

i podkreślał, że stanowisko Awerroesa sprzeciwia się wierze i zdrowemu rozumowi. Sprzeciwia się ono wierze, która głosi: „A to jest życie wieczne, aby poznali Ciebie, jedyne prawdziwego Boga” (J 17,3). Sprzeciwia się także zdrowemu rozumowi, gdyż działanie rozumu ma za przedmiot wszystkie formy cielesne, a to wskazuje na fakt, że zasada takiego działania jest niematerialna. Intelekt poznaje uniwersalia (powszechniki, pojęcia ogólne), podczas gdy w organie cielesnym odbiera się tylko dane szczegółowe. Oprócz tego intelekt, poznając rzeczy, poznaje siebie, a to nie może zdarzyć się w żadnej władzy, której działania związane są z organem cielesnym⁸⁷. Intelekt otwarty jest na nieskończoność, a to wskazuje na jego niematerialność (duchowość)⁸⁸. W Bogu istota rzeczywistości duchowej stanowi model i podobieństwo dla wszystkich rzeczy, w aniołach ma podobieństwo każdej rzeczy w akcie, a w człowieku w możliwości⁸⁹.

Przedmiotem właściwym intelektu są istoty (natury) rzeczy materialnych. Intelekt poznaje je na drodze abstrakcji z wyobrażenia, czyli z podobieństwa bytu jednostkowego w organie cielesnym. Za pomocą istot rzeczy widzialnych, intelekt może wznieść się do rzeczy niewidzialnych⁹⁰. Natomiast przedmiotem adekwatnym intelektu jest istnienie bytu w całej rozciągłości i zrozumieniu. Istnienie to jest pojmowane intensywnie

⁸⁴ *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 2 (t. 6, s. 40).

⁸⁵ *De anima*, a. 3 (*Kwestia o duszy*, s. 45-48).

⁸⁶ *De unitate intellectus*, a. 4.

⁸⁷ *In II Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1 sol.

⁸⁸ *De veritate*, q. 15, a. 2 (*Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. II, s. 19).

⁸⁹ *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 4.

⁹⁰ *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 7 (t. 6, s. 196).

jako *actualitas omnium actuum* i *perfectio omnium perfectionum*. Tylko tak rozumiane istnienie może zaspokoić otwarcie się ludzkiego intelektu na nieskończoność. Ponieważ na terenie metafizyki istnienie intensywnie oznacza Boga jako samoistny akt istnienia (*ipsum esse subsistens*), więc tylko Bóg może całkowicie zaspokoić pragnienie prawdy w ludzkim intelekcie. Wtedy człowiek osiągnie szczęście, gdy jego intelekt nie będzie już oglądał Boga w sposób niejasny, jakby w zwierciadle, lecz twarzą w twarz⁹¹.

Różne przejawy rozumności człowieka nie tworzą różnych władz. Pamięć umysłowa należy do intelektu możliwościowego i nie jest odrębną władzą. Przechowuje ona formy poznawcze rzeczy, którymi poznanie nie zajmuje się aktualnie. Rozum w człowieku jest tą samą władzą, co jego myśl, ponieważ myślenie oznacza proste i intuicyjne pojmowanie prawdy umysłowej, przeto rozumowanie oznacza przechodzenie od jednego poznania do drugiego, aby dojść do poznania prawdy umysłowej. Rozumowanie ma się do myślenia tak jak zdobywanie do posiadania. Rozum wyższy i rozum niższy są tą samą władzą ludzkiego rozumu. Rozumowi wyższemu przypisuje się mądrość, gdyż jego zadaniem jest wnikanie w to, co wieczne, aby czerpać stąd zasady postępowania. Na-

tomiast rozumowi niższemu przypisuje się wiedzę, gdyż jego zadaniem jest rozporządzanie sprawami doczesnymi⁹².

Również intelekt spekulatywny i intelekt praktyczny nie tworzą różnych władz. Intelekt spekulatywny to, co poznaje, wykorzystuje do rozważania prawdy, a nie do działania. Natomiast intelekt praktyczny wykorzystuje to, co poznaje, do działania. Intelekt spekulatywny różni się więc od intelektu praktycznego jedynie celem⁹³. Intelekt spekulatywny traktuje prawdę w sensie absolutnym, a praktyczny w odniesieniu do działania.

Syndereza, czyli prąsument, które pobudza do dobrego, a wzdraga się przed złem, jest sprawnością, a nie władzą duszy⁹⁴. Podobnie i sumienie jest czynnością, a nie władzą, gdyż jest to sąd intelektu na temat naszego postępowania⁹⁵. Jest ono świadkiem, który wiąże, porusza, oskarża, gryzie i wyrzuca. Oznacza to, że sumienie odnosi się do ludzkiego postępowania. W naszym sumieniu osądzamy i wiemy, że należy coś uczynić albo tego zaniechać. W takim przypadku mówi się, że sumienie kogoś „ruszyło”. Sumienie nasze jest spokojne, gdy po spełnieniu uczynku osądzamy, że był on dobry. Natomiast sumienie oskarża nas wtedy, gdy uczynek był zły.

⁹¹ Tamże, I-II, 3, a. 4 (t. 9, s. 66-69).

⁹² Tamże, I, q. 79, a. 9 (t. 6, s. 129). Por. H. Majkrzak, *Wiedza i mądrość w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Theofos” 7 (2021), s. 22-27.

⁹³ Arystoteles, *De anima*, III, 10, 433 a (w: *Dzieła wszystkie*, t. 3, s. 139).

⁹⁴ *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 12 (t. 6, s. 137). Zob. H. Majkrzak, *O prąsumentu według św. Tomasza z Akwinu*, „Człowiek w Kulturze” 13 (2000), Lublin 2000, s. 121-125.

⁹⁵ A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako etyk*, Warszawa 2021, s. 35.

13. Od władz duszy do duszy samej (zamiast zakończenia)

Władze duszy wskazują na sama duszę, w której są zakotwiczone. Tomasz wymienia osiemnaście władz w duszy człowieka. Wymieńmy je:

- Władza ruchu lokalnego (1).
- Władze wegetatywne: odżywiania, wzrostu i rodzenia (3).
- Władze zmysłowe – zmysły zewnętrzne: wzrok, słuch, smak, węch i dotyk oraz zmysły wewnętrzne: zmysł wspól-

ny, wyobraźnia, władza osądu i pamięć (9).

- Władze pożądcze: pożądanie zmysłowe: gniewliwe i pożądliwe oraz pożądanie umysłowe, czyli wola (3).
- Władze poznania umysłowego: intelekt czynny i intelekt bierny (2).
- Władze te wskazują na duszę, gdyż muszą być w niej zakotwiczone.

Le potenze dell'anima secondo san Tommaso d'Aquino

Le parole chiavi: anima, crisi, intelletto, libero arbitrio, potenze dell'anima, volonta.

Il termine *anima* significa il principio primo dell'attivit  di tutti gli esseri viventi, anche se con particolare riferimento all'uomo. L'anima   di natura spirituale, pero la spiritualit  dell'anima non   evidente. Per scoprirla non basta la semplice autocoscienza, l'introspezione, come intendeva sant'Agostino. Secondo l'Aquinate ci vuole *diligens et subtilis*

inquisitio. Occorre dimostrarla. Punto di partenza della indagine (*inquisitio*) sono le operazioni dell'anima, perche il modo di operare di una cosa corrisponde al suo modo di essere. San Tommaso riconduce tutta la gamma dell'agire dell'anima razionale a due facolt  principali: l'intelletto e la volonta.

Bibliografia

1. Andrzejuk A., Andrzejuk I., *Tomasz z Akwinu jako etyk*, Warszawa 2021.
2. Andrzejuk A., Andrzejuk I., *Tomasz z Akwinu jako psycholog*, Warszawa 2020.
3. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2002.
4. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, w: *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990.
5. Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, w: *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001.
6. Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, w: *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992.
7. Arystoteles, *Zoologia*, tłum. P. Siwek, w: *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992.
8. Augustyn św., *O prawdziwej wierze*, tłum. J. Ptaszyński, w: *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
9. Augustyn św. *O porządku*, J. Modrzejewski, w: *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
10. Augustyn św., *Soliloquia*, tłum. A. Świderkówna, w: *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.
11. Carell A., *Człowiek istota nieznana*, Warszawa 1930.
12. Cassirer E., *Saggio sull'uomo*, Roma 1968.
13. Dec I., *Empirycznie – intelektualna droga do odkrycia istnienia duszy ludzkiej*, „Theofos”, 7 (2021).
14. Heidegger M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Genova 1962.
15. Krąpiec M. A., *Ludzka wolność i jej granice*, w: *Biblioteka Filozofii Realistycznej*, Lublin 2004.
16. Majkrzak H., *Antropologia integralna w 'Sumie teologicznej' św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 2006.
17. Majkrzak H., *Doktor doktorów. Św. Tomasz z Akwinu*, Kęty 2012.
18. Majkrzak H., *O prasmusieniu według św. Tomasza z Akwinu*, „Człowiek w Kulturze” 13 (2000).
19. Majkrzak H., *Wkład św. Tomasza z Akwinu w naukę o harmonii między wiarą a rozumem*, „Przegląd Kalwaryjski” 4 (1997).
20. Majkrzak H., *Wiedza i mądrość w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Theofos” 7(2021).
21. Majkrzak H., *Wolność fundamentem godności człowieka w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, Lublin 1997.
22. Marcel G., *L'homme problematique*, Paris 1955.
23. Platon, *Teajtet*, w: *Dialogi*, t. 2, Kęty 1999.

24. Rzepka J., *Niektóre historyczne aspekty współczesnego problemu wolności woli człowieka*, „Roczniki Filozoficzne” 18 (1970) 4.
25. Sartre J. P., *Le diable et le bon Dieu; Les mouches*, Paris 1966.
26. Scheler M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn 1928.
27. Scheler M., *Philosophische Weltanschauung*, Bern 1954.
28. Scheler M., *Gesammelte Werte*, t. III, Bern 1955.
29. Swieżawski S., *Traktat o człowieku*, Kęty 1998.
30. Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1990.
31. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1-2, Kęty 1998.
32. Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, Kraków 1996.
33. Tomasz z Akwinu, *Scriptum in IV Libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*.
34. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, Londyn 1962–1986.
35. Zembrzuski M., *Od zmysłu wspólnego do pamięci i przypominania. Koncepcja zmysłów wewnętrznych w teorii poznania św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2015.