

Ks. TOMASZ DUMA
Lublin, KUL

TEORIA AKTU I MOŻNOŚCI A ŹRÓDŁA DYNAMIZMU BYTU LUDZKIEGO Studium Gallusa Mansera interpretacji teorii aktu i możliwości

1. Aktualizacja istnienia – 2. Aktualizacja działania – 3. Zakończenie

Teoria aktu i możliwości została sformułowana przez ARYSTOTELESA i od tamtego czasu stanowi ważne ogniwo filozofii realistycznej¹. Jej odkrycie wiązało się z zamiarem ultymatywnego wyjaśnienia dynamizmu bytu. Funkcja ta nie zmieniła się do dziś. Aktualność tej teorii wynika przede wszystkim z jej ugruntowania w realnych stanach bytowych. Jak szerokie posiada ona zastosowanie można się przekonać, zapoznając się z pracami Gallusa Mansera († 1950) — szwajcarskiego filozofa i zarazem kontynuatora myśli św. TOMASZA Z AKWINU, który przy jej pomocy starał się wyjaśniać wszystkie najważniejsze zagadnienia metafizyczne². Wydaje się, że warto wrócić do tej problematyki, gdyż ściśle wiąże się ona z wypracowywaniem odpowiednich instrumentariów dla poznania metafizycznego, pozwalających owo poznanie precyzować i rozwijać na podległych mu płaszczyznach. Jedną z tych płaszczyzn jest zagadnienie bytu ludzkiego, rozpatrywanego pod kątem jego najistotniejszych przejawów, do których zalicza się szeroko pojęty dynamizm, obejmujący takie kwestie, jak istnienie oraz działanie. W przekonaniu Mansera jedynie odwołanie się do teorii aktu i możliwości pozwala wymienione aspekty dynamizmu bytu ludzkiego wyjaśniać metafizycznie, gdyż wyłącznie na tej drodze możliwe jest wskazanie ich ostatecznych źródeł³. Wynika to przede wszystkim z faktu, iż każda z form

¹ Zob. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. I, Lublin 2000, s. 145–150. Szeroko zagadnienie to omawia M.A. KRĄPIEC, *Struktura bytu*, w: TENŻE, *Dzieła*, t. V, Lublin 1995².

² Gallus MANSER (1866–1950) był profesorem filozofii na uniwersytecie we Fryburgu (Szwajcaria) oraz długoletnim głównym redaktorem kwartalnika filozoficzno-teologicznego „Divus Thomas”. Problematykę związaną z teorią aktu i możliwości podejmował niemal we wszystkich swoich pracach, najszerzej zaś w: *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg 1949³ (dalej: DWdTh).

³ Należy zaznaczyć, iż wyjaśnianie w metafizyce Manser rozumie bardziej od strony esencjalnej niż egzystencjalnej. Uwzględnia on wprawdzie fundamentalną rolę istnienia w bycie, jednakże w swoich badaniach skupia się zasadniczo na analizie tego, czym dany byt jest (na jego metafizycznej strukturze), podczas gdy podejście egzystencjalne, uznające, że istnienie sięga dalej niż wszelkie inne fakty poznawczo dane, z aktu istnienia czyni zasadniczy przedmiot wyjaśniania, które dzięki temu ma uniwersalny

dynamizmu bytowego jest swoistym procesem aktualizacji bytowych potencjalności, charakterystycznym dla wszystkich bytów i stanów bytowych, które zawierają w sobie, oprócz czynnika aktualnego, także czynnik możliwościowy. Aby wykazać słuszność interpretacji teorii aktu i możliwości Mansera, należy prześledzić, jak aktualizują się potencjalności bytu ludzkiego w aspekcie istnienia oraz (1) działania (2).

1. Aktualizacja istnienia

Metafizyczne ujęcie sposobu istnienia człowieka najczęściej odwołuje się do podstawowego złożenia konstytuującego byt ludzki, które stanowią dusza i ciało. To, iż istotowa jedność duszy i ciała w człowieku może zostać ujęta jedynie jako połączenie możliwości i aktu oraz materii i formy, wynika z uprzednich metafizycznych ustaleń Mansera, w świetle których jedność istoty substancji cielesnych, posiadających na sposób konieczny niezliczone części, możliwa jest tylko dzięki czynnikowi potencjalnemu, którym jest materia pierwsza, oraz czynnikowi aktualizującemu, którym jest forma substancjalna. A zatem na pierwszy plan wysuwa się problem unii substancjalnej, od której — zdaniem Mansera — zależy poznanie istnienia (*Existenz*) i trwania (*Bestandes*) rzeczy⁴ Rozwiązanie tej kwestii decyduje o metafizycznych pryncypiach dynamizmu istnienia bytu ludzkiego. Dlatego rozważania skupią się przede wszystkim na uzasadnieniu jedności substancjalnej duszy i ciała oraz jej konsekwencjach.

Wyjaśnienie relacji duszy i ciała w bycie ludzkim na przestrzeni dziejów filozofii było przedmiotem licznych spekulacji. Zawsze też towarzyszyło temu przekonanie, iż jest to problem tyleż ważny, co trudny. Wynikało ono najczęściej stąd, iż powszechnie uważano, że dusza i ciało należą jakby do dwóch odmiennych „światów”; do świata ducha i materii. Świadomość dysproporcji między tymi światami najczęściej nie pozwalała myślicielom dostrzec jakichkolwiek podstaw istotnej jedności duszy i ciała. Z tego powodu w historii filozofii przeważały stanowiska krańcowe — od skrajnych mistycyzmów, widzących w ciele więzienie duszy, po nie mniej skrajne materializmy, odzęgające się od jakiegokolwiek pierwiastka duchowego w człowieku. Jednakże zawsze — jak zauważy Manser — dla pełni zrozumienia człowieka potrzeba było, by związek duszy i ciała był przynajmniej postulowany⁵ Wymagała tego choćby nieprzemijająca aktualność następujących pytań: „Jak uzgodnić faktyczne współdziałanie różnych fizycznych i psychicznych sił w bycie ludzkim?

charakter, znajdujący wyraz w pojęciach pozakategorialnych (transcendentalia) i egzystencjalno-analogicznych; zob. S. KAMIŃSKI, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 167.

⁴ DWdTh, s. 212; por. TOMASZ Z AKWINU, *Quaestiones Disputatae De Anima* (dalej: De an.), a. 6.

⁵ DWdTh, s. 213.

Jak wyjaśnić wzajemne zależności wyższych i niższych władz? Jak ująć człowieka jako całość? Jak mówić o niezależnej, w sobie dokończonej, osobowej istocie i ujmować ją jako zdolną do prawa, jako indywidualnie i społecznie odpowiedzialną?⁶ Nie bez znaczenia była także płaszczyzna teologiczna, gdzie rola unii substancjalnej duszy i ciała, jak się wydaje, ujawnia się jeszcze wyraźniej⁷ Słusznie więc Manser twierdzi, że teoria unii substancjalnej duszy i ciała jest jedyną solidną podstawą w pełni racjonalnego, osobowego, społecznego i pedagogicznego ujęcia człowieka⁸.

Dla uprawomocnienia unii substancjalnej duszy i ciała w bycie ludzkim autor ten odnotowuje dwie tezy, do których, jego zdaniem, można sprowadzić argumentację św. TOMASZA Z AKWINU. Pierwszą jest przekonanie, że „duchowa dusza musi być rzeczywiście formą substancjalną ciała, dzięki czemu faktycznie ma miejsce istotna jedność duszy i ciała”. Druga głosi, że „duchowa dusza jest jedyną substancjalną formą człowieka, co znaczy, że faktycznie istniejąca istotowa jedność duszy i ciała możliwa jest tylko wtedy, gdy dusza jest jedyną istotową formą ludzkiego *compositum*”⁹. Mimo że obie tezy są ze sobą związane — ponieważ pierwsza zawiera drugą — należy jednak je jasno rozróżnić, gdyż w przeciwnym razie upaść może cały tok argumentacji.

Pierwsza teza stwierdza, że relacja duszy do ciała musi być relacją formy substancjalnej do materii, tworzących razem realnie istniejący byt substancjalny. Teza ta na ogół była przyjmowana w czasach św. Tomasza dość powszechnie, a odrzucali ją tylko ci, którzy traktowali duszę jako „motor” ciała (platonicy), lub ci, którzy w ogóle odrzucali indywidualną duchową duszę (awerroiści)¹⁰. Argumentacja na rzecz duszy jako formy substancjalnej ciała, według Mansera, ma charakter aposterioryczny i opiera się na przekonaniu, że dusza jest pierwszą zasadą ożywionego ciała, zgodnie z arystotelesowskim określeniem duszy jako pierwszej zasady, dzięki której żyjemy, odczuwamy i myślimy¹¹ Innymi słowy, wyjaśnienie wzajemnej zależności i jedności ludzkiego życia, odczuwania i myślenia może znaleźć usprawiedliwienie tylko w jednej wspólnej zasadzie bytowej.

Teza druga jest równoznaczna z wykluczeniem jakiegokolwiek wielości form substancjalnych w ludzkim *compositum*. Dusza, jako forma substancjalna ciała, tworzy z nim substancjalną jedność tylko wtedy, gdy jest ona jedyną formą substancjalną, tzn. gdy daje ona ludzkiemu *compositum* cały aktualny byt. Oznacza to, że unię substancjalną może stanowić jedynie połączenie duszy z materią pierwszą, będącą

⁶ *Tamże*, s. 214.

⁷ Por. K.G. O'CONNELL, *The Philosophy of Actuation Distinct from Act*, ScE 20 (1968), s. 232n.

⁸ DWdTh, s. 214.

⁹ *Tamże*, s. 215.

¹⁰ *Tamże*, s. 216.

¹¹ ARYSTOTELES, *O duszy*, II, 2, 414 a; III, 3, 427 a.

czystą możliwością¹² Pogląd ten był w zasadzie nieznanym w czasach św. Tomasza. Na ogół przyjmowano obok duszy, jako formy naczelnej, szereg innych form, które konstytuowały odpowiednie elementy bytu. Nowe stanowisko Akwinaty wykluczało rozpowszechnione wówczas przekonania, przyjmujące złożenie z materii i formy w duszy, aktualność materii pierwszej, troistość duszy w człowieku, odrębną formę ciała, *rationes seminales*, hipostazy pojęć gatunkowych czy rodzajowych¹³ Zdaniem Mansera, św. Tomasz swoim stwierdzeniem: „Nie jest możliwe, aby w człowieku była jakakolwiek inna forma substancjalna poza duszą ludzką”¹⁴, wystąpił przeciw powszechnie panującym poglądom ówczesnego wieku¹⁵ Uzasadnienie tej tezy opierało się na teorii aktu i możliwości¹⁶

Tym, dzięki czemu rzecz stanowi jedność, jest akt, natomiast tym, co decyduje o jej aktualności, jest forma, która może być substancjalna bądź przypadłościowa¹⁷ Każda forma substancjalna konstytuuje odrębną aktualną substancję, co znaczy, że wraz z nią rzecz otrzymuje byt wprost (*esse simpliciter*). Natomiast forma przypadłościowa określa jedynie to, co przysługuje bytowi jako akcydens. A zatem nie może być w jednej rzeczy wielu form substancjalnych, ponieważ nie ma w niej na tej samej płaszczyźnie bytowej złożenia z szeregu aktów, lecz wyłącznie z możliwości i aktu. W konsekwencji uznanie wielości form substancjalnych w jednym byciu wiązałoby się z zakwestionowaniem możliwości powstawania i ginięcia tegoż bytu, gdyż jego substancjalność byłaby cały czas zachowana. Obok tego, przy wielości aktualnych form w jednej rzeczy, niemożliwe byłoby także istotowe orzekanie o niej, ponieważ opiera się ono na substancji. Wydaje się więc, że w pełni zasadny jest pogląd utrzymujący, iż w człowieku jest tylko jedna forma substancjalna, dająca ludzkiemu indywiduum aktualny byt — bycia człowiekiem, co jest z kolei równoznaczne z tym, iż potencjalnie zawiera ona wszystkie inne formy.

Manser nie ma wątpliwości, iż najważniejszą funkcją formy substancjalnej jest udzielanie całemu *compositum* aktu, dzięki któremu różnorakie elementy bytu znajdują swoją jedność, tworząc konkretny byt. Sformułowanie takiego rozwiązania, jego zdaniem, nie jest niczym innym, jak konsekwentnym zastosowaniem i rozwinięciem arystotelesowskiej teorii aktu i możliwości. Opierając się na niej, można wykluczyć

¹² DWdTh, s. 217; por. TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae* (dalej: STh), I, q. 76, a. 4, 7; TENŻE, *Summa contra gentiles* (dalej: CG), II, q. 71.

¹³ DWdTh, s. 217–218.

¹⁴ *Impossibile est, quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva* (STh I, q. 76, a. 4).

¹⁵ DWdTh, s. 218.

¹⁶ Manser powołuje się na następujące źródła: *Quaestiones Disputatae De Spiritualibus Creaturis*, a. 3; STh I, q. 76, a. 4; De an., a. 3; CG II, q. 57.

¹⁷ Zob. É. GILSON, *Byt i istota*, tł. P. Lublicz, J. Nowak, Warszawa 1963, s. 95: „Pojęcie aktu pociąga za sobą w sposób naturalny pojęcie formy, chociaż akt egzystencjalny formy, znajdując się poza porządkiem substancji, wykracza poza porządek tego, co formalne”

możliwość powstania czegoś jednego z wielu aktów, gdyż jedno i to samo nie może być jednocześnie aktem wielu i zarazem czegoś jednego¹⁸ Istotowa jedność wielu aktualnych substancji jest wewnętrznie sprzeczna, ponieważ tylko to, co jest mnogie potencjalnie, może być aktualnie jednym¹⁹. Dlatego Manser twierdzi, że

(...) jeśli unia substancjalna faktycznie istnieje, to może być ona rezultatem tylko jednej substancjalnej formy. Jest bowiem wewnętrznie, to znaczy metafizycznie, niemożliwe, a przy tym absolutnie nie do pomyślenia, aby jedno i to samo było zarazem aktualnym jednym i aktualnymi dwoma²⁰

Interesujące jest ponadto bezpośrednie nawiązanie Mansera do czasów św. Tomasza i do jego dyskusji na temat jednej formy substancjalnej z awerroistami, a szczególnie z SIGEREM Z BRABANTU²¹ Autor oddaje ducha tamtego czasu, podkreślając, jak bardzo św. Tomasz był w swoich poglądach osamotniony. Przywołuje opisaną przez JANA PECKHAMA, późniejszego prymasa Anglii, dyskusję św. Tomasza z Sigerem na Uniwersytecie Paryskim w 1270 r. na temat: „Czy ciało Chrystusa po śmierci do zmartwychwstania było tym samym numerycznie ciałem, co przed śmiercią?” Rzecz dotyczyła oczywiście jedyności formy substancjalnej. Św. Tomasz, mając sformułowaną własną koncepcję formy substancjalnej, na postawiony w temacie problem odpowiedział przecząco. W jego przekonaniu bowiem forma substancjalna aktualizuje całe *compositum* bytu ludzkiego, stąd wykluczone jest istnienie analogicznej formy, która aktualizowałaby samo ciało. Był to pogląd nowy, zupełnie nieznan w tamtym czasie. Z tego m.in. powodu w 1277 r. (po śmierci św. Tomasza) znalazł się na liście tez oficjalnie potępionych przez lokalne władze kościelne²².

Skoro najważniejszym wnioskiem, jaki Manser wyprowadza z analiz św. Tomasza, jest przekonanie, iż koncepcja formy substancjalnej stanowi sedno rozwiązania problemu unii substancjalnej duszy i ciała, to jasne jest, że autor ten na tej koncepcji oprze także wyjaśnienie metafizycznych podstaw funkcji ciała i duszy w aktualizowaniu się istnienia bytu ludzkiego.

Zgodnie z tym, co powiedziano, dusza jest formą substancjalną *compositum* bytu ludzkiego, a więc formą przyporządkowaną do określonego ciała, poprzez które jest indywidualizowana w specyficznym porządku²³ Opiera się to na metafizycznym przyporządkowaniu materii do formy, gdzie forma jest pierwszym aktem materii, bez którego materia w ogóle nie mogłaby istnieć. Z powodu potencjalno-pasywnej

¹⁸ Zob. TOMASZ Z AKWINU, *Quaestiones Disputatae De Spiritualibus Creaturis*, a. 3; De an., a. 11; CG II, q. 56; STh I, q. 76, a. 4 ad 4.

¹⁹ DWdTh, s. 219.

²⁰ *Tamże*, s. 231.

²¹ *Tamże*, s. 220–226.

Dokonał tego arcybiskup Canterbury Robert Kilwardby 18 III 1277 r.; zob. W.U. KLÜNKER, B. SANDKÜHLER, *Menschliche Seele und kosmischer Geist. Sieger von Brabant in der Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin*, Stuttgart 1988, s. 114–125.

²³ DWdTh, s. 678; por. CG II, q. 94.

natury materia nie posiada jakiegokolwiek aktualności, a jedyną jej własnością jest przyporządkowanie do formy²⁴ *Compositum* rzeczy cielesnej składa się zatem z materii i formy, które przed połączeniem się w konkretnej rzeczy, jako takie, nie istnieją. W tym miejscu pojawia się problem pochodzenia oraz samodzielnego istnienia duszy, która jako forma ciała — w świetle arystotelesowskiego hylemorfizmu — powstałaby z potencjalności materii i nie mogłaby istnieć „poza” ciałem²⁵ Zdaniem Mansera, odpowiedź na postawione trudności nie jest możliwa na gruncie samego hylemorfizmu. Pełniejsze odkrycie metafizycznej struktury bytu ludzkiego, a w jej obrębie wskazanie podstaw samoistności duszy ludzkiej, wymaga odwołania się do bardziej pierwotnego i bytowo głębszego złożenia, jakie konstytuują czynniki istoty i istnienia.

Otóż Manser twierdzi, że dusza, jako substancjalna forma, i odpowiadające jej ciało, jako materia, są w każdym indywiduum ludzkim różne. Dopiero z obu tych czynników powstaje indywidualna natura, której indywidualność, zgodnie z tomistyczną zasadą indywidualizacji, wyznacza materia *quantitate signata*. Dusza istnieje zatem zawsze w określonym substancjalnym przyporządkowaniu do ciała, z którym tworzy indywidualną naturę człowieka²⁶ Pojedynczy człowiek posiada więc różne od innych indywidualne ciało oraz jemu właściwą indywidualną duszę, a ostatecznie właściwą mu istotę, składającą się z „tego oto” ciała jako materii, i z „tej oto” duszy jako formy substancjalnej. Mimo że oba czynniki odgrywają istotną rolę, to bardziej podstawowa jest dusza, gdyż to ona jest czynnikiem aktualizującym, podczas gdy ciało jest pasywne²⁷. Dusza, będąc aktem ciała, daje „temu oto” ciału byt, życie i wszelki dynamizm. Ponadto właściwe jej działania, jak myślenie czy wolny wybór, są niezależne od ciała. Nie może więc być ona — jak chciał ARYSTOTELES — „wydobywana” z potencjalności materii, gdyż jej istnienie nie jest ostatecznie zdeterminowane materią zarówno w aspekcie pochodzenia, jak i trwania. Oznacza to, iż duszy ludzkiej musi przysługiwać jakaś forma substancjalności duchowej. Zarazem jednak jej istota i istnienie są różne, ponieważ żadna istota poza Bytem Absolutnym nie istnieje sama z siebie. A zatem istnienie duszy jest pochodne, a jego bezpośrednim źródłem może być wyłącznie Absolut. Innymi słowy, dusza jest bytem stworzonym, a dokładniej mówiąc, musi być stworzona przez Boga „z niczego”²⁸

²⁴ Zob. TOMASZ Z AKWINU, *In Libros Physicorum*, I, lect. 15, nr 8–10.

²⁵ Tak rzecz ujmuje S. SWIEŻAWSKI: „Nie znalazł Arystoteles tego, czego sam może i usilnie szukał, mianowicie wystarczająco mocnego (od strony wymogów rzetelnej metafizyki) fundamentu, na którym mogłaby się oprzeć samoistność trwałej jako forma, ale bytującej już bez ciała duszy ludzkiej. Być może, że brak było Arystotelesowi impulsów płynących ze strony prawd wiary (...), by posunąć jeszcze o krok dalej tak wspaniałą w swym realizmie i prostocie, wypracowaną przez siebie teorię aktu i możliwości, i za akt najwyższy w bycie uznać istnienie aktualizujące istotę” (*Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 238).

²⁶ DWdTh, s. 699; por. G. MANSER, *Die Individualnatur des Menschen und ihre Sozialanlage*, DTh 18 (1940), s. 132.

²⁷ TENŻE, *Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung*, Freiburg 1944, s. 85.

²⁸ DWdTh, s. 591.

Analiza ta, w przekonaniu Mansera, jest niczym innym, jak konsekwentnym zastosowaniem teorii aktu i możliwości, w świetle której dusza, jako złożona z aktu i możliwości, swój akt otrzymuje od Aktu Czystego, a wraz z nim wszelkie doskonałości. Będąc zaś w relacji do ciała czynnikiem aktualizującym, jest ona źródłem wszelkich doskonałości całego bytu, wśród których najwyższą doskonałością jest samo istnienie. Pochodzenie duszy od Aktu Czystego — źródła wszelkich doskonałości, sprawia, że jest ona ze swej istoty na sposób celowy przyporządkowana do takich doskonałości jak prawda, będąca przedmiotem ludzkiego intelektu, oraz dobro, będące przedmiotem ludzkiej woli. Jako duchowa nie ma granic, stąd jest przyporządkowana do prawdy w ogóle, i do dobra w ogóle, a przez to do Bytu Absolutnego. Dzięki niej człowiek jest z istoty bytem rozumnym oraz dążącym do dobra najwyższego (*resp.* szczęścia), co daje podstawę, by ujmować go jako byt osobowy²⁹ Skoro więc dusza jest bezpośrednią zasadą istnienia bytu ludzkiego i bezpośrednim źródłem jego doskonałości, to zarazem będzie ona i ostateczną przyczyną ludzkiego działania. Ponieważ żadna stworzona substancja nie działa bezpośrednio ze swej istoty, lecz pośrednio poprzez władze, stąd pełniejsze ukazanie źródeł dynamizmu bytu ludzkiego wymaga rozważenia także tej problematyki.

2. Aktualizacja działania

Byt ludzki posiada właściwe sobie działania, poprzez które możliwe jest poznanie jego natury. Analiza tych działań pozwala określić ich odpowiedni przedmiot, na podstawie którego wyodrębnia się właściwe człowiekowi władze³⁰ Wyjaśnienie charakteru władz, ich ontycznej podstawy, sposobu funkcjonowania, a nade wszystko wzajemnej korelacji pozwoli ukazać, w jaki sposób aktualizuje się ludzkie działanie oraz jakie są jego źródła.

To, że sama dusza nie jest bezpośrednią zasadą ludzkiego działania, wynika z faktu, iż działanie i jego bezpośrednia przyczyna muszą być tego samego rodzaju³¹ Jeśli zatem działanie ludzkie nie ma charakteru substancjalnego, to także jego źródło nie może być substancjalne. Innymi słowy, skoro działanie jest przypadłościowe, to i władza musi być przypadłościowa, a to oznacza, że jest ona różna od swojego podmiotu — substancji, to jest duszy³² Dlatego Manser określa władze bądź jako

²⁹ MANSER, *Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung*, s. 86. W przypadku zaś dyspozycji społecznych natury ludzkiej istotną rolę odgrywał będzie czynnik cielesny, który decyduje o indywidualności każdego człowieka; por. TENŻE, *Die Individualnatur des Menschen und ihre Sozialanlage*, s. 134.

³⁰ De an., a. 16 ad 8: *Et hoc est commune in omnibus potentiis animae, quod actus cognoscuntur per obiecta, et potentiae per actus, et anima per suas potentias.*

³¹ „Różne czynności duszy wskazują na istnienie odpowiednich jej władz” (De an., a. 12).

³² DWdTh, s. 181; por. STh I, q. 77, a. 1; G. MANSER, *Albert der Große als Neuerer auf philosophischem Gebiete*, DTh 10 (1932), s. 38n.

części duszy, bądź jako jej istotne właściwości, przy czym, jako takie, muszą one być względem duszy w możności³³. Dzieje się tak, ponieważ dusza, jako substancja, zawsze jest w akcie i w przypadku jej tożsamości z władzami, faktycznie władzom nie przysługiwałyby możność, lecz jedynie akt, poprzez co byłyby one wyłącznie aktywnym źródłem działania. W czynności chcenia byłoby to, być może, jeszcze zrozumiałe, jeśli jednak weźmie się pod uwagę ludzkie poznanie, to przyjęcie duszy za jedyne jego źródło prowadziłoby do subiektywizmu³⁴, a tym samym do podważenia realizmu³⁵

W akcie poznania bowiem władza poznawcza jest z natury w możności, i to w możności pasywnej. Znaczy to, że aktualizacja poznania następuje „z zewnątrz”, od przedmiotu, wobec którego władza jest przyjmującą³⁶. Ponieważ poznanie ludzkie przebiega przez zmysły i intelekt, to jego podmiotem nie może być sama dusza, lecz dusza i ciało, czyli *compositum* bytu ludzkiego. A zatem to całe *compositum* jest pasywne, chociaż w procesie poznania ma również miejsce i pewna aktualność zarówno zmysłów, jak i intelektu. Pasywność (*potentia passiva*) jest jednak własnością pryncypialną, a aktualność — wtórną³⁷. Inaczej rzecz się ma z władzą woli, dla której właściwe jest dążenie (*appetere*) „na zewnątrz”. Jako źródło działania jest ona władzą aktywną, poprzez którą podmiot ludzki kieruje się ku rzeczom istniejącym jako takim³⁸. Wola nie jest absolutnym źródłem działania, gdyż jej przejście z możności do aktu, urzeczywistniające „byt działania”, zależne jest od aktu bytu, którego władzą jest wola. Jeśli natomiast ostateczną przyczyną wszelkiego bytu jest Bóg, to wyjaśnienie aktualności woli jest możliwe jedynie na drodze tzw. *praemotio physica*, uzasadniającej sprawczość woli poprzez uczestnictwo w przyczynowaniu spraw-

³³ Zob. De an., a. 12 ad 15; STh I, q. 77, a. 1 ad 5.

³⁴ „Jeśli zaś utrzymuje się — stwierdzi G. MANSER — że dusza jest źródłem poznania, to konsekwencją tego będzie uznanie, iż tworzy ona cały przedmiot poznania, co w prostej linii prowadzi będzie do subiektywizmu” (*Augustins Philosophie in ihrem Verhältnis und in ihrer Abhängigkeit von Plotin, den Fürsten des Neuplatonismus*, DTh 10 [1932], s. 9). Jeśli subiektywizm miałby być konsekwentny, to musiałby przyjąć, że człowiek nigdy nie jest w relacji przyjmowania czy doznawania działań zewnętrznych przyczyn, to znaczy, że nie jest — jak wyrazi się Manser — „przyczynowo-pasywny”. Doświadczenie jednak mówi, że jest odwrotnie, że w swoim poznaniu, chceniu *etc.* człowiek zawsze najpierw jest pasywny; zob. DWdTh, s. 330.

³⁵ G. MANSER twierdzi, że Tomasz opiera realizm poznania „na fakcie pierwotnej pasywności wszystkich władz poznawczych, tj. na *potentia passiva*. Przeciwstawia on tym samym głównej zasadzie subiektywizmu — pierwotnej aktywności władz poznawczych, oczywisty fakt, że zarówno zewnętrzne i wewnętrzne zmysły, jak i sam intelekt w swych podstawowych czynnościach przyjmują przedmiot z zewnątrz. (...) Ponieważ także intelekt jest pierwotnie pasywny, to i pierwsze jego ujęcie poznawcze, tzn. ujęcie bytu, jest również pasywne” (*Glossen zur Realität der Metaphysik*, DTh 15 [1937], s. 259).

³⁶ DWdTh, s. 183.

³⁷ *Tamże*, s. 184; STh I, q. 79, a. 2.

³⁸ Według TOMASZA wszystkie władze duszy od strony czynności są aktywne, od strony przedmiotu natomiast są aktywne i bierno, zależnie od tego, czy przedmiot wobec władzy zachowuje się jako ten, co odbiera od niej działanie i jest przez nią zmieniany, czy też na tę władzę działa i porusza ją; zob. TENŻE, *Quaestiones Disputatae De Veritate* (dalej: De ver.), q. 16, a. 1 ad 13.

czym Boga³⁹ Widać zatem jasno, że dla wyjaśnienia źródeł dynamizmu ludzkiego działania konieczne jest uchwycenie specyfiki poszczególnych władz duszy oraz ich współdziałania.

Każda władza z natury przyporządkowana jest do swego przedmiotu formalnego, co znaczy, że nie dąży ona do niego pośrednio lub ze względu na coś trzeciego, lecz wprost⁴⁰. Dlatego Manser twierdzi, że przedmiot formalny jest czymś pierwszym, ku czemu skłania się władza — czymś, poprzez co wszystko inne jest osiągnięte. Przedmiot ten specyfikuje władzę, dając jej właściwą formę, jedność i odrębność⁴¹. Obok przedmiotu formalnego autor ten wyszczególnia także przedmiot właściwy, z którym mamy do czynienia wtedy, kiedy bierzemy pod uwagę sam sposób, w jaki określonej władzy dany jest jej przedmiot formalny⁴². Mówiąc jednak o wyodrębnianiu władz, Manser skupia się przede wszystkim na przedmiocie formalnym, który w sensie ścisłym specyfikuje władze. Przyporządkowanie każdej władzy do tego przedmiotu jest ściśle określone.

Od strony metafizycznej przedmiotem zarówno intelektu, jak i woli jest jeden i ten sam byt, choć przez intelekt pojmowany jest on jako prawda, a przez wolę jako dobro⁴³. Według Mansera realna tożsamość prawdy i dobra nie jest przeszkodą w rozróżnieniu rozumu i woli, ponieważ władze odróżnia się na podstawie specyficznych punktów widzenia, pod które podpada ten sam obiekt⁴⁴. Odpowiednio do tego różne są czynności poszczególnych władz. Akt władzy poznawczej jest wybitnie immanentny, gdyż jest on przyjmowaniem form poznawczych przez poznającego. Nie ma w nim „wyjścia na zewnątrz”, do rzeczy, lecz jest tylko przyjmowanie. Inaczej jest przy władzy chcenia, gdzie akt woli jest „dążeniem na zewnątrz”, do rzeczy. Różnica jest też taka, że poprzez akt intelektu mamy do czynienia z formą poznawczą rzeczy, podczas gdy akt woli odnosi się do rzeczy samej. Na tej podstawie można stwierdzić, że „miejscem” prawdy i fałszu jest intelekt, natomiast dobra i zła — sama rzecz⁴⁵. Dystynkcje te pokazują, że zredukowanie intelektu do woli, jak i woli do in-

³⁹ DWdTh, s. 622–623.

⁴⁰ „Zasadnicza czynność danej władzy odnosi się do tego, co samo przez się jest jej przedmiotem” (STh I–II, q. 8, a. 2; I, q. 77, a. 3).

⁴¹ G. MANSER, *Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für das Dasein Gottes*, DTh 1 (1923), s. 150.

⁴² DWdTh, s. 170.

⁴³ MANSER, *Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung*, s. 81n. Na tej podstawie Manser mówi także o paralelizmie między intelektem i wolą w postaci bezpośredniego realizmu; zob. TENŻE, *Nochmals: Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für das Dasein Gottes*, DTh 38 (1924), s. 336: *Der Realismus des Verstandes ist so direkt, wie der des Willens und der letztere wegen des erstere. Nicht die Idee des Dinges ist ja das erste direkte Ziel des Erkennens, sondern das in der Idee erkannte Ding. Wie die wahre und falsche Liebe von der Realität und Nichtrealität des geliebten Gegenstandes abhängt, so auch die wahre und falsche Erkenntnis.*

⁴⁴ DWdTh, s. 195.

⁴⁵ ARYSTOTELES, *Metafizyka*, VI, 4, 1027 b 25: *bonum et malum sunt in rebus, verum et falsum in mente.*

telektu jest wykluczone, ponieważ sama w sobie wola jest ślepa i nie poznaje, a z kolei sam intelekt nie dąży i nie jest aktywny. Manser powie nawet, że poznanie i chcenie są przeciwieństwami — uwewnętrznieniem (*Verinnerlichung*) i uzewnętrznieniem (*Veräußerlichung*)⁴⁶. Mimo tego jednak obu władz nie należy całkowicie oddzielać, ponieważ są one władzami tej samej duszy, w której harmonicznie współdziałają.

Wszelkie świadome ludzkie czynności są rezultatem działania obu władz, których współdziałanie ma charakter przyczynowy. Z jednej strony wola przeprowadza intelekt z możliwości do aktu, z drugiej — nie może ona do czegoś dążyć, zanim to nie zostanie poznane. Intelekt uprzednio „oświeca” wolę w zakresie tego, co ona może, czy powinna chcieć⁴⁷. Nawet właściwe woli cnoty są skuteczne o tyle, o ile pokierowane są przez *recta ratio*. Tak samo poznanie istnienia woli jako władzy dokonuje się na podstawie istnienia intelektu. Odpowiednio zaś do naturalnych i nadnaturalnych ludzkich dążeń istnieją dwa sposoby poznania: naturalne i nadnaturalne⁴⁸. O harmonijnym współdziałaniu obu władz, według Mansera, świadczy także Tomaszowa koncepcja wolności. W jej świetle wolne działanie zawsze jest skutkiem działania intelektu i woli, gdyż człowiek jest wolny, dlatego że jest rozumny⁴⁹. Znaczący to, iż podstawa wolności tkwi w intelekcie, ponieważ tam prezentowane są woli różne przedmioty⁵⁰. Nie ma zatem prawdziwie ludzkiego działania, które nie byłoby przyczynowane przez intelekt i wolę. Kluczem do wyjaśnienia współdziałania obu władz jest teoria aktu i możliwości, pozwalająca adekwatnie ująć relację pomiędzy władzami⁵¹. Harmonia będzie możliwa jedynie wtedy, kiedy rozum i wola, odpowiednio do swojej natury, posiadać będą przysługujący im prymat we właściwej sobie dziedzinie, wyrażający się w aktualizowaniu jednej władzy przez drugą. Skoro wyżej powiedziano, że władze różnicują się na podstawie przedmiotu formalnego i właściwych im czynności, to oznacza, iż istotne pierwszeństwo jednej władzy przed drugą dotyczyć będzie przedmiotu i czynności.

W przekonaniu Mansera naczelną władzą bytu ludzkiego jest intelekt, który przewyższa wolę zarówno przedmiotem, jak i działaniem. Prymat ten wynika najpierw z faktu, iż przedmiotem intelektu jest prawda, która w porządku bytu jest bardziej podstawowa niż dobro — przedmiot woli⁵². Prawda w relacji do dobra ma się jak akt do możliwości, gdyż dobro jest o tyle dobrem, o ile jest prawdziwe. A zatem przedmiot formalny woli zakłada przedmiot formalny intelektu i jest tym, czym jest, właśnie

⁴⁶ DWdTh, s. 196.

⁴⁷ MANSER, *Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung*, s. 71.

⁴⁸ DWdTh, s. 197.

⁴⁹ G. MANSER, A. ROHNER, *Naturrechtliche Abhandlungen. Wesen und Aufbau des Naturrechtes. Naturrecht und positives Recht*, Basel–Freiburg 1934, s. 15.

⁵⁰ Zob. De ver., q. 24, a. 2; STh I–II, q. 17, a. 1 ad 2.

⁵¹ DWdTh, s. 198.

⁵² Zob. STh I, q. 82, a. 3 ad 2.

dzięki temu ostatniemu⁵³ Ostatecznie wyraża się to w tym, iż to intelekt przedstawia woli jej przedmiot, który ją aktualizuje.

Mówiąc o prymacie intelektu względem woli w odniesieniu do działania, Manser docieka samej istoty czynności poznania i chcenia⁵⁴ Czym zatem jest samo w sobie poznanie i samo w sobie chcenie? Otóż — jego zdaniem — poznanie jest aktualnym posiadaniem formy poznawanej rzeczy przez poznający intelekt, która względem niego staje się czymś immanentnym. Natomiast istotą chcenia jest dążenie do czegoś, co nie jest w woli, lecz jest jakąś istniejącą formą w zewnętrznej rzeczy. Poznanie jest czymś doskonalszym od chcenia, ponieważ dla podmiotu ważniejsze jest posiadanie w sobie formy rzeczy od szukania jej na zewnątrz. Innymi słowy, w poznaniu rzecz jest obecna w podmiocie bardziej aktualnie niż w chceniu. Dlatego dobro jest warunkowane przez prawdę i może ono być o tyle przedmiotem woli, o ile wcześniej zostanie poznane przez intelekt. Mówiąc zaś ściślej, czynności woli bezpośrednio aktualizowane są przez pozyskane uprzednio formy poznawcze⁵⁵

Prymat prawdy, intelektu i poznania względem dobra, woli i chcenia dotyczy nie tylko bytu ludzkiego, ale wszelkich bytów, którym można przypisać wyróżnione władze, w tym także i Boga. Skoro intelekt jest pierwszą przyczyną wszelkiego dążenia do celu ze strony woli, wiedza musi zawsze poprzedzać wszelkie akty woli i to zarówno w człowieku, jak i w Bogu. Boska wola nie jest więc — jak chcą woluntaryści — ostateczną przyczyną istot rzeczy, ponieważ w tym przypadku nie miałyby one podstawy swej niezmienności, co w konsekwencji nie dawałoby stałego fundamentu ludzkiej wiedzy⁵⁶ Zdaniem Mansera niezmienność istot musi mieć swoje źródło w Boskim intelekcie i Boskiej naturze, które są ostateczną podstawą tego, co jest wewnątrznie możliwe i niemożliwe, jak i tego, co jest samo w sobie działaniem dobrym czy złym⁵⁷. Inaczej traci prawomocność całe ludzkie poznanie, jak i prawo naturalne.

To, że człowiek poznaje prawdę bez współdziałania woli, wynika stąd, iż tak jak zmysły ujmują swój przedmiot właściwy w sposób konieczny i jako takie względem niego nie mogą się mylić, tak i intelekt nie myli się w swoich prostych ujęciach istot rzeczy, które są jego właściwym przedmiotem⁵⁸. Na tym opiera się oczywistość

⁵³ DWdTh, s. 199.

⁵⁴ *Tamże*, s. 200.

⁵⁵ STh I, q. 81, a. 1.

⁵⁶ MANSER, *Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung*, s. 44n.

⁵⁷ *Tamże*, s. 55–57.

⁵⁸ Zob. TOMASZ AKWINU, *In Libros De Anima*, II, lec. 13; III, lec. 11. Samo doświadczenie zmysłowe nie daje konieczności i ogólności pierwszych zasad poznania, jednakże nie znaczy to, iż dla ich otrzymania potrzeba uciekać się do czynników „zewnętrznych”, superracjonalnych. Zdaniem Mansera intelekt ludzki jest tak „skonstruowany”, że poprzez swoje działanie, a przede wszystkim czynność abstrahowania, posiada on zdolność odkrywania ich w sposób bezpośredni w swoim przedmiocie właściwym.

pierwszych zasad, względem których intelekt nigdy się nie myli, gdyż są one wynikiem pierwszych ujęć przedmiotu właściwego. Dla Mansera najistotniejsza jest w tym oczywistość przedmiotowa, w której odślaniają się wewnętrzne i konieczne relacje przyczynowe rzeczy, mające swoją ostateczną podstawę w Boskim intelekcie i Boskim byciu⁵⁹ Na fundamentach tak rozumianego intelektualizmu opiera się cały gmach wiedzy ludzkiej, i to zarówno w aspekcie teoretycznym, jak i praktycznym.

W pierwszym z tych aspektów to oczywistość przedmiotowa decyduje o uznaniu przez intelekt poszczególnych prawd, bez względu na wolę, która może wprawdzie wywierać wpływ na poznanie konkretnego działania, ale nigdy na ogólną wiedzę teoretyczną. Potwierdza to nawet dziedzina teologii, której prawdy, nie będąc oczywistymi dla intelektu, przyjmowane są na podstawie aktu woli. Mimo jednak tego i ten typ wiedzy musi być formowany według zasad oczywistości rozumowej, która jest jedynym kryterium wiedzy, nawet tej, która dotyczy prawd objawionych. Z kolei w aspekcie praktycznym wiedzy Manser twierdzi, iż wszelkie prawo moralne ze swej istoty jest normą intelektu, zaś cały porządek moralny przynależy do porządku wiedzy⁶⁰. Fundamentem tego porządku są same w sobie oczywiste zasady, które ostateczną podstawę mają w Boskim intelekcie. Przyjmują one postać ogólnych wniosków, które warunkują ocenę moralną ludzkiego postępowania⁶¹ Wynika z tego, iż intelekt posiada prymat nad wolą na całym obszarze ludzkiego poznania.

Harmonijne współdziałanie władz w ludzkim *compositum* wymaga również odpowiedniego docenienia władzy wolitywnej. Jej czynności nie są całkowicie podporządkowane intelektowi⁶². Manser dochodzi do przekonania, iż także wola posiada we właściwym sobie obszarze pierwszeństwo, choć ostatecznie wynika ono z ogólnego prymatu intelektu, który opiera się na istocie obu władz. Takie powiązanie władz jest jasnym dowodem ich organicznego współdziałania w podmiocie ludzkim. Prymat woli jest jedynie relatywny i odnosi się do właściwych jej czynności, przekraczających intelekt. Polega on na tym, że wola może dążyć do dobra, które sposobem istnienia przewyższa wszelkie przedmioty intelektu. Stąd miłość do Boga — powie za św. TOMASZEM Manser — jest tu, na ziemi, czymś doskonalszym niż samo poznanie Boga⁶³ Inną płaszczyzną, na której wola przewyższa intelekt, jest

Intelekt jest bowiem autonomiczną władzą, która z natury interioryzuje treść poznawanego przedmiotu według właściwych sobie zasad; zob. DWdTh, s. 170.

⁵⁹ MANSER przyjmował także, iż poznanie własnego istnienia przez poznający podmiot jest bezpośrednio oczywiste; zob. TENŻE, *Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für das Dasein Gottes*, s. 47.

⁶⁰ Jeśli przyjęłoby się — jak czyni to woluntaryzm — samą wolę jako ostateczną instancję prawa, to tym samym uprawomocniłoby się pozytywizm prawny. W rezultacie pozbawiłoby się wtedy podstawy stabilności, którą zapewnia intelekt, w pierwszym rzędzie Boski, a we wtórym ludzki; zob. G. MANSER, *Das Naturrecht in seinem Wesen und seinen Hauptstufen*, DTh 11 (1933), s. 373.

⁶¹ DWdTh, s. 202–204.

⁶² Por. G.M. MANSER, *Die wichtigsten Angriffe auf die menschliche Willensfreiheit im Lichte der thomistischen Metaphysik*, „Schweizerische Rundschau” 13 (1913), s. 441–452.

⁶³ DWdTh, s. 204; por. STh I, q. 82, a. 3; De ver., q. 22, a. 11.

działanie. Ponieważ każda władza aktualizuje się we właściwym sobie działaniu, z natury jest temu działaniu przyporządkowana. Wyższość woli polega na tym, że ze swej natury jest ona zasadą działania, a więc istotą jej jest poruszanie do działania innych władz, także i intelektu. W tym też względzie relacja woli do intelektu ma się jak akt do możliwości.

Jeszcze inną dziedziną pierwszeństwa woli przed intelektem jest istotna właściwość osobowego bytu, jaką jest wolność. Nie odnosi się to oczywiście do sądów poznawczych natury czysto spekulatywnej czy spekulatywno-praktycznej, lecz do sądów czysto praktycznych, które w całości zależą od woli. Podstawą wspomnianego prymatu woli jest jej naturalne przyporządkowanie do dobra, co znaczy, że na sposób konieczny dąży ona nie do takiego czy innego dobra, lecz do dobra samego w sobie (*bonum universale*). Natomiast wszystkie dobra partykularne może ona wybierać lub nie⁶⁴. Stąd wolność odnosi się tylko do dóbr szczegółowych, a wolne działanie polega na wyborze jednego z nich. Dobra te muszą być oczywiście uprzednio poznane przez intelekt, jakkolwiek wybór któregoś z nich leży wyłącznie w mocy woli. Intelekt jest wobec wyboru tych dóbr obojętny, a jego rola polega jedynie na przedstawianiu ich woli⁶⁵. Oznacza to, że praktyczny sąd intelektu należy do dziedziny woli⁶⁶.

Przyczyną wolnego wyboru jest z jednej strony intelekt, jako przyczyna formalna, przedstawiająca woli określone dobro, oraz z drugiej wola, jako przyczyna sprawcza, która porusza człowieka do konkretnego działania. Można więc powiedzieć, że przy wyborze określonego dobra intelekt działa nie na podstawie natury tegoż dobra, lecz z upodobania woli⁶⁷. Dlatego też ważne jest ukształtowanie nastawienia woli, gdyż dobra wola będzie wybierać dobro, a zła wola — zło. Dzieje się tak z tego względu, iż na wolę oddziałują różnorakie dyspozycje podmiotowe, naturalne czy nabyte, nie decydujące wprawdzie o samym wyborze, lecz o usposobieniu woli, które jednak posiada wpływ na wybór. Im owe dyspozycje są trwalsze, tym ich wpływ na wybór jest większy. Podkreślić w tym miejscu trzeba rolę dyspozycji nabytych, które mogą mieć większy wpływ na wybór niż skłonności naturalne. Takimi stałymi dyspozycjami nabytymi, skłaniającymi wolę do dobrego działania, są cnoty, za pośrednictwem których porządek spekulatywny, a więc porządek prawdy i dobra samych w sobie, przekładany jest na odpowiednie sądy praktyczne⁶⁸.

⁶⁴ Przyporządkowanie woli do dobra według Mansera jest pierwotnym nastawieniem (*Ureinstellung*) z konieczności natury (*naturnotwendig*), wolne od błędu i nie podlegające wolności, a zatem jego właściwościami są: niezaprzeczalność, ogólność i konieczność; zob. MANSER, *Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung*, s. 28; *Der Mensch muß gemäß dem Wesens seines Willens das Gute als solches wollen und das Böse als solches meiden* (MANSER, ROHNER, dz. cyt., s. 18).

⁶⁵ Zob. MANSER, *Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung*, s. 29.

⁶⁶ Zob. De ver., q. 24, a. 1; STh I, q. 83, a. 3.

⁶⁷ STh I–II, q. 57, a. 5 ad 3.

⁶⁸ DWdTh, s. 208; por. J. KALINOWSKI, *Arystotelesowska teoria sprawności intelektualnych, czyli o dwu pojęciach możliwości*, RF 5 (1957), 4, s. 45–65.

Najbardziej osobliwe pierwszeństwo woli przed intelektem ma natomiast miejsce w odniesieniu do porządku nadprzyrodzonego. Ponieważ przedmioty wiary nie są bezpośrednio dostępne intelektowi ludzkiemu, stąd uznanie ich za prawdziwe opiera się ostatecznie na wolnym akcie woli⁶⁹

Powyższe analizy pokazują, jak ściśle (Manser powie: organicznie) powiązane są władze intelektu i woli, co wynika przede wszystkim z tego, że mają one swoje źródło w jednym bycie ludzkim, rozumianym jako *compositum* duszy i ciała. Analogicznie do tych podstawowych czynników bytowych, których złożenie wyjaśnia teoria aktu i możliwości, także i relacja pomiędzy głównymi władzami człowieka może być ujęta za pomocą tej teorii. W ten sposób poznanie i chcenie, jako czynności władz intelektu i woli, odnoszą się do siebie jak akt do możliwości, co znaczy, iż uzupełniają się one wzajemnie i nie mogą być rozdzielone. Tam, gdzie prymat posiada poznanie, poprzedza ono chcenie, będąc tym, co je aktualizuje. Z kolei wolność wyboru opiera się na potencjalności dóbr partykularnych w stosunku do dobra powszechnego (*bonum commune*), które jest jedynym dobrem aktualizującym na sposób konieczny wolę. Dlatego intelekt sam z siebie nie jest w stanie przymusić woli do wyboru określonego dobra partykularnego, gdyż to wola jest właśnie tym, co aktualizuje sąd intelektu. Dokonując praktycznego sądu intelektu, wola realizuje wolny wybór i wolne działanie. Potwierdza to, iż teoria aktu i możliwości umożliwia określenie natury poszczególnych władz oraz ich czynności, a nade wszystko wyjaśnia ich współdziałanie, przejawiające się w obustronnym podporządkowaniu i obustronnej nadrzędności⁷⁰ Wyodrębnione władze są bezpośrednimi zasadami ludzkiego działania.

3. Zakończenie

Wydaje się, iż podjęta przez Mansera próba wyjaśnienia źródeł dynamizmu bytu ludzkiego za pomocą zreinterpretowanej arystotelesowskiej teorii aktu i możliwości jest krokiem we właściwym kierunku. Teoria ta została sformułowana na podstawie analizy relacji, jakie zachodzą między najpierwotniejszymi stanami–czynnikami dynamizmu bytu, określanymi mianem aktu i możliwości. Kluczowe znaczenie dla wyjaśniania posiada najbardziej pierwotne ujęcie wymienionych stanów–czynników (dla ARYSTOTELESA aktem w najpierwotniejszym sensie była forma, natomiast możliwością — materia pierwsza; dla św. TOMASZA Z AKWINU — odpowiednio — istnienie i istota). Dlatego w analizie źródeł istnienia bytu ludzkiego Manser odwołał się do złożenia bytowego z istoty i istnienia, gdyż tylko na tej podstawie można racjo-

⁶⁹ DWdTh, s. 208.

⁷⁰ *Tamże*, s. 209.

nalnie uzasadnić pochodzenie i trwanie duszy ludzkiej, co nie byłoby możliwe na gruncie arystotelizmu. Tak sformułowana koncepcja duszy ludzkiej rozstrzyga o specyfice ludzkiego działania, którego źródłem jest korelacja dwóch władz: intelektu i woli, będących zawsze względem siebie — w zależności od aspektu działania (poznanie czy chcenie) — w stosunku aktu do możliwości. Uwydatnienie roli teorii aktu i możliwości w poznaniu metafizycznym jest ważnym wkładem Mansera w rozwój badań nad filozofią Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Dokonane analizy potwierdzają, iż teoria ta nie tylko jest gwarantem trwałej aktualności dyskursu prowadzonego w ramach tej tradycji filozoficznej, lecz, co więcej, w tym ujęciu jawi się ona jako teoria uniwersalna, posiadająca znaczenie dla całego poznania metafizycznego. Słuszna jest zatem intuicja Mansera, iż w świetle tej teorii można i należy rozwiązywać kluczowe zagadnienia metafizyczne.

An attempt to explain the sources of a human being's dynamism.

A study on Gallus Manser's interpretation of the theory of act and potency

Summary

The dynamism is one of the fundamental manifestations of the human being. The explanation of its sources is a necessary step towards an understanding of the man. As an object of the article the human dynamism in aspects of its existence and action is taken. Referring to the works of Gallus Manser the undertaken analyses are based on the theory of act and potency, as each of these specified aspects can actualize the potentiality of the being composed by its act and potency. There is demonstrated that the existence of human soul and its essence are revealed by an analysis of the hylemorphic structure of the man. It leads to a conclusion, that the human soul must be created by God directly, since its existence is not identical with its essence. As the act of body the soul is a principle of human existence and a source of all its perfection. As the soul is not a pure act, then its action is realized by faculties, which are its direct source. The nature and activity of the faculties as well as their bilateral cooperation are explained by the theory of act and potency.