

KS. MARCIN SIEŃKOWSKI*

Koncepcja woli a rozumienie wiary. Ujęcie realistyczne, aprioryczne i pozytywistyczne

Powszechnie przyjmuje się, że wiara nie jest czynnością prostą, lecz złożoną. Na jej strukturę składają się władze poznawcze i pożądawcze. Złożoność aktu wiary wynika głównie z tego, że jej przedmiot nie może zostać uchwycony przez jedną tylko władzę, ale domaga się współpracy zespołu władz. Wobec tego należy przypuszczać, że rozumienie wiary w jakimś stopniu zależy od rozumienia konstytuujących ją elementów. Na gruncie różnych systemów filozoficznych czynność wiary umożliwiają różne władze człowieka. Najczęściej są to intelekt oraz wola. Zdarza się, że miejsce woli zajmują uczucia.

Poniższe analizy mają na celu ukazanie zależności, jakie zachodzą między koncepcją woli a rozumieniem wiary¹. Chodzi o to, aby wykazać, że przyjęta koncepcja woli rzutuje na rozumienie wiary. W tym celu zostaną zaprezentowane wybrane koncepcje woli (realistyczna, aprioryczna, pozytywistyczna) pod kątem ich dążenia do Boga. Jeśli okaże się, że Bóg jest przedmiotem woli, to wiara zyska naturalne podstawy. Będzie to oznaczać, że wola, która w naturalny sposób zmierza do Boga, wchodzi z Nim w relację zanim jeszcze ukształtuje się wiara. W konsekwencji trzeba będzie uznać, że istnieje naturalna i zarazem moralna podstawa dla wiary.

1. Wybrane koncepcje wiary

Zaprezentowane tu trzy przykładowe koncepcje wiary łączą się z trzema typami filozofii, które dają podstawę do rozumienia poszczególnych modeli

* ks. Marcin Sieńkowski – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elckiej
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0679-5006>; e-mail: sienkowskimarcin@interia.pl

¹ W innym miejscu podejmuję problem zależności między koncepcją intelektu a rozumieniem wiary. Por. M. Sieńkowski, *Koncepcja intelektu a rozumienie wiary. Zestawienie poglądów Tomasza z Akwinu, Immanuela Kanta i Augusta Comte'a*, „Rocznik Tomistyczny” 8(2019), w druku.

wiary. Pojęcie wiary nadprzyrodzonej wyjaśnia filozofia realistyczna (Tomasz z Akwinu). Filozofia aprioryczna (Kant) tłumaczy czystą praktyczną wiarę rozumową, a pozytywizm objaśnienia wiarę uczuciową (A. Comte).

Tomasz z Akwinu określa wiarę nadprzyrodzoną jako akt rozumu przekonanego o prawdzie Bożej z nakazu woli poruszonej łaską przez Boga². Wiara tego rodzaju jest uznaniem za prawdę treści objawionych przez Boga. Ponieważ prawdy podane do wierzenia przewyższają naturalne zdolności poznawcze ludzkiego intelektu, ich uznanie może się dokonać się pod naciskiem woli, która rozpoznaje w nich dobro. Ponadto w wierze nadprzyrodzonej działanie intelektu i działanie woli są usprawnione łaską³.

Kant rozumie wiarę jako zasadę stanowiącą podstawę maksymy uznawania czegoś za prawdę ze względu moralnego. Ten rodzaj wiary nazywa się czystą praktyczną wiarą rozumową⁴. Wiara tego typu nie jest nadprzyrodzona, lecz naturalna. Zachodzi ona na gruncie poznania praktycznego, a nie teoretycznego. Ponieważ celem ludzkich działań moralnych jest dobro najwyższe, to staje się ono możliwe tylko przy założeniu koniecznych środków do niego prowadzących. Środkami tymi są nieśmiertelność duszy oraz istnienie Boga. W ten sposób dobro najwyższe jako synteza dwóch składników, czyli postępowania zgodnego z prawem moralnym (cnota) i szczęścia będącego skutkiem cnotliwego postępowania może być zagwarantowane tylko przy założeniu trwającego w nieskończoność istnienia ludzkiego oraz moralnego stwórcy świata, który dokonuje sprawiedliwego osądu ludzkich czynów zgodnie z prawem moralnym. Z tej racji, że oba składniki dobra najwyższego nie posiadają uzasadnienia na gruncie poznania teoretycznego, Kant uzasadnia ich istnienie w porządku moralnym. Jednakże ich uznanie nie dokonuje się dzięki wiedzy, lecz w drodze wiary rozumowej⁵.

Odębna koncepcja wiary związana jest z filozofią pozytywistyczną A. Comte'a. Ma ona charakter wyłącznie naturalny. Jak religia w ujęciu Comte'a odżegnuje się od nadprzyrodzonego objawienia, tak również wiara nie polega na uznaniu za prawdę treści objawionych przez Boga. Przedmiotem tego typu wiary są dogmaty pozytywizmu, czyli prawdy odkrywane na gruncie filozofii pozytywistycznej⁶. Wiara w sensie pozytywistycznym jest przede

² Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 15, przeł. P. Belch, London 1966, 2-2, q. 2, a. 9, (dalej: STh).

³ Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/1, Lublin 1986, s. 118-120.

⁴ Por. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, w: tenże, *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Leipzig 1983, s. 172-173.

⁵ Por. tenże, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 2012, s. 203, (dalej: KPR).

⁶ Por. A. Comte, *Ogólna teoria religii*, tłum. W. Bieńkowska, w: B. Skarga, *Comte*, Warszawa 1977, s. 251; tenże, *The Catechism of Positive Religion*, tłum. R. Congreve, Clifton 1973, s. 41; J. Domaradzki, *Religia Ludzkości. Augusta Comte'a socjologiczna wizja religii*, Poznań 2005, s. 44; M. Pickering, *Le positivisme philosophique: Auguste Comte*, „Revue interdisciplinaire d'études juridiques” 67(2011), nr 2, s. 60.

wszystkim zaufaniem do założeń i prawd systemu Comte'a, a nie ślepym podaniem się czyjejs woli⁷. Dzięki tak rozumianej wierze możliwe staje się przyjęcie i przekazywanie dziedzictwa pozytywistycznego. Zdaniem twórcy pozytywizmu wiara jest usposobieniem do przyjmowania i uznawania za prawdę tego, co stanowi istotę jego systemu filozoficznego⁸.

2. Realistyczna koncepcja woli

Na gruncie filozofii realistycznej wyodrębnienie woli jako osobnej władzy umysłowej człowieka ma swoje uzasadnienie w spełnianiu odrębnych aktów. Ich specyfikę dyktuje określony przedmiot. Przedmiotem woli jest dobro, które poznane jako dobro-cel uruchamia jego chcenie⁹.

Tomasz z Akwinu podkreśla, że specyfika aktów umysłowej władzy pożądczej sprawia, iż nie da się ich sprowadzić ani do aktów poznawczych, ani uczuciowo-zmysłowych. Wprawdzie dążenia duchowo-psychiczne są sprzężone z poznaniem intelektualnym, mimo to nie utożsamiają się z nim, chociaż razem tworzą osobową strukturę człowieka. Osobowość ludzką konstytuują zespolone ze sobą poznanie i pożądanie, wyrażające się głównie w podejmowaniu decyzji, które świadczą o tym, że wola jest pożądaniem rozumnym¹⁰.

Spośród aktów wyłanianych przez wolę osobotwórczą rolę pełnią akty wolne, czyli wyłonione naturalnie. Nie dokonują się one z przymusu, tj. z rozkazu innych władz, lecz dobrowolnie. Do tego typu aktów zalicza się: 1) naturalny akt woli jako woli w stosunku do dobra w ogóle oraz 2) naturalny akt woli wyłoniony wobec konkretnego dobra¹¹. Podstawowym aktem woli jest chcenie szczęścia-dobra. To pierwotne pragnienie jest stałym przyporządkowaniem woli do dobra jako dobra. W intelektualnym poznawaniu bytu człowiek dostrzega, że byt ma w sobie taką treść, która może uzupełnić ludzkie przygodne bytowanie. W ten sposób na podstawie pragnienia szczęścia wyłania się pierwszy akt woli w stosunku do konkretnego dobra – akt miłości pierwszej¹². Dostrzeżenie i dostosowanie się do konkretnego dobra uruchamia cały proces działania, który zmierza do osiągnięcia tego dobra¹³.

⁷ Por. J.-M. Muglioni, *Le lien social selon Auguste Comte*, „Le Philosophoire” 39(2013), nr 1, s. 260-262; P. Arbousse-Bastide, *Auguste Comte et la sociologie religieuse*, „Archives de Sciences Sociales des Religions” 22(1966), s. 19-20.

⁸ Por. W. Pabiasz, *Typ i geneza ateizmu Augusta Comte'a (1798-1857)*, w: *Poglądy Augusta Comte'a z perspektywy schyłku XX wieku*, red. I. Światała, Częstochowa 1999, s. 30.

⁹ Por. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 2, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1988, q. 21, a. 3, (dalej: *De veritate*).

¹⁰ Por. *De veritate*, q. 22, a. 2; C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, przeł. G. Ostrowski, Poznań 1998, s. 236; M. A. Krąpiec, *Wola*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2008, s. 823.

¹¹ Por. tenże, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2008, s. 40.

¹² Por. A. Gudaniec, *Paradoks bezinteresownej miłości. Studium z antropologii filozoficznej na podstawie tekstów św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 2015, s. 60n.

¹³ Por. M. A. Krąpiec, *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Lublin 2005, s. 125n.

Naturalne, czyli dobrowolne akty woli przejawiają się w tym, co zwie się decyzją, inaczej aktem decyzji lub decyzją woli. Istotą tego typu aktów jest pokierowanie konkretnym działaniem, któremu nadaje się określoną treść, czyli determinuje je, aby było takim a takim działaniem. Akwinata podkreśla, że decyzja polega na bezpośrednim wyborze nie tyle konkretnego dobra, ile sądu praktycznego o tym dobru. Wybór sądu oznacza autodeterminację i uczynienie siebie sprawcą przyczyną działania. Poprzez decyzje człowiek staje się twórcą własnej osobowości, a na skutek działań moralnie dobrych czyni siebie moralnie doskonalszym¹⁴.

Źródłem sądów praktycznych i zdolnością odnoszenia ich do treści teoretycznych jest intelekt w funkcji praktycznej, który utożsamia się z sumieniem. Dzięki niemu możliwa jest ocena sądu praktycznego jako zgodnego lub niezgodnego z treścią realizowanego dobra. W efekcie decyzja jest połączeniem sądu praktycznego o dobru z wyborem jednego takiego sądu w akcie woli. Dlatego ostatecznie jest nazywana sądem praktyczno-praktycznym, gdyż determinuje do konkretnego działania¹⁵.

Sąd praktyczny staje się subiektywną regułą postępowania, czyli zasadą, wedle której dokonuje się działanie. Przy czym, sąd tego rodzaju wyłoniony aktem decyzji pozostaje w relacji do treści sądów teoretycznych, które ujmują obiektywny stan rzeczy (przedmiotów, osób, siebie, Boga). W ten sposób treści sądu praktycznego nie można ostatecznie oderwać od bytu, a wraz z nim od jego ostatecznej przyczyny, czyli Boga¹⁶.

Moment decyzji jest równocześnie zastosowaniem prawa naturalnego, a w porządku praktycznym – moralnego, które wyraża się w sądzie praktycznym głoszącym: dobro należy czynić. Prawo to wynika z odczytania bytu jako dobra i poznania siebie jako podmiotu działającego. Akceptowanie i stosowanie prawa naturalnego w każdym akcie decyzji jest koniecznym elementem wpływającym na rozwój osoby, aktualizacji jej potencjalności i działania w kierunku dobra¹⁷.

Akwinata podkreśla, że cechą działań moralnych w postaci podejmowania decyzji jest wolność. Tylko decyzja podjęta w wolności podlega kwalifikacji moralnej. Wolność decyzji to tyle, co wolność wyboru. Decydowanie jest wybieraniem tego lub innego dobra, a w zasadzie tego lub innego sądu praktycznego o dobru. Ale czy wolność woli polega tylko na wolności wyboru? Zdaniem Tomasza, istotę wolności stanowi pełnia życia umysłowego (intelektu i woli), a nie powiększanie możliwości wyboru w myśl zasady: im więcej możliwości, tym więcej wolności. Klasyczne rozumienie wolności wiąże się z poznaniem prawdy i dobra. Wprawdzie wybór jest przejawem wolności, bo tam

¹⁴ Por. STh 1, q. 83, a. 4; P. Jaroszyński, *Etyka. Dramat życia moralnego*, Warszawa 2002, s. 9; STh 1-2, q. 18, a. 9.

¹⁵ Por. *De veritate*, q. 17, a. 1; M. A. Krąpiec, *Ludzka wolność...*, dz. cyt., s. 59-60.

¹⁶ Por. tamże, s. 124.

¹⁷ Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 2005, s. 301.

jest wolność, gdzie istnieje możliwość wyboru, ale nie znaczy to, że wolność wzrasta wraz z rosnącymi możliwościami wybierania spośród zwiększającej się liczby ewentualności¹⁸.

Mimo że wolna decyzja jest władzą woli, jej elementem konstytutywnym jest również intelekt. Decyzja może zapaść jedynie przy współpracy tych dwóch władz umysłowych człowieka. Tomasz podkreśla, że w decyzji najistotniejszy jest akt wyboru, który przynależy samej woli. Tak więc wolna jest tylko wola. Natomiast wolność decyzji jest wolnością wyboru sądu praktycznego¹⁹. Dzięki wolnej decyzji człowiek sam siebie pobudza do działania, a podejmowanie decyzji stanowi istotę moralności.

Krąpiec twierdzi, że akt decyzji jest zarazem ludzkim czynem, który ustanawia człowieka źródłem działania moralnego. Stąd też nazywa ją bytem moralnym²⁰. Ów byt konstytuuje się wobec dobra i okoliczności, które za każdym razem są niepowtarzalne. Nawet jeśli tak rozumiany czyn nie zostanie wykonany, prawdą jest, że się ukonstytuował. Jego wykonanie lub zarzucenie nie zmienia już obecnej w nim oceny moralnej, ponieważ w akcie decyzji dokonał się czyn ludzki jako świadomy i dobrowolny akt²¹.

W przeciwieństwie do aktów naturalnych nakazane akty woli podlegają przymusowi. Nawet jeśli akty naturalne z racji swej dobrowolności nie mają nic wspólnego z przymusem, to właśnie jako akty dobrowolne w stosunku do dobra w ogólności podlegają konieczności. Czym w takim razie różnią się od siebie przymus i konieczność oraz jak ma się konieczność do wolności woli?

Tomasz twierdzi, że o konieczności można mówić w kontekście przymusu i w kontekście celu (ta ostatnia bywa nazywana również koniecznością naturalnej skłonności). Konieczność z przymusu sprzeciwia się wolności woli²². Natomiast nie sprzeciwia się jej konieczność celowa, która polega na tym, że zamierzony cel może zostać zrealizowany tylko przy udziale jakiegoś zewnętrznego czynnika. Czynnikiem takim może być środek prowadzący do celu, bez którego ów cel nie zostanie osiągnięty. Wola zmierza do dobra jako do swojego celu. Jednakże jej ruch w kierunku dobra nie jest przymusem, a wewnętrzną skłonnością woli. Zdaniem Tomasza, konieczność naturalna – pragnienie szczęścia i konieczność celowa – pożądanie środków do celu nie są sprzeczne z wolą i jej wolnością²³.

Wolność woli łączy się z koniecznością aktów woli. Konieczność w filozofii realistycznej rozumie się jako to, co nie może nie być²⁴. Wolny wybór ma

¹⁸ Por. S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii* 83, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii 1*, 75-89, przeł. S. Swieżawski, Kęty 2000, s. 425-426.

¹⁹ Por. STh 1, q. 83, a. 1.

²⁰ Por. np. M. A. Krąpiec, *Decyzja – realnym źródłem działania*, w: Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe O dobru, O pożądaniu dobra i o woli*, tłum. A. Białek, Lublin 2010, s. 238.

²¹ Por. tenże, *Człowiek w kulturze*, Lublin 1999, s. 48.

²² Por. *De veritate*, q. 22, a. 5.

²³ Por. STh 1, q. 82, a. 1.

²⁴ Por. M. A. Krąpiec, *Wola*, dz. cyt., s. 824.

miejsce wtedy, gdy od wewnątrz następuje ukonstytuowanie działania w postaci obrania przedmiotu i celu działania i gdy człowiek sam wyłania odpowiedni akt do jego zrealizowania. Wolność woli polega więc na ludzkim działaniu od wewnątrz, na autodeterminowaniu siebie do działania. Oznacza to, że człowiek posiada naturę wolną, chociaż wolności tej nie należy rozumieć jako absolutnej, lecz posiadającej swe granice stosownie do natury bytu ludzkiego²⁵.

Zagadnienie wolności woli ściśle wiąże się z jej przedmiotem. Moralne działanie człowieka jest działaniem od wewnątrz i łączy się z rozpoznaniem i pożądaniem dobra ogólnego²⁶. Dobra ogólne, będące przedmiotem woli, jest pożądane przez człowieka w sposób konieczny, gdyż żadna władza nie może być obojętna wobec swojego przedmiotu formalnego. Innymi słowy, wola nie może nie chcieć dobra jako dobra. Jeśli dobro jest formalnym przedmiotem woli, to jest ono pożądane z konieczności. Zatem w stosunku do dobra jako dobra człowiek nie posiada wolności. Każdy akt woli zmierzający do swego przedmiotu jest aktem koniecznym²⁷.

Tomasz mówi, że nawet jeśli wola wykonuje swoje akty w sposób konieczny nie znaczy to, że wykonuje je z przymusu. W przypadku przedmiotu formalnego wola nie podlega przymusowi z zewnątrz. Nadal są to jej akty dyktowane wewnętrznym źródłem. Nic ani nikt z zewnątrz nie może nakazać woli wykonywania jej dobrowolnych aktów wobec jej przedmiotu. W takim razie wolność woli nie dotyczy wszystkich jej aktów, a tylko takich, które dokonują się wobec dóbr konkretnych niebędących jej przedmiotem formalnym. Zatem żadne dobro konkretne nie jest dobrem koniecznym i dlatego nie zmusza woli do koniecznego pożądania. Stąd też wolność woli to zdolność panowania nad swoimi aktami w stosunku do takich dóbr, które nie są dobrem nieskończonym²⁸. Wolność ta przejawia się w możliwości wyboru lub rezygnacji z określonego dobra konkretnego. Ponadto wola może raz wybrać takie dobro, a innym razem z niego zrezygnować. Nie musi też pożądać konkretnego dobra chociażby z tego powodu, że dostrzega w nim jakiś brak.

Wobec tego Tomasz wnioskuje, że wola z konieczności pożąda celu ostatecznego i środków koniecznie do tego celu wiodących²⁹. Pożądanie celu ostatecznego nie jest pożądaniem wolnym, lecz koniecznym. Natomiast nie wszystko, czego wola pożąda, jest chciane z konieczności. Istnieją takie dobra szczegółowe, które nie są w koniecznym związku ze szczęściem, bo i bez nich można być szczęśliwym³⁰. Zatem wola jest wolna wobec dóbr, które nie pozostają

²⁵ Por. tenże, *Ludzka wolność...*, dz. cyt.

²⁶ Por. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 2003, s. 293; S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 82*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku...*, dz. cyt., s. 393.

²⁷ Por. M. A. Krąpiec, *Wola*, dz. cyt., s. 824.

²⁸ Por. tamże, s. 825.

²⁹ Por. STh 1, q. 82, a. 1; E. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Toronto 1994, s. 242.

³⁰ Por. STh 1, q. 82, a. 2.

stają w koniecznym związku z celem ostatecznym i środkami koniecznie do niego prowadzącymi.

W oparciu o powyższe analizy dotyczące rozumienia woli i decyzji należy zapytać, jak wola i akt decyzji ma się do Boga? Filozofowie nurtu realistycznego zgodnie przyjmują, że twórcą natury człowieka jest Bóg. Aby zaistniał byt przygodny, posiadający istnienie, musi istnieć byt konieczny, który jest istnieniem i istnienia udziela. Człowiek posiada taką wolność, jaką stosownie do natury ludzkiej wyznaczył mu Stwórca. Poprzez akty decyzji człowiek może wybierać odpowiednie dla siebie dobra. Wolny sposób działania jest następstwem intelektualnego poznania. Pośród poznanych dóbr człowiek zdolny jest dostrzegać i chcieć dobra najwyższego, czyli Boga. Zatem Boga można poznać w sposób naturalny, a także pragnąć go dzięki naturalnym władzom. W sposób wolny człowiek decyduje o tym, co prowadzi go do celu ostatecznego, nie zaś o tym, co jest jego celem ostatecznym³¹. Akt decyzji znajduje swoje ostateczne uzasadnienie w Bogu, który będąc wolnym w stopniu absolutnym, udziela wolności człowiekowi na miarę jego istnienia.

Ponadto Tomasz podkreśla, że człowiek jako przyczyna sprawcza, choć wtórna, otrzymał zdolność sprawiania skutków od pierwszej przyczyny sprawczej, czyli od Boga³². Gdyby nie istniała pierwsza przyczyna, nie istniałyby też pozostałe przyczyny tego rodzaju³³. Zatem racjonalność postępowania moralnego w aspekcie przyczynowania sprawczego wskazuje na istnienie Boga³⁴.

W kontekście powyższych rozważań upada twierdzenie, zgodnie z którym człowiek sam dla siebie jest celem ostatecznym, ponieważ nie jest on pełnią dobra i sam dla siebie nie wystarcza. Dobro jest dopełnieniem przygodnego bytowania. Stąd naczelnym prawem ludzkiego postępowania jest zasada: dobro należy czynić. W tym kontekście chcenie-miłowanie konkretnego dobra jest zastosowaniem go jako środka wiodącego do zasadniczego celu ludzkiego życia, którym jest dobro samo w sobie, czyli Bóg³⁵.

3. Aprioryczna koncepcja woli

Inne w stosunku to realistycznego rozumienie woli podaje Kant. Jego ujęciu wola to władza pozwalająca determinować się wyłącznie prawem moralnym. W związku z tym sprawcą działań moralnych może być tylko istota rozumna, która działa według przedstawienia prawa³⁶.

³¹ Por. Z. J. Zdybicka, *Problem ostatecznego celu życia człowieka i sposób jego realizacji*, w: *Spór o cel. Problematyka celu i celowościowego wyjaśniania*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2008, s. 176n.

³² Por. E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., s. 216; Z. Pańpuch, *O naturze dobra pożądanego przez człowieka*, w: Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe O dobru...*, dz. cyt., s. 279.

³³ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. 1, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Warszawa 2003, 1, 41.

³⁴ Por. STh 1, q. 2, a. 3.

³⁵ Por. M. A. Krąpiec, *Ludzka wolność...*, dz. cyt., s. 58.

³⁶ Por. I. Kant, *Metafizyka moralności*, przeł. E. Nowak, Warszawa 2015, s. 22, (dalej: MM).

Na podstawie lektury dzieł Kanta poświęconych moralności łatwo zauważyć, że wola pozostaje w relacji do rozumu praktycznego. Aby zdać sobie sprawę z tego, czym jest rozum praktyczny w relacji do woli należy wpiery wyjaśnić, jaki jest stosunek rozumu praktycznego do rozumu spekulatywnego. Kant tłumaczy, że jeden i ten sam rozum może spełniać dwie funkcje zależnie od tego, jakimi przedmiotami się zajmuje³⁷. Rozum ten albo poznaje, aby poznać, a wówczas ma do czynienia ze zjawiskiem jako swym przedmiotem, albo poznaje, aby działać, a wtedy zajmuje się determinowaniem woli przy użyciu prawa moralnego. Teoretyczna funkcja rozumu polega na konstytuowaniu przedmiotu danego w naoczności, a funkcja praktyczna na urzeczywistnianiu swego przedmiotu w postaci decyzji i czynu. Rozum teoretyczny odnosi się do danych uzyskanych przez inne władze, zaś rozum praktyczny sam jest źródłem swych przedmiotów. Do rozumu praktycznego należy dokonywanie wyborów, czyli podejmowanie decyzji moralnych zgodnych z prawem moralnym, a nie stosowanie kategorii do danych naocznych, jak to czyni rozum teoretyczny³⁸.

Wiedząc, czym jest rozum praktyczny i znając jego stosunek do rozumu teoretycznego możliwe staje się ustalenie jego relacji do władzy pożądczej w postaci woli. Poznanie tej relacji jest istotne z tego względu, że w niektórych wypowiedziach Kant utożsamia rozum teoretyczny z wolą, w innych zaś postrzega te władze jako odrębne. Władzą pożądcia Kant nazywa zdolność urzeczywistniania przedmiotów przedstawię na podstawie takich zasad, które umożliwiają podjęcie decyzji i wykonanie działania³⁹.

Kant wyróżnia dwa rodzaje motywów zdolnych poruszyć wolę. Jedne z nich są natury materialnej, a drugie formalnej. Z uwagi na te dwa rodzaje motywów determinujących wolę Kant wyróżnia dwa aspekty władzy pożądcia. Mówi o niższej i wyższej władzy pożądcia. Motywy materialne pobudzają jedynie niższą władzę pożądcia, której celem jest zabieganie o własną szczęśliwość⁴⁰. Wyższa władza pożądcia funkcjonuje bez wpływu motywów materialnych typu uczucia, przyjemności, przykrości itp. Materia władzy pożądcia jest zawsze empirycznym warunkiem działań. O wyższej władzy pożądcia można mówić tylko wtedy, gdy determinuje ją sama forma praktycznego prawa⁴¹. Taką władzą jest rozum, który determinuje się sam przez się. Władzy wyższej musi być podporządkowana władza niższa, która ulega motywom materialnym. Rozum determinuje wolę bezpośrednio, a motywy empiryczne za pośrednictwem uczucia⁴². Uczucie to doznawanie rozkoszy lub przykrości, które w pierwszym rzędzie powiązane są z pożądcaniem (chęcią lub wstrętem).

³⁷ Por. KPR, s. 147.

³⁸ Por. KPR, s. 148; J. Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*, Wrocław 2007, s. 17n.

³⁹ Por. MM, s. 13.

⁴⁰ Por. KPR, s. 39-41.

⁴¹ Por. G. Deleuze, *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk 1999, s. 14-21.

⁴² Por. KPR, s. 41-42.

Innymi słowy, uczucia to zdolność odczuwania rozkoszy lub przykrości doświadczanych w związku z jakimś przedstawieniem przedmiotu materialnego⁴³.

Wobec powyższego, wola to taka władza pożądania, której wewnętrzną podstawą zdeterminowania jest rozum. Z tego względu Kant utożsamia wolę z rozumem praktycznym⁴⁴. Można powiedzieć, że wola jest taką zdolnością istot rozumnych, która polega na nakłanianiu siebie do czynu zgodnie z przedstawieniem prawa. Wola jako władza pożądania odnosi się nie tyle do działań, co do pobudek działania. Do działań odnosi się wola arbitralna. Wola nie dokonuje samookreślenia, ale oddziałując na wolę arbitralną, utożsamia się z rozumem praktycznym⁴⁵. Czym innym jest więc wola, nazywana też czystą wolą, a czym innym wola arbitralna. Ta pierwsza dotyczy motywów działań, druga – samych działań. Jeśli wola może być określana przez wewnętrzną podstawę, którą jest rozum, to należy sądzić, że określa ją również jakaś podstawa zewnętrzna. Tym, co wolę określa z zewnątrz są przedmioty zmysłowe.

Wpływ rozumu praktycznego na władzę pożądania domaga się od woli własności, która umożliwia mu to oddziaływanie. Własność ta zwie się wolnością, która jest wtedy posłuszeństwem woli wobec czystego rozumu. Ponieważ na wolę mogą wywierać wpływ zarówno motywy rozumowe, jak również bodźce zmysłowe i skłonności, to oczyszczenie pobudek woli od wszelkiej zmysłowości jest wolnością w sensie negatywnym. Wolność w znaczeniu pozytywnym ma miejsce wówczas, gdy wolę determinują motywy wypływające z samego czystego rozumu, który zdolny jest ustanawiać prawo moralne⁴⁶.

Znamienne, że jednego z głównych dzieł poświęconych moralności Kant nie rozpoczyna ani od wyjaśnienia tego, czym jest wola, ani też tego, czym jest dobro, ale od stwierdzenia, że jedyną rzeczą dobrą jest dobra wola⁴⁷. Na czym polega dobroć woli? Filozof z Królewca wyjaśnia, że wszystko z wyjątkiem dobrej woli, nawet jeśli jest uznawane za dobre, może zostać skierowane przeciwko dobru i użyte w złym zamiarze. Jedynie dobra wola może być całkowicie dobra. Jednakże jej dobroć jest specyficznie rozumiana⁴⁸.

Dobra wola jest jedyną rzeczą dobrą w samej sobie, a nie ze względu na coś innego, czyli jest dobra bez ograniczeń. Kant mówi o niej, że jest dobra nie pod pewnym względem, ale bez względu na wszystko. W przeciwieństwie do

⁴³ Por. MM, s. 13-14.

⁴⁴ Por. M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 2001, s. 114; K. Wojtyła, *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, w: tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991, s. 184.

⁴⁵ Por. MM, s. 17.

⁴⁶ Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty 2009, s. 62, (dalej: UMM); KPR, s. 159; E. Wolicka, *Rozważania wokół Kanta. Prolegomena do filozofii kultury jako krytyki władz podmiotu*, Lublin 2002, s. 62-64.

⁴⁷ Por. UMM, s. 11.

⁴⁸ Gdy Kant nazywa wolę dobrą, czyni to na gruncie moralności, a nie ontologii. Nie pojawia się u niego dobro w znaczeniu metafizycznym. Por. H. Caygill, *A Kant Dictionary*, Malden 2000, s. 216.

niej coś innego może być dobre jedynie pod pewnym warunkiem. Rozsądek czy odwaga albo władza czy nawet bogactwo z reguły są dobre, jednakże nic nie stoi na przeszkodzie, aby zostały użyte w złym celu, a wtedy stają się szkodliwe. Zadaniem dobrej woli jest czynić z wszystkiego dobry użytek, dlatego można powiedzieć, że coś jest dobre jedynie ze względu na dobrą wolę. Dzięki niej wszystko uzyskuje właściwy sobie cel i przeznaczenie⁴⁹.

Kant tłumaczy, że dobra wola nie jest dobra ze względu na swoje skutki lub zrealizowane cele, nawet gdy jedno i drugie uchodzą za niezaprzeczalnie dobre. Jej dobroć tkwi w niej samej, tzn. w chceniu, które stanowi jej istotę. Z tego powodu wolę należy cenić wyżej od jej skutków. Zdaniem Kanta, dobra wola posiada wartość absolutną⁵⁰.

Zrozumienie koncepcji dobrej woli domaga się również wyjaśnienia tego, czym jest obowiązek, ponieważ pojęcie obowiązku zawiera w sobie ideę dobrej woli. W tym celu Kant dokonuje podziału czynów na dwa rodzaje. Jedne z nich wykonywane są zgodnie z obowiązkiem, a drugie z obowiązku. Gdy jakiś czyn jest wykonany z racji pewnej ku niemu skłonności, to jest on zgodny z obowiązkiem. W przeciwnym razie czyn jest z obowiązku, czyli jest wykonany niezależnie od jakichkolwiek skłonności, a jedynie według tego, co nakazuje prawo. Tylko czyny dokonywane z obowiązku są czynami moralnymi, działania zgodne z obowiązkiem nie wliczają się do nich. Kant twierdzi, że wartość moralną mają jedynie te czyny, które dokonywane są bez udziału jakichkolwiek ku nim predyspozycjom. W dodatku chodzi o to, że najbardziej moralne działania muszą wręcz sprzeciwiać się skłonnościom⁵¹.

Obowiązek to działanie, którego nie można nie wykonać, tzn. że jego wykonanie jest nakazane prawem moralnym. Polega ono na całkowitej zgodności z prawem (wymóg obiektywny). W dodatku maksyma działania z obowiązku musi być podyktowana szacunkiem dla prawa, które jest jedynym motywem determinującym wolę (wymóg subiektywny)⁵². Postępowanie zgodne z prawem jest postępowaniem zgodnym z obowiązkiem (legalność), natomiast działanie z obowiązku wypływa z poszanowania prawa moralnego (moralność). Jedynie działania z obowiązku stanowią dziedzinę moralności⁵³. Zadaniem rozumu praktycznego, który wywiera wpływ na wolę jest wytworzenie dobrej woli. Dobra wola stanowi zatem skutek działania rozumu praktycznego⁵⁴.

Analiza kantowskiej koncepcji woli domaga się również zwrócenia uwagi na kwestię autonomii woli, którą Kant ogłosił zasadą wszystkich praw moralnych i odpowiadających im obowiązków. Autonomia woli polega na tym, że

⁴⁹ Por. UMM, s. 12.

⁵⁰ Por. tamże.

⁵¹ Por. I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, przeł. W. Galewicz, Kęty 2005, s. 41-42.

⁵² Por. UMM, s. 51.

⁵³ Por. KPR, s. 134-136.

⁵⁴ Por. UMM, s. 14.

wola zarazem uniezależnia się od materii prawa, jak i pozwala się determinować samą tylko powszechną formą prawodawczą⁵⁵.

Autonomia woli jest najwyższą zasadą moralności. Kant rozumie ją jako właściwość woli, dzięki której wola jest prawem sama dla siebie. Zasada autonomii woli głosi, że „nie należy wybierać inaczej, jak tylko tak, żeby maksymy własnego wyboru były zarazem w tej samej woli zawarte jako ogólne prawa”⁵⁶. Zasada ta jest w ogóle możliwa z tego powodu, że wola istoty rozumnej jest wolą powszechnie prawodawczą, czyli stanowiącą prawo i mu podlegającą z racji samostanowienia prawa. Wola ustanawia prawo, którego jest podmiotem i podlega mu, gdyż jest jej przedmiotem⁵⁷. Zasada autonomii woli jest jednocześnie imperatywem, który jako warunek koniecznie wiąże każdą wolę.

W celu wyrażenia zasady autonomii woli Kant przeciwstawia jej to, co zwie się heteronomią woli. Polega ona na tym, że w determinowaniu woli dopuszcza się maksymy inne aniżeli prawodawcze. Źródłem tego rodzaju pobudek jest pragnienie własnej szczęśliwości, która ma charakter wyłącznie materialny⁵⁸. W przeciwieństwie do woli heteronomicznej wola autonomiczna nie tylko pozwala determinować się prawem moralnym, ona jest zarazem źródłem prawa obiektywnie koniecznego, czyli obowiązującego każdą istotę rozumną. Prawo moralne zawiera w sobie nakaz posłuszeństwa prawu, do którego, zdaniem Kanta, każdy jest zdolny⁵⁹. Nakazywanie działań wedle treści prawa moralnego w postaci obowiązków Kant uważa za całkowicie rozumne. Ponieważ nie każdy chce być posłuszny obowiązkowi, a bycie mu posłusznym jest konieczne, to nakaz jest gwarancją obligatoryjnego posłuszeństwa⁶⁰.

Zasada autonomii woli głosi, że rozum jest niezależny w determinowaniu woli do działania moralnego oraz że sam ustanawia prawo moralne. Prawo to otwiera przed człowiekiem nową rzeczywistość – świat intelektu, który nie jest dostępny rozumowi teoretycznemu. Przedmioty świata intelektu, nazywanego światem nadzmysłowym, podlegają prawom moralnym, przedmioty zmysłowe – prawom przyrody. Wedle praw przyrody istnieje zmysłowa natura człowieka, a wedle praw moralnych jego natura intelektualna (nadzmysłowa)⁶¹. Naturze zmysłowej i prawom przyrody podlegają rzeczy materialne, z kolei natura nadzmysłowa i prawa moralne podlegają woli. Jeśli przedmioty zmysłowe wpływają na determinowanie woli, to skutkiem tego jest heteronomia woli, jeśli zaś wola sama jest przyczyną swych przedmiotów, to mamy do czynienia z autonomią woli⁶².

⁵⁵ Por. KPR, s. 58; R. J. Sullivan, *An Introduction to Kant's Ethics*, Cambridge 1994, s. 127-128.

⁵⁶ UMM, s. 57.

⁵⁷ Por. UMM, s. 49.

⁵⁸ Por. KPR, s. 61.

⁵⁹ Por. KPR, s. 65.

⁶⁰ Por. KPR, s. 66.

⁶¹ Por. KPR, s. 73-74.

⁶² Zob. KPR, s. 75-78.

Rozumna istota sama sobie wyznacza cel, czym przewyższa istoty nierozumne. Ale w idei bezwzględnie dobrej woli, czyli bez żadnego ograniczającego warunku (osiągnięcia jakiegokolwiek celu) pomija się wszelki cel, który miałby być zrealizowany⁶³. Dlatego rozumienie celu odbiega od jego tradycyjnego ujęcia jako osiągnięcia pewnego zamiaru, a zyskuje nowe ujęcie celu samoistnego, który należy rozumieć negatywnie. Wówczas cel jest tym, przeciw czemu nie należy postępować. Tak pojętym celem może być jedynie podmiot wszystkich celów, czyli istota rozumna⁶⁴.

Kant utrzymuje, że poznać można jedynie zjawiska, a rzeczy same w sobie są niepoznawalne. Ale dodaje też, że poza zjawiskami musi istnieć jeszcze coś, co nie jest zjawiskiem, a jego podstawą. W ten sposób daje się wyróżnić świat zmysłów i świat intelektu. Istota rozumna jaką jest człowiek przynależy do obu tych światów. Jednakże nie może ona poznać siebie taką, jaka jest sama w sobie. Jej poznanie siebie pozostaje tylko zjawiskowe. Ale ze względu na wykonywane czynności czyste (niezależne od doświadczenia) zalicza siebie do świata intelektualnego. Rozum jest w nim władzą, która wytwarza idee, a dzięki nim wykracza poza zmysłowość. Tak oto człowiek dany jest sobie samemu na dwa sposoby. Może rozważać siebie jako należącego do świata zmysłowego rządzonego przez prawa przyrody, może też poznawać siebie jako obecnego w świecie intelektualnym, w którym obowiązują prawa moralne. W tym ostatnim przyczynowanie prawa moralnego zakłada istnienie wolności⁶⁵.

Ponieważ wolność nie jest pojęciem doświadczalnym, Kant nadaje jej status idei rozumu. Z praktycznego punktu widzenia tylko dzięki wolności możliwe jest posługiwanie się rozumem w postępowaniu moralnym⁶⁶. Jednakże nie zachodzi sprzeczność między wolnością a przyrodzoną koniecznością tych samych działań człowieka. Nie jest możliwe odrzucenie ani pojęcia przyrody, ani pojęcia wolności. Oba muszą koniecznie istnieć w jednym rozumnym podmiocie. Jako fenomen człowiek podlega koniecznym prawom przyrody, a jako istota posiadająca rozum uznaje siebie za przyczynowość wedle praw woli. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby w człowieku zachodziły obie te formy przyczynowania⁶⁷.

Dzięki woli możliwe, a nawet konieczne stają się czyny niezależne od skłonności i zmysłowych pragnień. Prawa czynów moralnych obowiązują w świecie intelektu, a ich źródło leży w rozumie. Ani o świecie intelektu, ani o człowieku przynależącym do niego nie podobna wiedzieć nic więcej, jak tylko to, że rozum jest w nim prawodawczy. Zdaniem Kanta, świat intelektu jest tylko punktem widzenia, który człowiek obiera poza zjawiskami. Czyni to w tym celu, aby rozumieć siebie samego jako rozum praktyczny należący do

⁶³ Por. UMM, s. 54.

⁶⁴ Por. KPR, s. 211.

⁶⁵ Por. UMM, s. 69; KPR, s. 160.

⁶⁶ Por. UMM, s. 71.

⁶⁷ Por. UMM, s. 73.

porządku rzeczy samych w sobie. Tak więc w świecie intelektu panuje przyczynowość woli, podczas gdy w świecie zmysłów przyczynowość praw przyrody⁶⁸.

Czy na podstawie powyższych analiz można powiedzieć, że wola swoim chceniem ma możliwość zmierzania do Boga? Przede wszystkim wola w ujęciu Kanta jest skorelowana z prawem moralnym, a jej funkcja polega na wykonywaniu czynów zgodnych z tym prawem. Aby mówić o czynach, które są moralnie dobre, potrzeba ćwiczenia woli polegającego na odrzucaniu pobudek innych aniżeli prawo moralne. Dzięki temu wola sama staje się moralnie dobra. W związku z tym celem woli nie jest Bóg, a stawanie się coraz bardziej uległą prawu moralnemu, aż do momentu stania się tzw. świętą wolą.

Wola w moralności Kanta jest władzą, która koresponduje z prawem moralnym nadanym samej sobie, a nie odczytanym z rzeczy, które stają się przedmiotem działań moralnych. Źródło prawa moralnego leży w podmiocie działającym, którego decyzje i czyny moralne nie zależą od bytów zewnętrznych względem niego, a od samostanowienia prawa. W związku z tym, wola nie odpowiada na prawo nadane przez Boga, lecz na prawo, którego sama jest autorem. Odniesienie do Boga na gruncie moralności ze względu na źródło prawa moralnego nie ma racji bytu. Zrozumienie funkcjonowania woli determinowanej prawem moralnym nie domaga się wskazania istnienia Boga.

4. Pozytywistyczna koncepcja uczuć społecznych

Jeżeli celem całego przedsięwzięcia pozytywistycznego było odrodzenie społeczne, to nie mogło w nim zabraknąć odnowienia moralności, która wywiera istotny wpływ na kształt życia społecznego zarówno jednostki, jak i zbiorowości. Comte zdawał sobie sprawę, że w człowieku jest więcej uczuć niż refleksji. Dlatego też nazywał go istotą bardziej czującą, aniżeli rozumiejącą⁶⁹. Skoro w człowieku współistnieją obok siebie władze poznawcze i uczuciowe, to w celu zrozumienia moralności należy wskazać, jakie relacje zachodzą między nimi oraz jaką rolę w postępowaniu moralnym Comte nadał uczuciom?

Decydujący głos w moralności pozytywnej posiada uczucie rozumiane jako uczucie społeczne, nazywane też zmysłem społecznym. Mimo że pozytywizm zrodził się pod wpływem bodźców materialnych i rozpoczynał od badań świata nieorganicznego, nie poprzestał tylko na empirycznym nastawieniu⁷⁰. Z biegiem czasu jego główną domeną stało się życie społeczne. Dlatego też, za twórcą pozytywizmu, należy powiedzieć, że filozofia pozytywistyczna posiada charakter bardziej moralny niż intelektualny. W jej centrum znajduje się życie aktywne wraz z prawami rozumu i serca. Rozum zajmuje się poznaniem kwe-

⁶⁸ Por. KPR, s. 155; E. Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality*, New York 2005, s. 343.

⁶⁹ Por. B. Skarga, *Comte. Renan. Claude Bernard*, Warszawa 2013, s. 114.

⁷⁰ Por. A. Comte, *Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, w: tenże, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, przeł. J. K., B. Skarga, W. Wojciechowska, Warszawa 1973, s. 136, (dalej: RCP).

stii społecznych. Bez niego niemożliwa byłaby znajomość związków, które zachodzą między osobami nawet w najmniejszej społeczności. Z kolei serce oznacza dziedzinę emocjonalną, która umożliwia właściwe kierowanie stosunkami międzyludzkimi. Zależności sfery poznawczej i uczuciowej zostały ustalone w taki sposób, że dobro społeczeństwa bardziej zależy od serca, aniżeli od rozumu. Stąd płynie wniosek, że odnowienie moralności, a pośrednio jedność ludzkości zagwarantowana jest władzą serca nad rozumem i działaniem⁷¹.

Pozytywizm jako system porządkujący całe życie osobiste i społeczne na drodze powiązania uczucia, rozumu i działania głosi, że zasadą nowego systemu jest miłość, podstawą – porządek, a celem – postęp ludzkości. Zdecydowana dominacja uczucia nie wywiera przymusu na rozum. Comte powie, że uczucie uświęca rozum⁷². Chodzi o to, aby rozum działał na rzecz zmysłu społecznego, umacniał jego wpływy i kierował jego funkcjonowaniem.

Ponieważ o naturze ludzkiej Comte mówi, że jest zarazem rozumna i społeczna, czyli przejawiająca uczucia społeczne, to w celu osiągnięcia jedności tak rozumianej natury, należy dać pierwszeństwo jednemu z jej dwóch atrybutów. Zdaniem Comte'a, ową jedność można uzyskać tylko z perspektywy jej społecznego pierwszeństwa. Przekonanie takie płynie stąd, że zadaniem rozumu jest służyć zmysłowi społecznemu⁷³. Jeżeli zaś sam rozum podejmuje się roli jednoczącej naturę ludzką, to wykracza poza swoje kompetencje, a jego zamiary nie przynoszą oczekiwanych skutków. Jedynym gwarantem harmonii wielu sfer życia człowieka jest przewaga uczucia nad pozostałymi dziedzinami jego aktywności⁷⁴. Bynajmniej nie polega ona na całkowitym odrzuceniu rozumu, ale na takiej z nim współpracy, dzięki której rozpoznane będą odpowiednie środki do zamierzonego celu. W dalszej kolejności potrzebna jest współpraca z działaniem, aby te środki zostały należycie zastosowane. Bez wsparcia rozumu i działania uczucia pozostają ślepe. Nie ulega jednak wątpliwości, że właśnie one stanowią najważniejszy warunek dobra. To uczucia budzą szczerą wolę i nawyk czynienia dobra⁷⁵. Życie moralne osiągnie jedność tylko wtedy, gdy uczucie zapanuje nad myśleniem i działaniem⁷⁶.

Podobne uwagi dotyczą relacji między ludźmi, gdyż ludzka natura jest jedna niezależnie od tego, czy rozpatruje się ją indywidualnie czy zbiorowo. Zjednoczenie ludzkości możliwe jest tylko wskutek przewagi uczuć nad innymi dziedzinami życia. Comte twierdzi, że najważniejszą rolę w tym procesie odgrywa wzajemna miłość uniwersalna. Jej przeciwieństwo stanowi miłość własna. Uczucia życzliwości stale zabiegają o przewagę nad uczuciami ego-

⁷¹ Por. RCP, s. 137; A. Comte, *A General View of Positivism*, tłum. J. H. Bridges, New York 1957, s. 249.

⁷² Por. RCP, s. 497.

⁷³ Por. RCP, s. 137.

⁷⁴ Por. E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, przeł. Z. Wrzeszcz, Warszawa 2001, s. 184.

⁷⁵ Por. RCP, s. 138.

⁷⁶ Por. RCP, s. 143-144.

istycznymi, które z natury są silniejsze od tamtych⁷⁷. Jednakże życie społecznie pozwala uczuciom życzliwości rozwinąć się w nieograniczony sposób i zarazem hamować rozwój uczuć im przeciwnych. Przewaga pierwszych nad drugimi jest wyznacznikiem postępu ludzkości⁷⁸.

Zdaniem Comte'a, samym więziom społecznym brakuje charakteru racjonalnego. Są to więzi spontaniczne, które mają przeróżne źródła. Rodzą się np. z układu sił społecznych, ekonomicznych, politycznych, niekiedy z przyjaźni czy miłości, a nawet ze wspólnych działań. Z tego względu harmonia społeczna bardziej przypomina organizm niż mechanizm. Organizm społeczny jest żywy, rozwija się i różnicuje. Każdy z jego organów pełni w nim właściwą sobie funkcję, a przez to uczestniczy w realizowaniu wspólnego celu. Jego osiągnięcie jest możliwe tylko wtedy, gdy pojedynczy ludzie wzniosą się ponad własne interesy i zdecydują się na poświęcenie dla innych. Drogą odrodzenia ludzkości jest więc miłość, którą Comte pojmuje we właściwy sobie sposób jako uczucie społeczne. Nie jest to miłość zmysłowa, ale czysta, nazywa ją komunią dusz, a jej ideał dostrzega w katolicyzmie⁷⁹.

Rozum przewyciężający uczucie wiedzie do chaosu i moralnego upadku. Dlatego odrodzenie uczuć może się dokonać tylko w oparciu o zdobycze rozumu. Rozum czyni uczucia mądrymi, wysublimowanymi, świadomymi swego celu, a w razie potrzeby poskramia te skłonności, które burzą harmonię w człowieku lub społeczeństwie⁸⁰. Rozum pełni właściwe sobie funkcje, gdy jest poddany władzy serca, a serce, gdy zdobywa przewagę nad rozumem.

Do ustanowienia społecznej jedności potrzeba przewyciężyć egoizm, potrzeba zaszczyć w człowieku sympatię do ludzi. Swoją drogą jest ona obowiązkiem wobec społeczności za wszystkie doznane od niej dobrodziejstwa i korzyści. Jeżeli zmierza się do utworzenia społecznego organizmu, nie można poprzestać na samym rozumie. Domaga się on wsparcia emocjonalnego⁸¹.

Comte podkreśla, że moralna doktryna pozytywizmu ma na celu zwycięstwo altruizmu nad egoizmem, zmysłu społecznego nad zmysłem osobistym⁸². Pozytywizm zmierza również do usystematyzowania moralności powszechnej. To cel filozofii i zarazem punkt wyjścia dla polityki. Badaniem uczuć egoistycznych i altruistycznych oraz ich wzajemnego oddziaływania zajmuje się socjologia. Zdaniem Comte'a, zgodnie z nauczaniem moralności katolickiej uczucia życzliwe są obce ludzkiej naturze, gdyż ich źródłem jest nadprzyrodzona łaska nie podlegająca żadnemu prawu⁸³. Tymczasem samo istnienie społeczne przyczynia się z jednej strony do rozwoju uczuć społecznych, z drugiej

⁷⁷ Por. B. Skarga, *Comte...*, dz. cyt., s. 122-123.

⁷⁸ Por. RCP, s. 139.

⁷⁹ Por. B. Skarga, *Wstęp*, w: A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej...*, dz. cyt., s. XVIII.

⁸⁰ Por. tamże, s. XVII.

⁸¹ Por. B. Skarga, *Comte...*, dz. cyt., s. 107.

⁸² Por. RCP, s. 231.

⁸³ Por. tamże.

hamuje popędy egoistyczne. Te ostatnie mogą być poskramiane przez stawiany im opór. Przewaga jednych uczuć nad drugimi świadczy o doskonałości moralnej lub jej braku. Rozwój moralny może więc nastąpić w drodze świadomej interwencji wobec dwojakiego rodzaju uczuć. Interwencja ta jest niczym innym jak modyfikowaniem zjawisk moralnych⁸⁴.

W konsekwencji tej zasady szczęście tak prywatne, jak i publiczne polega na możliwie największym wroście uczuć życzliwości, których wyświadczenie daje najwięcej zadowolenia. Jedynie tego rodzaju uczucia są zdolne zawładnąć sercami wszystkich ludzi. Tak rozumiana koncepcja moralności jest konsekwencją zasady podporządkowującej umysł społecznemu punktowi widzenia – jednemu zdolnemu powiązać wszystkie dziedziny życia⁸⁵.

Comte zaznacza, że uzyskanie pełnej jedności wszystkich sfer nie następuje od razu, lecz stopniowo. Najpierw zostają usystematyzowane myśli, potem uczucia, a na końcu czyny. Uczucie i aktywność odgrywają większą rolę niż czysty rozum. Ten swego rodzaju paradoks może być zrozumiany i rozwiązany dzięki przyjęciu dwóch podstawowych zasad pozytywizmu. Do jedności wymagana jest zasada subiektywna głosząca przewagę serca nad rozumem⁸⁶ oraz zasada obiektywna. Ta ostatnia pochodzi od świata zewnętrznego i jest niezależna od człowieka w przeciwieństwie do pierwszej. Zasadę obiektywną stanowi porządek różnych zjawisk, które oddziałują na ludzkość. Porządek ten i jego przewaga nad tym, co subiektywne pozwala uczuciu miłości zdyscyplinować różne inklinacje, gdy tylko rozum rozpozna cel ludzkiego istnienia. Na tym polega główne zadanie rozumu. Dzięki teorii pozytywnej dotyczącej systematyzacji życia ludzkiego rozum poświęca się służbie serca⁸⁷. Harmonia subiektywna nie byłaby możliwa bez obiektywnych podstaw. Nie mogłaby powstać niezależnie od świata zewnętrznego. Społeczne uczucia sympatii o tyle mogą zwyciężyć ugruntowane w egoizmie i niezgodne ze sobą dążenia, o ile znajdują oparcie w zewnętrznym porządku rzeczy. Dzięki niemu uczucia podlegają ciągłemu rozwojowi, a sprzeczne tendencje ulegają wytłumieniu⁸⁸. Z jednej strony porządek zewnętrzny powstrzymuje egoistyczne instynkty, z drugiej zaś pobudza altruistyczne uczucia. Racje obiektywne oddziałują na racje subiektywne.

Comte wyjaśnia, że porządek zewnętrzny obejmuje nie tylko świat przyrody, ale również ogół zjawisk właściwych człowiekowi, czyli zjawisk społecznych. Również one są zależne od niezmiennych praw natury, mimo że najłatwiej ze wszystkich zjawisk dają się modyfikować. Prawa natury są głównym przedmiotem pozytywnych rozważań. Uczucia życzliwości działają żywiłowo

⁸⁴ Por. RCP, s. 232.

⁸⁵ Por. tamże.

⁸⁶ Por. RCP, s. 146-147.

⁸⁷ Por. RCP, s. 147.

⁸⁸ Por. tamże.

zgodnie z tymi prawami, które bezpośrednio rządzą społecznością⁸⁹. Podporządkowanie życia ludzkiego zewnętrznym prawom, które dyscyplinują egoistyczne zapędy, jest koniecznością, bez której nie zapanuje harmonia w życiu prywatnym ani publicznym. W ten sposób uczucia sympatii znajdują uzasadnienie na zewnątrz, a zadaniem rozumu jest je dostrzec i przyczynić się służbie uczuciom. Koncepcja porządku naturalnego stanowi grunt dla systematyzacji wszystkich wymiarów życia ludzkiego⁹⁰.

Zaliczając zjawiska społeczne i moralne do porządku naturalnego, Comte natrafił na pewien problem. W jaki sposób pogodzić stałe związki między zjawiskami z wolnością człowieka, co do której słusznie można było twierdzić, że polega na działaniu niezależnym od praw natury (zresztą pozbawionej wolności ze względu na panujący w niej determinizm)? Zdaniem Comte'a, przezwycięzenie tej trudności stało się możliwe z chwilą uznania praw socjologicznych za część porządku naturalnego. Ich odkrycie spowodowało, że rozum poddał się służbie uczuć społecznych. Comte mówi, że właśnie wtedy badania obiektywne zespoliły się z badaniami subiektywnymi⁹¹. Rozum oddał się władzy serca.

Posługując się językiem filozofii realistycznej można zauważyć, że sprawczą przyczyną moralności w ujęciu Comte'a jest współpraca rozumu z uczuciami z przewagą tych drugich. Jednakże należy zauważyć, że moralność pozytywistyczna w wymiarze sprawczym nie tworzy żadnych relacji między rozumem i uczuciem a Bogiem. Na żadnym etapie rozważań poświęconych przewadze uczuć nad rozumem Comte nie odnosi się do Boga. Oznacza to, że czynnik boski nie pojawia się w moralności w celu uczynienia jej zrozumiałą. Racjonalność postępowania moralnego jest tak skonstruowana, że nie potrzebuje żadnego odwołania się do Boga, aby pozostać w sferze rozumnego postępowania.

Gdy wraz z Comte'em przyjmuje się, że źródłem moralności jest miłość rozumiana jako uczucie społeczne, to zarazem tylko dzięki niej możliwe staje się realizowanie dobra, do którego moralność stale dąży jak do swego celu. Celem moralności jest więc dobro. Z kolei najwyższym dobrem jest powszechna miłość. Jednakże prawdziwa miłość nie ogranicza się tylko do pragnienia dobra, lecz przede wszystkim do jego realizowania⁹². Dobro jest tu rozumiane jako nieustanny rozwój osobisty i zbiorowy. Zatem te czyny, które przyczyniają się do tego typu rozwoju są czynami moralnie dobrymi, te zaś, które mu zaprzeczają uchodzą za moralnie złe. Tak oto altruizm jako działanie jest inspirowany uczuciem i nastawiony na dobro drugiego, jego realizację, szczęście, na spójność społeczną, a nie na siebie samego – przeciwstawia się indywiduali-

⁸⁹ Por. RCP, s. 148.

⁹⁰ Por. RCP, s. 149.

⁹¹ Por. RCP, s. 164.

⁹² Por. RCP, s. 536, 540, 545.

zmowi moralnemu⁹³. Moralna ocena czynów człowieka przynależy do niego samego wedle powyższego kryterium (normy moralnego dobra w relacji do całego społeczeństwa). Na skutek swego działania i refleksji nad nim człowiek sam dla siebie staje się opatrnością⁹⁴.

Comte twierdzi, że uczucia społeczne, które pełnią niezastąpioną rolę w pozytywizmie podlegają stałemu rozwojowi. Z miłością bezinteresowną i czystą związane jest szczęście. Ono zawiera najwyższe dobro. O wyższości tak rozumianej miłości świadczy przekonanie, że lepiej jest kochać niż być kochanym⁹⁵. Przemawia za tym ludzka natura, która czuje się lepiej, gdy działa, niż gdy doznaje działania oraz kiedy daje, aniżeli otrzymuje. Poczucie szczęścia, wynikające tylko z bycia kochanym, świadczy o pozostawaniu w sidłach egoizmu. Z kolei większa radość z powodu darzenia kogoś miłością przemawia na korzyść miłości bezinteresownej. Nie zmienia to jednak faktu, że uczucia społeczne są słabsze od skłonności egoistycznych. Pozytywizm jednak zmierza do odwrócenia tej tendencji. Usilnie przekonuje, że szczęście tak osobiste, jak i zbiorowe polega na rozwijaniu poczucia społecznego, a nie na dążeniu do zjednoczenia z Bogiem. Racjonalność praktyczna w wydaniu pozytywistycznym nie sięga dalej, jak tylko badania związków społecznych, aby przyczynić się do coraz większego rozwoju moralnego na drodze miłości społecznej i poświęcania miłości własnej.

5. Wola a wiara – podsumowanie

Powyższe rozważania zmierzały do ukazania związku, jaki zachodzi między wolą a pragnieniem (dążeniem, miłowaniem) Boga. W tym celu zostały omówione trzy koncepcje władzy chcenia (miłowania), dzięki której możliwe są akty chcenia i podejmowanie decyzji. Istnienie związku między moralnością a Bogiem nie pozostaje bez wpływu na rozumienie koncepcji wiary, która kształtuje się m.in. w oparciu o koncepcję woli. W wyniku przeprowadzonych analiz nasuwają się następujące wnioski.

Po pierwsze, w ramach trzech systemów filozoficznych funkcjonują trzy różne koncepcje woli. Różnice między nimi dotyczą przede wszystkim władzy chcenia i decydowania. Racjonalność realistyczna polega na realizowaniu dobra, które pozwala człowiekowi stawać się coraz bardziej doskonałym w dziedzinie świadomego i wolnego postępowania dzięki afirmowaniu dóbr-celów, łącznie z dobrem najwyższym. Aprioryczna koncepcja moralności dotyczy spełniania obowiązków podyktowanych przez rozum praktyczny. Celem tego

⁹³ Por. I. Światała, *August Comte – etyka sentymentalna*, w: *Poglądy Augusta Comte'a z perspektywy...*, dz. cyt., s. 48-49; T. Dixon, *La science du cerveau et la religion de l'Humanité: Auguste Comte et l'altruisme dans l'Angleterre victorienne*, „Revue d'histoire des sciences” 65(2012), nr 2, s. 292.

⁹⁴ Por. RCP, s. 536-537; P. S. Mazur, *Ku realizmowi w opatrności ludzkiej*, w: *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 260-261.

⁹⁵ Por. RCP, s. 385.

typu działań moralnych jest przede wszystkim wyrobienie w sobie zdolności do postępowania wedle praw moralnych i odrzucania pobudek im przeciwnych. Z kolei pozytywistyczna koncepcja moralności zmierza do rozwoju natury ludzkiej w oparciu o uczucia społeczne, wyrażające się głównie w miłości okazywanej ludziom.

Po drugie, na bazie każdego typu moralności inaczej prezentuje się rola przypisywana Bogu. W moralności realistycznej Bóg jest koniecznym czynnikiem, który ostatecznie wyjaśnia postępowanie moralne. W związku z tym wyeliminowanie Boga z pola racjonalności praktycznej powoduje brak rozumienia działań moralnych, ponieważ usuwa się czynnik wyjaśniający zachodzenie moralności w ogóle. W moralności typu realistycznego Bóg jest tego rodzaju dobrem, którego wola pragnie (miłuje) jako dobra najwyższego i do którego zmierza jako do celu ostatecznego. Ponadto Bóg jest ostateczną racją sprawczych działań woli, podobnie jak jest źródłem prawa moralnego. Każdy z czynników wyjaśniających moralność w ujęciu realistycznym pozostaje skorelowany z Bogiem, od którego pochodzi cała rzeczywistość.

Całkowicie inną rolę przypisuje się Bogu na gruncie moralności wypracowanej w ramach filozofii apriorycznej, gdzie moralność tego rodzaju oparta jest wyłącznie na rozumie praktycznym, który jest jedynym źródłem prawa moralnego. Każda rozumna natura samodzielnie odkrywa w sobie to prawo, a dzięki wolności zdolna jest sama siebie determinować do działania wedle jego zasad. Aby sprostać wymaganiom moralności wystarczy działać podług takich maksym, które nadają się na prawo powszechne i unikać takich, które pielęgnują miłość własną, czyli szczęśliwość. Celem moralności jest dobro najwyższe, któremu Kant nadał nowe rozumienie. Nie decyduje ono o zasadach moralnych, ale z nich wynika. Nie jest nim Bóg, lecz synteza cnoty i szczęścia, czyli moralne usposobienie wspólnie z zadowoleniem z moralnego postępowania. W porównaniu do moralności realistycznej rola Boga została ograniczona.

Jeszcze inaczej przedstawia się relacja moralności pozytywistycznej do Boga. Nie ma w niej żadnych związków z Bogiem rozumianym jako coś transcendentnego wobec człowieka i świata. Brak tego typu relacji stanowi konsekwencję przyjętych założeń na gruncie pozytywizmu. Ten typ moralności został tak skonstruowany, aby nie było w nim żadnych odniesień do Boga. Postępowanie moralne jest tłumaczone tylko i wyłącznie w oparciu o naturę ludzką tak indywidualną, jak i zbiorową. W ten sposób Bóg jako korelat woli, której rolę przejęły uczucia społeczne, nie odgrywa żadnej roli w moralności w ujęciu Comte'a.

Każda z trzech koncepcji woli i jej stosunek do pragnienia Boga nie pozostaje bez wpływu na rozumienie wiary. Wiara w ujęciu nadprzyrodzonym stanowi uznanie za prawdę treści zawartych w objawieniu, ale także pragnienie, aby zjednoczyć się Bogiem, który stanowi przedmiot wiary w relacji do woli. Wola ściśle zaangażowana w wiarę zmierza do umiłowania tego, co człowiek

przyjął dzięki intelektowi. Podążanie do Boga w porządku nadprzyrodzonym jest ufundowane na uznaniu Go jako dobro w porządku naturalnym.

W czystej praktycznej wierze rozumowej w ujęciu Kanta Bóg jest przedmiotem wiary jako jeden z postulatów rozumu praktycznego, ale nie jest celem moralności. Aby uzasadnić moralność, Kant postuluje istnienie Boga i nieśmiertelność człowieka. Jednakże uznanie obu tych postulatów dokonuje się w wierze, a w nie poznaniu naturalnym. Dlatego wiara w filozofii Kanta ma rają bytu tylko na gruncie moralności, ale nie jest wiarą nadprzyrodzoną, lecz naturalną⁹⁶. Można powiedzieć: jaka koncepcja woli, taka koncepcja wiary.

Comte'a koncepcja wiary wynika m.in. z jego rozumienia moralności. Ponieważ na gruncie moralności zasadniczą rolę odgrywają uczucia społeczne, również wiara ma charakter uczuciowy. Wiara pozytywistyczna przejawia się tym, że stanowi zaufanie do dziedzictwa wypracowanego przez Comte'a i jego następców. Służy ona jedności społecznej i kształtowaniu miłości do ludzi. W żadnym aspekcie nie odnosi się do transcendentnego Boga.

Na podstawie powyższych analiz należy stwierdzić, że tylko realistyczna koncepcja woli stwarza podstawę dla wiary nadprzyrodzonej. Dwa pozostałe pojęcia woli ograniczają wiarę do poziomu naturalnego. Ponieważ wiara angażuje wolę, rozumienie wiary jest ściśle zależne od rozumienia woli.

The Conception of Will and the Understanding of Faith. A Realistic, Apriorical and Positive Approach

Summary

The purpose of the article is to show the relationships between the concept of will and understanding of faith. It is about demonstrating that the adopted concept of the will affects the understanding of faith. Selected concepts of will (realistic, a priori, positivist) were presented in terms of their pursuit of God. When it turns out that God is the object of the will, faith acquires a natural foundation. This means that the will that naturally reaches God comes into a relationship with Him even before faith develops. Consequently, it must be recognized that there is a natural and moral foundation for faith. This kind of foundation exists on the basis of a realistic concept of will. In a priori morality, due to the concept of the will, only moral faith is possible. Positivist philosophy replaces the will with social feelings. That is why faith is understood as trust and is only natural.

Key words: will, faith, Thomas Aquinas, Immanuel Kant, Auguste Comte.

⁹⁶ Por. M. Sieńkowski, *Przedmiotowy aspekt wiary według Immanuela Kanta*, „Studia Elckie” 20(2018), nr 4, s. 431-437.

Bibliografia

- Arbousse-Bastide P., *Auguste Comte et la sociologie religieuse*, „Archives de Sciences Sociales des Religions” 22(1966).
- Caygill H., *A Kant Dictionary*, Malden 2000.
- Comte A., *A General View of Positivism*, tłum. J. H. Bridges, New York 1957.
- Comte A., *Ogólna teoria religii*, tłum. W. Bieńkowska, w: B. Skarga, *Comte*, Warszawa 1977.
- Comte A., *Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, w: tenże, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, przeł. J. K., B. Skarga, W. Wojciechowska, Warszawa 1973.
- Comte A., *The Catechism of Positive Religion*, tłum. R. Congreve, Clifton 1973.
- Deleuze G., *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk 1999.
- Dixon T., *La science du cerveau et la religion de l'Humanité: Auguste Comte et l'altruisme dans l'Angleterre victorienne*, „Revue d'histoire des sciences” 65(2012), nr 2.
- Domaradzki J., *Religia Ludzkości. Augusta Comte'a socjologiczna wizja religii*, Poznań 2005.
- Gilson E., *Jedność doświadczenia filozoficznego*, przeł. Z. Wrzeszcz, Warszawa 2001.
- Gilson E., *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Toronto 1994.
- Gilson E., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 2003.
- Gudaniec A., *Paradoks bezinteresownej miłości. Studium z antropologii filozoficznej na podstawie tekstów św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 2015.
- Jaroszyński P., *Etyka. Dramat życia moralnego*, Warszawa 2002.
- Kant I., *Kritik der praktischen Vernunft*, w: tenże, *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Leipzig 1983.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 2012.
- Kant I., *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, przeł. W. Galewicz, Kęty 2005.
- Kant I., *Metafizyka moralności*, przeł. E. Nowak, Warszawa 2015.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty 2009.
- Kloc-Konkołowicz J., *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*, Wrocław 2007.
- Krąpiec M. A., *Człowiek w kulturze*, Lublin 1999.
- Krąpiec M. A., *Decyzja – realnym źródłem działania*, w: Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe O dobru, O pożądaniu dobra i o woli*, tłum. A. Białek, Lublin 2010.
- Krąpiec M. A., *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Lublin 2005.
- Krąpiec M. A., *Ja – człowiek*, Lublin 2005.
- Krąpiec M. A., *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2008.
- Krąpiec M. A., *Wola*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2008.
- Mazur P. S., *Ku realizmowi w opatrności ludzkiej*, w: *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003.
- Muglioni J.-M., *Le lien social selon Auguste Comte*, „Le Philosophoire” 39(2013), nr 1.
- Pabiasz W., *Typ i geneza ateizmu Augusta Comte'a (1798-1857)*, w: *Poglądy Augusta Comte'a z perspektywy schyłku XX wieku*, red. I. Świtła, Częstochowa 1999.
- Pańpuch Z., *O naturze dobra pożądanego przez człowieka*, w: Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe O dobru, O pożądaniu dobra i o woli*, tłum. A. Białek, Lublin 2010.
- Pickering M., *Le positivisme philosophique: Auguste Comte*, „Revue interdisciplinaire d'études juridiques” 67(2011), nr 2.
- Sieńkowski M., *Koncepcja intelektu a rozumienie wiary. Zestawienie poglądów Tomasza z Akwinu, Immanuela Kanta i Augusta Comte'a*, „Rocznik Tomistyczny” 8(2019), w druku.
- Sieńkowski M., *Przedmiotowy aspekt wiary według Immanuela Kanta*, „Studia Elckie” 20(2018), nr 4.
- Skarga B., *Comte. Renan. Claude Bernard*, Warszawa 2013.

- Skarga B., *Wstęp*, w: A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, przeł. J. K., B. Skarga, W. Wojciechowska, Warszawa 1973.
- Sullivan R. J., *An Introduction to Kant's Ethics*, Cambridge 1994.
- Swieżawski S., *Wstęp do kwestii 82*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii I*, 75-89, przeł. S. Swieżawski, Kęty 2000.
- Swieżawski S., *Wstęp do kwestii 83*, w: Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii I*, 75-89, przeł. S. Swieżawski, Kęty 2000.
- Świtła I., *August Comte – etyka sentymentalna*, w: *Poglądy Augusta Comte'a z perspektywy schyłku XX wieku*, red. tenże, Częstochowa 1999.
- Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 2, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1988.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 15, przeł. P. Bełch, London 1966.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. 1, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Warszawa 2003.
- Valverde C., *Antropologia filozoficzna*, przeł. G. Ostrowski, Poznań 1998.
- Watkins E., *Kant and the Metaphysics of Causality*, New York 2005.
- Wojtyła K., *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, w: tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991.
- Wolicka E., *Rozważania wokół Kanta. Prolegomena do filozofii kultury jako krytyki władz podmiotu*, Lublin 2002.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/1, Lublin 1986.
- Zdybicka Z. J., *Problem ostatecznego celu życia człowieka i sposób jego realizacji*, w: *Spór o cel. Problematyka celu i celowościowego wyjaśniania*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2008.
- Żelazny M., *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 2001.