

**Summa Theologiae I, q. 80, a. 1, co. (*Utrum appetitus sit aliqua specialis animae potentia*)**

<p>Respondeo dicendum quod necesse est ponere quandam potentiam animae appetitivam. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio, sicut ignis ex sua forma inclinatur in superiorem locum, et ad hoc quod generet sibi simile. Forma autem in his quae cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his quae cognitione carent. In his enim quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscuiusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae appetitus naturalis vocatur. In habentibus autem cognitionem, sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum, sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium, ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum, in quo quodammodo cognitionem habentia ad Dei similitudinem appropinquant, in quo omnia praeexistunt, sicut Dionysius dicit. Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae dicitur appetitus naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest ea quae apprehendit, non solum ea ad quae inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animae appetitivam.</p>	<p>Musimy przypisać duszy pewną władzę pożądczą. Dla wyjaśnienia tego twierdzenia należy zważyć, że z każdą formą łączy się pewna skłonność, tak np. ogień z racji swej formy dąży do miejsca wyżej położonego i do tego, by rodzić podobny sobie ogień. W tych zaś jestestwach, których poznanie jest uczestnictwem, spotykamy formę doskonalszą aniżeli w bytach, pozbawionych poznania. W jestestwach bowiem nie odznaczających się poznaniem znajdujemy jedynie formę przeznaczającą dane jestestwo do jednego, właściwego mu i zgodnego z jego naturą istnienia. Z tą formą naturalną łączy się skłonność naturalna, którą nazywamy pożądaniem naturalnym. Natomiast w jestestwach obdarzonych poznaniem forma naturalna przeznacza każde z tych jestestw do właściwego mu istnienia naturalnego, w taki jednak sposób, że staje się ono zdolne do przyjmowania form poznawczych innych rzeczy. Tak np. zmysł przyjmuje formy poznawcze wszystkich przedmiotów poznania zmysłowego, a intelekt wszystkich przedmiotów poznania umysłowego, aby w ten sposób dzięki zmysłowi i intelektowi dusza ludzka stawała się niejako wszystkim. Dzięki temu jestestwa obdarzone poznaniem upodabniają się po części do Boga, w którym — jak powiada Dionizy — wszystkie byty tkwią odwiecznie. Jak więc w jestestwach odznaczających się poznaniem istnieją formy w sposób doskonalszy od istnienia form naturalnych, tak też wypada, by tym jestestwom poznającym przysługiwała skłonność doskonalsza od naturalnej, zwanej naturalnym pożądaniem. A ta wyższa skłonność przynależy do pożądczej władzy duszy, przy pomocy której zwierzę może pożądc tego, co przyjmuje do świadomości, a nie tylko tego, do czego skłania je forma naturalna. Wobec tego musi się przyjąć w duszy istnienie pewnej władzy pożądczej.</p>
---	--

**Summa Theologiae I, q. 80, a. 2, co. (*Utrum appetitus sensitivus et intellectivus sint diversae potentiae*)**

<p>Respondeo dicendum quod necesse est dicere appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso, unde appetibile apprehensum est movens non motum, appetitus autem movens motum, ut dicitur in III de anima, et XII Metaphys. Passiva autem et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et motivorum, quia oportet motivum esse proportionatum mobili, et activum passivo; et ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad sum activum. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum et apprehensum per sensum,</p>	<p>Konieczne jest twierdzić, że pożądanie umysłowe jest inną władzą aniżeli pożądanie zmysłowe. Władza pożądcza jest bowiem władzą bierną, która z natury swej bywa poruszana przez przedmiot przyjęty do świadomości; stąd to — jak czytamy w 3 księdze dzieła <i>O duszy</i> i w 12 księdze <i>Metafizyki</i> — przedmiot pożądania przyjęty do świadomości porusza, nie będąc sam poruszony, a pożądanie wprawia w ruch jako poruszone. Ale przedmioty bierne i podlegające ruchowi różnią się między sobą w zależności od różnic występujących pomiędzy przedmiotami czynnymi a wprawiającymi w ruch, gdyż to, co wprawia w ruch, winno być proporcjonalne do tego, co podlega ruchowi, a czynne do tego co bierne; samo pojęcie władzy biernej opiera się na jej przyporządkowaniu do odpowiedniego</p>
---	--

consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo.	przedmiotu czynnego. Ponieważ zaś to co przyjęte do świadomości przez intelekt i to co przyjęte do świadomości przez zmysł jest różnego rodzaju, wobec tego pożądanie umysłowe jest inną władzą aniżeli pożądanie zmysłowe.
--	---

**De veritate, q. 24 a. 6 co. (Sexto quaeritur utrum liberum arbitrium sit voluntas, vel alia potentia a voluntate)**

<p>Respondeo. Dicendum, quod quidam dicunt, liberum arbitrium esse tertiam potentiam a voluntate et ratione, propter hoc quod vident actum liberi arbitrii, qui est eligere, differentem esse et ab actu simplicis voluntatis, et ab actu rationis. Nam rationis quidem actus in sola cognitione consistit; voluntas autem actum suum habet circa bonum quod est finis; liberum vero arbitrium circa bonum quod est ad finem. Sicut ergo bonum quod est ad finem, egreditur a ratione finis, appetitus vero boni a cognitione; ita dicunt quodammodo naturali ordine ex ratione voluntatem procedere, et ex duabus tertiam potentiam, quae est liberum arbitrium. Sed hoc convenienter stare non potest. Obiectum enim et id quod est ratio obiecti, ad eamdem potentiam pertinent, sicut color et lumen ad visum. Tota autem ratio appetibilitatis eius quod est ad finem, in quantum huiusmodi, est finis. Unde non potest esse quod ad aliam potentiam pertineat appetere finem et id quod est ad finem. Nec haec differentia, qua finis appetitur absolute, id autem quod est ad finem, in ordine ad alterum, potest appetitivarum potentiarum distinctionem inducere. Nam ordinatio unius ad alterum inest appetitui non per se, sed per aliud, scilicet per rationem, cuius est ordinare et conferre: unde non potest esse differentia specifica constituens speciem appetitus. Utrum autem eligere sit actus rationis vel voluntatis, philosophus sub dubio videtur relinquere in VII Ethic., supponens tamen quod aequaliter sit virtus utriusque; dicens quod electio vel est intellectus appetitivi, vel appetitus intellectivi. Sed quod sit appetitus dicit in III Ethic., definiens electionem esse desiderium praeconsiliati. Quod quidem verum esse, et ipsum obiectum demonstrat (nam sicut bonum delectabile et honestum, quae habent rationem finis, sunt obiectum appetitivae virtutis, ita et bonum utile, quod proprie eligitur); et patet ex nomine: nam liberum arbitrium, ut dictum est, art. 4 huius quaest., est potentia qua homo libere iudicare potest. Quod autem dicitur esse principium alicuius actus aequaliter fiendi, non oportet quod sit principium illius actus simpliciter, sed aequaliter significatur esse principium illius; sicut grammatica per hoc quod dicitur esse scientia recte loquendi, non dicitur quod sit principium locutionis simpliciter, quia sine grammatica potest homo loqui, sed quod sit principium rectitudinis in locutione. Ita et potentia qua libere iudicamus, non intelligitur illa qua iudicamus simpliciter, quod est rationis; sed quae facit libertatem in iudicando, quod est voluntatis. Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas. Nominat autem eam non absolute, sed in ordine ad aliquem actum eius, qui est eligere.</p>	<p>Niektórzy twierdzą, że wolna decyzja jest trzecią władzą odrębną od woli i rozumu, gdyż uważają, iż akt wolnej decyzji, którym jest wybór, jest różny zarówno od aktu prostej woli, jak i od aktu rozumu. Akt rozumu polega bowiem wyłącznie na poznaniu, a wola stosuje swój akt do dobra, które jest celem, natomiast wolna decyzja działa w zakresie dobra, które prowadzi do celu. Skoro więc dobro, które prowadzi do celu, wykracza poza naturę samego celu, zaś pożądanie wykracza poza poznanie, to sądzą oni, że w jakimś naturalnym porządku wola pochodzi z rozumu, a z obu tych władz pochodzi trzecia władza, którą jest wolna decyzja.</p> <p>Na to jednak nie można się zgodzić. Przedmiot oraz to, co stanowi jego zasadę należą przecież do tej samej władzy, np. kolor i światło należą do wzroku. Otóż cała zasada pożądalności tego, co prowadzi do celu, właśnie jako takiego, sarna jest celem. Dlatego nie można przyjąć, żeby pożądanie celu oraz pożądanie środka wiodącego do tego celu należały do różnych władz. Nawet różnica, która powoduje, że celu pożądamy w sposób bezwzględny, a środka tylko ze względu na coś innego, nie może wprowadzać różnicy we władzach pożądawczych, ponieważ porównanie jednego typu pożądania z drugim nie jest istotową cechą pożądania, ale przypadłościową, mianowicie pod wpływem rozumu, który ma zdolność porządkowania i zestawiania w całość. Dlatego nie istnieje w tym przypadku wyróżnik gatunkowy, który wyznaczałby różne gatunki pożądania.</p> <p>Zatem pytanie, czy wybór jest aktem rozumu, czy aktem woli, Filozof w VI księdze <i>Etyki</i> pozostawia nie rozstrzygnięte zakładając jednak, że w równym stopniu jest on zdolnością ich obu, gdyż stwierdza, że wybór jest intelektualnym poznaniem władzy pożądawczej lub pożądaniem intelektualnej władzy poznawczej. Jednak w III księdze <i>Etyki</i> powiada, że wybór jest pożądaniem, gdyż definiuje go jako pragnienie tego, co zostało uprzednio rozstrzygnięte. To właśnie jest prawda i to ujawnia sam przedmiot, jak bowiem dobro sprawiające przyjemność i dobro przynoszące zaszczyt, które posiadają naturę celu, są przedmiotem władzy pożądawczej, tak samo jest nim dobro użyteczne, które we właściwym znaczeniu podlega wyborowi. Wynika to również z samej nazwy, bo „wolna decyzja” jest władzą, dzięki której człowiek może rozstrzygnąć w sposób wolny, jak już powiedzieliśmy. Otóż to, co nazywamy zasadą jakiegoś działania dokonywanego w pewien sposób, nie musi być zasadą tego działania w znaczeniu bezwzględnym, ale zasadniczo oznacza istnienie takiej zasady. Na przykład, gdy mówimy, że gramatyka jest nauką poprawnego mówienia, to nie nazywamy jej zasadą poprawnego mówienia w znaczeniu bezwzględnym, ponieważ człowiek może mówić także bez użycia gramatyki, ale nazywamy ją zasadą poprawności w mówieniu. Dlatego władzy, dzięki której rozstrzygamy w sposób wolny, nie uznajemy za władzę, dzięki której rozstrzygamy w sposób bezwzględny, a którą jest rozum, lecz uznajemy ją za tę</p>
---	--

	<p>władzę, która powoduje wolność w rozstrzyganiu, a którą jest wola. Przeto wolna decyzja jest samą wolą, oznacza ją jednak nie w znaczeniu bezwzględnym, lecz ze względu na pewne działanie, jakim jest wybór.</p>
--	--