

Artur Andrzejuk

# Filozofia moralna



Tomasz z Akwinu

NAVO

# **Filozofia moralna**

**Artur Andrzejuk**

**Filozofia moralna**  
w tekstach Tomasza z Akwinu

**Przedmową opatrzył**

*Prof. Mieczysław Gogacz*



Książka stanowi zbiór prac autora dotyczących przedmiotowego tematu.

Recenzenci:  
prof. dr hab. Tadeusz Klimski  
ppłk dr Jerzy Niepsuj

Projekt okładki, skład i łamanie Małgorzata Biegańska-Bartosiak

ISBN 83-906242-8-1

CIP - Biblioteka Narodowa  
Andrzejuk Artur  
Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu /  
Artur Andrzejuk; przedmową opatrzył Mieczysław Gogacz.  
- Warszawa: „Navo”, 1998

Wydanie I

Wydawca:  
**OFICyna WYDAWNICZA „NAVO”**  
tel./fax 759 13 39

Druk i oprawa:  
**FIRMA POLIGRAFICZNA**  
05-822 Milanówek  
ul. Przyszłość 16  
tel./fax (0-22) 755 81 11

# SPIS TREŚCI

PRZEDMOWA	7
<b>CZĘŚĆ PIERWSZA:</b>	
<b>WYJŚCIOWE ZAGADNIENIA TOMISTYCZNEJ FILOZOFII MORALNEJ</b>	
1. Etyka jako normatywna nauka filozoficzna	11
2. Etyka normatywna a etyka opisowa	14
3. Prawo naturalne podstawą etyki	17
<b>CZĘŚĆ DRUGA: ANALIZA TEKSTÓW ŚW. TOMASZA</b>	
1. Dobro i zło moralne	21
2. Dobro, cel i szczęście	30
3. Miłość – uczucia i relacje osobowe	40
4. Praszumienie i sumienie	50
5. Sprawności i cnoty	61
6. Komplementarność pokory i wielkoduszności jako przykład Tomaszowego ujmowania cnot moralnych	74
7. Podejmowanie decyzji	80
8. Etyka sprawowania władzy	87
9. Ocena moralna czynów ludzkich	93
10. Nauczanie etyki	102
<b>CZĘŚĆ TRZECIA: NIEKTÓRE KONSEKWENCJE ETYKI TOMISTYCZNEJ</b>	
1. Rozumienie wolności w intelektualizmie św. Tomasza	113
A. Wolność i konieczność	113
B. Wolność i rozumność	122
2. Problem wartości	126
3. Uniwersytet wspólnotą poszukującą prawdy i dobra	132
4. Program etyki w szkole politechnicznej	139
5. Etyczne aspekty pracy naukowej	149
6. Cnoty wojskowe jako zasady kształtowania moralności żołnierza i oficera	159
7. Sport w ujęciu tomistycznym	166
8. Etyka wobec idei postępu	178
9. Etyka chronienia osób filozoficznym wprowadzeniem do teologii moralnej	185
POSŁOWIE	192
WYKAZ CYTOWANYCH ŹRÓDEŁ I OPRACOWAŃ	194
SUMMARY	201



Mieczysław Gogacz

## PRZEDMOWA

### NIEZASTĄPIONA POMOC W ROZWIĄZYWANIU NAJPILNIEJSZYCH PROBLEMÓW CZŁOWIEKA

Przywykliśmy do nazywania etyką filozoficznej analizy moralnego postępowania człowieka. Wiążemy ponadto postępowanie z wytwarzaniem i w ten sposób obejmujemy uwagą wszystkie działania człowieka, wyznaczone przez cnotę sztuki.

Dopowiedzmy tylko, że sztuką zaczęto z czasem nazywać głównie wytwory artystyczne, które odróżniamy od wytworów techniki. Te wytwory artystyczne powstają przez wpływ piękna, jako przejawu istnienia, a wytwory techniczne – przez wpływ szczegółowych umiejętności fizycznych, kierowanych przez zmysłowe władze poznawcze człowieka. Sztuka jako wytwory piękne i wytwory techniki są wciąż jednak cnotą intelektu praktycznego, gdy odróżniamy go od intelektu teoretycznego.

Dopowiedzmy więc, że intelekt teoretyczny nabywa usprawnień, które nazywamy cnotami intelektu teoretycznego, gdy ten intelekt skupia naszą uwagę na rozumieniu bytów, oraz nabywa usprawnień, które nazywamy cnotami intelektu praktycznego, gdy wspomaga w używaniu rozumowań do uporządkowanych i odpowiedzialnych działań.

Wymieńmy więc cnoty intelektu teoretycznego: są to sprawność rozumienia zasad, wiedza i mądrość. Cnoty intelektu praktycznego są następujące: roztropność i sztuka, kierujące właśnie postępowaniem i wytwarzaniem. Wobec postępowania intelekt staje się właściwym powodem jego działań i ze względu na te działania nazywa się właściwym powodem postępowania (*recta ratio agibilium*), a wobec wytworów jest właściwym powodem wytwarzania (*recta ratio factibilium*). Intelekt jest wewnątrz istoty człowieka przyczyną jego rozumności. Wpływa w postaci roztropności na wolę ludzką i doskonali cnoty woli, takie jak roztropność praktyczna, męstwo, umiarkowanie i sprawiedliwość.

Intelekt ludzki, uzasadniający rozumność istoty człowieka, oprócz wpływu na wolę i jej cnoty, i także oprócz zwykłego poznania jako ujęcia istoty w tym, czym ona jest (*quidditas*), zarazem ujmuje subsystencję jako istotę powiązaną z istnieniem. To właśnie subsystencja ujawnia istnienie ogarniające istotę, a przez włas-

ności transcendentalne – zróżnicowany wpływ istnienia na jednostkową substancję. Z działaniem intelektu wiąże się zagadnienie poznania nieświadomionego (mowa serca) i poznania wyraźnego, polegającego na tworzeniu wiedzy. Jest także kontemplacja jako wyznaczone przez mowę serca zwrócenie się intelektu dzięki zaktywizowaniu woli, by skierował się do poznanego bytu. Odkrywamy wtedy, że istnienie zawarte jest w oddziałujących na nas bytach. Gdy to istnienie wiążemy z istotą, tworzymy metafizykę. Gdy ujmujemy to istnienie osobno, wkraczamy na drogę albo politeizmu, albo wykrycia Samoistnego Istnienia jako przyczyny sprawczej stworzonych istnień bytów.

Wszystkie te aspekty poznawania bytów i odmiany cnót intelektu oraz woli dr Artur Andrzejuk ogarnia swoją uwagą i dzięki temu jaśniej ujmuje aspekty etyki. Tę wielość ujęć ogarnia tematem „Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu”. Jego książka staje się sumą zagadnień z zakresu etyki, wprost szeroko ujętą filozofią moralną.

W pierwszej części książki na temat wyjściowych zagadnień tomistycznej filozofii moralnej zwracają uwagę rozważania o etyce jako normatywnej nauce filozoficznej. Jest tu przejrzyste ujęcie dobra i zła moralnego. Porządkujące jest ujęcie miłości oraz odróżnienie miłości od uczuć. Wiele wyjaśnia odróżnienie sumienia od prasuśmienia. Dobrze, że zawiera się w książce zreferowanie publikacji na temat Międzynarodowego Kongresu o wolności. Duży ład wprowadza ujęcie problemu wartości. Zostaje w pamięci dobre uzasadnienie tematu godności człowieka. I przekonująca staje się teza, że także zadaniem techniki staje się chronienie osób.

Książka jest świetnie skomponowana. Jest ujęciem nowatorskim. Nikt dotychczas nie ukazywał etyki w takim zestawieniu problemów, w takim ich bogactwie, zróżnicowaniu i filozoficznej genezie. Etyka lub filozofia moralna uzyskiwały dawniej akcenty raczej metodologiczne. W tej książce jest zespołem odpowiedzi na pytania doniosłe i ważne, zaprezentowane czytelnie i pociągająco. Etyka staje się żywym myśleniem o życiu rozumnych osób, uwikłanych w bieżącą kulturę, którą pozwala zrozumieć antropologia filozoficzna i teoria prawa naturalnego.

Jest to książka rzeczywiście filozoficzna, z przyjaznymi ludzimi propozycjami rozwiązań najpilniejszych problemów człowieka, który poddaje refleksji swoje postępowanie. Jest zarazem czytelna i zrozumiała. Ukazuje etykę jako niezastąpioną pomoc w zrozumieniu wszystkiego, z czym musimy dać sobie radę. I przekonuje teza, że chronienie osób musi się stać także zadaniem techniki, także więc wytwarzania, a nie tylko postępowania. Jest więc w książce ujęta cała cnota sztuki jako „ratio agibilium” i „ratio factibilium”. Niech skłania do jej realizacji rozdział o podejmowaniu decyzji. Ten rozdział ma już zresztą postać osobnej książki autora.



Może ucieszyć fakt, że książka jest zestawieniem wielu już publikowanych tekstów. Jest wobec tego obrazem jakby całej i zróżnicowanej refleksji filozoficznej autora na temat moralności. Ukazuje autora jako dojrzałego uczonego, samodzielnego i frapującego swymi ujęciami. Czyni nas świadkami wstępowania na naukowy Olimp nowej osoby, która uzupełni przerzedzone grono tych, którzy odeszli w niepamięć lub porzucili troskę o refleksję nad filozofią moralną, nad chronieniem wciąż potrzebnej uwagi, poświęconej filozoficznemu rozważaniu moralności ludzi.

**CZEŚĆ PIERWSZA:**  
**WYJŚCIOWE ZAGADNIENIA**  
**TOMISTYCZNEJ FILOZOFII MORALNEJ**

## ROZDZIAŁ 1. ETYKA JAKO NORMATYWNA NAUKA FILOZOFICZNA

Etyka tomistyczna buduje normy moralne wprost na rozpoznaniu struktury bytowej człowieka. A każdy człowiek zbudowany jest tak samo. Oczywiście, to nie etyka rozpoznaje strukturę człowieka, lecz dyscyplina nazywana dziś antropologią filozoficzną. Etyka jedynie w oparciu o dane antropologii wskazuje właśnie na normy etyczne, czyli zasady postępowania chroniącego.

Jak to się robi? Otóż pierwszą cechą człowieka jest to, że istnieje, że żyje. Z tego faktu etyka formułuje normę ochrony istnienia i życia. Człowiek ma własności duchowe, takie jak intelekt, poznanie, świadomość i wolę, postępowanie, wolność. Należy chronić i wzmacniać te własności. Rozwija się więc intelekt człowieka poprzez odpowiednie kształcenie i dostęp do prawdy. Kształtuje się też jego wolę poprzez wychowanie i chronienie wolności. Człowiek ma także ciało. Należy więc chronić ciało: odpowiednio je odżywiać, właściwie z niego korzystać by nie narazić go na szwank, leczyć, gdy zajdzie taka potrzeba. Człowiek jest ponadto powiązany z innymi osobami. Należy chronić te powiązania. W taki sposób rozpoznajemy najbardziej podstawowe dobro człowieka, stanowiące tzw. prawo naturalne, gdyż jego źródłem jest wprost sama natura człowieka. W tej naturze szukamy ponadto norm zachowania prawa naturalnego. Tą normą jest rozumność jako zgodność zaleceń z prawdą, wskazującą na dobro człowieka. Dlatego etykę tomistyczną prof. Mieczysław Gogacz nazywa wprost etyką chronienia osób. Stanowi ona pewną postać etyki personalistycznej z punktu widzenia jej źródła i normatywnej ze względu na efekty jej pracy.

Sformułowane powyżej prawo naturalne przypomina Dekalog i wywołuje zarzut właśnie konfesyjności etyki. Jest to jednak zarzut oparty na nieporozumieniu, gdyż uznając go należałoby konsekwentnie odrzucić każdą etykę zalecającą chronienie życia ludzkiego. Co wtedy pozostałoby? Jest natomiast faktem, że Bóg objawił prawo naturalne, lecz nie dlatego, że jego rozpoznanie jest niedostępne ludzkiemu rozumowi, lecz dlatego – jak zauważył św. Tomasz z Akwinu, największy teolog Kościoła – aby prawo to dostępne było ogółowi, a nie tylko „garstce uczonych, po długim czasie badań i z domieszką ewentualnych błędów”<sup>1</sup>.

Aby uniknąć opisanego nieporozumienia, M. Gogacz nie korzysta z określenia „etyka katolicka”; woli wykładany przez siebie przedmiot nazywać wprost „etyką chronienia osób”, gdyż przymiotnik „katolicka” narzuca od razu skojarzenia konfesyjne czy religijne. W tym zaś sensie nie ma etyki katolickiej, tak jak nie ma katolickiej matematyki czy astronomii. Etyka chronienia osób nie stanowi także etyki katolickiej w tym znaczeniu, jakoby kierowana była wyłącznie do katolików, tak jak np. meteorologia wojskowa jest przewidywaniem pogody interesującym tylko wojskowych. Oznaczałoby to bowiem, że chronienie osób i ich dobra jest obowiązkiem tylko członków Kościoła katolickiego. Takie rozumowanie byłoby absurdalne.

Jednak etyka chronienia osób jest wersją etyki katolickiej. Aby to zrozumieć, należy sięgnąć do źródłosłowa przymiotnika „katolicki”. Otóż znaczy on tyle, co „powszechny”, dotyczący każdego, ogólnodostępny (łac. catholicus, gr. katholikos). W tym znaczeniu etyka katolicka jest etyką powszechną, uniwersalną, możliwą do zaakceptowania przez każdego człowieka pragnącego być w zgodzie ze swym sumieniem, bez względu na światopogląd, zawód, wyznanie.

Etykę chronienia osób, jako etykę nomatywną, stanowi właśnie prawo naturalne, jako identyfikacja najbardziej podstawowego dobra osób, następnie – warunki jego przestrzegania: sumienie, namysł, mądrość oraz dalsze konsekwencje

---

<sup>1</sup>Divi Thomae Aquinatis, Summa Theologica, Roma MDCCCXCIV, I, 1c. Obowiązującym tekstem „Summy” jest jej wydanie krytyczne, czyli tzw. leonina. Korzystamy jednak z innych edycji, które nie różnią się od niej niczym istotnym. Miałem do dyspozycji dziewiętnastowieczną tzw. drugą edycję rzymską i współczesną edycję paulińską, która jest przedrukiem leoniny: S. Thomae de Aquino, Summa Theologiae, Editiones Paulinae, Alba-Roma 1962. Wydanie dziewiętnastowieczne, przynajmniej w interesujących mnie partiach tekstu, wydaje się być pełniejsze i dokładniejsze. Por. uwagi Gilsona na ten sam temat: Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu, przekład Jan Rybałt, przedmowę i apendykisy przetłumaczył M. Tazbir, Warszawa 1960, s. 534. Wszystkie cytaty przytaczam we własnym przekładzie, o ile nie podaję ich autora, a ich wersję łacińską biorę z wydania paulińskiego z powodu zastosowania w nim współcześnie stosowanej pisowni łacińskiej. Mylić może w niektórych wydaniach tego dzieła jego tytuł „Summa Theologica”. Jest to jednak to samo dzieło, którego powszechnie dziś przyjęty tytuł brzmi: „Summa Theologiae”. Dalej stosowany będzie skrót: S.Th.

dla życia człowieka, wynikające z przedstawionego rozumienia podstaw moralności.

Etyka zaleca chronienie osób i naszych z nimi powiązań. Otwarta jest też więc na powiązanie człowieka z Bogiem przez Chrystusa, co stanowi religię. Religia jest zatem wnioskiem etyki, a nie jej założeniem czy warunkiem. Można do tego wniosku nie dojść i pozostać jedynie w powiązaniach z osobami ludzkimi, co nazywa się ateizmem. Jest to postawa trudna do zrozumienia: jak bowiem można nie chcieć przyjaźni z kimś tak wspaniałym jak Chrystus? Ale można nie chcieć; niektórzy odrzucają zaproszenie na bankiet do króla Hiszpanii, czy na lunch do królowej brytyjskiej. Etyka chroniona osób akceptuje takie postawy, co nazywa się tolerancją.

Podane tu, podstawowe informacje na temat proponowanej wersji etyki, można zrekapitulować w dwu punktach:

1. Etyka jest dyscypliną filozoficzną. Filozofię zaś stanowi „czytanie księgi natury” w przeciwieństwie do teologii, która jest „czytaniem księgi Pisma św.”. „Katolicka” więc może być teologia; filozofia pozostaje bezprzymiotnikowa. Do ludzkiego postępowania odnosi się dział teologii zwany teologią moralną, lecz i ona – tak jak cała teologia – musi się wspierać na filozofii. Dlatego teologia moralna zaczyna się w miejscu, do którego etyka doprowadza swe wnioski. Z tego powodu także dla teologów i ludzi wierzących ważna jest filozofia, a w niej etyka. Ks. Karol Wojtyła w 1957 r. (nie był jeszcze nawet biskupem) uzasadniał, że walka o prawo naturalne jest w faktycznej działalności Kościoła dlatego niekiedy wyrazistsza niż walka o prawo łaski, gdyż dzieło musi być rzetelnie zbudowane od fundamentów<sup>2</sup>.

2. Stąd wynika postulat takiego budowania etyki, by obejmowała ona swymi normami wszystkie osoby, by była uniwersalna i powszechna, i w tym znaczeniu właśnie katolicka. Członków Kościoła, oprócz ogólnoludzkiej etyki, dotyczy teologia moralna, czyli nauka o tym, czego Bóg oczekuje od swych przyjaciół. Teologia moralna nie obejmuje tych, którzy nie są przyjaciółmi Boga. Wszystkich dotyczy jednak etyka chronienia osób, gdyż osobą jest każdy człowiek: chrześcijanin, buddysta i ateista.

---

<sup>2</sup> K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, s. 54.

## ROZDZIAŁ 2. ETYKA NORMATYWNA A ETYKA OPISOWA

Odróżnienie jest proste: etyka od swych starożytnych, greckich początków zawsze była nauką normatywną, czyli mówiła o tym jak należy postępować. Etyka opisowa, nazywana też etologią informuje o tym, jak postępują lub postępowali ludzie określonego środowiska, w określonych czasach, pod określoną szerokością geograficzną. Etologia jest więc w najlepszym wypadku historią postaw moralnych lub postacią socjologii. Nie jest nawet historią etyki; jest raczej zapisem tego, jak ludzie realizują lub realizowali normy moralne. Tak więc to etyka normatywna uczy, jak powinniśmy postępować. Etyka opisowa informuje, jak faktycznie postępujemy. Tylko etyka normatywna jest nauką filozoficzną. Wydaje się wobec tego, że należy unikać określenia „etyka opisowa”, a dziedzinę wiedzy, którą określa się tym terminem raczej nazywać właśnie etologią. Gdy już przestaniemy używać określenia „etyka opisowa”, to niepotrzebne będzie podkreślenie, że chodzi o etykę normatywną. Wystarczy wtedy sama „etyka”.

Etologia, analizując to, co w danym środowisku jest chwalone, a co ganione, ustala niekiedy tzw. etos, czyli zbiór zwyczajów postępowania w owym środowisku. Nie utożsamia się on jednak z normami moralnymi, może się – na miarę ograniczonej doskonałości człowieka – zbliżać do doskonałości. Mówimy wtedy np. o godnym najwyższego szacunku etosie żołnierza polskiego, którego zasadą była walka „Za Waszą i Naszą Wolność”. Nie jest jednak niczym chwalebny etos złodziei samochodów, kieszonkowców, czy innych złoczyńców.

Z tym tak prostym odróżnieniem wiąże się jednak nieporozumienie, którego konsekwencje mogą być wprost nieobliczalne. Otóż niekiedy uważa się, że opis postępowania ludzi jest źródłem norm moralnych. Proweniencja tego poglądu jest znana: wymyślili go pozytywiści, którzy zakwestionowali filozofię, a źródła etyki szukali w doświadczeniu społecznym, nazywanym też doświadczeniem moralnym. Etologię uczynili opisem i zarazem analizą doświadczeń moralnych. Ustalać ona miała zasady postępowania w danym środowisku i skłaniać do ich zachowywania. W rozumowaniu tym tkwi logiczny błąd zamkniętego koła: bo oto postępowanie określonej grupy ludzi jest zarazem dla nich normą, którą mają realizować jako moralne dobro. Celem staje się to, co jest już w posiadaniu. Owszem, należy w obyczajach dostosować się do wymagań swojego środowiska, trzymać widelec w lewej, a nóż w prawej ręce. Zasadą przyjęcia tego obyczaju jest jego stosowanie; mówimy nawet dzieciom: widelec *trzyma się* w lewym ręku, itp. Jest to jednak w gruncie rzeczy obojętne moralnie, należy do kultury osobistej, *savoir vivre*'u, a nie do moralności. Dzieckiem pozytywizmu był marksizm, który przez kilkadziesiąt lat stanowił „jedynie słuszny” światopogląd w Polsce.

W Polsce marksizm miał do czynienia z silnym katolicyzmem i katolicką teologią moralną, która jest ściśle normatywna. Nakazuje przecież zachowywanie przykazań, podejmowanie dobrych działań, dążenie do doskonałości drogą sprawności i cnót. Marksizm wykorzystał etologię do walki z religią. Oto zaczęto ukazywać, jak to katolicy nie zachowują wyznawanych przez siebie zasad (co nie od dziś wiadomo, wszak tylko niektórzy zostają świętymi). Uznano jednak, że zasady nie przestrzegane są nieważne, przestają obowiązywać. Miecz jednak był obosieczny. Ludzie zaczęli wzrastać w przekonaniu, że przekraczanie przez bliźnich norm moralnych „zwalnia i mnie” z ich zachowywania. Skutek tego znany jest nam wszystkim. Ileż razy słyszeliśmy podobne rozmowy: Dlaczego tyle pijesz? – Dzisiaj wszyscy piją. Dlaczego kradniesz narzędzia? – Dzisiaj wszyscy wynoszą z pracy. Dlaczego zdradzasz żonę? – Dzisiaj wszyscy mają kogoś na boku, itd. Zarysowany tu lapidarnie proces podlega eskalacji: przekraczanie norm moralnych powoduje ich łagodzenie, normy łagodniejsze dalej są przekraczane i dalej łagodzone. Doprowadza to ostatecznie do totalnego upadku moralnego, w czasie którego trudno jest żyć nawet tym, którzy go zainicjowali.

Dlatego należy pilnie przestrzegać różnicy pomiędzy etyką i etologią. Etyka bowiem ustala normy postępowania moralnie dobrego, analizując samą naturę człowieka, a nie to jak człowiek z niej korzysta. Przypomnijmy jak to się robi. Otóż pierwszą własnością człowieka jest to, że istnieje. Z tego faktu etyka wyprowadza wniosek, iż należy chronić istnienie i życie człowieka. Człowiek posiada własności duchowe, takie jak intelekt i wola. Należy więc chronić i rozwijać te własności. Chroni się więc intelekt człowieka poprzez odpowiednie kształcenie. Kształtuje się też jego wolę poprzez wychowanie. Człowiek ma ponadto ciało,

które należy chronić. Człowiek jest powiązany z innymi osobami. Należy chronić więc wspólnoty. Stąd obowiązuje nas szacunek dla rodziców, rodzin, małżeństw i godności innych ludzi. Z tego wynika dalej zasada poszanowania wszelkiej cudzej własności. W taki sposób rozpoznajemy to najbardziej podstawowe dobro człowieka, którego nakaz chronienia stanowi prawo naturalne.

W samej naturze człowieka znajdujemy także normy zachowania prawa naturalnego. Tą normą staje się zgodność zaleceń z prawdą o człowieku. Prawda ta wskaże nam dobro człowieka. Powtórzmy raz jeszcze: prawda, że człowiek żyje, wskazuje nam na życie jako coś dla człowieka dobrego i wobec tego należy to chronić. Etyka chronienia osób jest z tego względu etyką normatywną.

Etologia może natomiast spełniać pozytywną rolę w pedagogice pomagając jej ustalić jakie są pierwsze i najważniejsze zagrożenia moralne w danym środowisku; jakie więc środki zaradcze trzeba najpilniej pojąć. Taka jest właściwa rola tej dyscypliny wiedzy. Używanie jej do kształtowania postaw i norm postępowania jest błędem logicznym, wypaczeniem właściwego charakteru etologii i ma wszelkie znamiona demoralizacji.



### ROZDZIAŁ 3. PRAWO NATURALNE PODSTAWĄ ETYKI

Prawo naturalne odczytuje się rozpisując strukturę człowieka na zalecenia. Istotą prawa są bowiem zalecenia. Prawo to wynika z natury człowieka, rozumianej jako zespół stanowiących go elementów strukturalnych, ujętych z punktu widzenia działań podmiotowanych przez człowieka. Jest to klasyczna definicja natury, która mówi, że naturą jest istota ze względu na właściwe operacje rzeczy, co przypomina pierwotną Boecjańską wersję tej definicji. (Natura więc nie utożsamia się z przyrodą, a prawo naturalne nie jest tzw. prawem natury, czyli regułami obowiązującymi w przyrodzie.) Prawo naturalne odnosi się więc do natury człowieka rozumianej jako struktura jego bytu. Elementy strukturalne bytu to – w tradycyjnym ujęciu – istnienie i istota. W istocie człowieka znajduje się jego rozumna forma oraz materia, stanowiąca podstawę cielesności. Człowiek ponadto jest powiązany relacjami z innymi bytami.

Istnienie jest aktem urealnającym byt. Stanowi element strukturalny tego bytu, jest czymś w nim. Istota to ten zespół treści, które akt istnienia urealnia (czyli czyni czymś faktycznym) oraz aktualizuje (czyli wiąże z sobą tworząc określony byt jednostkowy). W istocie człowieka istnienie urealnia i aktualizuje możliwość intelektualną, która staje się podstawą rozumności i wolności. Istotę człowieka charakteryzuje ponadto cielesność.

Jak już zauważył to Arystoteles, człowiek jest naturą społeczną, co oznacza, że potrzebuje innych ludzi dla „dobrego życia”. Oznacza to dalej, że człowiek pozostaje z innymi w różnorodnych powiązaniach, które nazywamy relacjami.

Prawo naturalne stanowi zalecenie chronienia poszczególnych elementów strukturalnych człowieka i jego podstawowych relacji. Stąd znajduje się w nim zalecenie ochrony istnienia i życia ludzkiego, rozwijania jego rozumności i obrody wolności, zaspokajania potrzeb wynikających z cielesnej i zmysłowej warstwy bytu ludzkiego, a także chronienia podstaw najpierwotniejszej wspólnoty ludzkiej, jaką jest rodzina. To przejście z ujęcia struktury człowieka do sformułowania zaleceń moralnych dokonuje się swoiście spontanicznie.

Etyka określa wewnętrzne w człowieku warunki przestrzegania prawa naturalnego (nie jest bowiem tym samym, co prawo, gdyż etyka dotyczy człowieka wprost, prawo natomiast jest zewnętrznym wobec człowieka celem, który tylko Kant utożsamiał z etyką w swojej etyce moralnego obowiązku). Tą normą jest rozumność, jako zgodność zaleceń z prawdą, wskazującą na dobro człowieka.

Etykę więc stanowią wewnętrzne w człowieku kryteria lub normy jego postępowania. Odnoszą się one do tych władz człowieka, które podmiotują jego działania. Stąd tych kryteriów lub norm szukać musimy w intelekcie człowieka, jako najważniejszej władzy poznawania i w jego woli jako najważniejszej władzy decydowania.

Podmiotem relacji postępowania jest wola, jej przedmiot stanowi coś ukazane woli przez poznanie jako dobro. Wola kieruje osobę ku temu dobru. Ważne jest w tym momencie, aby wola kierowała się informacją intelektu, a nie np. wyobraźni. Ważniejsze jest jednak, aby intelekt właściwie rozpoznał dobro i zgodnie z prawdą o nim informował wolę. A zatem głównego pryncypium etycznego trzeba szukać w intelekcie. Jest nim jego należyte, czyli usprawnione funkcjonowanie. Wola musi z kolei być usprawniona w kierowaniu się wskazaniem właśnie intelektu, informującego o dobru, a nie sugestiami innych władz. Zdolność woli kierowania się do dobra nazywa się sumieniem. Sumienie jest więc pryncypium etycznym. Wymaga jednak współpracy ze strony intelektu. Człowiek musi się zastanowić, decyduje po pewnym namyśle, chce być bowiem pewny swoich decyzji, ta pewność pociesza i uspokaja. Namysł i radość są naturą kontemplacji. Kontemplacja jest więc pryncypium etycznym. Jest ona wspólnym działaniem intelektu i woli, ujawnia ich współpracę, ale dzieje się głównie w poznaniu niewyraźnym. Jest bowiem zachwytem nad spotkanym dobrem. Nie oznacza to jednak, iż zachwycamy się czymś, co jest rzeczywiście dla nas dobre. Kontemplacja przypomina zachowania z poziomu sprawności wiedzy; kieruje do każdego spotkanego bytu, każdą poznaną prawdę ukazuje jako dobro. Tymczasem nie każdy byt, dobry sam w sobie, owocuje pozytywnymi skutkami w relacji z człowiekiem; tych pozytywów próżno by szukać w kontakcie z narkotykami czy alkoholem. Musi tu wspomóc człowieka wyraźna refleksja nad tym, co jest dla niego dobre, a co złe. Chodzi więc nie tylko o rozpoznanie istot bytów w ich prawdzie, lecz o wskazanie na skutki, jakie te byty wywołują w relacji z nami. Takim ujmowaniem przyczyn

i skutków jest mądrość. W etyce polega ona na wskazaniu na dobro dla nas z pozycji prawdy o bycie. „Mądrość jest decydującym pryncypium wyboru działań chroniących osoby”<sup>1</sup>.

Najważniejszą i ostateczną normą ludzkiego postępowania musi być więc mądrość, jako ujmowanie prawdy o jakimś bycie z punktu widzenia właściwego mu dobra. Mądrość pozwala przestrzegać zaleceń prawa naturalnego w sposób analogiczny dla każdej osoby.

Stąd pierwszym działem etyki jest zarysowana wyżej teoria jej pryncypiów.

Te pryncypia etyczne funkcjonują w taki sposób, że ustalają swoistą hierarchię ważności celów i rzeczy dla człowieka. Takie ujęcie czegoś (quo ad nos) nazywa się dziś w filozofii wartością. Teoria wartości zatem stanowi drugi dział etyki.

W etyce chronienia osób wartością jest trwanie relacji chroniącej, a ponieważ chronią nas osoby i powiązania z osobami, dlatego wartością jest trwanie powiązań osobowych przez miłość, wiarę i nadzieję.

Aby uzyskać w człowieku taką postawę, że czymś pierwszym są osoby i powiązania z osobami, a cała kultura jest czymś wtórnym, trzeba przede wszystkim zdystansowania tej kultury, niezbędna jest wprost przemiana myślenia – metanoia.

Metanoia, ucząc dystansu do kultury wprowadza nas w humanizm, który ze swej strony powoduje przekształcanie kultury pod kątem chronienia osób.

---

<sup>1</sup>M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 124.

**CZEŚĆ DRUGA:**

**ANALIZA TEKSTÓW ŚW. TOMASZA**

## **ROZDZIAŁ 1. DOBRO I ZŁO MORALNE**

Św. Tomasz – po dość wczesnym ustaleniu, że wszystko, co rzeczywiste, ma w swej strukturze zawarty akt istnienia i tylko dzięki temu stanowi coś realnego, zarazem jednostkowego i a więc odrębnego od innych i stanowiącego określoną jedność – wszelkie podejmowane przez siebie zagadnienia rozpoczyna od pytania, czy rzecz o którą w rozważaniu chodzi jest bytem, to znaczy istnieje realnie, czy nie stanowi niebytu, a więc jest tylko pojęciem, czyli wytworem naszych władz poznawczych. Klasycznym przykładem tego badawczego zabiegu jest właśnie koncepcja dobra i zła.

Akwinata uważa, iż dobro i byt są tym samym – różnią się jedynie w naszym ujęciu<sup>1</sup>. „Byt” jest ujęciem rzeczy ze względu na jej realność; „dobro” jest jej ujęciem ze względu na to, że realna rzecz jest przedmiotem naszych wyborów (pożądania). Jedna i druga własność buduje się na „esse” bytu i z niego wprost wynika.

### **1. Dobro istotowe i dobro przypadłościowe**

Dobro Tomasz wiąże z bytowaniem i zauważa wobec tego, że inne jest „esse” substancji, a inne „esse” przypadłości. Wynika z tego, że substancja jest wprost dobrem ze względu na to, iż jej bytowanie jest bytowaniem samodzielnym.

---

<sup>1</sup>S. Th. I, 5, 1. Bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum.

Bytom przypadłościowym przysługuje „esse” ze względu na substancję i dlatego też dobro przypadłości jest dobrem ze względu na substancję. To odróżnienie ma – jak się wydaje – kapitalne znaczenie dla etyki, gdyż jest podstawą – w dziedzinie moralności – odróżniania dobra istotnego od dóbr jedynie przypadłościowych. Chroni więc etykę przed subiektywnym nominowaniem jakichś dóbr na pozycję dobra istotnego. Ważna jest też konsekwencja tego odróżnienia: przypadłość bytuje ze względu na substancję; podobnie i dobro przypadłościowe jest dobrem tylko ze względu na dobro substancji. Te metafizyczne dystynkcje są w Tomaszowej filozofii ludzkiego postępowania podstawą odróżnienia celu od środków do tego celu prowadzących.

### 2. Dobro jako doskonałość

Tomasz świadomie korzysta z neoplatońskiego tematu doskonałości, lecz wiąże go nie z problemem jedności jak w klasycznym neoplatonizmie, lecz z „esse” jako aktem bytu. Rzecz – powiada – o tyle jest doskonała, o ile ma bytowanie w akcji. Takie doskonałe bytowanie ma – przypomnijmy – substancja. Przypadłość dysponuje bytowaniem ze względu na substancję, dlatego też i jej doskonałość jest doskonała w miarę jak odpowiada substancji. Koresponduje to z Arystotelesowskim rozumieniem dobra, jako tego, czego wszyscy pożądamy, albowiem wszyscy pożądamy swojej doskonałości<sup>2</sup>.

Temat doskonałości służy św. Tomaszowi do wprowadzenia perspektywy teoriopoznawczej w dziedzinie dobra. W tej bowiem perspektywie odkrywamy najpierw to, co jest przejawem lub skutkiem i dopiero pytając o przyczynę owego skutku lub przejawu, dochodzimy do ustalenia jego pryncypiów. A zatem czymś pierwszym, co dostrzegamy w rzeczach jest ich doskonałość.

Perspektywa teoriopoznawcza jest konieczna w etyce, gdyż nasze postępowanie wyznacza dobro ujęte. To ujęte dobro więc, to najpierw doskonałość „esse”, której pożąda każda substancja. W ten sposób Akwinata sytuuje dobro ujęte na pozycji przyczyny celowej, która jako taka staje się przyczyną naszego postępowania. Należy przy tym zwrócić uwagę na odwrotność porządku przyczynowania postępowania i porządku skutków dokonanego działania. Dobro ujęte jest pierwszą, w porządku czasowym, przyczyną postępowania, lecz ostatnim jego skutkiem jest dobro uzyskane w wyniku naszego działania. Funkcjonowanie dobra jako przyczyny celowej naszego działania moralnego jest kolejnym odniesieniem metafizycznej koncepcji dobra do filozofii moralnej.

---

<sup>2</sup>S. Th. I, 5, 1. Bonum est quod omnia appetunt.

### 3. Dobro natury bytu

Przyczyną doskonałości jest dobro. Dobro zaś stanowi własność bytu przyczynowaną przez jego akt istnienia. W odniesieniu do przypadłości, ich doskonałość musi zostać wymierzona przez akt określający istotową zawartość substancji. Tym aktem jest forma. Forma substancji jest więc miarą doskonałości przypadłości, a co za tym idzie – także ich dobra. W tym miejscu wypada wprowadzić pojęcie natury jako istoty (quidditas) wzbogaconej o skutki przypadłości podmiotowanych przez substancję<sup>3</sup>. Wynika z tego, że forma wyznacza naturę bytu, którą dopełnia określony przez formę zespół przypadłości. Te przypadłości są konieczne z punktu widzenia natury; stanowią zatem jej dobro.

Do dobra natury człowieka należy samo jej bytowanie, uwarunkowane szeregiem przypadłości nazywanych w sumie życiem. Pierwszym więc dobrem tej natury będzie życie oraz wszystko, co je podtrzymuje i przekazuje. Dobrem natury ludzkiej będzie też posiadanie przez człowieka wszystkich przypadłości, które wyznacza ludzka forma. Zawiera się w nim przede wszystkim poznawanie i decydowanie, zarazem wszystko to, co umożliwia człowiekowi podmiotowanie tych działań.

### 4. Dobre życie jako istota dobra moralnego

Samo pojęcie „dobrego życia” jest proveniencji perypatetyckiej. Arystoteles dobrym życiem nazywał życie rozumne. Rozumność naszego postępowania zasadza się na umiejętnościach korzystania z intelektu w różnych życiowych sytuacjach. Te umiejętności Tomasz z Akwinu nazywał cnotami. W XV w. dołączono do tego temat godności, pisząc, że w życiu rozumnym realizuje się godność osoby ludzkiej.

Dobre życie w wymiarze indywidualnym to – powtórzmy – życie rozumne, czyli życie według cnoty. Warunkuje jednak to dobre życie z zewnątrz, zaspokojenie naturalnych potrzeb człowieka związanych z jego życiem biologicznym. Można powiedzieć, że pierwszym warunkiem dobrego życia jest życie w ogóle. Dobre życie w wymiarze społecznym to przede wszystkim jedność pokoju, przez którą rozumie się nie tylko wykluczenie przemocy ze stosunków społecznych, lecz przede wszystkim sprawiedliwość, która wyklucza napięcia społeczne lub je likwiduje w samym załączku.

---

<sup>3</sup>Szerzej na temat ujęcia istoty bytu jako jego natury: A. Andrzejuk, Mieczysława Gogacza dochodzenie do pedagogiki, *Studia Philosophiae Christianae* 32(1996)2, s. 77-104 oraz przedruk w: M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki*. Wykłady bydgoskie, Warszawa 1997, s. 183-208.

Warto zaznaczyć, że dobre życie, zarówno w wymiarze indywidualnym jak i w wymiarze społecznym nie jest czymś raz na zawsze uzyskanym; stanowi raczej nieustanne podejmowanie wysiłku poprawiania naszych działań indywidualnych oraz ciągle udoskonalanie funkcjonowania układów społecznych.

W tej perspektywie dobre życie jest tożsame z dobrem moralnym. Realizuje się ono w trzech aspektach<sup>4</sup>.

### **4.1. Dobro szlachetne**

Dobrem szlachetnym jest to dobro, o które zabiegamy ze względu na nie samo. Wiążąc zagadnienie dobra z problematyką miłości św. Tomasz powie, że dobrem szlachetnym jest dobro miłości „dilectio”, np. przyjaźni. Dobro szlachetne to zarazem dobro rozumne lub intelektualne. Oznacza to więc, że dobrem szlachetnym dla osoby ludzkiej jest druga osoba, do której odnosimy się miłością „dilectio”.

### **4.2. Dobro przyjemne**

Dobrem przyjemnym jest to samo dobro szlachetne, lecz uzyskane i sprawiające radość. Dobrem przyjemnym więc jest ta sama osoba, gdy pozostaje z nami w przyjaznych stosunkach. Takie rozumienie dobra przyjemnego dotyczy dojrzałej osobowości człowieka.

Często przeciwstawia się dobro przyjemne dobru szlachetnemu, stawiając dobro przyjemne obok dobra użytecznego, z tego powodu iż obydwie te dobra wynikają z ujęcia „quo ad nos”. To prawda, że wyróżnienie dobra przyjemnego następuje wskutek ujęcia dobra w stosunku do nas – lecz tym ujętym dobrem jest dobro obiektywne, czyli dobro szlachetne. Przeciwstawienie dobra przyjemnego dobru szlachetnemu dokonuje się w niedojrzałych osobowościach, gdzie osoba nie stanowi zarazem dobra uszczęśliwiającego, lecz to uszczęśliwiające dobro usytuowane jest w innych rzeczach. Wtedy mamy do czynienia z sytuacją, że dobrem przyjemnym jest coś innego niż pozostawanie w życzliwych i chroniących powiązaniach z osobami. W takiej jednak sytuacji dobro przyjemne przestaje być dobrem moralnym i staje się czymś moralnie negatywnym.

### **4.3. Dobro użyteczne**

Dobro użyteczne jest wynikiem ujęcia czegoś „quo ad nos”, a jeszcze dokładniej trzeba by powiedzieć, że jest to ujęcie jakichś przedmiotów ze względu na dobro szlachetne. Dobrem użytecznym jest zatem wszystko to, co służy dobru szlachetnemu. Jest to więc klasyczne zastosowanie odróżnienia celu (dobro szla-

---

<sup>4</sup>S. Th. I, 5, 6c.



chetne) od środków zmierzających do urzeczywistnienia tego celu (dobro użyteczne). W takiej perspektywie dobro użyteczne jest czymś właśnie potrzebnym człowiekowi, czymś bowiem służącym osobie – i jako takie jest jak najbardziej dopuszczalne moralnie. Problem zaczyna się wtedy gdy coś, co niejako z natury jest dobrem użytecznym np. wytwory, traktujemy jako dobro samo w sobie. Owo dobro w takiej sytuacji staje się dobrem pozornym, a ludzkie działania, przyczynowane przez to dobro nabierają cech zła moralnego.

### 5. Zło jako brak dobra

Rozważania związane z problematyką odróżniania dobra szlachetnego, przyjemnego i użytecznego stanowią – jak się wydaje – doskonałe wprowadzenie do klasycznej koncepcji zła jako braku dobra. Oto bowiem niedomagania człowieka w dziedzinie tych odróżnień, (np. potraktowanie dobra szlachetnego jako dobro użyteczne, a nominowanie na pozycję dobra szlachetnego czegoś, co z natury swej jest tylko użyteczne), stanowią przyczyny zła w dziedzinie ludzkiego postępowania.

Można też zagadnienie zła rozpatrywać od strony doskonałości; braki tej doskonałości stanowią istotę zła moralnego.

Spośród wielu konsekwencji filozoficznych, jakie powoduje koncepcja zła jako „privatio boni” warto zwrócić uwagę na jedną: tę mianowicie że zło nie istnieje jako coś realnego; jest ono właśnie brakiem właściwej realności, czystym zaprzeczeniem jakiego „esse”. Jest to w dalszej konsekwencji podstawa klasycznego przekonania o dominacji dobra utożsamionego z bytowaniem. Dla św. Tomasa nie istnieje nawet coś, co można by nazwać zupełnym złem, ponieważ gdy coś istnieje – z samego tego faktu jest czymś dobrym<sup>5</sup>. Dlatego Tomasz sądzi, że przyczyną zła jest dobro, gdyż tylko z pozycji dobra możemy mówić o jego brakach i niedomaganiach, które stanowią zło.

#### 5.1. Zło jako niebyt w metafizyce

W ujęciu metafizycznym zło utożsamia się z niebytem, jako brakiem „esse”. Każda rzecz istniejąca jest dobra na miarę właśnie swojego „esse”. Jest więc dobra jako taka, a może być zła pod jakimś względem, z powodu określonego braku, który ją upośledza.

---

<sup>5</sup>S. Thomae Aquinatis, *Questiones disputatae*, vol. II, Marietti, Turyn-Rzym 1965. „Questiones disputatae de malo” znajdują się tam na stronach 445-499. Cytował będę w skrócie: De Malo 1, 1c. Malum uno modo potest intelligi id quod est subiectum mali, et hoc aliquid est: alio modo potest intelligi ipsum malum, et hoc non est aliquid, sed est ipsa privatio alicuius particularis boni.

Konsekwencją tego poglądu jest uznanie Samoistnego Istnienia za dobro absolutne. Nie można jednak – nawet tylko myślnie – utworzyć pojęcia zła absolutnego, gdyż żaden brak nie przeciwstawia się „Esse”, którym jest Bóg. Pojęcie takie nie znalazłoby więc podstawy po stronie rzeczywistości.

### **5.2. Zło fizyczne jako brak przypadłości wyznaczanych przez naturę bytu**

Dobro natury bytu może doznawać rozmaitych braków, które tradycyjnie nazywa się złem naturalnym lub – niekiedy – złem fizycznym. Złem naturalnym będzie niemożność zaspokojenia podstawowych naturalnych potrzeb człowieka; będzie nim też brak lub uszkodzenie przypadłościowych organów wymaganych przez naturę ludzką do właściwego funkcjonowania osoby ludzkiej. Złem naturalnym będzie więc brak pożywienia lub ubrania, uwięzienie i przymusowe bezżeństwo. Złem tym będzie też kalectwo, wrodzone i nabyte wady fizyczne lub psychiczne, właściwe starości lub chorobie upośledzenie funkcjonowania organów ciała.

Dobro naturalne jest podstawowym dobrem niezbędnym do dobrego życia; skierowuje nas do tego dobra pożądanie naturalne. Warto przy tym zauważyć, że dobro naturalne będąc zespołem środków podstawowych i niezbędnych człowiekowi, stanowi z natury swej właśnie zespół środków, służących celom człowieka, lecz nie stanowiących celu samego w sobie. Zgodnie bowiem z powiedzeniem, że „człowiek je po to by żyć” – przesada w tym zakresie jest szczególnie szkodliwa. Tradycja katolicka zalecała tu umiar, czyniąc z niego umartwienie uzasadnione religijnie. Po praktycznym odrzuceniu chrześcijaństwa w kulturze zachodniej, a szczególnie stawianych przez nie wymagań, np. postu, pojawienie się tzw. chorób cywilizacyjnych, w większości w wyniku niewłaściwego odżywiania się, spowodowało, że ludzie ograniczają swą dietę wcale nie mniej niż w średniowieczu, lecz uzasadnienia są brane z nauk medycznych. Pamiętać bowiem należy, że dobro naturalnie nie jest dobrem absolutnym i jako takie jest niszczone zarówno przez niedomiar jak i przez nadmiar.

Może się też zdarzyć sytuacja, że niektórzy ludzie wyrzekają się pewnych dóbr naturalnych, tych mianowicie, których wyrzeczenie nie stanowi bezpośredniego zagrożenia ich biologicznej egzystencji dla jakiegoś wyższego, zazwyczaj duchowego dobra. Tak ma się sprawa z ubóstwem i celibatem.

### **5.3. Zło moralne jako niedomaganie rozumności w ludzkim postępowaniu**

Zło moralne sytuuje się w ludzkim postępowaniu, czyli tych działaniach człowieka, w których występuje on jako świadomy i dobrowolny podmiot swoich aktów, czyli jako osoba. Pamiętać przy tym należy, iż dobrowolność ludzkiego postępowania jest funkcją rozumności bytu ludzkiego i dlatego można – skróto-

wo – powiedzieć, że przyczyną zła moralnego jest niedomaganie rozumności ludzkiego postępowania<sup>6</sup>.

Stąd możemy wyróżnić za św. Tomaszem trzy w człowieku źródła zła moralnego.

### 5.3.1. Ignorancja

Należy tu odróżnić prosty brak wiedzy, czyli właśnie niewiedzę, od takiego jej braku, który jest w jakiś sposób spowodowany przez samego człowieka, czyli właśnie ignorancji. Sama ignorancja może stanowić określoną winę człowieka, wtedy gdy powinniśmy coś wiedzieć, a nie wiemy oraz być może bez jakiegokolwiek winy, gdy nie wiemy tego, czego wiedzieć nie mamy obowiązku<sup>7</sup>.

Warto tu zwrócić uwagę, że ignorancja bardzo często jest tzw. grzechem cudzym, gdy nie nauczymy swoich dzieci, uczniów czy studentów tego, co powinni znać, umieć i potrafić zastosować w swoim życiu moralnym, czyli po prostu prawdy. Dotyczy to szczególnie przekazywanych informacji aksjologicznych – oceniających rozmaite dobra i ustalających ich hierarchię. Ma to szczególne znaczenie w czasach obecnych, gdy coraz rzadziej spotyka się mistrzów uczących swoich uczniów na swą własną odpowiedzialność. Coraz częściej kształcenie wynika z programów, wytycznych, czy tzw. racji stanu. Największa odpowiedzialność spada tu więc na owych bezimiennych zazwyczaj autorów programów, wytycznych i zaleceń. To oni są zarazem odpowiedzialni za zniekształcanie prawdy, np. historycznej, za błędną aksjologię lansowaną przez współczesną kulturę (np. konsumpcjonizm i technokracja), za nieuczciwie określaną rację stanu, np. pozwalającą pod pozorem tolerancji na mordowanie niewinnych ludzi.

Tomasz uważa, że obowiązkiem każdego człowieka jest – choćby ogólna – znajomość prawa naturalnego (np. w postaci Bożych przykazań) oraz podstawowych obowiązków zawodowych i społecznych.

### 5.3.2. Uczucia

Uczucia mogą powodować moralnie złe postępowanie człowieka na trzy sposoby: 1) z roztargnienia, które uczucia powodują; 2) z przeciwieństwa, gdy uczucia wprost sprzeciwiają się temu, do czego skłania intelekt; 3) z powodu dużej siły reakcji fizjologicznej, należącej do natury uczuć.

Można przy tym dodać, że w zmysłach mogą się wytworzyć i utrwalić – wskutek powtarzania się niewłaściwych zależności (tzn. intelektu i woli od uczuć, a nie

---

<sup>6</sup>Nie chodzi więc tu o intelektualizm etyczny w sensie Sokratejskim, gdzie złem jest brak wiedzy moralnej. W tomizmie także złośliwość woli, jako władzy intelektualnej, będzie kwalifikowana jako dysfunkcja tej intelektualności.

<sup>7</sup>De malo, 4, 6; S. Th. I-II, 76, 2. Tomasz używa terminów „nescientia” i „ignorantia”.

na odwrót) – stałe niewłaściwe skłonności, które stanowią nawyki złego działania i jako takie nazywane są nałogami. Nałóg taki w pewien sposób przymusza człowieka do wykonywania wyznaczonej przez niego czynności i w ten sposób ogranicza dobrowolność ludzkiego postępowania<sup>8</sup>.

Tomasz podejmuje też zagadnienie, czy zło moralne wyrządzone pod wpływem uczuć zmniejsza winę moralną człowieka? Rozwiązuje ten problem zgodnie z zarysowaną powyżej zasadą: jakaś okoliczność zmniejsza winę o tyle, o ile zmniejsza dobrowolność czynu. Stąd słabość człowieka, wynikająca z naporu w nim uczuć i emocji, może stanowić ograniczenie dobrowolności postępowania i okoliczność łagodzącą winę<sup>9</sup>.

Na temat roli uczuć w życiu moralnym szczególnie istotna – z naszego punktu widzenia – wydaje się ta opinia św. Tomasza, gdy powiada, iż „to, że ktoś pożąda w nieuporządkowany sposób jakiegoś dobra doczesnego, pochodzi z tego, że w sposób nieuporządkowany kocha samego siebie; kochać bowiem kogoś – to chcieć dla niego dobra. Dlatego jasne się staje, że nieuporządkowana miłość własna jest przyczyną wszelkich grzechów”<sup>10</sup>. W ten sposób raz jeszcze Akwinata uświadamia nam, że wyjściowym zagadnieniem filozofii moralnej jest zagadnienie miłości, jej prawidłowości i właściwego kształtowania.

### 5.3.3. Złośliwość woli

Dwie poprzednio omówione przyczyny zła moralnego możemy w pewien sposób zaliczyć do błędów, czy to w wykształceniu (ignorancja) czy też w wychowaniu (niewłaściwe funkcjonowanie uczuć), które w jakiś sposób usprawiedliwiają człowieka i zmniejszają jego winę. Wskazuje na to fakt, iż ludzie zazwyczaj folgują w karaniu wykroczeń powodowanych z niewiedzy lub pod naporem uczuć.

Z zupełnie inną sytuacją mamy do czynienia w przypadku czynów złych, popełnianych świadomie i z rozmysłem, czyli przy pełnej akceptacji naszej woli, orientującej się doskonale w negatywnym sądzie intelektu na temat tego czynu lub tym sądem zupełnie nie interesującej się. Czyny takie Akwinata nazywa „grzechami z wyboru”<sup>11</sup>, a ich przyczynę określa jako „złośliwość woli”.

---

<sup>8</sup>Warto może zwrócić uwagę, że obecnie nałogi są często kwalifikowane jako jednostki chorobowe (alkoholizm, narkomania, nikotynizm, dewiacje seksualne). Jest to – jak się wydaje – w pełni po myśli św. Tomasza, który usytuował nałogi w zmysłowości człowieka, czyli w tym co stanowi funkcję jego cielesnych organów. Potwierdza to teza Akwinaty o zmniejszaniu przez nałóg winy moralnej.

<sup>9</sup>De malo, 4, 9.

<sup>10</sup>S.Th. I-II, 77, 4. Quod autem aliquis appetat inordinate aliquid temporale bonum, procedit ex hoc quod inordinate amat seipsum: hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Unde manifestum est quod innordinatur amor sui est causa omnis peccati.

<sup>11</sup>S.Th. I-II, 78, 4, ad 3. Peccatum ex electione.

Tomasz nie dostrzega żadnych okoliczności łagodzących winę człowieka, grzeszącego z wolnego wyboru, inaczej więc niż to było w przypadku grzeszenia z powodu ignorancji oraz pod wpływem uczuć.

Przy tej okazji warto zwrócić uwagę na problem zaniedbania jako braku właściwego postępowania. Wynika z tego pogląd, że akt moralnie negatywny nie zawsze musi być jakimś czynem człowieka; może być, tak jak w tym wypadku, właśnie zaniechaniem właściwego czynu. Takie świadome i dobrowolne zaniechanie właściwego pod względem moralnym i powinienego w danej sytuacji postępowania, jest takim samym zaciągnięciem winy moralnej z powodu złośliwości woli, jak podjęcie czynu nieodpowiedniego.

#### ***5.4. Wada jako utrwalona skłonność złego postępowania***

Podobnie negatywnie, jak postępowanie ze złośliwości woli, kwalifikuje się działania wynikające z wad moralnych. Wada bowiem tym różni się od nawyku, że – tak jak każda sprawność – jest świadoma i dobrowolna; możemy jej – tak jak sprawności – używać kiedy chcemy i jak chcemy.

Przypomnijmy wobec tego, że istotą wady moralnej jest jej sprzeczność z rozumną naturą człowieka, wynikającą z jego intelektualnej formy<sup>12</sup>. Wad nabywamy przez świadome i dobrowolne powtarzanie określonych złych moralnie czynności. Owa pełna świadomość i dobrowolność powoduje, iż wady sytuują się we władzach intelektualnych człowieka: rozumie i woli; antropologicznie rzecz biorąc są – powtórzmy to raz jeszcze – sprawnościami tych władz.

Św. Tomasz podejmując zagadnienie stosunku wady moralnej do złego moralnie czynu, przypomina także, iż wada jest sprawnością i wobec tego używamy jej, kiedy chcemy. Dlatego wada nie determinuje moralnie złego czynu. Stąd zdarzyć się może iż człowiek posiadający jakąś cnotę dokona aktu jej przeciwnego i na odwrót: ktoś posiadający wadę dokona pojedynczego czynu przeciwnego tej wadzie. Przy okazji Akwinata przypomina, że oceniamy moralnie akt (czyli postępowanie człowieka), a nie możliwość (sprawność).

Warto też zwrócić uwagę na usytuowanie nauki o wadach moralnych w strukturze etyki: są one tam zawsze omawiane jako przeciwieństwa określonych cnót moralnych i są wymieniane wyłącznie przy omawianiu cnót; ma to niewątpliwie walor pedagogiczny, którego św. Tomasz trzyma się niezmiennie w swoich pracach.

---

<sup>12</sup>S.Th. I-II, 71,2.

## ROZDZIAŁ 2. DOBRO, CEL I SZCZĘŚCIE

Te trzy pojęcia przeplatają się nieustannie w nauce moralnej św. Tomasza z Akwinu, znacząc oczywiście coś innego – lecz oznaczając to samo, mianowicie: osobę. Sam Akwinata powie, że dobro, cel i szczęście różnią się w naszym rozumowym ujęciu, lecz nie różnią się realnie – oznaczają zawsze ten sam byt. W etyce, która jako nauka jest także wytworem ludzkiego intelektu, ważne są jednak znaczenia wymienionych terminów, istotna treść, którą one niosą i doniosłe teoretyczne, ale także i praktyczne, reperkusje, które powodują.

Św. Tomasz wszystkie wymienione pojęcia zaczerpnął z etyki Arystotelesa, dlatego będzie interesujące przyjrzenie się ich prezentacji w Tomaszowym „Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej”. Pojawi się nam też, niejako „przy okazji”, problem różnic pomiędzy etyką arystotelesowską i etyką tomistyczną. F. van Steenbergheen zdaje się nie dostrzegać tu większych różnic<sup>1</sup>. É. Gilson uważa, że zasadniczą różnicą etyki tomistycznej jest zachodzące w niej „uwewnętrznienie” moralności<sup>2</sup>, uczynienie zamiaru, który jest zawsze jawny dla Boga, głównym przedmiotem oceny moralnej. Wprowadza to w problematykę sumienia, jako

<sup>1</sup>F. van Steenberghe, *Le thomisme*, Paris 1983, s. 94-104.

<sup>2</sup>É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, przekład Jan Rybałt (przedmowę, przypisy i apendyksy tłumaczyła Izabela Truskolaska), Warszawa 1958, zob. rozdz. XVII pt. „Zamiar, sumienie, powinność”.

rozumnego aktu uświadamiającego nam nasze czyny, nakazującego nam określone postępowanie i oceniającego nasze działania w świetle norm moralności.

Jako drogę tej analizy proponujemy prześledzenie tytułowych wątków (dobro, cel i szczęście) w Tomaszowym „*Expositio in decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nikomachum*”. J. A. Weisheipl uważa bowiem, że w swoich komentarzach do pism Arystotelesa Akwinata pragnie zgłębić myśl Filozofia poszukując właściwego znaczenia tekstu (*littera Aristotelis*) oraz prawidłowego odczytania autentycznej myśli autora (*intentio Aristotelis*)<sup>3</sup>. Etyka Stagiryty, przedstawiona we wspomnianej „Etyce” (jedynej zresztą znanej Tomaszowi) uzyskuje w Komentarzu swoistą integralność opartą na komplementarności używanych w niej pojęć, nie zawsze do końca konsekwentnie stosowanych przez samego Arystotelesa<sup>4</sup>.

### 1. Szczęście jako kontemplacja dobra

Tomasz przyjmuje Arystotelesowski schemat ludzkiego postępowania moralnego, którego przyczyną jest dobro. Arystoteles pyta, co jest dobrem najwyższym człowieka, do czego człowiek zmierza, co nie stanowiłoby tylko etapu na drodze realizowania czegoś innego, lecz co jest kresem ludzkich pragnień. Odpowiedź Stagiryty jest znana: tym dobrem jest szczęście. Szczęścia bowiem pragnie człowiek jako celu samego w sobie, nie zaś jako środka dla uzyskania czegoś jeszcze innego. Wszystko inne natomiast może stanowić środek na drodze do szczęścia. Ważne jest teraz ustalenie, czym jest owo szczęście, gdyż – jak się okaże – klasyczne rozumienie szczęścia dość znacznie się różni od tego, co skłonni jesteśmy współcześnie nazywać tym słowem. Wydaje się bowiem, że dzisiaj szczęście uważane jest raczej za chwilowe i krótkotrwałe przeżycie; trwałym stanem jest raczej zadowolenie, życiowa satysfakcja, poczucie sukcesu. Czy jesteś szczęśliwy, zapytamy człowieka właśnie kupującego nowy samochód; czy jesteś zadowolony z wybranej marki, zapytamy go po jakimś już okresie użytkowania auta. Odnosi się wrażenie, że w przeciągu tych kilkunastu wieków terminy: „szczęście – *beatitudo*” oraz „zadowolenie – *delectatio*” zamieniły się swymi znaczeniami. Szczęście bowiem i dla Arystotelesa, i dla św. Tomasza oznacza trwały stan satysfakcji człowieka z jego życia i z tego, co w tym życiu robi. Jest to sytuacja właśnie trwała i trudno zmieniająca się – stanowi bowiem stan woli informowanej przez intelekt, że naszym udziałem jest wybrane przez nas, doniosłe dobro. Zadowolenie jest doznaniem emocjonalnym; towarzyszyć może szczęściu na zasadzie, że

---

<sup>3</sup>J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, Poznań 1985, s. 462.

<sup>4</sup>Zob. D. Gromska, *Wstęp Tłumacza*, w: *Arystoteles, Dzieła Wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 69.

władze zmysłowe uczestniczą w życiu duchowym; może być jednak też autonomicznym przeżyciem zmysłowym na skutek uzyskania jakiegoś pożądanego przez nas zmysłowego dobra. Można jednak być szczęśliwym nie zawsze będąc zadowolonym; szczęście ponadto może także łączyć się z cierpieniem.

Takie rozumienie szczęścia jest bliskie określeniu kontemplacji w tekstach św. Tomasza. Jest bowiem kontemplacja „prostym ujęciem prawdy”<sup>5</sup>, które ostatecznie spełnia się w umiłowaniu upragnionej prawdy<sup>6</sup>. Wydaje się wobec tego, że gdy najwyższym naszym dobrem jest druga osoba – szczęście utożsamia lub po prostu zlewa się z kontemplacją. Wydaje się zatem, że w etyce tomistycznej można mówić zamiennie o szczęściu i kontemplacji.

### 2. Dobro jako przyczyna szczęścia

Wracając do Tomaszowego pojmowania Arystotelesowskiej etyki, trzeba zwrócić uwagę, że Akwinata nie utożsamia szczęścia i dobra, czyniąc dobro przyczyną szczęścia, które dokonuje się w osobie posiadającej to dobro. Odróżnienie zatem szczęścia od powodującego go dobra, polega na zależności podobnej do tej, w której skutek zależy od przyczyny. Badając jednak naturę szczęścia można ustalić rodzaj dobra, które je powoduje: skoro szczęście jest trwałym i trudno utracalnym stanem, to nie mogą go powodować dobra nietrwałe i utracalne, a ponieważ także szczęście ma być zależne od podmiotu go doznającego, to nie może być ani dziełem przypadku, ani zależeć od innych ludzi. Doskonale zdawał sobie z tego sprawę Arystoteles, gdy pokazywał, że ani bogactwa, ani sława nie są najwyższym, uszczęśliwiającym człowieka dobrem, gdyż są one utracalne i zależą w dużym stopniu od innych. Na drodze tej analizy Arystoteles doszedł do wniosku, że dobrem najwyższym człowieka jest teoretyczna kontemplacja, powodująca jego wewnętrzną doskonałość. Swój wniosek uzasadniał naturą człowieka: jest ona bowiem rozumna i to stanowi zasadniczy wyróżnik człowieka spośród innych bytów. W rozumności tedy należy szukać właściwego człowiekowi szczęścia.

Arystoteles w swym empirycznym podejściu do zagadnień etycznych nie mógł nie zwrócić uwagi na relacje osobowe. Poświęcił przyjaźni w swej etyce aż dwie księgi. Jednakże z jego koncepcji doskonałości moralnej nie wynika wprost potrzeba przyjaźni w życiu ludzkim. Rozumnym regulowaniem naszych relacji do innych ludzi jest w tej etyce sprawiedliwość, a nie miłość. Umieścił więc Stagiryta relacje międzyludzkie w naturze człowieka, czyniąc go istotą społeczną. Przyjaźń jawi się zatem w jego koncepcji jako podstawa wszelkich więzi społecznych: od małżeńskiej i rodzinnej po państwową. Tomasz wiąże relacje osobowe –

---

<sup>5</sup>S. Th. II-II, 180, 3 ad 1. Simplex intuitus veritatis.

<sup>6</sup>S.Th. II-II, 180, 1c.



do których zalicza się też i miłość – wprost z przejawami „esse” bytu osobowego: realnością, prawdą i dobrem. Ostatecznie więc relacje te i u Tomasza stanowią naturę ludzką; inne wszak w niej znajdują usytuowanie, a co za tym idzie – inne uzasadnienie teoretyczne.

### 3. Cel

Wracając znowu do Tomaszowego rozumienia filozofii twórcy Lykeionu, podjąć należy temat celu. Celem jest bowiem i dla Arystotelesa, i dla Tomasza, dobro ujęte przez intelekt i swoiście przejęte przez wolę. Wola – wybierając – czyni dobro celem. Obaj uzasadniają takie rozumienie celu tradycyjną definicją dobra jako tego, czego wszyscy pożądamy. I obaj zwracają uwagę, że jest to określenie dobra z pozycji celu dążeń.

Tomasz – w związku ze swoją teorią aktu istnienia, rozumianego jako akt bytu – podejmuje temat własności bytowych zamiennych z bytem. Wśród tych własności szeroko omawia dobro, jako powód w bycie, dzięki jego „esse”, tego, że ów byt może się stać naszym dobrem, czyli celem naszych dążeń. Zmienia jednak – dość znacznie w stosunku do Mistrza ze Stagiry – nie tylko rozumienie samego bytu, lecz także rozumienie natury bytu, co szerzej wypadnie nam podjąć dalej.

Wracając do problemu dobra, trzeba zauważyć, że Tomasz wiążąc dobro z aktem istnienia bytu, pragnie też jakoś zobiektywizować je w obrębie jego istoty. Wiąże więc dobro z doskonałością bytu. Pierwszą i podstawową doskonałością bowiem jakiegokolwiek rzeczy jest jej istnienie, dalej mogą ją stanowić rozmaite zaktualizowane treści istotowe. W ten oto sposób, jak to zauważa K. Wojtyła, Tomasz podejmuje neoplatoński temat doskonałości, przejęty za pośrednictwem św. Augustyna, i wykorzystuje go w iście realistycznym celu: obiektywizacji dobra w obrębie bytu jednostkowego. Powiada bowiem Akwinata, że rzecz o tyle jest doskonała, o ile ma bytowanie w akcie. Takim doskonałym bytowaniem dysponuje substancja. Przypadłość posiada bytowanie ze względu na substancję, dlatego też jest doskonała w miarę jak odpowiada substancji. Odnosi się to do Arystotelesowskiego rozumienia dobra jako tego, czego wszyscy pożądamy, gdyż wszystko – jego zdaniem – pożąda swojej doskonałości<sup>7</sup>.

W tym miejscu wypada nam powrócić do tematu natury. W jej rozumieniu i interpretacji w okresie pomiędzy Arystotelesem i św. Tomaszem dokonały się dość radykalne zmiany. Ich autorem był Boecjusz, który naturę wprowadził starał się zdefiniować po Arystotelesowsku, ale uczynił z niej raczej pojęcie powszechne; w odniesieniu jednak do bytów rozumnych wprowadził pojęcie osoby<sup>8</sup>. Samo

---

<sup>7</sup>S. Th. I, 5, 1.

<sup>8</sup>Rationalis naturae individua substantia.

Boecjuszowe pojęcie osoby nie zmienia radykalnie etyki Arystotelesa; raczej ją uwyraźnia i przez to precyzuje. Etyka Stagiryty bowiem skupia się wokół tych dóbr, które są charakterystyczne dla człowieka z punktu widzenia jego gatunkowej różnicy w stosunku do innych bytów żywych; tę różnicę stanowi rozumność. Po Boecjuszowi wystarczy już tylko powiedzieć, że etyka dotyczy człowieka jako osoby. Tomasz z Akwinu, akceptując Boecjańską definicję osoby, zmienia jej rozumienie w takim zakresie w jakim zmienił Arystotelesowską koncepcję bytu. Tomistyczna koncepcja osoby musi wychodzić od aktu istnienia, obejmować możliwość intelektualną, zaktualizowaną przez ten akt i wskazywać na relacje osobowe jako skutki przejawów aktu istnienia osoby<sup>9</sup>. Takie rozumienie osoby musi zmienić też etykę. W jakim to czyni zakresie, zobaczmy niżej.

Zanim do tego dobrniemy, powinniśmy uświadomić sobie kilka charakterystycznych cech Tomaszowego pojmowania ustaleń twórcy perypatetyckiej etyki. Tomasz bowiem nie zgodziłby się z traktowaniem eudajminizmu Stagiryty jako jednej z odmian starogreckiego hedonizmu. Nie ma bowiem w „Etyce Nikomachejskiej” tak charakterystycznego dla heodnistów subiektywizmu w ocenie tego, co jest dobrem oraz wynikającego z tego relatywizmu moralnego. Etyka Arystotelesa jest właśnie obiektywistyczna, a podstawą tego obiektywizmu jest oparcie dobra na naturze: nie każde dobro jest w stanie uszczęśliwić człowieka, lecz tylko to dobro, które jest zgodne z jego rozumną naturą. (Nie zmienia to faktu, że drogą – dla Arystotelesa – do stwierdzenia, co stanowi dobro zgodne z naturą jest koncepcja szczęścia jako dojrzałej, trudno utracalnej, życiowej satysfakcji.) A że natura ta jest ponadto społeczna – do etyki wchodzi też życliwe odniesienia do innych ludzi (przyjaźń).

Dobro więc jako takie, które w etyce nazywa się najwyższym, gdyż nie jest ono już środkiem do czegoś prowadzącym, lecz wybrane przez człowieka staje się celem samym w sobie, musi zostać przez nas odkryte, odczytane z natury, nie zaś arbitralnie ustalone. Błąd w tym zakresie staje się podstawowym i wyjściowym złem moralnym. To odkryte dobro, gdy zostanie uczynione centrum naszych poczynań i zabiegów – stanie się naszym celem. Cel zatem może być prawidłowy lub nieprawidłowy – na miarę tego jak odczytaliśmy z natury nasze dobro: prawidłowo, czy błędnie. Tym prawidłowo odczytanym dobrem jest kontemplacja, powodująca duchowe doskonalenie się człowieka.

Do celu prowadzi jakaś droga. Na drodze tej realizujemy szczegółowe, wyznaczane przez nią, cele. Te pośrednie cele nazywa się środkami w stosunku do celu ostatecznego. Mogą one być dobrze lub źle wybrane z punktu widzenia tego

---

<sup>9</sup>Tomasz swoje poprawki do Boecjańskiej koncepcji osoby formułuje w różnych dziełach. Szeroko na ten temat traktują rozprawy, wydrukowane przez M. Gogacza w *Opera Philosophorum Medii Aevi, tekstus et studia*, t. 8, *Subsystencia i osoba według św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1987.

celu. Muszą ponadto realizować podstawowy postulat rozumności w naszych działaniach. Trzeba zatem umieć rozsądnie je przedsięwziąć, nie tracąc z pola widzenia celu ostatecznego. Takimi aplikacjami rozumności w rozmaitych dziedzinach ludzkiej działalności – zarówno teoretycznej jak i praktycznej – są cnoty. Stanowią one wyćwiczone w nas umiejętności rozumnego zachowania się we wszelkich dziedzinach naszego życia. Cnoty więc ostatecznie doprowadzają do szczęścia (uzyskania rozumnego dobra), gdyż same poniekąd je stanowią (będąc wyrazem doskonałości moralnej człowieka).

Arystoteles i św. Tomasz wskazują na funkcjonowanie cnót wszędzie tam, gdzie człowiek w jakiś sposób działa. Cnoty teoretyczne są podstawą uprawiania filozofii bytu<sup>10</sup>, dzięki której odkrywamy rozumność jako gatunkową różnicę bytu ludzkiego i w niej poszukujemy właściwego dla człowieka dobra. Cnoty regulują nasze praktyczne działania we wszystkich ich aspektach. I tak, cnota jest podstawą rozumnego odnoszenia się do wszelkich dóbr (umiarkowanie), zachowania się w obliczu niebezpieczeństw (męstwo), w stosunkach wymiany dóbr z innymi ludźmi (sprawiedliwość), w kierowaniu sobą, swoją rodziną, czy w działalności społecznej lub politycznej (roztropność). Wymienione cztery główne cnoty Tomasz nazwie „cnotami rodzajowymi”, swoistymi rodzinami cnót. W ramach tych rodzin wyróżnia – czasem za Arystotelesem, czasem samodzielnie – „cnoty gatunkowe”, czyli jednostkowe, indywidualne i samodzielnie funkcjonujące umiejętności o charakterze zalet moralnych człowieka. Poszczególne cnoty kierują – jak wspomniano – działalnością człowieka na każdym polu jego aktywności. Są podstawą sukcesów w każdej pracy zawodowej: sztuka – gdy coś wytwarzamy, roztropność – gdy czymś kierujemy, mądrość – gdy kształcimy i wychowujemy dzieci lub młodzież. Cnoty regulują naszą pracę i wypoczynek (eutrapelia). Stanowią podstawę powodzenia w pracy, w życiu osobistym i towarzyskim, w interesach. Są czymś nieodzownym dla człowieka. Ich działanie sprawia zadowolenie i stanowi podstawę tego, co Grecy nazywali szczęściem.

Zrekapitułujmy więc to, co św. Tomasz uważa za etykę Arystotelesa. Wyraźnie widać, że czymś w rodzaju normy moralnej (Tomasz powie: *pryncypium moralnym*) jest rozumna natura ludzka lub krótko: rozumność. Jej odpowiada właściwe człowiekowi dobro, które – gdy stanie się celem dążenia – zapewni człowiekowi szczęście. Poniekąd więc utożsamia się tu cel i droga do celu. Chroni to etykę Arystotelesa przed perfekcjonizmem, polegającym na dążeniu do odległego i nigdy nie osiągalnego celu (np. platońskiego „dobra samego w sobie”). Samo więc rozumne postępowanie jest dobrem przejawiającym podstawową normę moralności, będącą zarazem celem ostatecznym człowieka. Realizowanie

---

<sup>10</sup>*Sapientis est distinguere* – tym wyrażeniem Arystoteles rozpoczyna swą *Etykę Nikomachejską*, a Tomasz – *Summa contra gentiles*.

jednak rozumności nie dzieje się bez wysiłku ze strony człowieka. Wyrazem tego wysiłku jest nabywanie cnót – umiejętności teoretycznych lub praktycznych, polegających na stosowaniu rozumnej normy do różnych dziedzin ludzkiej działalności. Jednakże życie rozumne polega na życiu według cnót, które same ze swej natury zapewniają człowiekowi szczęście. Wszystko bowiem, co wykonujemy za pomocą cnoty, sprawia nam zadowolenie. Sytuację taką Arystoteles nazywa „dobrym życiem”.

Na tym tle da się dość łatwo wyróżnić i scharakteryzować własną Tomasza propozycję filozofii moralnej. Wyróżnić możemy cztery jej zasadnicze punkty.

Pierwszy z nich dotyczy koncepcji osoby. Tomasz wiąże wyraźnie rozumność z osobą, w niej umieszcza naturę ludzką i ją czyni podstawą moralności. (Aczkolwiek, lojalnie w stosunku do Stagiryty, nie korzysta wprost z teorii osoby przy omawianiu zagadnień moralnych; tym niemniej teoria ta należy do dorobku Akwinaty i bez wątplenia powinna być, i zazwyczaj bywa, stosowana w tomistycznej etyce.) Rozumienie osoby, jako istniejącego bytu jednostkowego o intelektualnej istocie, wprowadza w jej obszar relacje osobowe, jako specyficzne, właśnie dla osób wzajemne powiązania oparte na rzeczywistości, prawdzie i dobru. Osoba zatem i relacje osobowe stanowią punkt wyjściowy Tomaszowej filozofii moralnej. Zmienia to w takim stopniu rozumienie natury ludzkiej, że sytuuje się w niej oprócz intelektualności także, a może przede wszystkim, fakt nawiązywania przez osoby relacji o charakterze życzliwości, zaufania i pragnienia trwałości tych więzi.

Drugim Tomaszowym akcentem będzie uwzględnienie sumienia w życiu moralnym człowieka. Dla Arystotelesa „zamiary są tajne”, a zatem dla badań naukowych niedostępne. Dla Tomasza, prasonie stanowi naturalną intelektualną sprawność odróżniania dobra od zła, które jest podstawą wszelkich dalszych poczynań moralnych. Prasonie jest zatem samą wprost kwintesencją rozumności człowieka odniesionej do jego postępowania. Sumienie jest – z kolei – świadectwem o naszym postępowaniu, wymaganiem od nas określonych zachowań oraz oceną postępowania dokonanego w świetle znanych nam zasad moralnego postępowania. Tomasz dość radykalnie głosi prymat sumienia w naszym indywidualnym życiu moralnym. Zgodność czynów z sumieniem jest podstawą subiektywnej oceny moralnej naszego postępowania. Jest to ocena subiektywna – jak powiedziano – gdy spojrzeć na nią z punktu widzenia obiektywnie istniejącego dobra moralnego. Zgodność z sumieniem jednak (nawet niepokonanie błędnym) jest świadectwem wewnętrznej integracji osobowości człowieka wokół celu najwyższego. Jest więc świadectwem o samowychowawczym trudzie człowieka, dowodem pragnienia wewnętrznej doskonałości i świadectwem pracy nad jej uzyskaniem. Oceniamy zatem człowieka pod względem moralnym za pomocą stopnia zgodności jego postępowania z jego sumieniem. Czym innym

jest jednak ocena samego czynu człowieka – jego miarą jest zawsze obiektywne dobro lub jego brak. Oczywiście, pozostaje jeszcze problem odpowiedzialności człowieka za błędy sumienia; wiąże się to z szeroko podejmowanym w tekstach Tomasza zagadnieniem roli ignorancji w powstawaniu naszych błędów moralnych.

Trzecim aspektem oryginalności etyki tomistycznej jest teoria kontemplacji podobna, jeśli nie analogiczna, do Arystotelesowskiej koncepcji szczęścia. (I znów należy zauważyć, że Tomasz w swojej filozofii moralnej korzysta raczej z teorii szczęścia – co koresponduje z chrześcijańską eschatologią – niż z teorii kontemplacji; jednakże kontemplację wymienia właśnie jako źródło i podstawę cnót moralnych.) Kontemplacja jest w ujęciu św. Tomasza rozpoznaniem przez intelekt i akceptowaniem przez wolę faktu zachodzenia i trwania relacji osobowych. Jest więc ona – podobnie jak szczęście u Arystotelesa – wspólnym działaniem intelektu i woli; źródłem szczęścia w ujęciu Stagiryty jest jednak wewnętrzna doskonałość, świadcząca o dominowaniu w życiu ludzkim rozumności jako podstawowej normy moralnej; źródłem kontemplacji są relacje osobowe, które łączą osoby, a trwając stanowią spoiwo wszelkich ludzkich wspólnot (jak przyjaźń u Arystotelesa). W „Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda” Tomasz wyraża myśl, że kontemplacja jest źródłem cnót moralnych. W „Summa Theologiae” głosi, że to miłość – „caritas” jest korzeniem wszelkich cnót moralnych. Łatwo to zrozumieć, gdy uświadomimy sobie, że nie ma prawdziwej kontemplacji bez miłości, gdyż kontemplacja jest – powtórzmy to raz jeszcze – świadczeniem intelektu i woli, że trwa między osobami powiązanie przez miłość. Miłość jest dla Tomasza napędem wszystkich bez wyjątku ludzkich poczynań. Kontemplacja stanowi intelektualną akceptację miłości. A zatem to poprzez kontemplację dokonuje się intelektualne uporządkowanie funkcjonowania miłości w życiu ludzkim, tego zatem wszystkiego, co miłość powoduje, a powoduje – zdaniem Tomasza – wszelkie ludzkie działanie. Koncepcje szczęścia i kontemplacji – z punktu widzenia samych ich definicji – są niemal identyczne w tekstach Arystotelesa i Tomasza. Brane w swym teoretycznym otoczeniu i usytuowaniu kontekstowym – w pismach tego ostatniego – pokazują całą drogę jaką przeszła myśl ludzka od arystotelizmu do tomizmu.

Czwartą, nie tyle różnicą, co kontynuacją myśli Arystotelesa jest Tomaszowa koncepcja mądrości. Stagiryta bowiem wyróżnia w swej „Etyce” kilka sprawności odnoszących się do dziedziny poznania. Pierwszą z nich jest bez wątpienia mądrość, której podstawową zdolnością jest ujmowanie zasad<sup>11</sup> i umiejętność

---

<sup>11</sup>Etyka Nikomachejska (1141a37n), w: *Dzieła Wszystkie*, t. 5, s. 199-200.

## II. ANALIZA TEKSTÓW ŚW. TOMASZA

---

odróżniania<sup>12</sup>. Odróżnień takich wymienić można kilka: pierwszym będzie na pewno odróżnienie przyczyn od skutków, drugim – aktu od możliwości, trzecim – substancji od przypadłości, czwartym wreszcie będzie odróżnienie dobra od jego braku, czyli zła. W etyce niewątpliwie funkcjonuje ten ostatni rodzaj odróżnień.

Tomasz sytuuje mądrość w dziedzinie poznania teoretycznego, przypisuje jej jednak określanie celów naszego działania. Jest to tylko pozornie sprzeczność, którą łatwo zrozumiemy przypominając sobie, że cel naszego działania nie jest przedmiotem wyboru moralnego, lecz przedmiotem odkrycia. Istnieje bowiem obiektywnie w naturze człowieka i ściśle biorąc, gdy go odkryjemy nie możemy go nie wybrać. Owszem, możemy go nie wybrać – lecz będzie to podstawowe zło moralne, które w pierwszym rzędzie obróci się przeciwko samemu człowiekowi, gdyż nie da się zbyt długo działać wbrew naturze. Z tych to powodów odkrycie celu życia ludzkiego jest poznawczym działaniem teoretycznym i wobec tego – udziałem mądrości, która jest sprawnością (niekiedy nazywana też i cnotą) poznania teoretycznego.

Podobną do mądrości sprawnością poznania w odniesieniu do działalności praktycznej człowieka jest roztropność. Dziełem roztropności są prawidłowe wybory środków prowadzących do wybranego celu. Roztropność więc w sensie ścisłym jest „kierowniczką” naszego postępowania. Od niej – zdaniem Tomasza – zależą inne cnoty moralne. (Stagiryta był skłonny sytuować na tej pozycji raczej cnotę umiarkowania.) Działanie roztropności polega na bezustannym baczaniu na cel moralny; z punktu widzenia tego celu roztropność dobiera odpowiedni dla jego realizacji zespół środków. Jest to jedno kryterium jej działania. Kryterium drugim – tak jak w przypadku każdej innej cnoty – jest rozumność. W przypadku roztropności polega ona na „współpracy” z innymi cnotami: sprawiedliwością, sztuką, czasem umiarkowaniem i niekiedy męstwem. Z tych racji możemy określić roztropność jako mądrość praktyczną lub mądrość odniesioną do postępowania.

Tomasz pojmuje roztropność jako cnotę intelektu, jednak „przenoszącą” się swoiście do woli na zasadzie współdziałania tych dwóch władz w kierowaniu po-

---

<sup>12</sup>Metafizyka (982a1-983a9), w: *Dzieła Wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 618-621. W łacińskiej wersji św. Tomasza występuje jako powiedzenie: „sapientis est distinguere (ordinare) – S.Th. I-II, 57, 2c oraz S. Thomae Aquinatis, *Summa contra gentiles seu De Veritate Catholicae Fidei*, ed. III Taurinensis Marietti 1890, I, 1. Niekiedy jednak – tak jak w podanym wyżej fragmencie „Traktatu o Sprawnościach” w „*Summa Theologie*” – Tomasz przytacza Arystotelesowską tezę, że mądrość ujmuje najwyższe przyczyny i wyinterpretowuje z tego faktu, iż wobec tego cnota ta należyce osądza wszystkie rzeczy i je porządkuje, gdyż sąd o rzeczach musi polegać na sprowadzeniu ich do pierwszych przyczyn.

stępowaniem człowieka<sup>13</sup>. To, z kolei, ukazuje na fakt pewnego „podobieństwa” pomiędzy sumieniem (sąd intelektu o dobru skierowany do woli), kontemplacją (rozpoznanie przez intelekt i akceptowanie przez wolę relacji osobowych) i właśnie roztropnością (wspólne działanie intelektu i woli). Wskazuje to, iż te trzy „działania” władz człowieka są zasadami rozumności w ludzkim postępowaniu. Możemy je też nazwać zasadami lub pryncypiami etycznymi<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup>Bliżej to zagadnienie przedstawia Tomaszowy schemat podejmowania decyzji; widać na nim wyraźnie różnice w funkcjonowaniu roztropności jako cnoty intelektualnej i roztropności jako cnoty woliwnej lub moralnej. Zob. Rozdział 7.

<sup>14</sup>Można się też zgodzić na określenie „norma moralna” choć nie jest to określenie ściśle tomistyczne, a raczej sugerujące kantowską etykę moralnego obowiązku i wobec tego określenie „norma” kojarzy się bardziej z prawem niż z etyką (wszak etyka deontologiczna była tożsama z prawem). Powiedzenie więc, że np. „sumienie jest wyjściową normą moralną” wymaga dodatkowych zabiegów starannego odróżnienia norm prawnych (zewnątrznych wobec człowieka nakazów lub zakazów) i norm moralnych (wewnętrznych w człowieku „przekonań” na temat tego jak należy postępować). W literaturze możemy zetknąć się z akceptowaniem terminu „norma” w etyce tomistycznej (Woroniecki, Wojtyła, Bednarski, Gogacz) oraz z odmawianiem tej etyce „prawa” do tego terminu (Ślipko). Wydaje się, iż można go - z uwzględnieniem przytoczonych wyżej rozróżnień - stosować w klasycznej etyce (może ze względów dydaktycznych, gdyż termin ten kojarzy się zwykle z etyką), lecz wydaje się, że o wiele stosowniejszym słowem jest łacińskie „pryncypium” (zadomowione przecież w języku polskim) lub polskie słowo „zasada”.

### ROZDZIAŁ 3. MIŁOŚĆ – UCZUCIA I RELACJE OSOBOWE

Prawdziwy ludzki świat – świat miłości człowieka do Boga i innych ludzi, miłości Boga do człowieka, wzajemnego miłowania się ludzi ukazany jest w tekstach Tomasza z Akwinu różnorodnie, w zależności od aspektu rozważań. Największym samodzielnym tekstem na ten temat są „Questiones disputate de caritate”. Zajmują się one głównie jednak miłością, która łączy ludzi z Bogiem.

To opracowanie, mające na celu skrótowe lecz w miarę pełne ukazanie Tomaszowego rozumienia miłości, oparto na jego największym dziele: „Summa Theologiae”. Miłość Bożą ukazuje Tomasz w kwestii „De amore Dei”<sup>1</sup>, teoria uczuć zawarta jest w „Traktacie o uczuciach”<sup>2</sup>, a „Traktat o miłości”<sup>3</sup> ukazuje głównie miłość umysłową – „dilectio”. Wszystkie aspekty teorii miłości są referowane wprost za wymienionymi tekstami, natomiast poruszone tutaj problemy z metafizyki bytu jednostkowego oparto na wynikach badań prof. M. Gogacza i prowadzonego przez niego Seminarium historii filozofii.

Plan tej prezentacji wyznaczony został przez jej temat. Wydaje się że najsluszniejsze będzie przedstawienie teorii miłości jako relacji istnieniowej, która to teza jest wynikiem recepcji tekstu „Summy Teologii” na Seminarium historii filozofii. Wprowadzi to zarazem najlepiej w problematykę szczegółową i ukaze

---

<sup>1</sup>S.Th., I, 20

<sup>2</sup>S.Th., I-II, 22-48

<sup>3</sup>S.Th., II-II, 23-44



podział miłości na naturalną, duchową i uczuciową. Potem przedstawione zostaną przyczyny i skutki miłości według „Summy Teologii”. Następnie zgodnie z proponowanym podziałem omówione zostaną poziomy miłości, szczególnie zaś ta miłość, która łączy osoby.

Spróbujemy znaleźć odpowiedź na pytania związane z naturą miłości, istotą tej relacji i jej przejawami, różnicami pomiędzy miłością człowieka do człowieka i człowieka do Boga, znaczeniem miłości w ludzkim życiu.

### 1. Miłość jako relacja istnieniowa

Tomasz z Akwinu podejmując wątki filozoficznej myśli Arystotelesa ze Stagiry jako pierwszy spróbował udzielić odpowiedzi na pytanie filozofów arabskich: Co jest racją tego, że rzecz, o której mówimy, istnieje? Uznał on, że tym urealnającym i aktualizującym całą rzecz czynnikiem jest akt istnienia, który zarazem, pochodząc od Samoistnego Istnienia, zapoczątkowuje dany byt. Akt istnienia uznał Tomasz za pierwsze i najważniejsze pryncypium w bycie, przyczynę tego, że byt jest. Za pryncypium tego, że byt jest uznał, urealnioną przez istnienie, istotę bytu.

Dalej rozważał Tomasz przejawy tak skomponowanego bytu, jego własności, dzięki którym możemy go ująć w poznaniu. Uznał, że zarówno akt istnienia, jak istota, będąca wobec tego aktu możliwością, przejawiają się w sobie właściwy sposób. Przejawami istnienia są tzw. własności transcendentalne: realność, odrębność, jedność, prawda, dobro, piękno. Istota będąc z kolei kompozycją formy, jako aktu i możliwości w postaci możliwości duchowej i materialnej, przejawia się własnościami kategorialnymi. Gdy forma ogarnia możliwość materialną, dostrzegamy w bycie rozciągłość, jakości, wymiary. Gdy forma obejmuje możliwość duchową, dostrzegamy poznawanie i decydowanie, co wskazuje na intelekt i wolę, jako podmioty tych działań. Na pograniczu tych możliwości sytuuje się życie psychiczne człowieka.

Z kolei był Akwinata zmuszony rozważyć narzędzia poznawcze, dzięki którym odbieramy informacje o pryncypiach bytu, czyli właśnie: jak docierają do nas istnieniowe i istotowe własności bytu? Przyjął generalną zasadę sformułowaną przez Arystotelesa, że wszystko poznajemy poprzez zmysły. Wyróżnił jednak dwa etapy poznania: poznanie niewyraźne, które nazwał poziomem „mowy serca” i poznanie wyraźne, którego skutkami są pojęcia i wiedza. W poznaniu niewyraźnym odbieramy byt w jego własnościach transcendentalnych: jedności, odrębności i realności, a także pięknie. Skutkiem tego poznania jest „słowo serca”, które skierowuje człowieka życzliwie do poznawanego bytu. Skierowuje zarazem, biernie dotychczas recypujące władze poznawcze, w kierunku bytu nadającego o sobie informacje.

Następnie rozważał Tomasz związki bytu z innymi bytami, nazywając je za Arystotelesem relacjami. Wskazał na konieczność istnienia w podmiocie i kresie relacji jej pryncypiów. Podmiot relacji, stwierdził, musi mieć coś, co przyczynuje relację, a kres musi posiadać sferę możliwościową, która ją w sobie przyjmuje. Tymi pryncypiami relacji w bycie są własności transcendentalne i kategorialne. Te ostatnie, przy rozważaniu relacji, nazywa władzami duszy.

Na własnościach transcendentalnych budują się relacje istnieniowe, na realności – miłość, na prawdzie – wiara, na dobru – nadzieja. Na własnościach kategorialnych buduje się relacje istotowe: np. poznanie, decyzje, wzrastanie, praca. Ostatecznym pryncypium wszystkich relacji jest istnienie bytu, jednak w przypadku relacji istnieniowych ten związek dokonuje się wprost, gdyż bezpośrednim pryncypium tych relacji są własności przejawiające istnienie.

Istnienie i istota, które razem stanowią realny byt jednostkowy, nie są osobnymi, dodanymi do siebie elementami. Istnienie zapoczątkowuje byt wywołując jego formę. Przyczyny celowe współkomponują i ukształtują istotę bytu. Istnienie więc niejako przenika całą istotę, zaś w tej istocie forma tak samo przenika możliwość duchową i materialną. Byt więc stanowi substancjalną jedność wzajemnie podporządkowanych sobie pryncypiów. W świetle powyższego widać, że relacje istnieniowe muszą mieć związek z istotą bytu, muszą swoiście przez nią przechodzić. W rozważaniach tych ujmujemy istotę pełną, czyli subsystemację tzn. istotę realną i możliwościową. Realność bowiem stanowi bezpośrednio pryncypium relacji miłości, zaś na możliwościach budują się władze duszy, przez które miłość „przechodząc” ujawnia swą naturę.

Miłość rodzi się wtedy, gdy dwa istniejące byty oddziałują na siebie swą własnością realności<sup>4</sup>. Jest to więc pierwszy poziom miłości: dwa byty, gdy istnieją, odnoszą się do siebie akceptująco, nie atakując swego istnienia. Jest więc to po prostu skutek „słowa serca”, zrodzonego w intelekcie możliwościowym z powodu oddziaływania pryncypiów innego bytu. Tę podstawową formę miłości, rodzącej się ze względu na samo podobieństwo w istnieniu, nazwał Tomasz miłością naturalną. Dotyczy ona wszystkich istniejących bytów. Gdy istnienie zaktualizuje w istocie sferę zmysłową, a więc najdoskonalszą postać możliwości materialnej, to byt zdolny jest ujawniać miłość w postaci uczucia. Gdy wreszcie istnienie zaktualizuje możliwość duchową, czyli intelekt możliwościowy, to byt może kochać miłością umysłową – „dilectio”.

Pozostaje nam jeszcze problem miłości do siebie<sup>5</sup>. Otóż okazuje się, że jest to relacja pomiędzy realnością bytu i realnością subsystemacji, to znaczy istoty ogar-

---

<sup>4</sup>M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985, s. 12-14.

<sup>5</sup>J. Wyszynski, *Relacja miłości do siebie*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 20(1984)2, s. 238-241.

niętej realnością, przejawiającą istnienie bytu. Ma ona zawsze postać „dilectio”, aczkolwiek przejawia się na wszystkich poziomach władz duszy.

## 2. Przyczyny i skutki miłości

Przyczyną każdego działania bytu jest zawsze on sam. Przyczyną zaś samego bytu jest zawsze urealnijający go akt istnienia. Wiemy już, że bezpośrednią przyczyną miłości jest właśnie realność przejawiająca to istnienie.

Na poziomie władz duszy te przyczyny miłości niejako konkretyzują się. I tak, rozpatrując miłość od strony jej przedmiotu, Tomasz sądzi, że przyczyną miłości jest ujęcie bytu w poznaniu<sup>6</sup>. Do wywołania miłości wystarczy ujęcie tego bytu „in se”, samego w sobie. Zarazem byt ten musi być ujęty jako „dobro dla mnie” we władzy pożądawczej duszy, która jest bezpośrednim podmiotem miłości w człowieku. Dobro to jest aksjologicznie przypisane bytowi przez władze kategorialne i nie należy go mylić z istnieniową własnością dobra, oznaczającą możliwość ujęcia bytu właśnie jako dobro oraz z dobrem moralnym w etyce oznaczającym, według Tomasza, zgodność z rozumem.

Przedmiotem miłości od strony jej pomiotu jest podobieństwo<sup>7</sup>. Mamy dwie wersje tego podobieństwa: wersję samowystarczalności, czyli „actus et actus” i wersję dopełnienia, czyli „actus et potentia”. Wersje te oczywiście nie oznaczają jakiś ontycznych różnic pomiędzy bytami, lecz raczej ukazują stosunek poznania do pożądanego w bycie, który podmiotuje miłość.

Tomasz wylicza sześć głównych skutków miłości i cztery bezpośrednie jej przejawy. Te przejawy to: rozrzewnienie, rozkosz, tęsknota i zapal<sup>8</sup>. Skutki główne to: zjednoczenie dokonujące się na zarówno na sposób poznania i pożądanego; zażyłość, czyli czasowy skutek zjednoczenia; zazdrość, która jest różną od zawiści ochroną przedmiotu miłości; doskonalenie kochającego w dziedzinie zalet moralnych; wreszcie przyczynowanie wszystkiego co on czyni, ponieważ wszystkie ludzkie działania zorientowane są na cel, którym jest zawsze umiłowane dobro<sup>9</sup>.

## 3. Miłość naturalna

Omawiając miłość na poziomie władz duszy umieszcza ją Tomasz w pożądawczej części duszy. Wyróżnia zaś trzy pożądanego: naturalne, zmysłowe i inte-

---

<sup>6</sup>S.Th. I-II, 27, lc. i a. 2c.

<sup>7</sup>S.Th. I-II, 27, 3c. Tomasz dodaje, że człowiek najbardziej podobny jest do samego siebie na skutek substancjalnej z sobą jedności, dlatego też człowiek najbardziej kocha samego siebie.

<sup>8</sup>S.Th. I-II, 28, 5c.

<sup>9</sup>Omówieniu skutków miłości poświęcona jest cała kwestia 28. Jej szósty artykuł jest najkrótszym artykułem całej Summa Theologiae.

lektualne. Pożądanie naturalne nie jest jakąś konkretną władzą. Jest raczej pewną skłonnością bytu do tego, co mu odpowiada. Ponieważ każde pożądanie wynika z poznania, a nie stwierdzamy w bytach poznania naturalnego, w związku z tym Tomasz sądzi, że pożądanie naturalne wynika z poznania Stwórcy<sup>10</sup>.

W każdym z wymienionych pożądań miłość jest podstawą dążenia do ukochanego celu. Miłość naturalna jest więc poruszeniem pożądania naturalnego na skutek spostrzeżenia poprzez zmysły dobra, którego zdobywanie właściwe jest pożądaniu naturalnemu. Spotkanie z tym bytem ma zawsze wersję „actus et actus” gdyż, jak już wspomniano, przyczyną tej miłości jest samo tylko podobieństwo w istnieniu.

Wspomniano już, że każdy byt odnosi się miłująco także do siebie samego. W przypadku człowieka miłość ta ma postać „dilectio”, ale ujawnia się na pozostałych poziomach. Pożądanie naturalne skierowuje każdego do tego, co służy jego życiu, zarówno jako jednostki oraz jako gatunku. Np. u człowieka i zwierząt pierwsze stanowi podstawę zdobywania pokarmu, napoju, konieczności snu, wypoczynku, itp., drugie jest pragnieniem przeżyć seksualnych.

Zaprezentowany tu opis znajdujemy w „Traktacie o uczuciach”. W rozdziale pierwszym miłość naturalną związaliśmy z tematem „mowy serca”. Widać teraz jasno, że obie teorie wyjaśniają pełniej zagadnienie miłości naturalnej. Miłość naturalna bowiem to właśnie spontanicznie i bez udziału naszej decyzji powstające w nas życzliwe skierowanie się do drugiego bytu, zareagowanie na jego potrzeby i pragnienia. Jest więc to właśnie skutek „słowa serca”, będącego pierwszym zareagowaniem na oddziałujący na nas byt. „Słowo serca” odnosi się do poznanego bytu, a więc także do siebie samego, gdyż nieustannie „jawię się sobie” w swoim poznaniu. To odniesienie jest zawsze akceptujące, nie niszczy spotkanego bytu. Pożądanie naturalne jednak, jako najniższy poziom duszy, podlega zawsze uczuciom i woli. Stąd dominują nad nim nasze emocje, wychowanie, kultura.

#### 4. Uczucie miłości

Władzą požądawczą w ścisłym znaczeniu tego słowa jest pożądanie zmysłowe, czyli uczuciowość. Uczucia to właśnie poruszenia tego pożądania na skutek ujęcia w poznaniu zmysłowym jakiegoś „sensible” i uznania go za dobro. Najważniejszym i pierwszym uczuciem jest uczucie miłości, które jest źródłem wszystkich pozostałych uczuć.

Na konkretne dobro reagujemy nie jakimś jednym uczuciem, lecz całą ich sumą. Otóż najpierw spotkany byt udziela pewnego upodobania w sobie, które

---

<sup>10</sup>S.Th. I, 103, 1, 2 i 3.

gdy zachodzi we władzach zmysłowych nazywa Tomasz „complacentia”, oczywiście pokrywa się ona ze „słowem serca” i miłością naturalną. „Complacentia” wywołuje reakcję pożądania w kierunku dobra. Ta reakcja to właśnie w poziomie uczuciowości – uczucie miłości. Ma ona najpewniej postać „żądzy” – „concupiscentia”, czyli dążenia do zdobycia ukochanego dobra; gdy to zdobycie nastąpi, wywoła zadowolenie, gdy nie zdobędziemy dobra pojawiają się inne uczucia<sup>11</sup>.

Źródłem dążenia do dobra jest miłość, zaś unikania zła, czyli braku dobra – niechęć. Niechęć wypływa też z miłości, gdyż zło pozbawia nas dobra, które miłujemy. Dążeniem do dobra jest pożądlivość, unikaniem zła – wstręt. Gdy w dążeniu do dobra pojawi się jakaś przeszkoda, która nas nie przestrasza, to dążymy nadal do dobra i nazywamy to dążenie nadzieją. Jeżeli natomiast przeszkoda wydała się zbyt wielka, to wycofujemy się i stanowi to rozpacz. Gdy w unikaniu zła pojawia się jakaś trudność, która nas nie przestraszyła, to atakujemy ją, i nazywa się to odwagą. Natomiast, gdy przestraszeni wycofujemy się, nazwano to bojaźnią. Zjednoczenie z dobrem stanowi przyjemność, zjednoczenie ze złem jest uczuciem bólu. Ostatnim uczuciem, które jest swoistym złożeniem, jest gniew. Stanowi on atak na zło, które już stało się naszym udziałem<sup>12</sup>.

Zauważmy, że uczucia w czystej formie występują jedynie u wyższych zwierząt, gdyż tylko u nich uczuciowość jest najwyższą władzą decyzyjną. W przypadku ludzi sprawa jest bardziej skomplikowana, gdyż wszystko w człowieku podlega intelektualnej części duszy, czyli intelektowi jako władzy poznawczej i woli, jako wypływającej z intelektu władzy pożądawczej. Właśnie funkcjonowanie intelektu, woli i uczuć to już zagadnienie wykształcenia i wychowania, czyli dydaktyki i pedagogiki. Wskazuje to wszystko na całą ogromną złożoność ludzkiej psychiki<sup>13</sup>.

Podsumujmy więc: uczucie miłości to relacja, której formą jest poruszenie zmysłowe, zaś materią – przemiana cielesna. Pojawia się ona na skutek ujęcia poznawanego zmysłowo bytu (ze względu na jego realność), we władzach zmysłowych, jako dobra dla mnie – „quo ad nos”. Podkreśla się tutaj często rolę

---

<sup>11</sup>S.Th. I – II, 26, 2c. W tekście zastosowano zadomowione już w polskiej tradycji filozoficznej odpowiedniki łacińskich terminów „appetitus” – pożądanie, czy „concupiscentia” – żądza. Należy zdać sobie sprawę, iż są to dla św. Tomasza „techniczne” terminy jego antropologii, o ściśle określonych znaczeniach. Terminy te w j. łacińskim nie posiadają żadnego pejoratywnego znaczenia – odwrotnie niż ich odpowiedniki w j. polskim.

<sup>12</sup>S.Th. I-II, 25, 3c.

<sup>13</sup>W praktyce zazwyczaj relacjom osobowym towarzyszą uczucia i w ludzkim przeżyciu stanowią jeden akt. Jednakże w etyce, a szczególnie w pedagogice niezbędne jest odróżnianie uczuć od relacji osobowych ze względu na diametralnie inne ich źródła, motywacje, wywoływane skutki, a co za tym idzie – także inne sposoby kształtowania i wychowywania. Sytuacja jest tu więc niemal analogiczna jak w przypadku nawyków i sprawności. Zob. Rozdział 5.

piękna zmysłowego, które wywołuje wzruszenie wzmagające uczucie<sup>14</sup>. Uczucie miłości łączy zmysłowe sfery bytów na sposób zmysłowy. Zjednoczenie więc z dobrem, będącym przedmiotem uczucia miłości, dokonuje się dzięki kontaktom poprzez zmysły. Dodajmy też, że w czystym uczuciu miłości nie ma miejsca na zabieganie o dobro umiłowanego bytu, na bezinteresowność względem niego, gdyż to wszystko wykluczone jest przez samo ujęcie tj. „quo ad nos”. Stąd wersją spotkania w przypadku uczuć jest zawsze „actus et potentia”.

### 5. Miłość – dilectio

Ujęcie bytu samego w sobie, czyli „in se”, możliwe jest w intelekcie, czyli duchowej władzy poznawczej. Tak więc tylko wola może ująć byt jako dobro „in se”. Także od strony podmiotu, „dilectio” jest najpełniejszą odmianą miłości, gdyż dokonuje się w „najwyższej warstwie” duszy. Dzięki temu dotyczy tylko osób, czyli bytów wyposażonych w intelektualność i wolność. Przez to obejmuje całą osobę np. całego człowieka, łącznie z jego uczuciowością i pożądaniem naturalnym. W „dilectio” dominują kontakty w sferze umysłowej i duchowej.

Dopiero miłość na poziomie „dilectio” poddaje Akwinata pod ocenę moralną, gdyż dobro moralne – według niego – to zgodność czynów z rozumem, czyli intelektem ujętym w swej spekulatywności<sup>15</sup>. Dobro moralne wymaga więc najpierw podporządkowania wszystkiego woli i intelektowi. Dlatego Tomasz formułuje sąd, że człowieka można ocenić pod względem moralnym według tego, co miłuje. Przy czym należy oceniać wszystkie relacje według przedmiotów, tj. podmiotu i kresu relacji. Ocena jakichkolwiek relacji samych w sobie, czyli w oderwaniu od przedmiotu, a zwłaszcza kresu, prowadzi według Tomasza do zasadniczych błędów w etyce<sup>16</sup>.

Także tylko w poziomie „dilectio” może zaistnieć miłość człowieka do Boga, natomiast nigdy nie może ona ogarnąć zwierząt. Miłość natomiast człowieka do człowieka powinna w swym doskonaleniu się osiągnąć także poziom „dilectio”.

W miłości „dilectio” zachodzą dwie wersje spotkania.

#### 5.1. Przyjaźń – amicitia

W wersji spotkania „actus et actus” na poziomie miłości duchowej rodzi się przyjaźń. Podstawowym warunkiem przyjaźni – według Tomasza – jest wzajemność<sup>17</sup>. Ta pełna wzajemność miłości wyklucza wersję spotkania „actus et poten-

---

<sup>14</sup>M. Gogacz, Człowiek i jego relacje, s. 13.

<sup>15</sup>S.Th. I – II, 24, 1c i cała kwestia 24.

<sup>16</sup>Jako przykład podaje Tomasz stoików, którzy uznali uczucia same w sobie za zło i zwalczali wszystkie przejawy uczuciowości, co prowadziło do ekscesów moralnych. Por. S.Th. 24, 2c i 3c.

<sup>17</sup>S.Th. I-II, 23, 1.

tia”. Tej postaci „dilectio” nie towarzyszy jakikolwiek brak w postaci zła, gdyż wyklucza go właśnie wersja spotkania. Można więc powiedzieć, że przyjaźń wypełnia samo dobro. Jest więc w niej miejsce na radość przy spotkaniu, pragnienie spotkania podczas nieobecności przyjaciela. Nie jest jednak w stanie wywołać głębokiej tęsknoty lub przygnębiającego smutku, czyli uczuć których przedmiotem jest zło.

Gdy Akwinata rozpatruje miłość w porządku etycznym, to „dilectio” nazywa aktem miłości, zaś przyjaźń sprawnością lub cnotą nabytą<sup>18</sup>. Dzieli natomiast przyjaźń ze względu na cel, na przyjemnościową i użytecznościową, ale odmawia im cech prawdziwej przyjaźni, której celem w ujęciu przedmiotowym jest dobro drugiej osoby, a w ujęciu podmiotowym – doskonałość.

Przyjaźń może wynikać także z charakteru wspólnoty, którą buduje np. wspólnota rodzinna, szkolna, wojskowa.

### 5.2. Miłość – *caritas*

Cnotą lub sprawnością wlaną nazywa Tomasz miłość – „*caritas*”<sup>19</sup>. Miłością tą człowiek zasadniczo skierowuje się ku Bogu, zaś do innych ludzi – ze względu na Boga. W innym miejscu Tomasz mówi, że „*caritas*” to szczególnie gorąca miłość do osoby, wskazując na jej źródłostów: rzeczownik „*carus*” – drogi<sup>20</sup>. Wydaje się więc, że „*caritas*” to najdoskonalsza miłość człowieka do człowieka i zarazem miłość, którą człowiek osiąga Boga.

Zajmijmy się najpierw tą pierwszą, zostawiając specjalne miejsce na omówienie miłości do Boga i miłości Bożej. W opisie interesującej nas wesji „*caritas*” podkreśla się, że jest to miłość cierpliwa, łaskawa, pozbawiona zawiści, obłudy, próżności, gniewu i niesprawiedliwości. Nie oczekuje ona wzajemności, zawsze służy, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko potrafi wycierpieć i nigdy się nie kończy. Aż tyle niesie w sobie „*caritas*”, którą określa się jako służenie z czcią drugiej osobie.

Dodaje się też często, że uczucia są jakby od tej miłości oddzielone albo zupełnie jej podporządkowane. Dzieje się to w ten sposób, że wola ukazuje swój przedmiot odniesień uczuciom. Gdy tego nie uczyni, grozi człowiekowi sytuacja, w której uczuciowość będzie dążyła do innego niż wola przedmiotu.

### 5.3. Tęsknota i *agape*

Miłość – „*caritas*” rodzi się w wesji spotkania „*actus et potentia*”, a najlepiej to dostrzec w przypadku miłości człowieka do Boga, miłości, w której dominuje

---

<sup>18</sup>S.Th. I-II, 23, 1c.

<sup>19</sup>S.Th. I-II, 23, 3.

<sup>20</sup>S.Th. I – II, 26, 3c.

tęsknota. Tęsknota jest sumą dwóch aktów woli: pragnienia i smutku. Pragnienie jest dążeniem do ukochanego dobra, smutek – bólem z powodu jego nieobecności. Nieobecność Boga we władzach poznawczych człowieka spowodowana jest faktem, że człowiek wszystko poznaje poprzez zmysły. Bóg nie może, jako byt niematerialny, zjawić się ludzkiemu poznaniu; może to uczynić jedynie na drodze nadprzyrodzonej, czyli w tzw. doświadczeniu mistycznym. Podstawową więc sytuacją miłości człowieka do Boga jest bezpośrednia nieobecność jej przedmiotu. Stąd jest w niej cierpienie spowodowane dominowaniem tęsknoty.

Miłość Boga do człowieka ma postać zarazem „caritas” i „amicitia”. Nie jest to miłość uczuciowa, gdyż warunkiem jej podmiotowania jest posiadanie ciała. Bóg nie ma ciała. Kocha nas na poziomie „dilectio” na sposób właśnie „caritas” i „amicitia”. Miłość tę nazwano „agape”.

\* \* \*

Wydaje się, że pytania postawione na wstępie zostały omówione. Pozostaje jedynie wyprowadzić wnioski, dotyczące Tomaszowego ujęcia miłości i zaproponować odpowiedzi na pytania dotyczące istoty, natury, kultury i znaczenia miłości.

Wspomniany wniosek brzmiałby następująco: miłość nie jest uczuciem, przyjemnością czy radością, mimo że uczucia mogą jej towarzyszyć. Nie jest podziwem dla piękna, prawdy lub dobra, choć piękno, prawda i dobroć mogą ją chronić. Nie jest związkiem o charakterze seksualnym, mimo że związek ten może być jej znakiem. Miłość jest realnym spotkaniem ze względu na akt istnienia. Poznanie i decyzje nie są w stanie jej zniszczyć. Niszczenie miłości musi być zarazem niszczeniem człowieka. Z pozycji nawiązywanych relacji jesteśmy zmuszeni – za Tomaszem z Akwinu – nazwać człowieka bytem, który kocha. I mimo, że Tomasz uważa poznanie za doskonalsze od pożądania, to związanie miłości wprost z istnieniem, zmusiło go do wyrażenia prymatu miłości wobec wszystkich innych podmiotowanych przez byt relacji. Szczególnie doniosłe znaczenie ujawniła w tej teorii miłość osobowa, stała się ona pierwszym środowiskiem osób – ich prawdziwym realnym światem<sup>21</sup>.

Istotą więc miłości – według Akwinaty – jest relacja istnieniowa, oparta wprost na transcendentalnej własności realności. Jej natura się zmienia w zależności od intensywności, która polega na ogarnianiu przez miłość kolejnych władz duszy. Kulturowym elementem w miłości jest sfera jej intensywności, środków przedsięwziętych dla jej chronienia, a nawet samych motywów tego chronienia.

Określając znaczenie miłości dla człowieka w ujęciu św. Tomasza przytoczmy fragment jego tekstu: „każdy, kto coś czyni, robi to dla jakiegoś celu, ...Celem

---

<sup>21</sup>M. Gogacz, Prawdziwy świat człowieka, „Studia Philosophiae Christianae”, 19(1983)1, s. 43-51.



### 3. MIŁOŚĆ – UCZUCIA I RELACJE OSOBOWE

---

zaś każdego jest dobro, które kocha i którego pragnie. Z tego jasno wynika, że ktokolwiek coś czyni, czymkolwiek by to nie było, robi z jakiejś miłości<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup>STh, I-II, 28, 6c. „...omne agens agit propter finem aliquem, ut supra dictum est (q.1, a.2). Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore.

## ROZDZIAŁ 4. PRASUMIENIE I SUMIENIE<sup>1</sup>

Étienne Gilson uważa, że „stanowisko tomistyczne – na temat sumienia, prasmusienia i ich wzajemnych odniesień – jest wynikiem długotrwałej pracy”<sup>2</sup>. Jest ono wyrazem intelektualizmu św. Tomasza i charakteryzuje je wyraźne przeciwstawienie się woluntaryzmowi szkoły augustyńskiej. Główne stanowiska w tej kwestii Gilson wyodrębnia w czterech grupach:

---

<sup>1</sup>Synderesis et conscientia.

<sup>2</sup>É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 321-322. W obszernym przypisie 11 na wymienionych stronach Gilson omawia historię interesującego nas zagadnienia w myśli średniowiecznej. Opiera się w tej pracy na: O. Renz, *Die Synderesis nach dem hl. Thomas von Aquin*, Baumker-Beiträge, X, 1-2, Münster 1911; D. O. Lottin, *La syndérèse chez le premiers maîtres franciscains de Paris*, „Revue néo-scholastique de Philosophie”, XXIX (1927) s. 265-291 oraz Tenze, *La syndérèse chez Albert le Grand et saint Thomas d’Aquin*, tamże, XXX (1928) s. 18-44. Gilson uważa, że „wśród niezliczonych konsekwencji, które z Biblii i Ewangelii przeniknęły do całokształtu filozofii, nie ma chyba donioślejszej nad tę, którą nazwać by można uwewnętrznieniem moralności” (315). Nie ma bowiem zbawienia dla tych, których usta są pełne słów pokoju, a serca knują zdradę (Ps 27, 3). Nic bowiem nie ujdzie uwadze Boga: ipse enim novit abscondita cordis (Ps 43, 22), scrutans corda et renes Deus (Ps. 7, 10). Dlatego ewangelia przypomina, że grzech poprzedza czyn (Mt 9,4). Prawo zabrania czynów cudzołożnych, ale Bóg zabrania nawet w myśli ich pragnienia. „Chcąc ująć w termin filozoficzny, skoro oznacza on rzeczywiste poruszenie woli dążącej do postawionego sobie celu, nazywamy go po prostu zamiarem”. Interesujące będzie – pisze Gilson – porównanie tego chrześcijańskiego ujęcia z fragmentem „Etyki Nikomachejskiej” (X, 18, 1178 a 24 - 34), gdzie Arystoteles ustala, że dobro zewnętrzne jest konieczne do praktykowania cnoty. Istotę dowodu stanowi przesłanka, że zamiary są tajne i że tego, kto nie chce czynić dobra, nie można odróżnić od

A. „Pełny woluntaryzm, typu Henryka z Gandawy”. Sumienie nie należy tutaj do poznawczej części duszy, ale do części pożądczej, dlatego są ludzie, którzy wiedzą, co należy czynić, ale tego nie podejmują, gdyż brak im sumienia. „Synderesis” jest wobec tego dla Henryka „pewnym powszechnym poruszcicielem, pobudzającym do dzieła według powszechnych reguł prawa natury”<sup>3</sup>. Sumienie natomiast to „pewien szczegółowy poruszciciel, pobudzający do dzieła według głosu słusznego rozumu”<sup>4</sup>. A zatem w ramach rozumu praktycznego mieści się czynnik pożądczy, albo powszechny, czyli „synderesis”, albo szczegółowy, czyli „conscientia”.

B. „Semiwoluntaryzm, typu św. Bonawentury”. Sumienie jest wrodzonym habitus władzy poznania ujmowanej w jej funkcjach praktycznych. Słowo „conscientia” oznacza zatem albo samą władzę, czyli intelekt, albo jego sprawność zasad praktycznych, albo też same te zasady, które owa sprawność obejmuje<sup>5</sup>. „Synderesis” w stosunku do afektywności jest tym samym, czym rozsądek w odniesieniu do rozumu – „pożądanie ma pewien naturalny «pondus» [ciężar], skierowujący je ku temu, co pożądane”. „Powiadam bowiem, że [mianem] «synderesis» nazywa się to, co pobudza do dobra i dlatego znajduje się w części

---

tę, kto chce je czynić nie mając po temu odpowiednich środków. Od tego wyłącznie zewnętrznego i społecznego kryterium całkowicie jest odmienny chrześcijański punkt widzenia: tu przeciwnie, wszystkie zamiary są jawne, ponieważ są jawne dla Boga (przypis 5 na str. 317). Jeszcze Ojcowie Kościoła, choć często mówili o sumieniu, nie interesowali się bliżej jego strukturą, zajęci – jak podaje A. Borowski (O sumieniu. Studium teologiczno-moralne, Włocławek 1928) – kwestiami dogmatycznymi. Jedynie św. Augustyn poświęcił temu zagadnieniu więcej uwagi, wiążąc je jednak z „iluminacją moralną” (Por. E. Gilson, Wprowadzenie do nauki św. Augustyna, przekład Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 101-119). We wczesnym średniowieczu pojawił się problem sumienia najpierw w pismach ascetycznych, dopiero w wieku XIII, w oparciu o psychologię Arystotelesa, teologowie zdołali wzbogacić tę problematykę (Borowski, s. 51 i nast.). Zaslugą Aleksandra z Halles jest odróżnienie samego aktu sumienia od jego habitualnego źródła, jakim jest prasmusienie. Do jego czasów bowiem używano jednego słowa, mianowicie „syneidesis” na określenie zarówno źródła jak i samych sądów moralnych. Rozróżnienie to zaakceptował św. Tomasz, a z nim i większość scholastyków. Jednakże – jak wiadomo – dość znacznie różnili się oni w pojmowaniu zależności między sumieniem i prasmusieniem. Samo słowo „synderesis” (pisane też „synteresis” lub „syndaeresis”) pojawia się po raz pierwszy w cytowanym także przez św. Tomasza Komentarzu św. Hieronima do księgi Ezechiela. Uważa się je za zniekształcenie pierwotnej „syneidesis”, choć nie ma na ten temat powszechnej zgody (Por. J. Keller, Etyka katolicka, cz. I, Warszawa 1957, s. 175). Proponuje się także inne nazwy tej naturalnej sprawności pierwszych zasad postępowania (Z. Kozubski, Geneza i istota sumienia. Studium etyczne, Lwów 1922, s. 33 i nast.), ale to nie stanowi już przedmiotu naszych zainteresowań.

<sup>3</sup>Quidam universalis motus, stimulans ad opus secundum regulas universales legis naturae. Henryk z Gandawy, Quoddl., I, 18 (komentarz do św. Bonawentury), Opera Omnia, wyd. Quaracchi, t. II, s. 900 (za Gilsonem).

<sup>4</sup>Quidam particularis motor, stimulans ad opus secundum dictamen rectae rationis. Tamże.

<sup>5</sup>Św. Bonawentura, 2 Sent., 39,1,1, resp., tamże, t. II, s. 899.

## II. ANALIZA TEKSTÓW ŚW. TOMASZA

---

afektywnej”<sup>6</sup>. Sumienie jest zatem wrodzonym „habitus” władzy poznania ujmowanej w jej funkcjach praktycznych. „Synderesis” Bonawentura umieszcza w porządaniu.

C. „Woluntaryzm przechodni, typu Ryszarda z Middleton”. „Synderesis” może oznaczać naturalną i konieczną skłonność do dobra w ogóle – należy wówczas do porządania. Może także oznaczać wolną od przymusu perswazję rozumu, skłaniającą człowieka ku dobru – i wtedy należy do poznania. „Conscientia” – to po prostu zalecenia rozumu praktycznego<sup>7</sup>.

D. „Intelektualizm, typu Tomasza z Akwinu”. Na początku wszystkiego Tomasz stawia intelekt. Posiada on dwie naturalne sprawności: sprawność pierwszych zasad poznania („intellectus principiorum”) oraz sprawność pierwszych zasad postępowania („synderesis”). Określenie, że są to sprawności „naturalne” oznacza, że nie trzeba ich nabywać, lecz że przysługują one każdemu bytowi rozumnemu jako takiemu. Stosując pierwsze zasady w porządku teoretycznym, otrzymujemy wiedzę, odnosząc je zaś do porządku praktycznego, otrzymujemy sumienie. Sumienie jest to więc praktyczny osąd czynu, który został lub ma być dokonany<sup>8</sup>. Gilson wskazuje na pewną dwuznaczność w używaniu terminów „synderesis” i „conscientia”. Polega ona na tym, że sprawność („habitus”) można określać nazwą warunkowanego przez nią aktu, gdyż sprawność jest zasadą tego aktu. Stąd nazywano niekiedy sumieniem samą „synderesis”, jako zasadę osądu sumienia<sup>9</sup>. „Można zatem powiedzieć – konkluduje Gilson – że sumienie w szerokim znaczeniu oznacza naturalne posiadanie zasad rozumu praktycznego

---

<sup>6</sup>Affectus habet naturale quoddam pondus, dirigens ipsum i appetentis.[...] Dico enim quod synderesis dicit, illud quod stimulat ad bonum et ideo ex parte affectionis se tenet. 2 Sent., 39, 2,1, tamże, s. 910.

<sup>7</sup> Teksty (za Gilsonem): E. Hocedex, Richard de Middleton, Louvain 1925, s. 226 - 229.

<sup>8</sup>Referując ujęcia św. Tomasza Gilson powołuje się na „Summa Theologiae”, I, 79, 13 resp. oraz „De Veritate”, 17, 1 resp. Uważa ponadto, że bliski stanowisku Tomasza jest w tej sprawie radykalny woluntarysta – Jan Duns Szkot. Szkot bowiem podaje w „Komentarzu do 2 księgi Sentencji” (39, 1), że „synderesis” – według św. Hieronima i Piotra Lombarda - należy do wyższej części rozumu. Dalej zaś (39, 2) referując własne stanowisko pisze, że „synderesis” to „habitus principiorum”, przynależny do prawa rozumu przyrodzonego praktycznego; „conscientia” to „habitus proprius conclusionis practicae”, wynikające z tych zasad.

<sup>9</sup> Tomasz podaje jako przykład św. Hieronima (In Ezech., I, 6) oraz św. Jana z Damaszku (De fide orth., IV 22). Gilson podejrzewa, że i św. Augustyn w ten sam sposób używa słowa „sumienie” (Enarr. in Ps. 57, 1; PL, t. 36, col. 673-674), św. Tomasz wymienia ponadto Bazylego, którego Gilson nie uwzględnił. Oto tekst Akwinaty z S.Th. I, 79, 13 c: Quia tamen habitus est principium actus, quandoque nomen conscientiae attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi: sicut Heronymus, ... et Basilius, ... et Damascenus, ... . Consuetum enim est quod causae et effectus per invicem nominentur. Niewątpliwie, w ten sam sposób rozumie sumienie M. Gogacz, który pisze, iż jest ono

(„synderesis”) lub też, w ścisłym znaczeniu, ich zastosowanie dzięki sądom szczegółowym do pojedynczych faktów postępowania moralnego, które ujmuje i stwierdza, zaleca lub wzbrania, chwali lub gani”.

Tyle É. Gilson. Zobaczmy, jak sam św. Tomasz wypowiada się na interesujący nas temat.

W „Summa Theologiae” Tomasz podejmuje temat sumienia i prasu-  
mienia w kwestii 79 „Traktatu o człowieku”, zatytułowanej „De potentiis intellectivis”.  
W artykule 12 pyta: „utrum synderesis sit quedam specialis potentia ab aliis distincta?” I odpowiada, że „synderesis non est potentia sed habitus”<sup>10</sup>. „Dla uwyraźnienia tego – pisze Tomasz – należy rozważyć ... rozumowanie człowieka, które jest swoistym ruchem, wychodzącym, tak jak przez jakieś nieruchome pryncypium, od zrozumienia pewnych naturalnie poznanych [zasad], [dokonyjącym się jeszcze] bez angażowania rozumu. I dochodzi [ono] także do zrozumienia, gdy wydajemy sądy dzięki zasadom naturalnie znanym, o tych [rzeczach], które odnajdujemy poprzez rozumowanie. Wiadomo zaś, że tak jak rozum spekulatywny rozważa to, co teoretyczne, tak rozum praktyczny zastanawia się nad tym, co jest możliwe do uczynienia. Potrzeba więc, aby były nam naturalnie dane, tak zasady teoretyczne, jak też i zasady odnoszące się do działania. Pierwsze te

---

„dążeniem lub skłanianiem człowieka, aby czynił dobro, a unikał zła. Nie jest jednak jakimś w nas elementem bytowym, ani osobną władzą. Jest swoistym, pierwszym skutkiem zachowania się intelektu, wynikającym z rozumienia”. Sumienie, kontemplacja, mądrość (z problematyki podstaw etyki), „Studia Philosophiae Christianae” 25(1989)2, s. 69.

<sup>10</sup>Celowo w tekście użyto oryginalnej wersji wypowiedzi Akwinaty, gdyż już w tych – tak prostych – sformułowaniach napotyka się poważne trudności terminologiczne przy próbie wiernego przekładu. Tytuł kwestii można bowiem przetłumaczyć: „O władzach intelektualnych”. Trudność sprawia tu termin „potentia”, który oznaczać może władzę, moc i możliwość. Użyty w przekładzie termin „władza” jest używany do oddania kilku terminów łacińskich: właśnie „potentia”, ale i „vis”, „virtus”. Zauważyć trzeba, że św. Tomasz nie stosuje tych terminów zamiennie, nie mają więc one dla niego znaczeń synonimicznych. W tekstach Akwinaty występują one zawsze w takich samych związkach frazeologicznych, np. „potentia intellectiva”, „vis irascibilis”, choć „vis” należy zakreślować do „potentiis”. Drugą trudnością jest utarty schemat tłumaczenia słowa „intellectus” – dawniej tłumaczono go jako „umysł”, dziś oddaje się go – słuszniej – słowem „intelekt”. Swoiście pośrednią sytuację mamy w przekładzie „Traktatu o człowieku”, dokonanym przez S. Swieżawskiego, który rzeczownik „intellectus” tłumaczy jako „intelekt”, ale już przymiotnik „intellectivus” oddaje słowem „umysłowy” (Św. Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku, Summa teologiczna 1, 75 - 89, opracował S. Swieżawski, Poznań 1956 i tam zob. q. 79 na s. 280-342). Ponieważ nie ma racjonalnego uzasadnienia takiego zabiegu, poza może pewną tradycją, wydaje się iż należy konsekwentnie – w wersji rzeczownikowej i przymiotnikowej – słowo „intellectus” tłumaczyć jako „intelekt”. Jeśli zaś chodzi o przekład artykułu 12, to intuicja Swieżawskiego polegająca na oddaniu „synderesis” jako „prasu-  
mienie” pomimo oporów, jakie może wywołać, wydaje się trafna i godna zaakceptowania. W związku z tym pytanie artykułu 12 wypada przetłumaczyć: „Czy prasu-  
mienie jest pewną władzą osobną [gatunkowo] od innych oddzieloną?” A odpowiedź: „Prasu-  
mienie nie jest władzą, lecz sprawnością”.

## II. ANALIZA TEKSTÓW ŚW. TOMASZA

---

zasady, odnoszące się do poznania teoretycznego, dane nam naturalnie, nie należą do jakiegóż osobnej władzy, ale do pewnej osobnej sprawności, którą nazywamy „rozumieniem zasad”, jak wyjaśnione zostało w 6 ks. „Etyki”. Stąd i zasady odnoszące się do działania, naturalnie nam dane, nie należą do osobnej władzy, lecz do osobnej sprawności naturalnej, którą nazywamy prasumieniem. Stąd i prasumienie określa się jako kierowanie do dobra i sprzeciwianie się złu, w miarę jak przez pierwsze zasady dochodzimy, do tego, czego poszukujemy i osądzamy to, co znaleźliśmy<sup>11</sup>.

Dowiadujemy się z przedstawionego tekstu, że prasumienie to naturalna w intelekcie sprawność pierwszych zasad postępowania. Tomasz wykazuje konieczność jej posiadania naturą ludzkiego intelektu, jako swoistego „motus” wychodzącego od pierwszych zasad, z natury przez nas poznawanych. Wydaje się, że wyrażenie „sprawność naturalna” należy rozumieć w ten sposób, że pochodzi ona wprost z natury samego intelektu, że jest po prostu sposobem działania intelektu<sup>12</sup>. Tomasz sugerując takie rozumienie sprawności naturalnych pisze, że „intelekt możliwościowy, sam w sobie jest niezdeterminowany, tak jak materia pierw-

---

<sup>11</sup>S.Th, I, 79, 12 c. Ad huius autem evidentiam, considerandum est quod, ... ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, ab intellectu progreditur aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili: et ad intellectum etiam terminatur, in quantum iudicamus per principia per se naturaliter nota, de his quae ratiocinandi invenimus. Constat autem quod, sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium. Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quedam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum, ut patet in 6 Ethic. Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam; sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa. Słowo „principium”, gdy oznacza coś realnie istniejącego, np. element strukturalny bytu, albo przyczynę oddają przez spolszczone „pryncypium”. Gdy zaś „principium” oznacza coś we władzach poznawczych – tłumaczę to jako „zasada”.

<sup>12</sup>Tomaszowe określenie natury jako istoty ze względu na to, że jest ona podstawą nawiązywania relacji, implikuje jej wiele rozumień. („Naturą jest istota rzeczy ze względu na to, że ma przyporządkowanie do właściwych rzeczy operacji”, De ente et essentia, c. 1, podaję w tłumaczeniu Stanisława Krajskiego.) Określenie to interpretuje się rozmaicie: 1) Można naturę rozumieć jako istotę wraz z relacjami lub innymi przypadłościami, np. usprawnieniami podmiotów relacji. Wtedy natura człowieka zmienia się wraz z nawiązywaniem nowych relacji lub nabywaniem jakichś nowych sprawności. Trudności, jakie powoduje takie rozumienie natury, jest kilka. Najpierw wymaga odróżnienia części w naturze niezmiennych (mówi się bowiem o naturze ludzkiej, zwierzęcej) od części zmiennych (mówi się np. że przyzwyczajenie jest drugą naturą, lub że natura kobiet jest zmienna). Jest więc utożsamienie natury z substancją wraz z jej przypadłościami. Część niezmienną natury można wyodrębnić, za Boecjuszem, jako intelektualne ujęcie istoty. Zmienna natura zaś zmieniałaby się często i nie można by o niej nic szczególnego powiedzieć. 2) Można też rozumieć naturę – tak jak profesor M. Gogacz – jako istotę „przystosowaną przez wpływ pryncypiów zewnętrznych do właściwych jej działań” (Słownik, w: Elementarz metafizyki, Warszawa 1987, s. 166). Pryncypiami zewnętrznymi istoty nie są relacje. Relacjami bowiem są działania, które natura podmiotuje. Tymi

sza, potrzebuje sprawności, które przynależą do samej jego reguły”<sup>13</sup>. Dlatego mówi, że sprawności te są nam dane, co oznacza, że ich nie nabywamy, lecz – wraz z intelektem – posiadamy je jako sposób działania intelektu, wynikający z samej jego struktury. Jak naturą wzroku jest widzenie barw, a naturą słuchu słyszenie dźwięków, tak dla intelektu naturalne jest ujmowanie pierwszych zasad rzeczywistości i określanie pierwszych zasad postępowania<sup>14</sup>. Praszumienie polega na skłonności do dobra i niechęci wobec zła. W oparciu o te pierwsze zasady postępowania dochodzimy do sądów określających konkretne przedmioty naszych działań oraz osądzamy podjęte czynności. Te sądy to sumienie („conscientia”). Oznacza ono bowiem – w sensie ścisłym – akt, polegający na zastosowaniu naszego poznania do tego, co robimy<sup>15</sup>.

Św. Tomasz wymienia trzy funkcje sumienia: Pierwsza dotyczy świadomości czynu, mówimy wówczas że sumienie o czymś zaświadcza („testificari”), druga

---

zewnętrznymi pryncypiami istoty są przyczyny celowe i to one kształtują naturę ludzką. (Wśród tych przyczyn celowych wymienia Profesor aniołów w odniesieniu do duszy ludzkiej, rodziców w odniesieniu do duszy wraz z ciałem i środowisko przyrodnicze w stosunku do ciała). I jeszcze raz podkreślmy, że nie chodzi tu o przypadłości, które przyczyny celowe wywołują, lecz o skutki, wnoszone przez nie w istotę bytu. Zatem po pierwsze, substancje rozumne i niematerialne (aniołowie) wpływają na ukonstytuowanie się w człowieku pryncypium intelektualności – możliwości intelektualnej, czyli intelektu możliwościowego. Wiemy, że ten intelekt możliwościowy, powoduje samodzielność substancjalną duszy ludzkiej. Jest bowiem dusza samodzielna w istnieniu, lecz niesamodzielna co do gatunku, tzn. jest człowiekiem „okaleczonym”. Po drugie, substancje, zawierające w swej strukturze materię, a co za tym idzie posiadające też przypadłości fizyczne, dzięki formie, powodują „rozciągnięcie” się „części” możliwości tak, że nabywa ona struktury „szczelinowej”. W te „szczeliny” wchodzi przyczyny celowe stanowiąc organa ciała człowieka. Są to węgiel, azot, tlen, wodór, żelazo, wapń, itp. Dodajmy tylko, że taką „rozciągniętą” możliwość nazywamy materią. I tak ukonstytuowana istota ujawnia charakter bytu, wynikający właśnie z wzajemnych więzi wewnętrznych pryncypium bytu i ich powiązań z pryncypiami zewnętrznymi. I to jest właśnie ludzka natura. Unikamy w ten sposób zgłoszonych wyżej trudności. Do natury należą bowiem podmioty, a nie podmiotowane przez nie przypadłości. Np. do natury człowieka należy intelekt możliwościowy, a nie należą rozumienia, które podmiotuje, nawet sprawności, których nabywa, gdyż one także są przypadłościami, które doskonałą wprawdzie działania podmiotu, lecz go nie zmieniają.

<sup>13</sup>Por. S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super Libros sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*, ed. nova cura R. P. Mandonnet OP, t. 1-2, Paris 1929, II, 23, 1, 1, sol. *Intellectus possibilis qui de se indeterminate est, sicut materia prima, habitu indiget quo participet rectitudinem suae regulae.*

<sup>14</sup>*Scriptum super Libros sententiarum*, II, 20, 2, 2 ad 2. *Perfectio intellectus possibilis est per receptionem obiecti sui, quod est species intelligibilis in actu. Sicut autem in obiecto visus est aliquod quasi materiale, quod accipitur ex parte rei coloratae, sed complementum formale visibilis inquantum huiusmodi sed ex parte lucis, quae facit visibile in potentia esse visibile in actu.* Zob. Lech Szyndler, *Zagadnienie „słowa serca” w Scriptum super Libros sententiarum św. Tomasza z Akwinu*, „Edukacja Filozoficzna”, 20 (1995) s. 207-208.

<sup>15</sup>S. Th, I-II, 79, 13 c. Tomasz ilustruje tę tezę analizą źródłosłowa terminu „conscientia” mówiąc, że oznacza ono „cum alio scientia”. Zwrócić można uwagę, że w językach nowożytnych tak prawidłowość została zachowana: syneidos, conscientia, Gewissen, sowiest’.

## II. ANALIZA TEKSTÓW ŚW. TOMASZA

---

odnosi się do czynności, które mają zostać dokonane, mówimy bowiem, że sumienie do czegoś pobudza lub zobowiązuje („instigare vel ligare”). Trzecia funkcja sumienia polega na osądzaniu czynów już dokonanych, mówi się wtedy, że sumienie usprawiedliwia lub oskarża, albo „gryzie” („excusare vel accusare, seu remordere”)<sup>16</sup>.

W związku z takim określeniem praszumienia i sumienia nasuwa się kilka pytań: po pierwsze, jaka jest zależność praszumienia od „słowa serca”, które w naszym intelekcie możliwościowym jest pierwszym zareagowaniem na doznane pryncypia bytu oraz po drugie, jaki jest związek praszumienia z pożądanym naturalnym, które jest zawartym w bycie stałym jego skierowaniem ku najbardziej podstawowemu jego dobru?

Przyjrzyjmy się wobec tego bliżej – w interesującym nas aspekcie – tekstem Tomasza na temat „słowa serca” oraz na temat pożądanego naturalnego i naturalnej miłości:

Tomasz zauważa, że „to, co jest w woli w taki sposób jak [rzecz] kochana w kochającym ma pewne przyporządkowanie do ujęcia («conceptio»), które jest poczęte przez intelekt i samą rzecz, [a] której intelektualne ujęcie nazywa się «słowem»”<sup>17</sup>. A więc i początek działań podmiotowanych przez wolę i sama miłość mają początek w „słowie”, które poczyna się w intelekcie pod wpływem oddziaływania bytu. Pamiętamy, że praszumienie jest intelektualną sprawnością pierwszych zasad postępowania, polegającą na dążeniu do dobra i unikaniu zła. W „Komentarzu do Sentencji” Tomasz pisze, że „dobrem kochającego jest cel. Cel zaś stanowi pryncypium w odniesieniu do działań tak jak pierwsze zasady w poznającym”<sup>18</sup>. Wynika z tego, że praszumienie wskazuje cel człowieka, który wobec tego stanowi „primum principium agibilium”. Tym celem człowieka jest dążenie do dobra i unikanie zła. To dążenie do dobra nazywa się miłością. Nie możemy jednak zapomnieć, że praszumienie jest sprawnością intelektu. Tomasz przypomina, że „dobro cnót intelektualnych zawiera się w tym, co nazywamy prawdą. Prawdę zaś stanowi pewna odpowiedniość słowa intelektu i rzeczy”<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup>Warto zwrócić uwagę, że niektórzy etycy opierający się na myśli św. Tomasza nie zwracali uwagi na pierwszą z wymienionych funkcji sumienia i mówili jedynie o tzw. sumieniu przeduczynkowym i sumieniu pouczynkowym. Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, Lublin 1986, s. 112-113.

<sup>17</sup>S. Thomae Aquinatis, *Summa contra Gentiles*, IV, cap. 19. Quod autem aliquid sit in voluntate ut amatum in amante, ordinem quaedam habet ad conceptionem qua ab intellectu concipitur ad ipsam rem cuius intellectualis conceptio dicitur verbum.

<sup>18</sup>Scriptum super Libros sententiarum, III, 27, 1. 1, sol. Bonum autem amatum est finis. Finis autem est principium in operabilibus sicut prima principia in cognoscendis.

<sup>19</sup>Scriptum super Libros sententiarum, III, 33, 1, 3, sol. 3. Bonum virtutum intellectualium consistit in hoc verum dicatur. Veritas autem consistit in quadam adaequatione intellectus vocis ad rem.



Wynikałoby z tego, że cel postępowania człowieka należy wiązać z bytem, który oddziałał i spowodował w intelekcie zrodzenie słowa, a dobro, z którym się ów cel utożsamia, trzeba powiązać z prawdą. Akwinata zauważa w tym miejscu konieczność kontemplacji jako z jednej strony podstawy nabycia wiedzy i mądrości, z drugiej strony właściwego wyznaczenia działań, co nazywa sumieniem – „conscientia”<sup>20</sup>. Słusznie więc L. Szyndler pisze, że „cnoty intelektualne zdają się być ujęciem „słowa serca” od strony jego skutków, związanych już z budowaniem wiedzy. Wydaje się, iż dopiero to zagadnienie „słowa serca” pozwala w pełni zrozumieć istotę sprawności intelektualnych, jakimi są cnoty. To sam byt, który zapładnia intelekt ujawniając swoją realność, odrębność, jedność (które wyznaczają sprawności pierwszych zasad), to, czym jest (sprawność wiedzy), ujmowanie w perspektywie przyczyny i skutku (mądrość), staje się motorem poruszającym intelekt do tworzenia wiedzy zgodnej z rzeczywistością, jako sumy znaków fizycznych, wyrażających nasze rozumienia”<sup>21</sup>. Kontynuując te rozważania trzeba dodać, że byt, ujawniając swą własność dobra wyznacza prasumienie, które staje się motorem naszego postępowania, ukazując woli realny byt jednostkowy jako cel jej zabiegów.

Każdy realny byt jest zarazem dobrem, gdyż „ens et verum conventuntur”, nie każdy byt jednak jest dla człowieka równie cennym dobrem. Stwierdzenie, że to osoby są najcenniejszym dobrem człowieka stanowi sąd mądrości i skutek kontemplacji. Tomasz jednak uważa, iż skłonność do podejmowania relacji z osobami jest w nas naturalna. Wiąże się to z tematem pożądania naturalnego („appetitus naturalis”) i wyznaczonej przez pożądanie miłości naturalnej („amor naturalis”). Określając pożądanie naturalne Akwinata wiąże je od razu ze strukturą istoty bytu. Pisze bowiem, że „z każdej formy wynika pewna skłonność, ... którą nazywa się pożądaniem naturalnym. [...] Jednak w bytach posiadających poznanie („cognitio”) w taki sposób określone jest właściwe bytowanie naturalne przez naturalną formę, aby recypowały postacie („species”) innych rzeczy”<sup>22</sup>. W tekstach Tomasa można znaleźć sześć cech charakteryzujących pożądanie naturalne: 1) Pożądanie naturalne nie jest osobną władzą duszy, oddzieloną od innych<sup>23</sup>. 2) Każda władza duszy w sposób naturalny pożąda odpowiedniego dla siebie przedmiotu<sup>24</sup>. 3) Pożądanie naturalne jest nieusuwalne<sup>25</sup>. 4) Pożądanie

<sup>20</sup>Scriptum super Libros sententiarum, III, 35, 1, 1, sol.; 2 sol. 1; 2, 2, sol. 1; sol. 3. Por. też przypisy 34 i 37.

<sup>21</sup>Lech Szyndler, Zagadnienie „słowa serca” w „Scriptum super Libros sententiarum”, s. 211.

<sup>22</sup>S.Th. I, 80, 1c. Quamlibet formam sequitur aliqua 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.

<sup>23</sup>S.Th. I, 6, 1 ad 2.

<sup>24</sup>S.Th. I, 78, 1, ad 2; I, 80, 1, ad 3; I-II, 30, 1 ad 3.

<sup>25</sup>S.Th. I, 83, 1, ad 5; II-II, 148, 1 ad 3.

## II. ANALIZA TEKSTÓW ŚW. TOMASZA

---

naturalne nie służy nakazów rozumu<sup>26</sup>. 5) Dąży ono zawsze tylko do dobra istniejącego w rzeczy<sup>27</sup>. 6) Pożądanie naturalne nadane jest bytom przez Stwórcę natury<sup>28</sup>. Jeśli chodzi o funkcje pożądania naturalnego, to Tomasz pisze, iż służy ono najbardziej podstawowemu dobru bytu, polegającemu na zachowaniu jego życia jednostkowego i gatunkowego. Pożądanie naturalne wywołuje naturalną miłość, która jest pewną naturalną zgodnością i uzdolnieniem w stosunku do tego, co jest odpowiednie dla pożądającego. Jest także podstawą odrzucenia tego, co danemu bytowi szkodzi<sup>29</sup>. Pożądanie naturalne przypomina zatem w swoim funkcjonowaniu prąskowanie. Istotne jest wobec tego postawienie pytania o naturę pożądania naturalnego. Wiemy już, że nie jest ono jakąś osobną władzą, lecz „lecz każda władza duszy jest pewną formą albo naturą i ma naturalną skłonność ku czemuś. Dlatego każda [władza] pożąda pożądaniem naturalnym odpowiadającego sobie przedmiotu”<sup>30</sup>. Na podstawie tych stwierdzeń św. Tomasza można powiedzieć, że pożądanie naturalne jest istotą bytu ujętą jako pryncypium jego działania. Sama natura bowiem jest ujęciem istoty jako skutku podmiotowanych przez byt relacji. Pożądanie naturalne jest ujęciem tej istoty jako przyczyny relacji. Wydaje się także, iż przy ujmowaniu natury i pożądania naturalnego należy korzystać z ujęcia istoty jako subsystemy, a nie tylko jako „quidditas”, gdyż tylko subsystema pozwalają na widzenie w istocie bytu, mocy do podmiotowania przypadłości. Jeśli jednak ujmujemy naturę jako subsystemę wraz ze skutkami nawiązywanych relacji, to musimy wzbogacić ujęcie natury o skutek wpływu relacji podmiotowanych przez „esse” bytu. Wywołuje to całą bogatą problematykę, którą tu tylko sygnalizujemy.

M. Gogacz uważa, że „słowo serca powodując otwarcie się woli na byt wyzwała postępowanie, a dzięki zaktywizowaniu nas przez wolę powodując nawiązanie z oddziałującym bytem relacji, opartych na własnościach transcendentalnych przejawiających istnienie, sprawia, że kierujemy się do bytu na nas oddziałującego relacjami istnieniowymi”<sup>31</sup>. W świetle zebranych tu poglądów św. Tomasza właśnie interesująco zjawia się problem miłości. Przypomnijmy, że naturalna miłość jest podmiotowana przez pożądanie naturalne. Pryncypium miło-

---

<sup>26</sup>Tamże.

<sup>27</sup>S.Th. I-II, 8, 1c.

<sup>28</sup>S.Th. I, 6, 1, ad 1.

<sup>29</sup>S.Th. I-II, 29, 1c. In appetitu naturali... sicut unumquodque habet naturalem consonantiam vel aptitudinem ad id quod sibi convenit, quae est amor naturalis; ita ad quod est ei repugnans et corruptivum, habet dissonantiam naturalem.

<sup>30</sup>S.Th. I, 80, 1, ad 3. Unamquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit obiectum sibi conveniens naturali appetitu.

<sup>31</sup>M. Gogacz, Bóg i mowa serca, „Studia Philosophiae Christianae” 24(1988)2, s. 93.

ści Akwinata upatruje w „słowie serca”. Zresztą uważa, że „przebieg miłości jest podobny do przebiegu poznania”<sup>32</sup>. „Intelekt bowiem z niezawodnych pryncypiów, z którymi niezmiennie zgadza się, przechodzi rozumując do wniosków, w których poznanie niezawodnie doznaje spoczynku, według tego, że są rozwiązywane przez pierwsze pryncypia, które są w nim cnotami. Podobnie także dążenie do celu miłości, który jest jakby pryncypium, przechodzi, pragnąc do tych [rzeczy], które należą do celu”<sup>33</sup>. Punktem zbieżnym w tym „podobieństwie” są owe pryncypia, które powodują zarówno poznanie jak i miłość. Chodzi tu – jak się wydaje – o sprawność pierwszych zasad poznania („intellectus principiorum”) jaki i postępowania („synderesis”). Sprawność jednakże musi mieć coś, co ją „zapładnia”, czyli w swoisty sposób uruchamia do działania. Tym czymś, w stosunku do sprawności pierwszych zasad poznania, jest „species” intelektualna, w odniesieniu do sprawności pierwszych zasad postępowania taką rolę spełnia „słowo serca” jako reprezentant bytu w naszych władzach.

M. Gogacz uważa ponadto, że „słowo serca” „wyzwała” kontemplację, naturalną religię i metafizykę<sup>34</sup>. Św. Tomasz pisze bowiem, że „ludzka kontemplacja dokonuje się na dwu drogach. Według pierwszej przechodzi się od poznania [rzeczy] koniecznych do wiecznych; należy ona do poszukiwania. Według drugiej coś porządkuje się zgodnie z pierwszymi zasadami; należy ona do sądzenia. W pierwszej zaś drodze przechodzi się w ludzki sposób ze zmysłu do pamięci, z pamięci do doświadczenia, z doświadczenia do pierwszych zasad, które natychmiast są poznawane jako kresy pojmowania. I w ten sposób doskonalili się rozumienie, które jest sprawnością pierwszych zasad. Następny [sposób kontemplacji] na tej samej drodze przechodzi do wniosków badając same pryncypia. I w ten sposób doskonalili inną cnotę intelektualną, którą nazywa się wiedzą – o ile odnosi się do tego, co podlega rozumowi, w stosunku zaś do tych, które są ponad rozumem, doskonalili wiarę, która jest oglądaniem [rzeczy] boskich w nadziei i w tajemnicy.... W drugiej zaś drodze kontemplacji ludzki sposób polega na tym, aby z prostych pierwszych zasad i najwyższych przyczyn człowiek o niższych sądził i je porządkował. A to staje się przez mądrość, którą Filozof przyjmuje jak cnotę intelektualną w VI ks. Etyki, ponieważ „do mędrca należy porządkowanie”, jak

<sup>32</sup>Scriptum super Libros sententiarum, III, 28, 6, sol. Processus amoris se habet ad similitudinem processus cognitionis.

<sup>33</sup>Scriptum super Libros sententiarum, III, 27, 1, 3. Intellectus enim ex certitudine principiorum quibus immobiliter assentit, procedit ratiocinando ad conclusiones in quarum cognitione certitudinaliter quiescit, secundum quod resolvuntur in prima principia quae in eis sunt virtute. Similiter etiam affectus ex amor finis qui est quasi principium, procedit desiderando in ea quae sunt ad finem.

<sup>34</sup>Bóg i mowa serca, s. 94.

## II. ANALIZA TEKSTÓW ŚW. TOMASZA

---

mówi się na początku *Metafizyki*<sup>35</sup>. Słusznie zatem L. Szyndler wiąże cnoty intelektualne ze słowem serca<sup>36</sup>. Należy może tylko zwrócić uwagę, że Tomasz wiąże z kontemplacją zarówno tzw. życie kontemplacyjne jak i życie czynne<sup>37</sup>, pisze bowiem, że „celem kontemplacji jako kontemplacji jest tylko prawda, ale według tego, że kontemplacja przyjmuje powód życia, w ten sposób wprowadza powód dążenia i dobra”<sup>38</sup>. Wynika z tego, że ze „słowem serca” i kontemplacją należy też powiązać sprawność pierwszych zasad postępowania – „synderesis”.

W świetle tego, co powiedziano sumienie – „conscientia”, jako sąd intelektu dotyczący postępowania, wydaje się być mądrością odniesioną do ludzkiego postępowania. W niczym to nie narusza zasady, że mądrość należy do cnót teoretycznych intelektu, gdyż sumienie jest właśnie osądem o charakterze teoretycznym, biorącym wszak pod uwagę pierwsze zasady postępowania, a wobec tego aspekt dobra bytu. Owocuje to w sumie uzyskiwaniem cnoty roztropności

Rozważając drogę od prasuśmienia do sumienia oraz ich wzajemne zależności musimy wskazać na relację postępowania, która się właśnie na tej drodze dokonuje. Ta relacja odnosi nas do etyki. Możemy wobec tego zapytać, jakie byłyby według św. Tomasza pryncypia lub zasady wyznaczające to postępowanie, czy innymi słowy: jakie są normy wyboru działań moralnie dobrych? Budując odpowiedź na to pytanie musimy najpierw wskazać na prasuśmienie, jako pierwszą zasadę postępowania etycznie pozytywnego. Kolejnym pryncypium etycznym musi być kontemplacja, jako namysł doskonalący także ludzkie postępowanie. Ostatnim pryncypium etycznym i podstawą osądu sumienia jest mądrość

Synderesa, kontemplacja i mądrość są zatem pryncypiami także etycznymi.

---

<sup>35</sup>Scriptum super Libros sententiarum, III, 34, 1, 2, sol. In contemplatione autem humana duplex via. Una secundum quam proceditur ad cognitionem necessariorum et aeternorum, quae pertinet ad inventionem. Alia secundum quam ex principiis primis alia ordinatur, quae pertinet ad iudicium. In prima autem via proceditur humano modo ex sensu in memoriam, ex memoria in experimentum et ex experimenti in prima principia quae statim notis terminis cognoscuntur. Et hunc processum perficit intellectus, qui est habitus principiorum. Ulterius in eadem via proceditur inquirendo ex istis principiis in conclusiones. Et ad hoc perficit alia virtus intellectualis quae dicitur scientia, quantum has ea quae rationi subiacent; in his autem quae super rationem sunt, perficit fides quae est inspectio divinorum in speculo et in aenigmate... . In alia autem via contemplationis modus humanus est ut ex simplici primorum principiorum et altissimum causarum homo de inferioribus iudicet et ordinet. Et hoc fit per sapientiam quam ponit Philosophus intellectualem virtutem in VI Eth., quia „sapientis est ordinare”, ut in principio Meta. dicitur.

<sup>36</sup>L. Szyndler, Zagadnienie cnót intelektualnych w perspektywie „słowa serca”. Referat wygłoszony na Sympozjum pt. Filozofia w tekstach św. Tomasza w dniu 11 grudnia 1995 r. w ATK (maszynopis).

<sup>37</sup>Scriptum super Libros sententiarum, III, 35, 1, 1, sol.

<sup>38</sup>Scriptum super Libros sententiarum, III, 35, 2, sol. 1. Finis contemplationis, in quantum contemplatio, est veritas tantum; sed secundum quod contemplatio accipit rationem vitae, sic induit rationem affectati et boni.

## ROZDZIAŁ 5. SPRAWNOŚCI I CNOTY

Zagadnienie sprawności i cnót Tomasz podejmuje wielokrotnie. Już w „Komentarzu do Sentencji” przedstawia swoje ich rozumienie i nakreśla relacje jakie zachodzą pomiędzy cnotami i sprawnościami. W „Summa Theologie” znajdujemy całościowe i usystematyzowane zaprezentowanie teorii sprawności, cnót i wad. W tym samym mniej więcej czasie powstawały „Kwestie dyskutowane”, wśród których aż dwie poświęcone są cnotom: „Questiones disputate de virtutibus in communi” oraz „Questiones disputate de virtutibus cardinalibus”. Także „Questiones disputate de veritate” znajdujemy ciekawe uwagi na temat sprawności i cnót.

### 1. Sprawności

Punktem wyjścia tych rozważań musi być ustalenie właściwego rozumienia terminu „sprawność”, znalezienie jego odpowiednika w tekście Akwinaty i wreszcie ustalenie Tomaszowego rozumienia sprawności. Jest to zadanie tylko z pozoru trudne, co nie oznacza, że nie ma w tej materii żadnych kłopotów.

Łaciński rzeczownik „habitus” pochodzi od czasownika „habere”, czyli „mieć”. Słowo to w potocznym znaczeniu oznacza wszelkie posiadanie, podobnie jak jego polski odpowiednik. Tomasz zawęża więc znaczeniowy zakres tego terminu do posiadania czegoś w stosunku do siebie samego („se habere in seip-

## II. ANALIZA TEKSTÓW ŚW. TOMASZA

---

so”), co znaczyło by po polsku mniej więcej tyle, co „mieć się”<sup>1</sup>. Od tego dopiero znaczenia Akwinata wyprowadza techniczny dla filozofii termin „habitus”, który po polsku przekładany jest jako „sprawność”, choć wszyscy tłumacze zgodnie zastrzegają, że nie odpowiada on zakresem swego znaczenia łacińskiemu „habitus”. W tej sytuacji J. Woroniecki zaproponował odróżnienie „habitus entitativi” od „habitus operativi”. Polski termin sprawność oznaczałby jedynie ten drugi rodzaj „habitus”<sup>2</sup>. Przy tych wszystkich zastrzeżeniach możemy używać terminu „sprawność”, gdyż i św. Tomaszowi chodzi ostatecznie o te „habitus”, które są stałymi dyspozycjami naszych władz do podmiotowania określonych działań<sup>3</sup>. W swoim tekście jednak równolegle rozważa „habitus”, które są jakościami bytu nie odnoszącymi się do działania, np. uroda, siła, zdrowie oraz właściwe sprawności. Interesować nas dalej będzie ten ostatni aspekt rozważań Akwinaty.

Tomasz, dla wyjaśnienia terminu „sprawność” posługuje się arystotelesowską teorią kategorii i pisze, że sprawność to pewien określony gatunek jakości<sup>4</sup>. Sama jakość oznacza dla Akwinaty sposób w jaki możliwość (w tym wypadku – władza) jest zdeterminowana do określonego typu bytowania (w tym wypadku do przypadłościowego bytowania aktów władz)<sup>5</sup>. Władza bowiem ma charakter możliwości zdeterminowanej przez formę do wykonywania określonego rodzaju aktów, np. poznania intelektualnego. Jednakże sam akt poznania dokonuje się przez jakiś byt w akcie, a nie przez możliwość, która jest bierna. Takim aktem jest sprawność, która determinuje władzę do wykonywania określonego gatunku aktów, czyli np. ujmowania istot rzeczy poznawanych (wiedza). Nie dotyczy to – jak się zdaje – tzw. sprawności naturalnych (pierwszych zasad poznania oraz pierwszych zasad postępowania). Te sprawności są tożsame ze „swoimi” władzami (wynikają z tego, że aktem możliwości władzy jest forma bytu, która – jak już było powiedziane – determinuje możliwość do podmiotowania określonego rodzaju przypadłości), a aktem, który je pobudza jest sam byt (oczywiście poprzez „species”) – w przypadku intelektu możliwościowego oraz „słowo serca” w przypadku woli<sup>6</sup>. Te tematy należą jednak bardziej do metafizyki człowieka, a filozofię moralną interesują o tyle, o ile mają wpływ na ludzkie postępowanie, dlatego raczej – zgodnie z układem treści „Summa Theologiae” – zainteresujemy się bardziej

---

<sup>1</sup>S. Th. I-II, 49, 1.

<sup>2</sup>J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowacza*, t. 1, s. 333. Pomysł ten akceptuje także S. Świążawski, zob. Wstęp do kwestii 79, w: *Św. Tomasz, Traktat o człowieku*, s. 278.

<sup>3</sup>S. Th. I-II, 71, 3. *Habitus medio modo se habet inter potentiam et actum.*

<sup>4</sup>S. Th. I-II, 49, 1 et 2. *Determinata species qualitatis.*

<sup>5</sup>Zob. *Św. Tomasz z Akwinu, Suma teologiczna*, t. 35, *Słownik Terminów*, oprac. A. Andrzejuk, Warszawa-Londyn 1998, s. 240.

<sup>6</sup>Najkrócej na temat „słowa serca” zob. *Questiones quodlibetales. Quodlibet V*, q. 5, a. 9, w: *S. Thomae Aquinatis, Questiones disputate et questiones duodecim quodlibetales*, ed. P. Marietti, vol. V, Taurini 1914.

funkcjonalną stroną sprawności. Jednakże z tezy Tomasza, mówiącej, że przejście z możności, którą jest władza, do aktu, którym jest czynność, będąca zawsze jakąś przypadłością, a więc bytem niesamodzielnym, wymaga jakiegoś aktu i aktem tym jest właśnie sprawność, a gdy jej nie ma – to inny człowiek, który już sprawność tę posiada, wynika konieczność uwypuklenia roli nauczyciela i wychowawcy w uzyskiwaniu sprawności przez młodych ludzi.

Temat, który Akwinata podejmuje po ustaleniu filozoficznie ujętej struktury sprawności, to ich podmiot. Podstawową dystynkcją wynikającą z rozważań Tomasza jest odróżnienie sprawności od nawyków. Podmiotem sprawności są bowiem władze intelektualne. Tylko one bowiem mogą dysponować swoistą autorefleksją dotyczącą korzystania ze sprawności. Podobne do sprawności wyćwiczenie władz zmysłowych jest tylko nawykiem<sup>7</sup>: mechanicznie uzyskanym przystosowaniem danej władzy zmysłowej do określonych czynności i przedmiotów. Ważną niezwykle cechą sprawności jest radość i zadowolenie, będące skutkiem ubocznym posiadania i używania usprawnień. Oprócz tego, że ma to kapitalne znaczenie wychowawcze<sup>8</sup>, pozwala nam ponadto odróżnić sprawność od nawyku. Nawyki bowiem dotyczą zmysłów i są mechaniczne, jak to ustalił L. Dupont. M. Gogacz dodaje, że w przypadku zmysłów „można mówić o wrażliwości”<sup>9</sup>. Rzeczą interesującą jest fakt, że w naszym działaniu, które – podobnie jak to było z uczuciami i miłością – jest funkcjonalną jednością, odzwierciedlającą metafizyczną jedność duszy i ciała, nie jest łatwe odróżnianie nawyków od sprawności. Pamiętać trzeba, że nawyk jest bezrefleksyjny, właśnie mechaniczny. Sprawność jest rozumna, refleksyjna, używamy jej kiedy chcemy. Tomasz podaje jeszcze inny sposób odróżnienia tych aspektów naszego działania; otóż dokonywanie aktów sprawności daje człowiekowi zadowolenie. Jeśli robimy coś, co lubimy i sprawia nam to ponadto przyjemność<sup>10</sup> – możemy być pewni, że działamy za pomocą sprawności.

<sup>7</sup>S.Th. I-II, 50, 1. Dispositiones corporales.

<sup>8</sup>W.F. Bednarski uważa, iż na fakcie tym buduje się cała „zdrowa” tomistyczna i katolicka pedagogika.

<sup>9</sup>Opieram się na ustaleniach A.I. Mennesiera, który pisze, że teza o mechaniczności nawyku jest dziełem L. Duponta, W. James jest odpowiedzialny za jej upowszechnienie, ale dopiero Chevalier „doskonale” ujął te zagadnienia (Wprowadzenie do zagadnień teologicznych Teologia moralna, prac. zbior. przekład SS dominikanek z klasztoru św. Anny, Poznań-Warszawa-Lublin 1967, s. 212). M. Gogacz, Szkice o kulturze, Kraków - Warszawa/Struga 1985, s. 84.

<sup>10</sup>Odróżnianie nawyków od sprawności – o co mocno upominał się J. Woroniecki – (zob. Nawyk czy sprawność, Wilno 1939) jest niezwykle ważne w pedagogice i dydaktyce. Kształcenie bowiem i wychowywanie jest nabywaniem sprawności, nie zaś zapamiętywaniem ujęć i nabywaniem mechanicznych nawyków. Zachodzi – według niego – uzasadniona obawa, że wszyscy ci, którzy nie lubią wykonywanej pracy, których ona zniechęca i frustruje, nie posiadają sprawności do jej wykonywania. Jest to szczególnie niebezpieczne, gdy dotyczy nauczycieli i wychowawców, gdyż wtedy niechybnie zamienią oni kształcenie w ćwiczenie pamięci, a wychowanie w tresurę.

## II. ANALIZA TEKSTÓW ŚW. TOMASZA

---

Wydaje się zatem, że sam Tomasz pozwala na definiowanie sprawności z różnych punktów widzenia, ustalając jednak właściwy zakres tej definicji i usuwając wszelką wieloznaczność. Dlatego spotykamy się w literaturze tomistycznej z rozmaitymi określeniami sprawności, które nie zawsze są nieprawidłowe.

Oto kilka z nich: 1) Sprawność to „...dążenie świadome władz... do spełniania swych aktów” (T. Bartel)<sup>11</sup>. 2) Sprawność powstaje „wskutek powtarzania określonych czynności... ułatwia wykonywanie tych czynności, utrudnia zaś działania przeciwne... Sprawności są dziełem świadomego wysiłku i uwagi..., działają świadomie nie umniejszając dobrowolności, pod wpływem namysłu, który dokonuje się nieraz w mgnieniu oka dzięki nabytemu doświadczeniu” (W. F. Bednarski)<sup>12</sup>. 3) „Usprawnienie, czyli doskonalenie polega na łatwiejszym wykonywaniu przez daną władzę jej działań... Sprawność jest więc łatwym i przyjemnym działaniem” (M. Gogacz)<sup>13</sup>. 4) Sprawności są „najogólniejszą postacią utrwalenia... minionych doświadczeń” (É. Gilson)<sup>14</sup>. 5) „Sprawność... jest dyspozycją wewnętrzną, stałą, dyspozycją samego podmiotu, która rodzi się ze zwyczaju i sama z kolei staje się przyczyną i źródłem aktów przyzwyczajenia (J. Chevalier)<sup>15</sup>. 6) „Sprawność to już nie chwiejna dążność serca, które ledwie się skłoni troszkę na prawo, a już najmniejsze jakieś upodobanie zwraca je na lewo. To wyraźnie zarysowany kierunek, w jakim płyną nasze myśli i uczucia” (M.A. Janvier)<sup>16</sup>. 7) „Św. Tomasz proponuje, abyśmy to wewnętrzne źródło – sprawność – rozpoznali po następujących cechach, jakich nabiera wypływająca z niego czynność: „firmiter”, „expedice”, „delectabiliter operari” (A. T. Mennessier)<sup>17</sup>. „Świadomość i wolność, a zatem i autonomia ludzkiej osoby nie są jej «nadane» w formie gotowej i niezmiennej, ale są jej raczej «zadane», a przez to w takiej samej mierze jak całość bytu ludzkiego noszą znamię potencjalności, kształtują się i konkretyzują w działaniu, poprzez działanie nabierają usprawnień i trwałości” (M.A. Krąpiec)<sup>18</sup>. „Habitus to posiadanie czegoś, stałe wyposażenie, a ściślej jeszcze – utrwalone usprawnienie czegoś pod jakimś względem” (S. Swieżawski)<sup>19</sup>. 10) „Najlepsze określenie sprawności dał Averroes i św. Tomaszowi przypadło ono najbardziej do gustu, «quo quis, agit, com voluerit», coś, co mamy do naszej dyspozycji, cze-

---

<sup>11</sup>T. Bartel, *Psychologia fizjologiczna* (skrypt), Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Ojców Dominikanów, Kraków 1986, s. 7.

<sup>12</sup>W. F. Bednarski, *Wychowanie młodzieży dorastającej*, Rzym 1976, s. 59.

<sup>13</sup>M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, s. 84.

<sup>14</sup>É. Gilson, *Tomizm*, s. 358.

<sup>15</sup>A.T. Mennessier, *Sprawności i cnoty*, w: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych*, s. 212.

<sup>16</sup>Cyt. za G. Dwelahauserse, *L'exercice de la volonté*, Paris 1939, w: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych*, s. 213.

<sup>17</sup>„Mocno, szybko, przyjemnie”, *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych*, s. 213.

<sup>18</sup>M. A. Krąpiec, *Ja - człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, wyd. II, Lublin 1979, s. 259.

<sup>19</sup>S. Swieżawski, *Objaśnienia do kw. 79, [w:] Św. Tomasz, Traktat o człowieku*, s. 278.



go używamy, gdy tylko zechcemy” (J. Woroniecki)<sup>20</sup>. 11) „Cnoty są to sprawności («habitus»), które doskonałą nasze władze, przede wszystkim wolę, ułatwiają stałe wykonywanie uczynków dobrych, tzn. takich, które odpowiadają wymaganiom rozumnej natury człowieka oraz jej przeznaczeniu” (A. Żychliński)<sup>21</sup>.

Zbierając to wszystko można powiedzieć, że sprawność jest pewną przypadłością, podmiotującą się w możności władzy, która uzdalnia tę władzę do określonych działań<sup>22</sup>. Wskazuje na to przekonanie Tomasza, że wszędzie tam, gdzie władza jest zdeterminowana tylko do jednej czynności, niepotrzebne są usprawnienia, gdyż sama forma bytu zapewnia działanie takiej władzy. Sytuacja ta ma miejsce w tzw. pożądanym naturalnym, które właśnie nie nabywa żadnych sprawności<sup>23</sup>. Jednak władze intelektualne, które mogą podmiotować wiele różnych czynności, muszą do każdego typu działań być usprawnione<sup>24</sup>. Samo zaś usprawnienie uzyskuje się przez powtarzanie właściwych czynności. Tomasz mówi wprost: czynności, przez które uzyskujemy sprawność, są podobne do tych, które sprawność przyczynują w odniesieniu do (określonego) gatunku czynności<sup>25</sup>.

## 2. Sprawności intelektualne

Z tego co dotychczas powiedziano jasno wynika, że intelektualnych władz poznawczych sprawności dotyczą *par excellence*. Intelpekt bowiem podmiotuje wiele różnych czynności, do których powinien być usprawniony, gdyż – jak by powiedział T. Bartel – intelekt nie jest „zdeterminowany sam w sobie do jakiegoś

<sup>20</sup>J. Woroniecki, *Katolicka Etyka Wychowawcza*, I, s. 334.

<sup>21</sup>A. Żychliński, *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, Poznań-Warszawa-Lublin 1959, s. 368.

<sup>22</sup>Na posiedzeniu Naukowego Towarzystwa Tomistycznego w dniu 18 stycznia 1990 r., po referacie autora zatytułowanym „Sprawności intelektualne w «Sumie Teologii» św. Tomasza” ciekawa dyskusja zrodziła się z powodu wyrażenia św. Tomasza, że sprawność jest czymś pomiędzy „potentia” i „actus” (S.Th. I, 87, 2c). Znać to bowiem może, że sprawność jest czymś:

- 1) pomiędzy możnością i aktem,
- 2) pomiędzy władzą i działaniem.

Ad 1) Władza duszy stanowi możność, a czynność tej władzy jest wobec tej możności aktem. Tomasz mówi jednak (S.Th. I, 2, 3c.), że z możności akt jest wyprowadzony tylko przez inny byt w akcie. Tym bytem byłby z pewnością przedmiot lub kres działania, które zawsze jest relacją.

Ad 2) Z tego co zauważono powyżej wydaje się, iż właściwym rozumieniem słów „potentia” i „actus” w tym przypadku jest właśnie oddanie ich przez terminy „władza” i „czynność”. Z tego zatem wynika, że sprawność jest pewnym ukierunkowaniem władzy na czynność.

<sup>23</sup>S.Th. I-II, 50, 3c. T. Bartel pisze (*Psychologia filozoficzna*, s. 103), że władzom ich przedmioty są zapewnione w sposób konieczny, czyli metafizycznie, co ma miejsce w pożądanym naturalnym.

<sup>24</sup>S.Th. I-II, 50, 3c.

<sup>25</sup>M. Gogacz ujmuje to bardzo trafnie: „Wykonując działania intelekt usprawnia się w tych działaniach. (...) Usprawnienia pozostają we władzy, która spełnia daną czynność. Ta czynność więc doskonali władzę. (...) Po szeregu takich łatwych i dających przyjemność działaniach dana władza umysłowa tę sprawność zachowuje”, *Szkice o kulturze*, s. 84.

## II. ANALIZA TEKSTÓW ŚW. TOMASZA

---

jednego działania”<sup>26</sup>. Tomasz dokładnie wyjaśnia na czym te usprawnienia polegają: „sprawności są obecne w naszym intelekcie nie jako przedmioty intelektu, lecz... aby przez nie intelekt pojmował”<sup>27</sup>.

Rozważając dalej poszczególne sprawności intelektualne Tomasz posługuje się umownym podziałem Arystotelesa na intelekt teoretyczny i praktyczny<sup>28</sup> i im przypisuje poszczególne sprawności. Wiemy jednak, że realne są dwa intelekty, mianowicie możnościowy i czynny<sup>29</sup>, interesowałoby nas więc to, któremu z tych intelektów przysługują jakie sprawności. Tomasz jednak pozostaje w tej sprawie enigmatyczny zapewniając i podkreślając, że sprawności przysługują najbardziej intelektowi możnościowemu. Mówi bowiem: „należy powiedzieć, że intelekt możnościowy jest podmiotem sprawności, temu bowiem przysługuje być podmiotem sprawności, co jest w możności do wielu i tak najbardziej przysługuje to intelektowi możnościowemu”<sup>30</sup>. Tomasz jednak nie rozstrzyga, któremu intelektowi przysługują jakie sprawności.

Zasadą wszystkich sprawności i działań intelektu jest dla Tomasza ujęcie pierwszych zasad. Doskonali intelekt w tym kierunku sprawność pierwszych zasad, którą Tomasz nazywa „intellectus principiorum”. M. Gogacz pisze: „Intelekt w pierwszym kontakcie z rzeczą stwierdza jej istnienie, jako czegoś odrębnego. (...) Intelekt ma więc sam w sobie sprawność odczytywania w świetle pierwszych zasad, pierwszych praw i warunków istnienia”<sup>31</sup>. Na sprawności pierwszych zasad buduje się wiedza i mądrość. Mądrość jednak uważa Tomasz za sprawność najdoskonalszą, mówi bowiem tak: „Prawdę można rozważać dwójako: w pierwszy sposób jako znaną samą przez się, w drugi – jako znaną przez coś innego. Co zaś jest znane samo przez się, ma się jak pryncypium i przyjmowane jest natychmiast przez intelekt. I dlatego sprawność doskonaląca intelekt do tego rodzaju rozważania prawdy nazywa się rozumieniem, które jest sprawnością zasad”<sup>32</sup>. Tomasz wyjaśniając funkcjonowanie tej sprawności w nas posługuje się ulubionym przykładem z wytworów mówiąc, że jakoby „per se notum” i natych-

---

<sup>26</sup>T. Bartel, *Psychologia filozoficzna*, s. 103.

<sup>27</sup>S.Th. I, 87, 2, ad 2. *Habitus sunt praesentes in intellectu nostro non sicut obiecta intellectus (...) sed sunt praesentes in intellectu ut quibus intellectus intelligit.*

<sup>28</sup>S.Th. I, 79, 11.

<sup>29</sup>S.Th. I, 79, 3.

<sup>30</sup>S.Th. I-II, 50, 4, ad 1. *Dicendum est, quod intellectus possibilis est subiectum habitus: illi enim compedit esse subiectum habitus, quod est in potentia ad multa: et hoc maxime compedit intellectui possibili.*

<sup>31</sup>M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, s. 85.

<sup>32</sup>S.Th. I-II, 57, 2c. *Verum... est dupliciter considerabile: uno modo, sicut per se notum: alio modo sicut per alium notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium et perficitur a se ab intellectu. Et ideo habitu perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est habitus principiorum.*

miast czymś odróżnianym jest całość, odróżniana od jej części. Wiąże jednak tę sprawność z pierwszymi zasadami dowodzenia, dlatego trzeba związać tę sprawność z odbieraniem przez intelekt własności odrębności (zasada niesprzeczności), jedności (zasada tożsamości), osobności (zasada wyłączonego środka) i realności (zasada racji dostatecznej)<sup>33</sup>. Tomasz omawiając to zagadnienie mówi o stosunku sprawności intelektualnych wobec siebie: „wiedza zależy od rozumienia jako od bardziej głównej sprawności, a obydwie zależą od mądrości jako od najgłówniejszej, która obejmuje sobą i rozumienie, i wiedzę, aby sądzić wnioski wiedzy i zasady rozumienia<sup>34</sup>. Mamy tu interesująco postawioną sprawę więzi pomiędzy sprawnością pierwszych zasad i mądrością.

Przedtem jednak należy omówić sprawność wiedzy. Pisze Tomasz o niej następująco: „do tego zaś, co jest najwyższe w tym lub innym rodzaju poznawalnych, doskonalili intelekt wiedza<sup>35</sup>. A dalej mówi: „zasady dowodzenia można rozważać zarazem z wnioskami, ze względu na to, że wnioski dedukuje się z zasad. Rozważanie więc w ten sposób należy do wiedzy, która rozważa takie wnioski<sup>36</sup>. I dodaje: „lecz rozważanie zasad według nich samych należy do rozumienia<sup>37</sup>.

Wydaje się, że na podstawie tego wszystkiego można nazwać wiedzę sprawnością rozważania lub rozumowania. Tomasz widzi też różne rodzaje wiedzy: „według różnych rodzajów rzeczy poznawalnych są różne rodzaje sprawności wiedzy<sup>38</sup>. I dalej w tym samym zdaniu: „mądrość jednak jest jedna”. Dalej wyjaśnia mądrość porównując ją z wiedzą: „mądrość jest pewną wiedzą, o ile ma to, co jest wspólne wszystkim rodzajom wiedzy, to jest aby udowadniać wnioski zasad<sup>39</sup>. I dalej zaraz: „lecz... ma coś własnego, ponad inne rodzaje wiedzy, to mianowicie, że o wszystkim sądzi<sup>40</sup>. Wyjaśnia też związek mądrości i sprawności pierwszych zasad mówiąc: „sądzi nie tylko w odniesieniu do wniosków, lecz także w odniesieniu do pierwszych zasad, dlatego ma większy powód doskonałości

<sup>33</sup>M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, s. 49-52.

<sup>34</sup>S.Th. I-II, 57, 2, ad 2. Scientia dependet ab intellectu sicut a principaliori. Et utrumque dependet a sapientia sicut a principalissimo, que sub se continet et intellectum et scientiam, ut de conclusionem scientiam iudicans et de principiis earundem.

<sup>35</sup>S.Th. I-II, 57, 2c. Ad id vero quod est ultimum in hoc vel in illo genere cognoscibilium, perficit, intellectum scientia.

<sup>36</sup>S.Th. I-II, 57, 2, ad 2. Principia demonstrationis ... possunt considerari simul cum conclusionibus, prout principia in conclusiones deducuntur. Considerare ergo hoc ... modo principia pertinent ad scientificum, quae considerat etiam conclusiones.

<sup>37</sup>S.Th. I-II, 57, 2, ad 2.

<sup>38</sup>S.Th. I-II, 57, 2c. Secundum diversa genera scibilium, sunt diversi habitus scientiarum.

<sup>39</sup>S.Th. I-II, 57, 2 ad 1. Sapientia est quedam scientia, in quantum habet in quod est commune omnibus scientias, ut scilicet et principis conclusiones demonstrat.

<sup>40</sup>S.Th. I-II, 57, 2 ad 1. Sed ... habet aliquid proprium supra alias scientias, in quantum scilicet et omnibus iudicat.

## II. ANALIZA TEKSTÓW ŚW. TOMASZA

---

cnoty niż wiedza<sup>41</sup>. Zauważmy, że sądząc pierwsze zasady, które są przedmiotem sprawności rozumienia, mądrość wznosi się także ponad te sprawności.

O samej mądrości Tomasz mówi, że „odpowiednio sędzi i wszystko porządkuje”<sup>42</sup>, „ponieważ doskonały i powszechny sąd można mieć tylko przez sprowadzenie do pierwszych przyczyn”<sup>43</sup>. Znowu zatem mamy przyczynek do tematu więzi mądrości ze sprawnością pierwszych zasad, ponieważ mądrość dotyczy tego, co jest pierwsze i najbardziej poznawalne według natury<sup>44</sup>.

Tyle o sprawnościach teoretycznych, których przedmiotem jest prawda. Intelkt nabywa też sprawności, odnoszących się do postępowania. I podobnie jest tu, jak w przypadku sprawności teoretycznych: najbardziej podstawową sprawnością praktyczną jest sprawność pierwszych zasad postępowania, czyli „synderesis” (może niezbyt szczęśliwie tłumaczona po polsku jako „prasumienie”). Tomasz uzasadnia istnienie tej władzy potrzebą osądu dla pełnego obrazu ludzkiego postępowania. Nie jest to zatem tylko analogia do dziedziny poznania teoretycznego. Powołuje się ponadto na autorytet Arystotelesa. Sam tak formułuje to zagadnienie: „mówi się o prasumieniu, że kieruje do dobra, a sprzeciwia się złu, tak jak przez pierwsze zasady przechodzimy od nieznanego i osądzamy poznane”<sup>45</sup>. M. Gogacz proponuje następujące rozumienie tej sprawności: „sprawność ujmowania pierwszych zasad działania praktycznego wyraża się w szukaniu dobra, a unikania zła. Człowiek zawsze z natury swej chce dobra” – dodaje<sup>46</sup>.

Omawiając dalej ludzkie postępowanie nie można posługiwać się analogią w stosunku do dziedziny poznania. Działanie bowiem może sprawiać zarówno coś w nas (sprawność), jak coś na zewnątrz nas (wytwór). Ten fakt stanowi podstawę rozróżnienia roztropności i sprawności sztuki. „Sztuka nie jest niczym innym jak słusznym powodem czynienia różnych dzieł<sup>47</sup> – pisze Akwinata i dodaje – tak zatem sztuka, właściwie mówiąc, jest sprawnością działania”<sup>48</sup>. M. Gogacz określa sztukę jako zdolność intelektu do wytwarzania... po prostu źródło wytwarzania<sup>49</sup>.

---

<sup>41</sup>S.Th. I-II, 57, 2 ad 1. Iudicat ... non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia ideo habet rationem perfectionis virtutis quam scientia.

<sup>42</sup>S.Th. I-II, 57, 2c. Convenienter iudicat et ordinat de omnibus.

<sup>43</sup>S.Th. I-II, 57, 2c. Quia iudicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas.

<sup>44</sup>S.Th. I-II, 57, 2c.

<sup>45</sup>S.Th. I, 79, 12c. ...synderesis dicitur instigare ad bonum et murmurare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad invenientem, et iudicamus inventa.

<sup>46</sup>M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, s. 86.

<sup>47</sup>S.Th. I-II, 57, 3c. Ars nihili est quam ratio recta aliquorum operum faciendorum.

<sup>48</sup>S.Th. I-II, 57, 3c. Sic igitur ars, proprie loquendo, habitus operativus est.

<sup>49</sup>M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, s. 86.

Roztropność jest zaś „recta ratio agibilium”, czyli „słusznym powodem postępowania”. Tomasz wyjaśniając to pisze: „roztropność nie tylko sprawia czynienie dobrych dzieł, jak sztuka, lecz także użytek”<sup>50</sup>. Zależność od siebie tych dwu sprawności Akwinata omawia szerzej: „racją odróżnienia roztropności i sztuki jest to, że sztuka jest właściwym powodem rzeczy zewnętrznych, roztropność zaś – właściwym powodem postępowania. Różni się bowiem wytwarzanie i postępowanie, jak mówi się w IX ks. Metafizyki. Coś uczynionego bowiem jest aktem przechodzącym w materię zewnętrzną, działanie zaś jest aktem zachodzącym w samym postępującym”<sup>51</sup>. Widzimy zatem, że obydwie te sprawności w jednakowy sposób doskonalą swój przedmiot z tym, że tym przedmiotem w przypadku sztuki jest dzieło zewnętrzne, zaś w przypadku roztropności – postępowanie. M. Gogacz tak wyjaśnia roztropność: „jest to sprawność trafienia na właściwy cel praktyczny, sprawność uniknięcia pomyłki, sprawność takiego postępowania, które jest właściwe”<sup>52</sup>.

Sprawności intelektu nazywane są też cnotami intelektualnymi i wprowadzicie w tym przypadku sprawności oraz cnoty utożsamiają się, nie są jednak tym samym. Sprawności bowiem są ukierunkowaniem władzy ku jakiemuś działaniu, ale tylko cnoty są sprawnościami doskonalącymi je w dobro. É. Gilson pisze, że „przede wszystkim i w samej swej istocie cnota polega na stałej gotowości do postępowania zgodnie z rozumem”<sup>53</sup>, co – jak pamiętamy – stanowi dla Tomasza zasadę moralnego dobra. „Cnoty – bowiem – są to sprawności skłaniające nas w sposób stały do spełniania czynów dobrych”<sup>54</sup>. T. Bartel uważa cnotę za „pewną doskonałość (perfectio), zrealizowanie we władzy”<sup>55</sup>, a J. Woroniecki sądzi, że o charakterze człowieka decyduje układ cnót i ewentualnie wad<sup>56</sup>.

Św. Tomasz wyróżnia dwa rodzaje cnót, mianowicie takie, które dają zdolność do dobrego działania i zalicza tu sprawności intelektualne oraz dodaje, że nie mają one doskonałego powodu cnoty. Cnoty doskonałe to bowiem takie

<sup>50</sup>S.Th. I-II, 57, 4c. Prudentia autem non solum fecit boni operis facultatem (sicut ars), sed etiam usum.

<sup>51</sup>S.Th. I-II, 57, 4c. Cuius differentiae ratio est, quia ars est recta ratio factibilium; prudentia vero est recta ratio agibilium. Differet autem facere et agere, ut dicitur in IX Methaphis, factus est actus transcens in exteriorem materiam... agere autem est actus permanens in ipso agente.

<sup>52</sup>M. Gogacz, Szkice o kulturze, s. 86.

<sup>53</sup>É. Gilson, Tomizm, s. 364.

<sup>54</sup>É. Gilson, Tomizm, s. 361.

<sup>55</sup>T. Bartel, Psychologia filozoficzna, s. 103.

<sup>56</sup>J. Woroniecki, Katolicka etyka wychowawcza, s. 328. Ukazywanie cnót, wad, uczuć i wszystkiego, co dziś nazwalibyśmy osobowością, jako problematyki charakteru oraz odnoszenie doń tematu wychowania uchylało często wysuwany szczególnie wobec katolików zarzut areterologii. Zob. M. Kreutz, Kształcenie charakteru, wyd. II, London 1982.

sprawności, które same sprowadzają dobre działanie. Są to zasadniczo sprawności doskonalące wolę<sup>57</sup>.

Wiedza, sztuka i mądrość nie są cnotami w sposób doskonały, gdyż dają tylko zdolność do dobra<sup>58</sup>. Roztropność Tomasz zalicza jednak do cnot doskonałych<sup>59</sup>. Roztropność bowiem sama zakłada słuszne pożądanie (*appetitus rectus*)<sup>60</sup>, a np. sztuka wymaga do dobrego działania jeszcze cnoty sprawiedliwości, która sprawia, że człowiek robi coś sumiennie<sup>61</sup>.

### 3. Sprawności moralne

Sprawności lub cnoty doskonalące pożądanie nazywa św. Tomasz sprawnościami lub cnotami moralnymi w odróżnieniu od sprawności poznawczych. Stosuje się niekiedy podział ze względu na podmiot cnoty: intelekt i wolę, nazywając je intelektualnymi i wolitywnymi. Operując tymi podziałami trzeba pamiętać, że nie pokrywają się one wzajemnie, np. już pierwsza z tzw. cnot kardynalnych, czyli roztropność, sprawia niemałe trudności będąc „z istoty swej cnotą umysłową, posiadającą jednak wspólną z cnotami moralnymi materię, gdyż jest sprawnością należytego postępowania. Z tego względu – pisze św. Tomasz – zalicza się ją także do cnot moralnych”<sup>62</sup>. „Aby więc człowiek dobrze działał – mówi wcześniej – trzeba, by był nie tylko dobrze przysposobiony przez sprawność cnoty intelektualnej, potrzeba ponadto, by jego pożądanie było należycie przysposobione przez sprawność cnoty moralnej. Jak pożądanie różni się od rozumu – wyjaśnia dalej – tak cnota moralna różni się od intelektualnej. Jak więc pożądanie jest źródłem czynności ludzkich ze względu na swoje uczestnictwo w rozumie, tak sprawność moralna jest cnotą człowieka na miarę swej zgodności z rozumem”<sup>63</sup>.

Tomasz podkreśla, że jest to wystarczający i ostateczny podział ludzkich sprawności, dokonany ze względu na ich podmioty: intelekt i pożądanie. Sam jednak nie zawsze precyzyjnie operuje przedstawionymi na początku perspektywami, o czym mogą świadczyć przytoczone cytaty. Autor nasz przeprowadza też badania na temat wzajemnych zależności sprawności poznawczych i moralnych<sup>64</sup>,

---

<sup>57</sup>S.Th. I-II, 57, 1c.

<sup>58</sup>S.Th. I-II, 56, 3c i I-II, 57, 3 ad 1.

<sup>59</sup>S.Th. I-II, 56, 3c.

<sup>60</sup>S.Th. I-II, 57, 4c.

<sup>61</sup>S.Th. I-II, 57, 3 ad 2.

<sup>62</sup>S.Th. I-II, 58, 3 ad 1. *Prudentia secundum essentiam suam, est intellectualis virtus. Sed secundum materiam, conventi cum virtutibus moralibus, est enim recta ratio agibilium.*

<sup>63</sup>S.Th. I-II, 58, 2c.

<sup>64</sup>S.Th. I-II, 58, 4 i 5. Interesująco sprawę tę przedstawia J. Woroniecki, zob. *Katolicka etyka wychowawcza*, I, s. 343-344.

a następnie przechodzi do zagadnienia związku uczuć i sprawności moralnych<sup>65</sup>.

W pierwszej z zasygnalizowanych spraw uważa, że cnota moralna może być w człowieku, któremu brakuje niektórych sprawności intelektualnych, np. wiedzy, mądrości bądź sztuki. Uważa jednak, że bez roztropności, a także sprawności pierwszych zasad poznania i sprawności pierwszych zasad postępowania, niemożliwe jest zaistnienie i funkcjonowanie cnót moralnych.

Bez roztropności niemożliwe jest funkcjonowanie cnót moralnych, gdyż polegają one na wybieraniu dobra, a to wymaga dobrego zamierzenia, co należy do istoty cnót moralnych, gdyż polegają one na wybieraniu dobra oraz drogi do dobra. To drugie stanowi dzieło roztropności.

Bez sprawności pierwszych zasad niemożliwe jest posiadanie cnót moralnych, gdyż bez ujęcia pierwszych, naturalnie pojmowanych przez intelekt pryncypiów, niemożliwe jest posiadanie słusznego powodu postępowania, czyli roztropności.

Z kolei cnoty intelektualne mogą istnieć bez cnót moralnych, także za wyjątkiem roztropności. Innymi słowy – zdaniem Akwinaty – człowiek pozbawiony roztropności nie może mieć sprawności wiedzy i mądrości, a nawet sztuki i sprawności pierwszych zasad poznania.

Wśród cnót moralnych, wyróżniają się cnoty główne, które ze względu na swą doniosłość dla ludzkiego życia moralnego nazywane są cnotami kardynalnymi (od łacińskiego słowa „cardo” – zawias. Po polsku, J. Woroniecki proponował nazwać je „cnotami zawiasowymi”, „bo na nich zasadza się i działa bez zarzutu ludzkie życie moralne”, ale nazwa ta nie przyjęła się)<sup>66</sup>. Św. Tomasz wylicza cnoty kardynalne ze względu na podmiot, pisząc: „poczwórny jest bowiem podmiot cnoty ludzkiej: rozumność w istocie swej doskonali roztropność, z kolei pożądlivość jest podmiotem umiarkowania, a gniewliwość – męstwa<sup>67</sup>.”

I tu Tomasz, podobnie jak w przypadku ludzkiej uczuciowości, nie zamyka całego życia moralnego człowieka w schemacie czterech cnót kardynalnych, lecz dodaje: „każda cnota powodując dobry namysł rozumu jest poniekąd roztropnością, każda cnota urzeczywistniająca dobro, polegające na oddaniu należności w zakresie działań, jest sprawiedliwością, każda cnota posiadająca i ujarzmiająca uczucia jest umiarkowaniem i wreszcie każda cnota dająca duszy stałość jest męstwem<sup>68</sup>.” Tak wygląda to zagadnienie rozważane od strony podmiotu. Od strony

<sup>65</sup>S.Th. I-II, 59.

<sup>66</sup>Na temat etymologii cnót zob. W. F. Bednarski, *Suma*, 11, s. 304. Cnotami zawiasowymi wprost nazywa cnoty główne J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, I, s. 375.

<sup>67</sup>S.Th. I-II, 61, 2c.

<sup>68</sup>S.Th. I-II, 61, 3c.

materii „roztropność jest zawsze prawością umysłu we wszystkich czynnościach i tworzywach, sprawiedliwość zaś jest prawością ducha w działaniu tego, co należy do wszelkiej materii, umiarkowanie jest pewnym przysposobieniem ducha, sprawiającym umiar we wszystkich uczuciach i działaniach, by nie wychodziły poza należne granice, wreszcie męstwo jest przysposobieniem duszy, nadającym jej stałość we wszystkim, co jest zgodne z rozumem przeciw jakimkolwiek natarciom uczuć czy trudom w pracy”<sup>69</sup>.

Prawidłem wszystkich cnót jest dla Arystotelesa tzw. „złoty środek”, który św. Tomasz nazywa umiarem (medio). Błędem jest jednakże wiązanie tego umiaru z umiarkowaniem, prawidło to bowiem – zdaniem Akwinaty – polega na „wyrównaniu miary cnót”<sup>70</sup> i zasadza się na roztropności, czego nietrudno się domyślić, znając poglądy naszego autora na temat właśnie roztropności.

Dobro moralne wymaga – zdaniem Tomasza – nie tylko tego, aby cel działania został należycie ustalony, co jest dziełem mądrości, lecz także, aby był roztropnie osiągnięty. Najpierw nabywa roztropności intelekt wielokrotnie kierując ludzkim postępowaniem, starając się za każdym razem wybrać najodpowiedniejsze środki do osiągnięcia celu. Po wielu takich ćwiczeniach intelekt z łatwością wybiera odpowiednie środki do uzyskania zamierzonego celu. Ta łatwość to właśnie roztropność intelektu.

Roztropności nabywa też wola, gdyż współdziała z intelektem w każdym ludzkim postępowaniu, także i w tym, do którego odnosi się roztropność intelektu. Św. Tomasz wskazuje na szczególną rolę tej cnoty pisząc – przypomnijmy – że jest ona „ze swej istoty cnotą intelektualną; posiada jednak materię wspólną z cnotami moralnymi”<sup>71</sup>.

Etycy uważają roztropność za najbardziej niezbędą w życiu ludzkim cnotę, gdyż dobre życie polega głównie na dobrym działaniu.

Podobnie rzecz ma się ze sprawiedliwością. Jest to bowiem cnota woli, ale działanie jej wymaga sprawnego rozumu, gdyż jej zadanie polega na wprowadzaniu rozumnego ładu w życie ludzi i społeczeństw. Sama sprawiedliwość jest odaniem każdemu tego, co mu się słusznie należy.

Umiarkowanie jest cnotą woli, odnoszącą się do uczuć. Cnota ta „wymierza” wszystkie te uczucia, które stanowią dążenie do jakiegoś dobra. Główne zadanie tej cnoty polega na uporządkowaniu w nas uczuć, które pojawiają się pod wpływem pożądania naturalnego. Jest to bardzo silne pożądanie, gdyż jego cel, czyli zachowanie życia jednostki i gatunku, jest celem bardzo ważnym, który musi zo-

---

<sup>69</sup>S.Th. I-II, 61, 4c.

<sup>70</sup>S.Th. I-II, 168, 1c. Adaeuatione ad mensuram rationis.

<sup>71</sup>Zob. przypis 62.



stać dochowany nawet w najbardziej niesprzyjających okolicznościach. Stąd siła, w jaką Stwórca wyposażył pożądanie naturalne. W zwykłym jednak, ludzkim życiu ta siła jest zbędna, musi zatem zostać uporządkowana, aby nie opanowała człowieka, czyniąc ze swych, ważnych skądinąd celów, cele jedyne. Dlatego konieczna jest tu cnota umiarkowania.

Męstwo – z kolei – ma inne zadania. Musi chronić uczucia przeciwstawiające się złu, pohamowywać strach i zwątpienie. Nie dopuścić do rozpacz i załamania się. Męstwo zasadniczo odnosi się do „trudności”, które występują na drodze do dobra lub które uniemożliwiają uniknięcie jakiegoś zła. Można powiedzieć, że męstwo reguluje i ukierunkowuje działanie władzy podmiotującej uczucia. Skutkiem tej cnoty jest stałość uczuć, pozbawiona lęku przed złem, obawy przed koniecznością walki o dobro czy koniecznością poświęceń.

## **ROZDZIAŁ 6. KOMPLEMENTARNOŚĆ POKORY I WIELKODUSZNOŚCI JAKO PRZYKŁAD TOMASZOWEGO UJMOWANIA CNÓT MORALNYCH**

„W dążeniu do trudnego dobra konieczna jest podwójna cnota – pisze św. Tomasz – pierwsza ta, która zachowuje właściwą miarę i powściąga ducha ludzkiego, aby nie kierował się do tego, co przekracza jego możliwości, i to należy do cnoty pokory; druga zaś, która wzmacnia ducha ludzkiego przeciwko zniechęceniu i pobudza go do podjęcia wielkich dzieł, zgodnie ze słusznym osądem rozumu, i to jest wielkoduszność”<sup>1</sup>. Pokora więc ma strzec człowieka przed skutkami próżnej ambicji, wielkoduszność powstrzymuje go od małoskowego zniechęcenia.

### **1. Istota pokory jako cnoty**

Mistrzowie szkoły w klasztorze św. Wiktora pod Paryżem mawiali, że pokora (*humilitas*) stanowi warunek wszelkiego kształcenia i wychowania. Polega bowiem ona na ocenie zgodnej z prawdą, czyli na osądzie ludzi i rzeczy zgodnie z tym, jak faktycznie się mają. W ten sposób radykalnie przeciwstawili się poglądom średniowiecznych augustyników i zapoczątkowali w tej epoce realistyczne patrzyenie na pokorę. Poglądy te kontynuował w XIII w. św. Tomasz z Akwinu,

---

<sup>1</sup>S.Th. II-II, 161, 1 c.

który sądził, że istotą pokory jest zgodna z prawdą ocena siebie i innych<sup>2</sup>. Takie ujęcie pokory wynika z zaliczenia jej do cnót moralnych, które zawsze polegają na wprowadzaniu rozumowego uporządkowania w dziedzinę, której dotyczą. Pokora dokonuje tego w dziedzinie właśnie oceniania i to najbardziej w odniesieniu do siebie samego. Pokora spełnia więc swoiście rolę hamulca wobec naszych zbyt wybujałych ambicji, zamierzeń, planów czy marzeń. Nie jest jednak zasadą samą w sobie, to znaczy nie jest jej zadaniem pohamowywanie nas dla samego pohamowywania, lecz tylko wtedy, gdy wspomniane ambicje czy marzenia przeciwstawiają się rozumności. Stąd Tomasz pisze, że pokora „jest nie czym innym jak pewnym łaodem ducha”<sup>3</sup>. Podporządkowuje to ogólnej zasadzie, że „dobro cnoty ludzkiej polega na porządku wskazanym przez rozum”<sup>4</sup>. Od razu zauważmy, że nie chodzi tu o tzw. zdrowy rozsądek, popychający często aż do konformizmu i skłonny dla świętego spokoju zrezygnować z wszelkich planów i zamierzeń. Wręcz przeciwnie: i tu obowiązuje stara zasada, że „gdy rozum śpi, budzą się upiory”. Właśnie nierealne marzenia, plany z księżycą, szalona ambicja bez pokrycia w umiejętnościach i zdolnościach niejednego człowieka doprowadziły do załamania, rozpaczy czy wręcz śmierci.

Rozważania te skierowują nas do zagadnienia prawdy. Prawda, to przede wszystkim tzw. własność transcendentálna, przysługująca wszystkiemu, co istnieje. Prawda w naszych ujęciach – a z nich przecież wynikają i pokora, i wielkoduszność – to zgodność tego naszego ujęcia z rzeczywistymi faktami, z tym jak się rzeczy mają. Tomasz powołuje się tu na św. Augustyna, który komentując fragment Listu św. Pawła Apostoła do Filipian poświęcony pokorze podkreśla: „Ale nasza ocena tego nie powinna być fikcją, lecz powinniśmy z całą prawdziwością [dokonywać tej oceny]”<sup>5</sup>. Do tego wszystkiego konieczne jest poznanie i zdanie sobie sprawy z własnych sił i możliwości porównanych do tego, co zamierzamy osiągnąć. Negatywny wynik tego porównania jest podstawą pokory, wynik pozytywny wzbudza wielkoduszność.

Postulat ujmowania rzeczy zgodnie z tym jakie są, wymaga także od nas określenia miejsca pokory w szerszym spektrum ludzkich relacji, sprawności i cnót, składających się w sumie na osobowość człowieka. Otóż Tomasz ustawia pokorę w dość odległej warstwie tej osobowości, nie jest więc tu pokora cnotą główną, ani nawet jej postacią. Jest jednym z przejawów skromności, która nale-

<sup>2</sup>W tradycji augustyńskiej pokora była maksymalnym pomniejszaniem i poniżaniem siebie, poza prawdą i słusnością, por. stopnie pokory u św. Bernarda z Clairvaux czy św. Bonawentury. Zob. prezentację tych zagadnień u św. Tomasza: S. Th. II-II, 161, 6.

<sup>3</sup>S. Th. II-II, 161, 4c.

<sup>4</sup>S. Th. 161, II-II, 5c.

<sup>5</sup>S. Th. II-II, 161, 3 ad 2. Podaję w przekładzie S. Bełcha w: Św. Tomasz z Akwinu, Suma teologiczna, t. 22, Umiarkowanie, Londyn 1963, s. 248.

ży do zespołu cnót wyzwalanych przez umiarkowanie jako cnotę kardynalną. Podobnie rzecz ma się z wielkodusznością. Tomasz pisze: „Chociaż wielkoduszność i pokora zbiegają się w materii, to jednak różnią się sposobem, z racji którego wielkoduszność jest częścią męstwa, zaś pokora częścią umiarkowania.

Dlatego Tomasz uważa, że od pokory ważniejsze są relacje osobowe (miłość, wiara i nadzieja), a także cnoty intelektualne oraz sprawiedliwość. Zwraca przy tym uwagę, że chodzi tu o autentyczne cnoty, a nie o nawyki mające tylko pozór cnoty np. sprawiedliwość złączona z pychą w ogóle przestaje być cnotą.

Ponadto Tomasz – powołując się na Izydora z Sewilli – zauważa, iż niekiedy upokorzenie może wynikać z przyczyny zewnętrznej, tzn. ktoś inny nas poniży; wtedy pokora jest karą. Może jednak wynikać z przyczyn wewnętrznych, i wtedy, w jednym tylko wypadku stanowi cnotę, mianowicie gdy człowiek, widząc swoje braki i ograniczenia, określa siebie zgodnie z wyznaczoną przez nie miarą. Można to jednak uczynić w zły sposób, gdy np. człowiek „zatraci świadomość własnej godności i stoczy się do poziomu bezrozumnych zwierząt”. Stąd wynika ogólna zasada, której korzeniem – jak zawsze u św. Tomasza – jest rozum. Pisze on bowiem, że „jak każda inna cnota, tak i pokora ma swą siedzibę głównie we wnętrzu duszy. [...] Natomiast w zewnętrznym praktykowaniu pokory, podobnie jak każdej innej cnoty, należy kierować się właściwym umiarkowaniem”

Dopowiedzieć też warto, że pokorze przeciwstawia się pycha – przez przekroczenie miary rozumu oraz fałszywa pokora, zwana też małostkowością – przez niedociągnięcie do właściwej miary. Nazwa pychy w języku łacińskim („superbia”) pochodzi stąd, że ktoś wola swoją dąży wyżej tego, czym jest. „Prawy rozum” bowiem domaga się, by wola każdego człowieka dążyła do tego, na co ją stać. Pycha wnosi tu coś sprzecznego z rozumem i na tym polega właśnie jej istota.

### 2. Wielkoduszność jako cnota honoru

Według Arystotelesa i św. Tomasza, honor – spośród dóbr zewnętrznych – jest dla człowieka czymś absolutnie największym i stanowi świadectwo złożone czyjejs cnoty<sup>6</sup>. Oznacza to, że honor jest proporcjonalny do posiadanej cnoty.

Honor jest dobrem zewnętrznym; cnotą, która ten honor w nas chroni i pielęgnuje jest wielkoduszność, która – „jak sama nazwa wskazuje – powoduje w nas sięganie ducha ku czemuś wielkiemu”<sup>7</sup>. Niekiedy wielkoduszność i honor są używane zamiennie<sup>8</sup>. Wielkoduszność Samuel Linde wyjaśnia jako wielkość serca,

---

<sup>6</sup>Arystoteles 1123 b 16 - 25. S.Th. II-II, 129, 1c.

<sup>7</sup>Tamże.

<sup>8</sup>Por. M. J. Bocheński, *De virtute militari. Zarys etyki wojskowej*, Kraków 1993, s. 44.

wielkomyślność, wielkość i moc duszy, zaś Maria Ossowska grecki odpowiednik łacińskiej *magnanimitas* wyjaśnia jako „słusznie dumny”. „Z tego wynika – zauważa Tomasz – że wielkoduszność i pokora nie wykluczają się, chociaż wydają się zmierzać do czegoś przeciwnego, ponieważ wynikają z różnych aspektów tej samej rozumności”<sup>9</sup>.

Na czym polega istota tej cnoty najlepiej widać poprzez pryzmat opisu człowieka wielkodusznego: „Wielkoduszny z umiarem cieszy się okazywaną mu czcią... bo wie, że żaden zewnętrzny honor nie jest współmierną nagrodą cnoty, gdyż ta swą wartością przewyższa wszystkie wartości zewnętrzne. Wielkoduszny jednak nie oburza się tym, że nie oddają mu takiej czci, jaka mu się należy. ...Jeśli go chwala z powodu innych przyczyn, np. z powodu majątku, nie przejmuje się taką czcią, ...nie wynosi się nad innych, nie przejmuje się zniewagami, ...nie naraża się dla błahej sprawy ani też nie kocha się w niebezpieczeństwach lekkomyślnie poddając się im, gdyż na niebezpieczeństwo warto narażać się tylko dla takiej sprawy, którą się bardzo ceni... . Stąd wielkoduszny nie będzie się narażał na niebezpieczeństwo dla drobiazgów. Ale dla ważnej sprawy nie waha się narażać na jakiegokolwiek niebezpieczeństwo, np. gdy chodzi o dobro ogółu, sprawiedliwość, cześć Bożą, itd. Gdy zaś naraża się na niebezpieczeństwo, czyni to całą duszą i bez wahań, nie szczędząc nawet życia, bo woli zdobyć wielkie wartości choćby przez śmierć... . Jest skory, by innym dobrze czynić, ale doznaje wstydu, gdy przyjmuje dobrodziejstwa od innych... . Jeśli zaś przyjmuje coś, stara się wynagrodzić to czymś jeszcze lepszym... . Jest skory, by służyć innym swą dobroczynnością... . Wobec ludzi, którzy piastują jakiś szacowny urząd, zachowuje poczucie swej godności i osobistego honoru. Ale w stosunku do niższych zachowuje się z należyty umiarem, nie przytłaczając ich swą wielkością... . Jest otwartym przyjacielem i otwartym przeciwnikiem... . Więcej dba o prawdę niż o ludzkie zdanie. Dla ludzkiej opinii nie odstępuje od tego co mu cnota nakazuje czynić. Nie przejmując się jednak zdaniem ludzi, nie gardzi nimi ani nie okazuje im braku należytego szacunku, ale też nie ceni ich więcej niż trzeba... . Nie jest skłonny do szukania zażyłości ze wszystkimi, ale szuka jej tylko w obcowaniu z przyjaciółmi, bo szukanie zażyłości z wszystkimi byłoby dowodem służalczego nastawienia... . Nie jest skory do podziwiania, ...nie wspomina zbyt wiele doznanych nieszczęść, ...ale zapomina je... tak jak Juliusz Cezar, o którym powiedziano, że nie zwykł był zapominać czegokolwiek prócz doznanych krzywd... Nie chwali innych za wiele ani nie obmawia nawet wrogów... . Jeśli cierpi na brak środków do życia lub innych rzeczy, nie płacze, nie narzeka, ani nie żebrze”<sup>10</sup>. Oto prawdziwy

<sup>9</sup>S. Th. II-II, 129, 3, ad 4.

<sup>10</sup>Wykorzystałem zestawienie dokonane na podstawie Tomaszowego Komentarza do „Etyki Nikomachejskiej” przez F. W. Bednarskiego w: Sport i wychowanie fizyczne w świetle etyki św. Tomasza z Akwinu, Londyn 1962, s. 76-77.

kodeks honorowy! – zauważa Feliks Wojciech Bednarski – znawca tych zagadnień<sup>11</sup>.

Dobrze widać też wielkoduszność w przeciwstawiających się jej wadach, z których najbardziej znane to zarozumiałość i małoduszność. Zarozumialec uważa, iż wraz z jakimś urzędem lub stanowiskiem otrzymał zdolności do jego sprawowania. Od tej pory na wszystkim zna się najlepiej i nie znosi sprzeciwu. Wszystko ustawia według własnego „widzimi się” i raz po raz ponosi klęski, których zresztą sam nie widzi, polegają bowiem one na kompromitowaniu się w oczach innych ludzi. Nikt bowiem nie może wszystkiego wiedzieć i na wszystkim znać się najlepiej, i wobec tego postępować tak jak gdyby przed nim nie było ludzi mądrych. Taką postawę Józef Maria Bocheński nie waha się nazwać „zabobonem”, polegającym na „pomieszeniu autorytetu deontycznego (szefa) z autorytetem epistemicznym (znawcy). Wielu ludzi mniema, że kto ma władzę, a więc jest autorytetem deontycznym, jest tym samym autorytetem epistemicznym i może pouczać podwładnych, np. o astronomii. Piszący te słowa – dodaje Bocheński – był kiedyś świadkiem „wykładu” wygłoszonego przez wyższego oficera i ignorantą w teje astronomii, a to wobec oddziału, w którym był strzelec, docent astronomii”<sup>12</sup>.

Pokora pohamowuje człowieka przed dążeniem do rzeczy wbrew prawości rozumu. Wielkoduszność natomiast popycha człowieka do rzeczy wielkich, zgodnie z prawym rozumem. Wynika z tego, że wielkoduszność nie jest przeciwieństwem pokory, lecz że obie cnoty spotykają się w tym, co jest rozumne<sup>13</sup>. Rozumna natura człowieka czyli, innymi słowy, człowiek jako osoba, jest podstawą zasygnalizowanej w tytule komplementarności wielkoduszności i pokory. Rozumność człowieka bowiem stanowi korzeń wszelkich cnót, które dla Tomasza są zawsze tymi usprawnieniami władz człowieka, które w jego działania i relacje wprowadzają miarę lub porządek wyznaczony przez intelekt. W takim ujęciu więc, wszystkie cnoty muszą być ze sobą zgodne, gdyż podlegają tej samej zasadzie porządkującej – intelektowi człowieka. Warto dodać, że wynika to wprost z filozoficznej koncepcji człowieka jako aktu istnienia, który urealnia i wiąże z sobą, poprzez formę, zarazem możność intelektualną i możność materialną. Możliwość intelektualna jest przyczyną tego, że człowiek jest osobą. Możliwość materialna jest podstawą ludzkiego ciała. Tak skomponowany człowiek jest jednością wszystkich swych elementów strukturalnych. Nie może więc doznawać swobodnego rozbitcia np. na duszę i ciało, rozum i uczucie, czy wreszcie wielkoduszność i pokorę. Brak tej naturalnej jedności w człowieku jego myśli i działań, uczuć

---

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów, Paryż 1987, s. 21-22.

<sup>13</sup> S. Th. II-II, 161, 1, ad 3.

## 6. KOMPLEMENTARNOŚĆ POKORY I WIELKODUSZNOŚCI...

---

i decyzji wynika – według Tomasza – ze złożonej kompozycji bytu ludzkiego, z niedoskonałości poznania, wreszcie z wolności. Uważa on jednak, że uzyskanie jedności naszych działań jest sprawą doskonalenia się człowieka.

## ROZDZIAŁ 7. PODEJMOWANIE DECYZJI

Podjęcie decyzji angażuje całe ludzkie *compositum*, w którym intelekt i wola są czynnikami dominującymi, ale nie jedynymi. W proces podejmowania decyzji – czy tego chcemy, czy nie – angażują się też władze zmysłowe i to zarówno poznawcze, których produktem są wyobrażenia i związane z nimi upodobania, przyzwyczajenia jak i pożądawcze, które wywołują uczucia. Władze intelektualne ponadto do właściwego swego funkcjonowania wymagają usprawnień i cnót. Podjęcie decyzji ma więc kilka swoich aspektów, które niekoniecznie muszą występować wszystkie na raz, ale poznanie których niewątpliwie ułatwia podjęcie słusznych decyzji, jak i wychowywanie innych do odpowiedzialnego postępowania.

Św. Tomasz z Akwinu starannie zanalizował problem podejmowania decyzji i ukazał go jako wynik „współpracy” intelektu i woli. Rozmaici komentatorzy ujmują to w znany powszechnie schemat<sup>1</sup>. Żaden z nich jednak nie pokusił się, by

---

<sup>1</sup>J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, s. 104; J. M. Bocheński, *De virtute militari*, s. 86; S. Swieżawski w: *Św. Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku [Wstęp do kwestii 83]*, s. 432-433; M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, s. 79 – z tym jednak zastrzeżeniem, że prof. Gogacz rozważając przy okazji stosunek intelektu do woli wskazał na niebezpieczeństwo motywowania woli innymi czynnikami, niż wskazania intelektu, np. sugestiami płynącymi ze strony uczuć i emocji; F. W. Bednarski w: *Św. Tomasz z Akwinu, Suma teologiczna*, t. 9. *Szczęście, Uczynki*, Londyn 1963, s. 384 – o. Bednarski informuje, że schemat przytaczany przez Woronieckiego można znaleźć ponadto w pracach Gilleta i Garrigou-Lagrange’a; M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 110;



w oparciu o Tomaszową koncepcję uczuć, sprawności i cnót ukazać też inne aspekty „procesu” podejmowania decyzji. Postaramy się więc, o zestawienie na wyodrębnionych przez św. Tomasza etapach decyzji wskazać na zachowanie się uczuć i określić cnoty, jakie na danym etapie warunkują prawidłowe jego przeprowadzenie.

### 1. Przygotowanie decyzji

Gdy podejmujemy decyzję, zwykle to, że ją podjęliśmy, widać dopiero dzięki ostatniemu jej etapowi – wykonaniu. Wykonanie jednak jest poprzedzone całym szeregiem operacji umysłowych.

Zanim więc jeszcze cokolwiek zdecydujemy, zanim cokolwiek w związku z tą decyzją zaczniemy rozważać, najpierw musimy ująć intelektualnie przedmiot naszej decyzji, po prostu go poznać, pomyśleć o nim, w jakiś sposób się o nim dowiedzieć. Nie jest bowiem możliwe pragnienie posiadania czegoś, czego się nie zna. Nie będzie chciał kupić lunety astronomicznej ktoś, kto nigdy nie słyszał o astronomii i wykorzystywanych przez nią przyrządach. Potrzebna jest do tego określona wiedza. Wiedza bowiem oznacza nie tylko nagromadzenie wiadomości; to raczej należałoby nazwać erudycją. Wiedza w sensie właściwym jest sprawnością intelektualną, dzięki której możemy wskazać na istotę danej rzeczy, ująć sedno rozważanego zagadnienia, właściwie streścić przeczytane lektury, wskazując na rzeczy najważniejsze. Św. Tomasz podkreśla, że wiedza polega na „discursum”, co wydaje się niezgodne z wcześniejszym określeniem tej sprawności jako umiejętności ujęcia istoty rzeczy. Zwróćmy jednak uwagę, że istota rzeczy nie jest czymś prostym i niezłożonym – przeciwnie: nawet ujmowaną w definicji „quidditas” rzeczy stanowi forma i materia. Ujęcie ich i wyrażenie w definicji wymaga w poznaniu wyraźnym starannego rozważenia. Wszystko to jest dziełem sprawności wiedzy. Dodawanie do siebie utworzonych w ten sposób ujęć daje w sumie erudycję, jako nagromadzenie wiadomości. A zatem wiedza rozumiana jako erudycja nie utożsamia się ze sprawnością wiedzy, lecz jest jej skutkiem.

Intelekt, to co rozpoznaje, ukazuje woli jako pewne dobro. Wola jednak jest autonomiczna w swoich wyborach – może zaakceptować lub odrzucić wskazanie intelektu. Akceptacja przez wolę przedmiotu „pomysłu” jest „upodobaniem”. Mówimy nawet, że pewne rzeczy nam się podobają, a inne – wręcz przeciwnie. Gdy coś nam się podoba – to może oznaczać, że chcielibyśmy tę rzecz posiadać;

---

É. Gilson, *Tomizm*, s. 353-357 – schemat podany przez Gilsona w wydaniu francuskim (*Le thomisme – introduction a la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1944, s. 351-356) można znaleźć w oryginalnym przytoczeniu przez prof. Świeżawskiego w cytowanym miejscu „Traktatu o człowieku” (przypis 1 na str. 433).

ale nie zawsze gdy mówimy, że coś jest dobre lub pożyteczne (co jest istotą „upodobania”), oznacza to pragnienie posiadania tej rzeczy. „Upodobanie” jest rozważanym często przez św. Tomasza tzw. pierwszym poruszeniem pożądania, za które człowiek nie ponosi odpowiedzialności, gdy dokonuje się ono wyłącznie we władzach zmysłowych. To pierwsze poruszenie, upodobanie, ma naturę miłości – „amor”. Dokonywać się ona może i w pożądaniu zmysłowym, i w woli. Zawsze jednak ma naturę podstawowej życzliwości, określanej łacińskim słowem „complacentia”<sup>2</sup>.

Jeśli chodzi o sprawne funkcjonowanie woli na tym etapie podejmowania decyzji, to trzeba powiedzieć, że warunkuje je główna własność woli, którą Akwinata nazywa „liberum arbitrium”<sup>3</sup>. Wydaje się także, iż to na tym, swoiście wstępnym, etapie decydowania mamy do czynienia z prasumieniem – „synderesis”. Jest ono sprawnością (habitus) intelektu, której dziełem jest sąd intelektu o dobru. Sąd ten polega na ukazywaniu woli bytu jako dobro, co w dalszych konsekwencjach napędza wszelkie ludzkie postępowanie.

### 2. Zamierzenie

Przy podejmowaniu decyzji ujęcie intelektualne jakiegoś przedmiotu musi być wzbogacone o jego ocenę w stosunku do nas (quo ad nos). W sprawach obojętnych dla nas nie podejmujemy żadnych trudów. A zatem pierwszym, swoiście warunkującym decyzję aktem musi być, oprócz poznania jakiegoś przedmiotu, zakwalifikowanie go jako coś użytecznego dla nas – lub wręcz przeciwnie – jako coś szkodliwego. Św. Tomasz z Akwinu nazwał to „zamysłem”. „Zamysł” jednak miłośnika astronomii, że teleskop jest czymś dobrym dla niego do obserwacji nieba, nie jest w stanie zmobilizować wspomnianego miłośnika gwiazdnych przestrzeni do zakupienia teleskopu, ani nawet do wybrania się do obserwatorium, władzą bowiem napędzającą nasze działania jest zawsze wola. Jednak już na etapie zamysłu intelekt musi dysponować aż sprawnością mądrości, gdyż to ostatecznie od zamysłu zależą ewentualne dalsze poczynania człowieka. „Zamysł” zatem określa cel naszych działań, a według św. Tomasza, takie działanie intelektu wymaga sprawności mądrości. Zapewnia ona właściwą kontrolę intelektu także i nad tym, co podpowiadają wewnętrzne zmysły poznawcze. Wytwarzane bowiem przez zmysłową władzę konkretnego osądu zestawienia wrażeń, nazywa-

---

<sup>2</sup>Współupodobanie, współupodobnienie, akceptacja.

<sup>3</sup>„Wolna decyzja” – Świeżawski, Św. Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku, Poznań 1956, s. 436-452; „wolna wola” – P. Bełch, św. Tomasz z Akwinu, Suma teologiczna, t. 6, Człowiek, cz. 1, London 1980, s. 163-173; „wolny sąd” – J. Woroniecki, Katolicka etyka wychowawcza, t. 1, Lublin 1986, s. 130.

ne wyobrażeniami, mogą być przez intelekt akceptowane lub odrzucone, zawsze jednak muszą zostać zdystansowane i poddane właśnie mądrościowej weryfikacji.

Akceptację przez wolę zamysłu intelektu nazwano „zamiarem”. A zatem „zamiar” jest pierwszym, przygotowawczym, etapem decydowania w sensie ścisłym. „Zamiar” jednak może odwoływać się do władz zmysłowych. Stosunek uczuć do decyzji woli może być w tym wypadku dwojaki: albo decyzja ta wyprzedza uczucie, czyli jest ono wtedy następstwem decyzji, wprzęgnięciem uczuć w realizowanie podjętych przez wolę poczynań, albo uczucie wyprzedza decyzję woli i stara się na nią wpłynąć. Wola ten wpływ może zaakceptować lub odrzucić, zawsze jednak konieczne jest zdystansowanie przez nią uczuć, co stanowi istotę cnoty umiarkowania.

Możemy też rozważyć sytuację braku wymienionych sprawności na tym pierwszym etapie decyzji. Brak mądrości w określaniu celu naszych poczynań skazuje nas na dążenie do rzeczy niegodnej naszych zabiegów i naszej uwagi. Spowoduje trwonienie czasu, sił i środków na byle co. Brak umiarkowania, czyli opanowania uczuć, przy podejmowaniu zamiaru osiągnięcia jakiegoś celu spowoduje zdominowanie przez uczucia dalszych etapów naszej decyzji.

Gdy mamy już określony cel naszego działania (zamyśl) i decyzję o osiągnięciu go (zamiar), to musimy skupić się teraz na środkach prowadzących do jego realizacji. Jest to zwykle najtrudniejszy etap procesu decydowania. Pierwszą czynnością na tym etapie jest ustalenie wspomnianych środków, po prostu uświadomienie ich sobie wszystkich, swoista „burza mózgow”. Jest to czynność należąca do władz poznawczych, wśród których dominuje intelekt. Od jego zatem wiedzy i roztropności zależy właściwe przeprowadzenie tej operacji, w której przecież muszą uczestniczyć poznawcze władze zmysłowe na czele z władzą konkretnego osądu. Chodzi tu o zestawienie wszystkich możliwych środków, mogących służyć realizacji naszego zamiaru. Od starannego przeprowadzenia „namysłu” zależy jakość kolejnych etapów decyzji. Niepokoić nas może fakt, iż „namysł” uwzględnia wszystkie możliwe środki, ale zarazem interweniuje wola, która eliminuje z tych możliwości pomysły stojące w niezgodzie z dobrem moralnym. Nazwano to „przyzwoleniem”, gdyż wola dopuszcza te środki, które są według niej słuszne. Korzysta więc tu ze sprawiedliwości. Dopiero z tej grupy dopuszczalnych środków, intelekt czynny rozważa wszystkie „za” i „przeciw”, swoście gradyfikuje i osądza środki. Nazwano to „rozmyśłem”. Intelekt korzystać tu musi z cnoty roztropności. Wola wybiera środek najodpowiedniejszy. Nazywa się to po prostu „wyborem”. Woli też w tym miejscu niezbędna jest roztropność<sup>4</sup>.

<sup>4</sup>Według św. Tomasza roztropność jest z istoty swej cnotą intelektu, lecz nabywa jej też wola poprzez kontakt z intelektem.

Niepowodzenie na tym etapie decyzji, który dotyczy środków do osiągnięcia celu powoduje zwykle nieosiągnięcie zamierzonego celu, czyli poprostu klęskę. Powoduje ją zawsze brak wiedzy i brak roztropności. Zauważmy też, że brak sprawiedliwości i wobec tego przyzwolenie na środki niedopuszczalne z moralnego punktu widzenia, czyli osiąganie nawet słusznego celu za wszelką cenę, nie powoduje wprawdzie klęski polegającej na nieosiągnięciu celu, lecz skutkuje swoistą klęską moralną gdyż, jak podkreśla św. Tomasz, do dobra moralnego ludzkiego postępowania nie wystarczy, by jego cel został dobrze określony, lecz potrzeba, aby został urzeczywistniony za pomocą odpowiednich środków.

### 3. Wykonanie

Wykonanie – jak już sygnalizowaliśmy – jest ostatnim, najbardziej widocznym, etapem decydowania. Wszystko jest już przygotowane. Potrzebne jest wprowadzenie tego, co przygotowane, w czyn. Potrzebny jest po prostu „rozkaz”. Samo zarządzenie czynu jest funkcją czasu. „Rozkaz” już niczego nie zmienia – pada tylko w odpowiednim czasie i uruchamia przygotowaną machinę czynu. Czas jest okolicznością czynu, ma więc pozycję środka w stosunku do celu. W tym zatem aspekcie rozkaz wymaga roztropności. Ale jest jeszcze istotniejszy aspekt rozkazu. Może on nie paść w ogóle, niwecząc całe przygotowanie. A zatem rozkaz jest ostatnim momentem na refleksję, zastanowienie się, prześledzenie jeszcze raz wszystkich poprzedzających go etapów decyzji. Z tego powodu rozkaz musi być niejako potwierdzeniem „zamiaru” – potrzebuje do tego aż mądrości, która w tym etapie już niczego nie jest w stanie zmienić, ale może nie dopuścić do podjęcia jakichkolwiek szkodliwych działań. Z tego opisu natury „rozkazu” nietrudno się zorientować, że stanowi on dzieło rozumu. To rozum wydaje „rozkaz”, a wola go wykonuje. I znów musimy pamiętać, że wola jest autonomiczna wobec intelektu, czyli po prostu wolna. Może nie wykonać rozkazu, gdyż „wola decyduje i ryzykuje”. Komentatorzy tekstów św. Tomasza nazywają to „wykonaniem czynnym” w odróżnieniu od „wykonania biernego”, które jest dziełem innych władz człowieka, w zależności od charakteru czynu, który urzeczywistnia naszą decyzję. Trzeba tu zwrócić uwagę na sprawność sztuki (*recta ratio factibilium*), która jest umiejętnością wykonywania rozmaitych dzieł zewnętrznych. Za każdym więc razem, gdy urzeczywistnienie naszej decyzji polega na wytworzeniu czegoś zewnętrznego, na utrwaleniu naszej myśli w jakimś materiale fizycznym, takim jak choćby papier lub dźwięk, potrzebna jest do tego właściwa umiejętność, właśnie sztuka przelewania myśli na papier lub przemawiania. Do tego często dołącza się erudycja, bez której zresztą sztuka jest niemożliwa. Trzeba bowiem znać język, w którym ma się przemawiać, co oznacza, że sztuka przemawiana buduje się na znajomości języka, lecz sama tylko znajo-

mość języka nie daje automatycznie zdolności krasomówczych. Podobnym łączeniem działania wiedzy i sztuki nauki techniczne operują pod nazwą technologii<sup>5</sup>.

Ostatnim etapem procesu decydowania jest „osąd intelektu” i „zadowolenie woli”. „Osąd” jest prześledzeniem przez intelekt wszystkich etapów decyzji. Chodzi tu jednak o ocenę tych etapów: ich słuszności, skuteczności, prawości moralnej. Intelekt korzysta tu z różnych sprawności i cnót, właściwych dla danego etapu. Nad nimi wszystkimi trzyma jednak pieczę sumienie – „conscientia”. Jest ono podobnym jak w prasumieniu sądem intelektu, lecz tu już wyraźnie korzystającym z wiedzy człowieka, np. wiedzy dotyczącej wykonanego działania. Reakcją na sąd sumienia jest „zadowolenie” lub smutek woli. W dziedzinie uczuć odpowiadają im przyjemność i ból. A gdy mamy do czynienia z uczuciami, to te domagają się uporządkowania. I tak przyjemność i zadowolenie należy ukazywać z umiarkowaniem. Smutek, w przypadku jakiejś klęski, domaga się niekiedy męstwa, które uchroni człowieka przed załamaniem się.

\* \* \*

Uczucia uczestniczą w ludzkim działaniu z racji samej struktury człowieka. Ta struktura jest jednak kompozycją wzajemnych podporządkowań, dlatego w prawidłowo funkcjonującej osobowości – co szczególnie wyakcentowali A. Terruwe i C. Baars, autorzy „Integracji Psychiczej”<sup>6</sup> – uczucia i emocje wspomagają intelekt i wolę, angażując ciało w ich poczynania. Władze zmysłowe i uczucia po prostu, jak mówi św. Tomasz, „chcą słuchać intelektu i woli”. Wymaga to jednak usprawnień ze strony zarówno intelektu jak i woli. Intelekt musi bowiem kontrolować wytwory poznawczych władz zmysłowych, a szczególnie wyobrażeń, wywołujących nasze uczucia. Polega to na przykładaniu do wyobrażeń kryterium prawdziwości. Szczególna rola – jak się wydaje – przypada tu wiedzy i roztropności. Wola podporządkowuje powstające w nas uczucia za pomocą cnót umiarkowania i męstwa. Wszystko to jest ważne w dziedzinie podejmowania decyzji.

Samo podejmowanie decyzji, rozumiane jako szereg następujących po sobie aktów intelektu i woli, wymaga także z racji na swój przedmiot określonych sprawności i cnót. Niezbędna się więc okazuje wiedza i mądrość, a przede wszystkim roztropność. Roztropność św. Tomasz uważa za cnotę intelektualną, którą także nabywa wola. Wydaje się, że właśnie na etapie przygotowania decyzji wyraźnie widać różnice w funkcjonowaniu roztropności jako sprawności intelektu i jako cnoty woli.

<sup>5</sup>W tej perspektywie zrozumiałe staje się zabieganie o wysoki poziom humanizmu, w tym etyki, we wszelkiej współczesnej działalności technicznej. Zwraca się przy tym uwagę na nieproporcjonalny stosunek etyki do techniki w ramach nauczania politechnicznego.

<sup>6</sup>Integracja Psychiczna. O nerwicach i ich leczeniu. Tł. W. Unold, Poznań 1986.

## II. ANALIZA TEKSTÓW ŚW. TOMASZA

Sprawiedliwość zabezpiecza moralną prawość podjętych działań, choć nie tylko ona odpowiada za moralny charakter czynu ludzkiego. Skierowuje nas to ku problemowi sumienia. Ważne dla tego tematu jest Tomaszowe odróżnienie prasuwienia (synderesis) i sumienia (conscientia). Prasuwienie nie jest uwarunkowaną naszą wiedzą, sprawnością naturalną (habitus naturalis). Polega na tym, że człowiek zawsze dąży do dobra, a unika zła. Prasuwienie więc należy do porządku „mowy serca”. Sumienie, jako sąd w porządku poznania wyraźnego, jest uwarunkowane kulturowo. Stąd mówimy o wychowaniu sumienia i dlatego wyróżniamy różne jego typy, np. sumienie niepokonalnie błędne, czyli takie, które uwarunkowane jest wiedzą zupełnie fałszywą.

Wydaje się, że w oparciu o zaproponowane rozważania możemy w sposób istotny rozszerzyć znany z literatury schemat podejmowania decyzji:

### PRZYGOTOWANIE:

ROZUM:	WOLA:	UCZUCIA	SPRAWNOŚCI:
1. POMYSŁ o przedmiocie jako dobrym			WIEDZA/ PRASUMIENIE
	2. UPODOBANIE w przedmiocie	MIŁOŚĆ/ NIECHEĆ	(nic – gdyż samo upodobanie nie podlega ocenie moralnej)

### ZAMIERZENIE:

3. ZAMYŚŁ o przedmiocie jako o celu			MĄDROŚĆ
	4. ZAMIAR osiągnięcia przedmiotu	POŻĄDLIWOŚĆ/ NADZIEJA lub PRAGNIENIE/ WSTRĘT	UMIARKOWANIE
5. NAMYSŁ – rozważenie środków			ROZTROPNOŚĆ W INTELEKCIE
	6. PRYZWOLENIE na niektóre z nich		SPRAWIEDLIWOŚĆ/SŁUSZNOŚĆ
7. ROZMYŚŁ między środkami			ROZTROPNOŚĆ W INTELEKCIE
	8. WYBÓR jednego z nich		ROZTROPNOŚĆ W WOLI

### WYKONANIE:

9. ROZKAZ zarządzenie czynu			
	10. WYKONANIE CZYNNIE		
	11. WYKONANIE BIERNE	INNE WŁADZE	SZTUKA
	12. ZADOWOLENIE z wykonanego czynu	PRZYJEMNOŚĆ/ RADOŚĆ lub BÓL / SMUTEK	UMIARKOWANIE
13. OSĄD przebiegu wszystkich czynności			(SUMIENIE) MĄDROŚĆ

## ROZDZIAŁ 8. ETYKA SPRAWOWANIA WŁADZY

W „De Regno”<sup>1</sup> znajdujemy pewne naświetlenia problemów, które znaleźliśmy w „Summa Theologiae”, mianowicie stosunku prawa do cnót i w tym wszystkim zagadnienie dobra. Tym bardziej, że *opusculum* dedykowane jest władcy i podejmuje etyczne aspekty sprawowania władzy, która między innymi polega na ustanawianiu prawa.

### 1. Antropologiczne podstawy władzy

Św. Tomasz wychodzi od stwierdzenia, że wszędzie tam gdzie mamy do czynienia z jakąś działalnością, gdzie zawsze można postąpić tak albo inaczej, aby osiągnąć zamierzony cel, tam potrzebne jest jakieś kierowanie działaniami. W wymiarze indywidualnym takim „kierownikiem” czynów człowieka jest jego rozum; w wymiarze społecznym – właściwy przełożony.

Zauważmy od razu, że tak jak zadaniem rozumu jest prowadzenie do wcześniej określonego celu, tak zadanie władzy jest podobne – prowadzenie do

---

<sup>1</sup>S. Thomae Aquinatis, De Regno ad regem Cypri, w: Opuscula omnia, genuina quidem necnon spuria melioris notae debito ordine collecta cura et studio P. Mandonnet, t. 1, Parisiis 1927, s. 312- 481. Korzystam też z polskiego przekładu: Św. Tomasz z Akwinu, O władzy, cyt. za: Św. Tomasz z Akwinu, Dzieła wybrane, tłum. i oprac. J. Salij, Poznań 1984, s. 135. (Dalej będę podawał księgę, rozdział i stronę „Dzieł wybranych”.)

wcześniej określonego celu. A zatem to nie władza określa cel ludzkiej społeczności, lecz jedynie rozporządza w dziedzinie środków ten cel urzeczywistniających. I tak jak cel życia ludzkiego wynika swoiście z natury człowieka, tak cele ludzkich wspólnot wynikają z ich „natur”.

Można w ogóle zapytać, czy wobec tego człowiek musi należeć do jakichś wspólnot i podlegać określonym władzom. Odpowiedź Tomasza jest twierdząca: człowiek jest naturą społeczną<sup>2</sup>. Wskazują na to różne predyspozycje człowieka, a przede wszystkim mowa. „Jeśli więc jest naturalne dla człowieka żyć w licznej gromadzie, wobec tego wszyscy potrzebują jakiegoś kierowania całością”<sup>3</sup>. Zadaniem zaś rządzących jest zabieganie o dobro poddanej sobie społeczności. A to „dobro i ocalenie społeczności polega na tym, aby zachować jej jedność, którą nazywamy pokojem. Jeśli zabraknie pokoju, przepadają korzyści życia społecznego, a społeczność skłócona sama dla siebie staje się ciężarem, zatem do tego najbardziej powinien zmierzać rządcą społeczności, żeby zapewnić jedność pokoju. I niesłusznie się zastanawia, czy zapewnić pokój poddanej sobie społeczności; ... . Nikt bowiem nie powinien się zastanawiać nad celem, do którego dążenie jest jego obowiązkiem, lecz nad tym co do celu prowadzi”<sup>4</sup>.

Tomasz odróżnia władzę sprawowaną właściwie, czyli skierowaną na wyżej określony cel społeczności, od władzy sprawowanej niewłaściwie, obliczonej na własne korzyści rządzących; takie sprawowanie władzy nazywa tyranią. Rządy właściwe to „rządy słuszne i sprawiedliwe”<sup>5</sup>, „kierujące społeczność wolnych ku dobru wspólnemu społeczności”. W przeciwieństwie do tego, rządy niesprawiedliwe i przewrotne skierowane są ku „prywatnemu dobru rządzących”<sup>6</sup>.

W dalszej części dziełka Tomasz skupia się na odróżnieniu rządów właściwych od tyranii. Autor nasz pisze: „nic bardziej nie przystoi władcy, który został ustanowiony do rzeczy wielkich, jak wielkoduszność”<sup>7</sup>. Mówiąc o innych cnotach króla Tomasz wymienia sprawiedliwość, łagodność i łaskawość<sup>8</sup>. Przeciwstawia cnotom króla wady tyrana, które dzieli na te dotyczące dóbr cielesnych oraz

---

<sup>2</sup>De regno, I, 1, 135. Naturale ... est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens.

<sup>3</sup>De regno, I, 1, 136.

<sup>4</sup>De regno, I, 2, 137. Bonum autem et salus consociatae multitudinis est, ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax, qua remota sociali vitae perit utilitas, quinimmo multitudo dissentiens sibi ipsi sit onerosa. Hoc igitur est ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret. Nec recte consiliatur, an pacem faciam in multitudine sibi subiecta, ... . Nullus enim consiliari debet, de finem quem intendere debet, sed quae his sunt ad finem.

<sup>5</sup>De regno, I, 1, 136.

<sup>6</sup>De regno, I, 2, 136.

<sup>7</sup>De regno, I, 7, 143. Nihi autem principem, qui ad bona peragenda instituitur, magis debet quam animi magnitudo.

<sup>8</sup>De regno, II, 1, 150.



duchowych. W zakresie dóbr cielesnych tyran charakteryzuje się chciwością i gniewem, który sieje śmierć i zniszczenie. W zakresie dóbr duchowych tyran stara się utrudniać rozwój poddanych. Ogranicza zarówno dostęp do wykształcenia i odpowiedniego wychowania, gdyż – jak Tomasz podkreśla – boi się on cudzej cnoty, a szczególnie cnoty wielkoduszności. Najbardziej jednak tyran jest przeciwny przyjaźni. Boi się on zażyłości i zaufania wśród jego poddanych i dlatego zabrania różnych zgromadzeń, a nawet małżeństw<sup>9</sup>. Król zachowuje się wręcz przeciwnie: poprzez troskę o wspólne dobro okazuje poddanym miłość, którą ci odwzajemniają. „Dzięki tej miłości – pisze św. Tomasz – rządy dobrych królów są trwałe, gdyż poddani nie wahają się wystawić za nich na różne niebezpieczeństwa”<sup>10</sup>.

Z przedstawionej treści „De regno” wynika, iż dla Tomaszowej teorii władzy istotne są następujące tematy: 1) miłość, 2) przyjaźń, 3) wielkoduszność, 4) sprawiedliwość, 5) łagodność, 6) łaskawość, 7) nienawiść (sprzeciwiająca się miłości), 8) gniew, 9) małoduszność, 10) niesprawiedliwość, 11) surowość<sup>11</sup>.

Tomasz, pisząc o dobrach, które tracą tyrani, szczególnie podkreśla przyjaźń: „dodać zaś trzeba, że nawet te doczesne korzyści, dla których tyrani porzucają sprawiedliwość więcej pożytku przynoszą królom zachwującym sprawiedliwość. Najpierw dlatego, że wśród wszystkich dóbr światowych żadne chyba nie jest godne tego, żeby stawiać je ponad przyjaźń. Ona bowiem łączy w jedno ludzi cnotliwych, zachowuje cnotę i do niej pobudza. Jej wszyscy potrzebują we wszystkich działaniach, ona nie narzuca się niestosownie w pomyślności, ani nie opuszcza w przeciwności. Ona przynosi najwięcej przyjemności, bo bez przyjaciół wszelka przyjemność zmienia się w nudę; wszystko zaś, co trudne miłość czyni łatwym i znikomym. I żaden tyran nie jest tak okrutny, aby nie radowała go przyjaźń... Jednak tyrani, choć tęsknią za dobrem przyjaźni, nie mogą go osiągnąć. Nie szukają oni bowiem wspólnego dobra, ale własnego, toteż niewiele albo nic nie łączy ich z poddanymi. Wszelka zaś przyjaźń buduje się na jakiejś wspólności<sup>12</sup>”. „Zatem sam tylko strach przed tyranem podtrzymuje jego władzę, toteż całym wysiłkiem stara się on o to, aby poddani się go bali. Otóż strach jest słabym fundamentem: ci co poddają się ze strachu, skoro zdarzy się okazja, że można li-

<sup>9</sup>De regno, I, 3, 138.

<sup>10</sup>De regno, I, 10, s. 147. Ex hoc amore provenit ut honorum regum regnum sit stabile, dum pro ipsis se subditi quibuscumque periculis exponere.

<sup>11</sup>Szerszą antropologiczną analizę tych cnót jako podstaw funkcjonowania władzy zawarto w tekście pt. Antropologiczne podstawy wychowania władzy według św. Tomasza, Prof Fide Rege et Lege, 2 (13) z 1992 r., s. 31-33 oraz w artykule pt. Zagadnienie cnót wojskowych, w: Wartości i postawy moralne w procesie wychowania wojskowego. Materiały z konferencji naukowej, Koszalin 1995, s. 127-151.

<sup>12</sup>De regno, I, 10, s. 147.

czyć na bezkarność, powstają przeciwko władcom z tym większym zapałem im bardziej wbrew woli a z samego tylko strachu dawali im się trzymać w karbach... ale również sam strach jest pełen niebezpieczeństw dla tyrana. Albowiem z nadmiaru strachu wielu popada w desperację, zaś brak nadziei na ocalenie pobudza do wszelkich zuchwałych usiłowań. Zatem panowanie tyrana nie może być długotrwałe<sup>13</sup>.

### 2. Moralne sprawowanie rządów

Rządy właściwe (króla) polegają na odpowiednim prowadzeniu podległej sobie społeczności do właściwego celu – jeśli coś jest zwrócone do zewnętrznego celu; „gdyby natomiast jakaś rzecz nie miała celu poza sobą, zamiar rządzącego winien dążyć do tego jedynie aby zachować ją bez szwanku w jej doskonałości”<sup>14</sup>. „Otóż, wydaje się – pisze dalej Tomasz – że celem ostatecznym społeczności jest żyć według cnoty. Po to przecież ludzie tworzą wspólnoty aby razem żyć dobrze, czego nie mógłby osiągnąć każdy w pojedynkę. Otóż dobre jest życie według cnoty, zatem cel ludzkiej wspólnoty stanowi życie cnotliwe. Świadczy o tym to, że ci tylko należą do wspólnoty, którzy sobie wzajemnie pomagają w dobrym życiu”<sup>15</sup>.

Wysiłek władzy, aby poddana jej społeczność dobrze żyła, dokonuje się na trzech płaszczyznach: 1) ustanowienie dobrego życia, 2) zachowanie go, 3) zmniejszanie na coraz lepsze.

Ad 1) Do dobrego życia indywidualnego potrzebne jest przede wszystkim działanie według cnoty oraz umożliwiająca je ilość dóbr cielesnych. W odniesieniu do dobrego życia społecznego niezbędna jest przede wszystkim jedność pokoju, czynienie dobra przez całą zjednoczoną pokojem społeczność oraz warunkujący to wszystko dostatek dóbr.

Ad 2) Ustanowione raz dobre życie społeczne trzeba nieustannie odnawiać, gdyż ludzie zarówno zmieniają się z wiekiem jak i wymieniają się przez śmierć. Władca musi być czujny także na zagrożenie pokoju pochodzące ze strony ludzi złej woli, czyli rozmaitych przestępców. Musi także czuwać nad bezpieczeństwem zewnętrznym.

---

<sup>13</sup>Tomasz czyni także pewne spostrzeżenia, które nazwalibyśmy dzisiaj socjologicznymi. Mówi mianowicie, że nawet w społeczeństwie chrześcijańskim tyran nie ma co liczyć na zachowanie w stosunku do siebie przykazania o miłowaniu nieprzyjaciół, gdyż – jak pisze – „aby miłować nieprzyjaciół i dobrze czynić prześladowcom, trzeba większej cnoty niż ta, jaką obserwuje się w zbiorowościach” (De regno, I, 10, 147). Analogicznie rzecz ma się w odniesieniu do dobrego władcy: nie ma w zbiorowościach aż takiej złości, aby nienawidzić dobroczyńców i przyjaciół. Także i bogactw, dla których tyrani porzucają sprawiedliwość więcej mają królowie sprawiedliwi, gdyż nie muszą łożyć na utrzymywanie, nieraz ogromnego, aparatu przemocy, który utrzymuje tyranów przy władzy.

<sup>14</sup>De regno, II, 3, 151.

<sup>15</sup>De regno, II, 3, 152.

Wynika z tego obowiązek władzy przygotowywania nowych kadr do odpowiedzialnego pełnienia funkcji w społeczności. Po wtóre władza musi zapewnić dobre prawodawstwo i sprawne jego egzekwowanie, co powstrzyma ludzi złej woli od niegodziwości. Ponadto obowiązkiem władzy jest troska o bezpieczeństwo państwa.

Ad 3) Trzeci obowiązek władza spełnia, „jeśli w poszczególnych, wymienionych tu rzeczach poprawia to, co nieporządne, uzupełnia to, czego brak, a jeśli się da, stara się udoskonalić ku lepszemu”<sup>16</sup>.

Św. Tomasz podejmuje także rozważania na temat tego, co robić, by rządy właściwe nie przekształciły się w tyranie<sup>17</sup>. Aby do tego nie dopuścić „najpierw konieczne jest, aby ci, do których to należy, takiego człowieka wynieśli na króla, który nie ma skłonności do tyranii... . Następnie tak należy ułożyć rządy w królestwie, aby ustanowiony już król nie miał sposobności do tyranii. Należy również tak ograniczyć jego władzę, aby nie mógł łatwo zbroczyć ku tyranii;... . Wreszcie należy zatroszczyć się o możliwość przeciwstawienia się, gdyby król zwrócił się ku tyranii”<sup>18</sup>. Tomasz szerzej rozwija te zagadnienia, lecz są one z naszego punktu widzenia mniej istotne.

\*\*\*

Gromadzenie się ludzi w większe społeczności jest według św. Tomasza z jednej strony naturalne, gdyż człowiek jest naturą społeczną, z drugiej strony zaś ma pewien cel, mianowicie dobre życie, którego nikt by nie mógł sobie zapewnić w pojedynkę. To dobre życie utożsamia Akwinata z życiem według cnoty. Nie jest to jednak jakieś uproszczenie, lecz teza ta w pełni odpowiada poglądom na cnotę, zawartym w innych dziełach. Cnoty bowiem regulują całe życie człowieka i jego działalność we wszystkich dziedzinach życia. Cnota umożliwia prawidłowe funkcjonowanie rodziny, powodzenie w interesach, właściwe zarządzanie i nawet pożyteczny odpoczynek. Wykonywanie aktów cnoty sprawia zadowolenie i jest podstawą sukcesów na każdym polu.

Spoiwem wspólnoty jest przyjaźń. Ona warunkuje pokój i nabywanie cnót. Jest to szczególnie godny podkreślenia akcent św. Tomasza, niezmiernie rzadko podejmowany w etyce społecznej czy socjologii. Akwinata uważa przyjaźń za największe z dóbr ludzkich. Wiąże się to niewątpliwie z tym aspektem wspólnoty, który wpływa z samej natury ludzkiej.

---

<sup>16</sup>De regno, II, 4.

<sup>17</sup>De regno, I, 6, 140 - 142.

<sup>18</sup>De regno, I, 6, 140 - 141. Można w tym miejscu na marginesie zauważyć, że ustrój, jaki zdawałby się preferować św. Tomasz, przypomina dzisiejszy ustrój prezydencki. Król bowiem u św. Tomasza jest obierany i może być odwołany przez społeczność, jego władza jest silna, lecz wykonalna (cel społeczności jest swoiście obiektywny) i tak ograniczona, by nie dopuścić do tyranii.

## II. ANALIZA TEKSTÓW ŚW. TOMASZA

---

Obowiązkiem władzy w tym wszystkim jest zapewnianie pokoju poprzez stymulowanie chronienia naturalnych we wspólnocie powiązań przez przyjaźń, poza tym przez odpowiednie kształcenie i wychowanie obywateli. Ponadto państwo ma obowiązek zapewnić zewnętrzne i wewnętrzne bezpieczeństwo obywateli oraz umożliwić im życie na poziomie zamożności odpowiednim dla praktykowania cnoty.

W omawianym *opusculum* Tomasz wyraźnie ustawia prawo jako zewnętrzne kryterium naszego postępowania, ponadto kryterium swoiście wychowawcze, pochodzące z rozumnego rozporządzenia kogoś do tego uprawnionego. Cnota jest z jednej strony źródłem prawa u jego autora i pryncypium praworządności u stosujących prawo. Z drugiej strony cnota jest efektem stosowania prawa, jego wychowawczym skutkiem wobec ludzi poddanych jego regulacjom.

## ROZDZIAŁ 9. OCENA MORALNA CZYNÓW LUDZKICH

Problem zasad, według których należy oceniać postępowanie człowieka, św. Tomasz podejmuje głównie w „Traktacie o uczynkach”<sup>1</sup>, a w „Traktacie o uczuciach”<sup>2</sup> korzysta z ustalonych wcześniej zasad przy zagadnieniu oceny moralnej ludzkich uczuć. Sam czyn ludzki Akwinata traktuje dwojako: najpierw jako relację, czyli byt przypadłościowy zapodmiotowany zarazem w dwóch lub więcej substancjach, z których jedna jest podmiotem relacji, jej autorem, a druga kresem tej relacji, czyli jej swoistym odbiorcą. W obszernej kwestii 18 „*primae secundae partis*” określa Tomasz warunki dobra moralnego tak rozumianego czynu człowieka.

Sprawa komplikuje się, gdy mamy poddać ocenie moralnej samego człowieka, który jest podmiotem relacji postępowania – a przecież o to także w etyce chodzi. Obiektywna ocena czynu, którego człowiek dokonał, nie utożsamia się w prosty sposób z oceną samego człowieka, jako podmiotu tego czynu. Tomasz stoi na stanowisku, że przeprowadzając wspomnianą ocenę człowieka trzeba, po ustaleniu wartości moralnej czynu samego w sobie, zapytać koniecznie o przyczynę tego czynu, którą jest wewnętrzny w człowieku akt woli. Może się bowiem okazać, że zachodzi rozbieżność pomiędzy wewnętrznym aktem woli i czynem

---

<sup>1</sup>S.Th. I-II, 6 - 21.

<sup>2</sup>S.Th. I-II, 22 - 48.

zewnątrznym. Wtedy pojawia się pytanie o przyczynę tej rozbieżności. Odpowiedź na to pytanie staje się kolejnym składnikiem oceny moralnej ludzkiego postępowania. Scharakteryzujemy krótko wszystkie te zagadnienia.

### 1. Dobro moralne czynu człowieka

Pierwszym zastrzeżeniem, które czyni św. Tomasz w swoim wykładzie jest uwaga, że ocenie moralnej podlega postępowanie dobrowolne, czyli takie czyny, „które są właściwe człowiekowi jako człowiekowi... stąd tylko te akty nazywa się wyłącznie ludzkimi, których człowiek jest panem, a panem jest człowiek tych swoich aktów, które pochodzą z rozumu i woli”<sup>3</sup>. Autor nie waha się więc zawęzić w ogóle ludzkiego postępowania do czynów dobrowolnych, pisząc, iż „actus dicitur humani, inquantum sunt voluntarii”<sup>4</sup>.

Kolejna sprawa to ściśle związanie dobra moralnego z dobrem jako własnością istnieniową bytu. Dobro moralne to zespół określonych aspektów tej istnieniowej własności<sup>5</sup>. Filozoficznym narzędziem, umożliwiającym wspomniane wyżej potraktowanie tematu dobra moralnego, jest pojęcie „pełni bytowania” (*plenitudo esse*), które oznacza posiadanie przez byt pełnego wyposażenia istotowego i przypadłościowego, zgodnego – jak się wydaje – z naturą tego bytu<sup>6</sup>. Podobnie rzecz ma się w odniesieniu do ludzkiego postępowania: nie zawsze relacja ta posiada pełnię swego bytowania. „Tak więc – podsumowuje Tomasz te rozważania – należy powiedzieć, że każde działanie, o ile ma coś z bytowania, które przysługuje ludzkiemu postępowaniu, o tyle ma dobro. O ile brakuje mu czegoś do pełni bytowania, które przysługuje ludzkiemu postępowaniu, o tyle brakuje mu dobra i wtedy nazywa się je złem, np. jeśli mu brakuje określenia przez rozum wielkości, dostosowania do miejsca lub czegoś w tym rodzaju”<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup>S.Th. I-II, 1, 1c.

<sup>4</sup>S.Th. I-II, 18, 6c.

<sup>5</sup>S.Th. I-II, 18, 1c. Tomasz pisze: *de bono et malo in actionibus oportet liqui sicut de bono et malo in rebus;... In rebus autem unamquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse; bonum enim et ens conventuntur, ut in Primo dictum est [I,5,1c et 3c; 17, 4, ad 2].*

<sup>6</sup>S.Th. I-II, 18, 1c. Tomasz nie podaje jakiegoś ścisłego określenia tego pojęcia, mówi jedynie, że wszelkie byty poza Bogiem pełnię swego bytowania mają uzależnioną od wielu czynników i używa wyrażenia „*plenitudo essendi ei [rei] debitam*”. Nie wyjaśnia, co jest zasadą owego przysługiwania rzeczy pełni bytowania, podaje jedynie przykład człowieka, dla którego do pełni bytowania potrzebna jest kompozycja z duszy i ciała, a także posiadanie wszystkich władz i organów poznawczych oraz ruchu.

<sup>7</sup>S.Th. I-II, 18, 1c. *Sic igitur dicendum est quod omnis actio, inquantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate; inquantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, intantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala: puta si deficit ei vel determinata quantitatis secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi.*

W odpowiedzi na zarzuty Tomasz jeszcze dobitniej wyrażnia swoje stanowisko, ujmując całe zagadnienie od strony braku dobra, czyli z punktu widzenia zła. Mówi mianowicie, że nie może istnieć rzecz w pełni zła, gdyż oznaczałoby to całkowity brak dobra, a zatem także całkowite pozbawienie bytowania. Rzecz taka więc nie istnieje. Dlatego działanie człowieka, skoro bytuje jako relacja, jest dobrem, natomiast może niedomagać, gdy czegoś jej brakuje do pełni bytowania. A zatem to brak (*privatio*) jest pryncypium zła w działaniu<sup>8</sup>.

Korzystając dalej z pojęcia „pełni bytowania”, Tomasz ustala zasady moralnego oceniania czynów ludzkich. Tak więc już samo działanie jako takie, jako więc byt, posiada własność dobra. Nazywa to Tomasz „dobrocią rodzajową” (*bonitas secundum genus*).

„Dobroć gatunkowa” (*bonitas secundum speciem*) zależy od przedmiotu czynu, który jest formą tego przypadłościowego bytu. Przedmiot jest tym, co jako pierwsze decyduje o moralnym charakterze czynu. Ten charakter postępowania wynikający z jego przedmiotu Tomasz nazywa „pierwszą dobrocią” lub „pierwszą złością” ludzkiego czynu: „...tak jak pierwsza dobroć rzeczy naturalnej zależy od jej formy, która nadaje jej gatunek, tak i pierwsza dobroć aktu moralnego zależy od odpowiedniego przedmiotu; ... i także pierwsze zło w aktach moralnych jest tym, co pochodzi z ich przedmiotu, tak jak zabranie drugiemu [jego własności]”<sup>9</sup>. Ten przedmiot ludzkiego postępowania jest dziełem rozumu. Tomasz pisze wprost, że „różnica między dobrem i złem, rozważana w aspekcie przedmiotu, odnosi się sama przez się do rozumu”<sup>10</sup>, gdyż przecież „nazywa się jakieś działania ludzkimi lub moralnymi, dlatego, że pochodzą z rozumu”<sup>11</sup>.

Św. Tomasz bliżej wyjaśnia na czym polega owa zgodność postępowania z rozumem. Otóż „dla każdej rzeczy dobrem jest to, co odpowiada jej zgodnie z jej formą, a złem – to, co jest przeciw porządkowi jej formy”<sup>12</sup>. Na przykład

<sup>8</sup>S.Th. I-II, 18, 1, ad 2. ... aliquid esse secundum quod in actu, unde agere possint; et secundum aliud privari actu, unde causet deficientem actioni. W odpowiedzi na trzeci zarzut w tym artykule Tomasz jeszcze raz podkreśla, że nie ma absolutnie złych działań, a i nawet z działań tak ocenianych (ponieważ jako działania są bytami relacyjnymi i wobec tego mają powód dobra), może wynikać jakieś dobro, jak np. zrodzenie dziecka wskutek cudzołóstwa. Skutek ten bowiem nie jest efektem działania wbrew porządkowi rozumu (cudzołóstwo), lecz stanowi wynik podjęcia działań umożliwiających poczęcie nowego życia.

<sup>9</sup>S.Th. I-II, 18, 2c. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti; ... ita primum malum in actionibus moralibus est quod est ex obiecto, sicut accipere aliena.

<sup>10</sup>S.Th. I-II, 18, 5c. ... differentia boni et mali circa obiectum considerata, comparatur per se ad rationem; ...

<sup>11</sup>S.Th. I-II, 18, 5c. Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione.

<sup>12</sup>S.Th. I-II, 18, 5c. Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est ei praeter ordinem suae formae.

## II. ANALIZA TEKSTÓW ŚW. TOMASZA

---

„wśród bytów naturalnych dobro i zło jest tym, co jest zgodne z naturą i przeciw naturze”<sup>13</sup>. I forma, i natura człowieka są gatunkowo różnicowane przez rozumność, dlatego odpowiedniość względem formy, zgodność z naturą i zgodność z rozumem są tym samym. Dlatego też można powiedzieć, że „dobro ludzkie jest zgodnością z bytowaniem rozumnym, zło zaś jest tym, co przeciwne rozumowi”<sup>14</sup>.

Czynnikami stanowiącym o doskonałości bytu są także jego przypadłości. Przypadłościami relacji postępowania są okoliczności (*bonitas secundum circumstantias*). Tomasz pisze, że „pełnia dobroci jej [tj. czynności] nie cała opiera się na jej gatunku, lecz coś dodawane jest przez to, co dochodzi do niej jako jej pewne przypadłości. I tego rodzaju [rzeczami] są należyte okoliczności. Stąd, jeśli czegoś brakuje, co wymagane jest ze względu na należyte okoliczności, działanie będzie złe”<sup>15</sup>. Akwinata nie rezygnuje z perspektywy metafizycznej w wyjaśnianiu roli okoliczności w ludzkim postępowaniu. Zauważa, że okoliczności, „nie należą do istoty postępowania; są jednak w samym działaniu jako pewne jego przypadłości”<sup>16</sup>. Przypomina też, że dobro w okolicznościach ma źródło w ich przypadłościowym bytowaniu. Pisze bowiem, iż „dobro zamienne jest z bytem, jak byt orzeka się zarówno i o substancji, i o przypadłości, tak też dobro przysługuje im i według bytowania substancjalnego, i według bytowania przypadłościowego, tak samo w rzeczach naturalnych jak w aktach moralnych”<sup>17</sup>.

Przyczyną zewnętrzną ludzkiego postępowania jest cel (*bonitas secundum finem*). Jest on niczym innym jak decyzją woli dotyczącą określonego czynu. Cel więc jest pomysłem, koncepcją, planem powstałym we władzach poznawczych i przyjętym przez wolę jako wyznacznik postępowania<sup>18</sup>. Tomasz pisze, że „jak bytowanie rzeczy zależy od sprawcy i formy tak dobroć rzeczy zależy od celu”<sup>19</sup>.

---

<sup>13</sup>S.Th. I-II, 18, 5, ad 1. ... in rebus naturalibus bonum et malum, quod est secundum naturam et contra naturam, ... .

<sup>14</sup>S.Th. I-II, 5c. ... bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem.

<sup>15</sup>S.Th. I-II, 18, 3c. ... plenitudo bonitatis non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his quae adveniunt tanquam accidentiam quaedam. Et huiusmodi sunt circumstantiae debitae. Unde si aliquid desit quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala.

<sup>16</sup>S.Th. I-II, 18, 3, ad 1. ...circumstantiae ... non sunt de essentia actionis; sunt tamen in ipsa actione velunt quaedam accidentia eius.

<sup>17</sup>S.Th. I-II, 18, 3, ad 3. ... bonum convertatur cum ente, sicut ens dicitur secundum substantiam et secundum accidens, ita et bonum attribuitur alicui et secundum esse suum essentiale, et secundum esse accidentale, tam in rebus naturalibus, quam in actionibus moralibus.

<sup>18</sup>S.Th. Wokół pojęcia celu narosło wiele zbędnych nieporozumień, wynikających – jak się wydaje – z zamiennego stosowania terminów „cel” (*finis*) i „kres” (*terminus*). Kres jest tym samym, co przedmiot relacji; jest więc to określony byt. Cel jest wyznaczoną przez intelekt i zaakceptowaną przez wolę koncepcją naszego działania; nie jest więc realnym bytem, stanowi myślowy konstrukt naszych władz.

<sup>19</sup>S.Th. I-II, 18, 4c. Sicut autem esse rei dependet ab agente et forma, ita bonitas rei dependet a fine.



I dodaje, że „działania ludzkie i inne [rzeczy], których dobroć zależy od czegoś innego, mają powód dobroci w celu, od którego zależą, obok dobroci absolutnej, która w nich istnieje<sup>20</sup>”. Ta dobroć celowa nie utożsamia się w prosty sposób z przedmiotem postępowania, gdyż cel może różnić się z przedmiotem postępowania w sposób znaczny, gdy np. ktoś daje jałmużnę dla własnej chwały. Dobroć celowa nie jest także tożsama w prosty sposób z samym dobrem jako tym „czego wszyscy pożądają” (zgodnie z tradycyjną definicją dobra). Akwinata wielokrotnie przyznaje, że nikt nie pragnie dla siebie tego, co uznaje za zło, problem tkwi tylko w tym, co ktoś uznaje za zło, a co za dobro. „Dobro ze względu na które ktoś podejmuje działanie – pisze – niekiedy jest prawdziwym dobrem, a niekiedy – pozornym<sup>21</sup>”.

Podsumowując tę część swoich rozważań Tomasz pisze, iż w ludzkim postępowaniu znajduje się poczwórna dobroć: 1) rodzajowa, ze względu na to, że działanie jest bytem i wobec tego przysługuje mu dobroć jako własność bytu; 2) gatunkowa, zależąca od przedmiotu postępowania; 3) okolicznościowa, zależąca od jego przypadłości; 4) celowa, według przystosowania do przyczyny dobroci<sup>22</sup>. Tomasz zauważa, że określone działanie może posiadać jeden z wymienionych rodzajów dobroci, a niedomagać w innym. Może być na przykład czynność dobra ze względu na swój przedmiot i okoliczności, a będzie się zwracała do niedobrego celu, albo odwrotnie. Dlatego zasadniczo tylko to działanie jest naprawdę dobre, które posiada tę poczwórą dobroć<sup>23</sup>.

<sup>20</sup>S.Th. I-II, 18, 4c. Actiones autem humanae, et alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine a quo dependet, praeter bonitatem absolutam quae in eis existit.

<sup>21</sup>S.Th. I-II, 18, 4 ad 1. ... bonum ad quod aliquis respiciens operatur, non semper est verum bonum; sed quandoque verum bonum, et quandoque apparens.

<sup>22</sup>S.Th. I-II, 18, 4c. ...secundum habitudinem ad causam bonitatis.

<sup>23</sup>S.Th. I-II, 18, 4, ad 3. Zagadnienia te można zilustrować poniższą tabelą:

RODZAJ DOBRA MORALNEGO	ELEMENT STRUKTURALNY BYTU	ELEMENT STRUKTURALNY CZYNU	PRZYCZYNA
Rodzajowe	materia	działanie ( <i>motus</i> )	istnienie
Gatunkowe	forma	przedmiot	rozum
Przypadłościowe	przypadłości	okoliczności	rozum
Celowościowe	przyczyna zewnętrzna	cel	wola

## 2. Dobro wewnętrznego aktu woli

„Bonum et malum sunt per se differentiae actus voluntatis”<sup>24</sup> – tym zdaniem św. Tomasz rozpoczyna swoje rozważania na temat dobra i zła moralnego wewnętrznych aktów woli. Zdanie to odnosi nas do antropologicznych podstaw etyki, gdyż to właśnie w swej teorii człowieka Tomasz ustala, że wola jest władzą pożądania intelektualnego (*appetitus intellectivus*), a jej przedmiotem jest dobro, do którego dąży w sposób konieczny<sup>25</sup>. Można powiedzieć, że wola jest władzą decydowania i podstawą swoistego odnoszenia się człowieka do poznanych wcześniej rzeczy. Tomasz zauważa, że chcenie dobre i chcenie złe to gatunkowo różne akty woli<sup>26</sup>. Różnica gatunkowa w postępowaniu zależy od przedmiotu, dlatego też dobro i zło w wewnętrznych aktach woli zależą od przedmiotu czynu, który ma być dokonany. Pamiętamy jednak, że przedmiotem woli jest dobro i że wola z konieczności do tego dobra dąży. Rodzi się więc pytanie: w jaki sposób zło, które jest brakiem dobra, staje się przedmiotem woli? Na tak sformułowane zastrzeżenie Akwintata odpowiada, że przedmiotem woli „nie zawsze jest dobro prawdziwe”<sup>27</sup>, ale niekiedy jest nim coś, co wydaje się być dobrem, lecz w rzeczywistości „nie ma w sobie powodu żadnego dobra”. To pozorne dobro może być jednak przez wolę pożądane, lecz akt takiego pożądania nie jest moralnie pozytywny. Tomasz pisze, iż to rozum ukazuje woli przedmiot jej dążenia jako dobro, dlatego ostatecznie dobro moralne wewnętrznego aktu woli zależy od rozumu, który stanowi pryncypium wszelkich ludzkich i moralnych poczynań<sup>28</sup>.

Nasz autor stoi na stanowisku, że dobroć woli zależy wyłącznie od określonego przez rozum przedmiotu, gdyż wewnętrzny akt woli jest pierwszym, a zatem najprostszym, poruszeniem ludzkiego postępowania. „I dlatego dobroć i złość woli zależy od czegoś jednego; inne zaś akty dobroci i złości mogą zależeć od różnych innych [rzeczy]”<sup>29</sup>. Nasuwa się tu problem zależności aktów woli od poznania, głównie poznania rozumowego. „Dobroć woli – sądzi św. Tomasz – zależy od rozumu w ten sam sposób jak zależy od przedmiotu”<sup>30</sup>. Dobro bowiem, chociaż jest właściwym przedmiotem woli, musi być najpierw ujęte przez rozum, który ukazuje woli jej przedmiot, gdyż ona sama niczego nie rozpoznaje.

---

<sup>24</sup>S.Th. I-II, 19, 1c. Dobro i zło stanowią z istoty swej różnicę wśród aktów woli.

<sup>25</sup>S.Th. I, 82 - 83.

<sup>26</sup>S. Th.I-II, 19, 1c. *Voluntas bona et mala sunt actus differens secundum speciem.*

<sup>27</sup>S.Th. I-II, 19, 1 ad 1. *Verum bonum.*

<sup>28</sup>S.Th. I-II, 19, 1 ad 3. *Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum.*

<sup>29</sup>S.Th. I-II, 19 2c. *Et ideo bonitas et malitia voluntatis secundum aliquid unum attenditur: aliorum vero actuum bonitas et malitia potes secundum diversa attendi.*

<sup>30</sup>S.Th.I-II, 19, 3c. *Bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo, quo dependet ab objecto.*

Dochodzimy tutaj do sedna zagadnień etycznych: czym mianowicie ma się kierować rozum w ukazywaniu woli określonych rzeczy jako dobro lub jego brak? Akwinata na pierwszym miejscu wymienia prawo wieczne. Prawo wieczne dla św. Tomasza to nie ustawa, rozporządzenie czy zwyczaj, lecz po prostu określony porządek rzeczy wyznaczany przez nie same<sup>31</sup>. Postulat podporządkowania naszego działania prawu wiecznemu jest *de facto* domaganiem się uzgodnienia naszych poczynań wprost z porządkiem realnie istniejącej rzeczywistości, z porządkiem wyznaczonym przez natury bytów jednostkowych. Tomasz posuwa się nawet do twierdzenia, że w sytuacjach, gdy rozum ludzki niezbyt jasno rozpoznaje sytuację, należy się kierować zasadami prawa wiecznego, gdyż sam rozum należy także do porządku opisywanego przez to prawo i jest temu prawu podległy, jak przyczyna wtóra pierwszej przyczynie<sup>32</sup>.

Tutaj od razu pojawia się kolejny problem: jaka zatem jest zależność woli od rozumu, skoro wola, gdy rozum zawodzi, ma słuchać prawa wiecznego? Kto ponadto ma się odwoływać do prawa wiecznego: wola sama, która przecież niczego nie rozpoznaje, czy rozum, który właśnie błądzi? Te wszystkie tematy podejmuje Tomasz w artykule poświęconym stosunkowi aktu woli do sądu rozumu i sprawdza to do problemu sumienia. W artykułach poświęconych wartości moralnej zgody lub jej braku ze strony woli wobec sumienia błędnego<sup>33</sup> Tomasz stosuje nawet wyrażenie „ratio vel conscientia” (rozum lub sumienie). Uważa, że kierowanie się przez wolę wskazaniami rozumu, czyli właśnie akt sumienia, jest czymś zgodnym z naturą człowieka, a więc stanowi pewne dobro. Zawsze więc – jak podaje to za Arystotelesem – niekierowanie się przez wolę wskazaniami intelektu, bez względu na to, czy są one prawdziwe, czy błędne, stanowi wadę niepowściągliwości (*incontinentia*), czyli pewną moralną niedoskonałość. Tomasz podejmując to zagadnienie formułuje je w pytanie: czy błędne sunienie obowiązuje (*utrum conscientia errans obliget?*) i odpowiada na nie twierdząco, ilustrując swój sąd radykalnymi przykładami, np. jeśli rozum przedstawi nam wiarę w Chrystusa, która w rzeczywistości jest konieczna do zbawienia, jako coś złego i niegodziwego, człowiek mimo tego oprze się sumieniu i przyjmie tę wiarę, to wola jego będzie zła, nie dlatego, że wiara w Odkupiciela jest czymś złym, lecz przygodnie (*per accidens*) na skutek błędnego poznania. Przykład ten wskazuje na determinację Tomasza w głoszeniu poglądu o bezwzględnej obowiązywalności sumienia w naszym życiu moralnym. Jednakże problem można postawić również odwrotnie, czyli zapytać: czy sumienie błędne usprawiedliwia (*utrum con-*

---

<sup>31</sup>T.Glanz, Prawne aspekty władzy, „Pro Fide, Rege et Lege” 2(13)1992, s. 35-39.

<sup>32</sup>S.Th. I-II, 19, 4c.

<sup>33</sup>S.Th. I-II, 19, 5 - 6.

## II. ANALIZA TEKSTÓW ŚW. TOMASZA

---

scientia erronea excuset?). Rozważając to zagadnienie Akwinata przywołuje swoje wcześniejsze rozważania na temat stosunku ignorancji do problem dobrowolności czynu<sup>34</sup>. Otóż ignorancja, czyli wada polegająca na braku określonej wiedzy, powoduje niekiedy niedobrowolność (involuntarium) postępowania, w takim mianowicie wypadku, gdy brak wiedzy nie jest zamierzony, czy to bezpośrednio, czy też pośrednio, np. przez zaniedbanie.

Ujmując zagadnienie postępowania od strony samej woli, trzeba powiedzieć, że jej przedmiotem jest cel (finis), którego wartość moralna determinuje etyczną ocenę działania podjętego dla urzeczywistnienia tego celu<sup>35</sup>. W odniesieniu do wewnętrznych aktów woli ten cel jest po prostu przedmiotem owego wewnętrznego aktu, gdyż akt woli jest pierwszym poruszeniem w kierunku urzeczywistnienia naszego czynu, lecz nie jest samym tym urzeczywistnieniem, które przecież dokonuje się w działaniu zewnętrznym. Z tym tematem wiąże się też problem intencji, czyli zamierzenia przez wolę określonego celu<sup>36</sup>. Jest ona istotnym, choć nie jedynym, elementem oceny ludzkich czynów, gdyż niekiedy nawet dobry przedmiotowo uczynek służy złemu celowi, co wskazuje, iż przyświecały mu niegodziwe intencje, jak np. udzielenie jałmużny dla próżnej chwały. Tomasz jednak nie przecenia intencji moralnej, mocno podkreślając że stanowi jeden z wielu warunków dobroci woli. Aby jakiś uczynek był dobry – potrzeba spełnić wszystkie jego warunki pozytywnie; gdy choć jeden z nich (np. intencja) nie będzie miał waloru moralnego dobra – to trudno będzie ocenić cały czyn jako dobry pod względem moralnym. Dlatego dobra intencja jest początkiem czynu oraz koniecznym warunkiem (tak jak i pozostałe) jego dobroci. Nie rozstrzyga jednak ostatecznie o dobroci czynu i zasłudze człowieka, gdyż – jak Tomasz podkreśla – ostatecznie liczy się wykonanie, a nie zamierzenie.

\*\*\*

W powyższych rozważaniach św. Tomasz wprowadza nas w złożone zagadnienie oceniania ludzkich czynów. Dodatkową trudność sprawia fakt, iż robi to we właściwy dla scholastyki sposób, tj. ustala iż dobroć lub złość czynu stanowią ich gatunkową różnicę i dalej bada, jakie są warunki tę różnicę powodujące. Po bliższym przyjrzeniu się tym rozważaniom Akwinaty, dochodzimy jednak do wniosku, że być może obce naszej mentalności rozróżnienia formalne, porządkują podjęte zagadnienie niezwykle jasno i w sposób wyraźny ukazują nam poglądy Autora na te złożone przecież tematy.

---

<sup>34</sup>S.Th. I-II, 6,8c.

<sup>35</sup>S.Th.I-II, 19, 2, ad 1.

<sup>36</sup>S.Th. I-II, 19, 7 - 8.

Tomasz pisze, że warunkiem determinującym przedmiot czynu, czyli jego formę, (co z kolei daje podstawę różnicy gatunkowej), jest zgodność lub niezgodność z prawym rozumem. W oparciu o to ustalenie, konsekwentnie dalej bada sam przedmiot czynu, jego cel oraz okoliczności. Za każdym razem rozstrzyga za pomocą kryterium zgodności lub niezgodności z rozumem. Problemem dla nas teraz pozostaje określenie, czym jest ów prawy rozum i jakie jest jego miejsce w etyce.

Zbierając najważniejsze akcenty postawione przez św. Tomasza w „Summa Theologiae” dotyczące nauki o moralności musimy zauważyć, że punktem wyjścia jest w niej teoria człowieka jako bytu rozumnego i samej rozumności jako istotowego pryncypium człowieka. Chodzi tu zatem o temat osoby ludzkiej, gdyż to właśnie osoba jest „rationalis naturae individua substantia”. Podstawą zatem etyki musi być teoria osoby.

Drugim, wyznaczającym etykę, pryncypium jest dobro ujęte jako przedmiot. Oczywiście, takie ujęcie dobra – jak podkreśla wielokrotnie sam Tomasz – buduje się na istnieniowej własności dobra, proporcjonalnej do „esse” bytu. Ujęcie dobra jako przedmiotu dążeń odniesie nas do tematu nadziei, która jest pragnieniem dobra oraz do teorii miłości, której jednym ze skutków jest pragnienie dobra drugiej osoby.

Widzieliśmy, że św. Tomasz wyraźnie wiąże etykę z prawem jako pewnym zewnętrznym wobec człowieka regulatorem jego działań oraz z tematem cnót jako wewnętrznymi w człowieku pryncypiami kierowania jego postępowaniem. Powstaje pytanie o miejsce prawa i miejsce cnót w etyce. Tomasz daleki jest od formułowania etyki deontonomicznej opartej w głównej mierze na prawie i wynikającym z niego obowiązku<sup>37</sup> podobnie jak też nauka moralna Akwinaty nie jest prostą aretologią, nawet taką w stylu Arystotelesa, problem jednak pozostaje: w jakim aspekcie prawo stosuje się do etyki i w jakim aspekcie należą do niej cnoty?

---

<sup>37</sup>Tak jednak Tomaszową etykę rozumieją autorzy popularnego wyboru tekstów, zatytułowanego: Problemy etyki. Wybór tekstów. Oprac. S. Sarnowski i E. Fryckowski. Bydgoszcz 1993, s. 54.

## ROZDZIAŁ 10. NAUCZANIE ETYKI

Koncepcje pedagogiczne Arystotelesa, a zwłaszcza poglądy w tej kwestii św. Tomasza, są dość dobrze i wszechstronnie opracowane w literaturze filozoficznej<sup>1</sup>. Autorzy tych opracowań korzystają głównie z odnośnych kwestii „Summy Teologii”<sup>2</sup>, a ponadto z „Questio disputata de Magistro”.

Nas interesuje tutaj pewien tylko wycinek tych zagadnień, ten mianowicie, który dotyczy nauczania etyki, zwłaszcza, że nie ma na ten temat osobnego studium. Z tego też względu uzupełniono referat o uwagi Tomasza zawarte w tekstach bodaj nigdy nie komentowanych: prologu do „Summa Theologiae” oraz listu „De modo studendi”. Motywem tego posunięcia było właściwe tym tekstom nachylenie praktyczne; w *prologu* Tomasz przemawia jako autor podręcznika uniwersyteckiego, zaś w *liście* występuje jako starszy i bardziej doświadczony przyjaciel młodego adresata.

Właściwe analizy filozoficzne poprzedzono historycznymi informacjami dotyczącymi opracowywanego tekstu; pozwoli to na usytuowanie rozważań Tomasza w określonych warunkach historycznych – jak się okaże – podobnych do naszych czasów, gdyż we wszystkich czasach ludzie w tym, co dla nich istotne, są do siebie podobni.

---

<sup>1</sup>Zob. J. Woroniecki, *Wychowanie człowieka*, Kraków 1961; F. W. Bednarski, *Zagadnienia pedagogiczne*, Londyn 1982. Tam też znajduje się szeroka bibliografia tematu.

<sup>2</sup>I, 117, a. 1; II-II, 181, a. 3; III, 42.

Każdy komentarz jest swoistym dwugłosem: autora komentarza oraz autora komentowanego tekstu. Komentarze Tomasza do pism Arystotelesa mają ponadto strukturę dialogiczną – są bowiem *expositio* – wykładem tekstu stanowiącego dzieło uznanego autorytetu. Stwarza to określone problemy interpretacyjne, ale i stanowi wspaniałą intelektualną przygodę polegającą na śledzeniu rozumienia komentowanego tekstu, rozkładu akcentów, akceptacji lub odrzucania zastanych tam poglądów. Z tego względu komentarz zawsze ma podwójne autorstwo; w tym wypadku samego Arystotelesa i niewątpliwie największego perypatetyka Średniowiecza – Tomasza z Akwinu.

### **1. Historyczne aspekty powstania Tomaszowych komentarzy do pism Arystotelesa**

Dawniej uważano, że owe wykłady dzieł Arystotelesa powstały dla potrzeb studium dominikańskiego w konwencie św. Sabiny w Rzymie, którego Tomasz był twórcą i pierwszym regensem. Miałyby one być wyjaśnieniem „trudnego” Arystotelesa dla młodych adeptów Zakonu Kaznodziejskiego. Stąd przez lata uczeni lekceważyli wszelkie komentarze Tomasza, a jego komentarze pism Stagiryty w szczególności. Dziś historycy są raczej zgodni, że komentarze te powstały w okresie „drugiej” katedry na Uniwersytecie Paryskim w latach 1269-1272, a tekst interesujący nas tu szczególnie powstał w 1271 r.<sup>3</sup> Warto w tym miejscu poświęcić trochę uwagi dla uzmysłowienia sobie szczególnej atmosfery tamtego miejsca i czasu oraz tego wzburzenia umysłów, ze względu na które Tomasz został ponownie skierowany do pracy na późniejszej Sorbonie.

Teksty Arystotelesa, nieznanne wczesnemu Średniowieczu, dotarły do Europy w XII w. dzięki uczonym arabskim. Wraz z myślą Stagiryty docierały, głównie z Toledo, interpretacje i poglądy Arabów: al-Farabiego, Awicenny, a przede wszystkim Awerroesa – najbardziej kontrowersyjnego filozofa arabskiego. Wyakcentował on aż do granic absurdu koncepcję wspólnego dla wszystkich ludzi intelektu czynnego. Intelekt ten znajdując się w sferze księżycowej dostarcza form poznawczych ludzkiej pamięci, dzięki czemu staje się ona intelektem możliwościowym. Człowiek wzbogaca uzyskane formy poznawcze swoim życiowym doświadczeniem. Po śmierci trwa jedynie owo doświadczenie, stanowiące wspólne dziedzictwo całej ludzkości. Trwa ono dzięki łączności ze wspólnym intelektem czynnym. Awerroes radykalnie likwiduje zagadnienie osobistej odpowiedzialności człowieka za jego czyny, unicestwia cały eschatologiczny wymiar ludzkiej egzystencji, podobnie rozumiany przez chrześcijan i muzułmanów. Dlatego koncepcja Awerroesa zaniepokoiła już jego rodaków; bronił się on wtedy teorią dwu

<sup>3</sup>J. A. Weisheipl, Tomasz z Akwinu, s. 462.

prawd: inne mogą być owoce poznania uzyskiwane drogą rozumowego dociekania w filozofii, inna zaś prawda objawiona, stanowiąca przedmiot zainteresowań teologów.

Awerroes w Europie został, dzięki swoim komentarzom do pism Arystotelesa, uznany za najwierniejszego ucznia twórcy Lykeionu. Wyrazem tego przekonania było przyznanie mu zaszczytnego przydomka *Commentator*. Szermierzem poglądów Awerroesa na Uniwersytecie Paryskim stał się mistrz wydziału sztuk, Siger z Brabancji.

Tomasz, jako dominikanin, był też w tamtym czasie personalnie kwestionowany przez odnowioną opozycję antymentykancką pod wodzą archidiacona Gerarda d'Abbeville. Przypomnieć warto, że właśnie ataki na Tomasza ze strony wspomnianej opozycji, walczącej o zachowanie swoich uposażeń i wpływów na Uniwersytecie, były bezpośrednim powodem odwołania Tomasza z Paryża pod koniec 1259 r.

Interesujące jest przy tym to, że Siger powoływał się w swych poglądach na wierność tekstom Arystotelesa; Gerard zaś – na wierność tradycji chrześcijańskiej. Tomasz bronił zakonów żebraczych i ich misji w dziełku „*De perfectione spiritualis vitae*”, podjął polemikę w ramach wielkopostnych „kwodlibetów” i napisał traktat przeciwko poglądom Gerarda. Znacznie więcej jednak uwagi poświęcał wykładaniu poglądów Arystotelesa. Znawcy życia św. Tomasza podkreślają, że „Tomasz uważał za swój obowiązek wobec młodzieży studiującej sztuki dostarczenie jej komentarzy, wiernych Arystotelesowi i wolnych od błędów filozoficznych”<sup>4</sup>. W komentarzach tych Akwinata wskazuje na właściwe znaczenie tekstu Arystotelesa (*littera*) oraz usiłuje pokazać prawdziwą myśl Stagiryty (*intentio Aristotelis*).

### 2. Uwagi dydaktyczne Tomasza zawarte w jego innych pismach

Już we wcześniejszych swoich tekstach Tomasz zawarł poglądy dotyczące dydaktycznych aspektów wykładanych przez niego dziedzin. Znany pogląd Arystotelesa, że nauczanie powinno zaczynać się od tego, co już słuchacz poznał i zmierzać do tego, co jeszcze dla niego nieznanne, znajdujemy w słynnym prologu do „*Summa Theologiae*”, gdzie Tomasz wyraźnie przeciwstawia się tradycjom dydaktycznym związanym z wykładem „Sentencji” Piotra Lombarda. Tomasz pisze tam, że obowiązkiem nauczyciela jest nie tylko kształcenie studentów już zaawansowanych, lecz wprowadzanie w arkana wiedzy uczniów początkujących, za pomocą metod dostosowanych do ich umiejętności, przy czym tę arystotelesowską zasadę ilustruje cytatem z I Listu do Koryntian św. Pawła Apostoła, który adresatom swoim „jako niemowlętom w Chrystusie” pisze: „mleko wam dawa-

---

<sup>4</sup>Tamże, 352. Zob. także: O. Lottin, *Psychologie et morale*, t. I, Louvain 1942, s. 252-262.



łem, a nie pokarm stały”<sup>5</sup>. Warto też zwrócić uwagę i na ten akcent, że obowiązkiem mistrza, czyli dzisiejszego profesora, jest według Tomasza nauczanie początkujących – nie powinien on wobec tego unikać prowadzenia zajęć np. na I roku studiów. Rzadko znajduje to dziś zrozumienie, ale np. prof. Mieczysław Gogacz uważa, że nawet ćwiczenia na I roku „powinien prowadzić najdojrzały z zespołu nauczającego, sam profesor, gdyż jest to kształtowanie myślenia, spotkanie z rozwiązaniami, które wytyczą przyszłe zainteresowania słuchaczy. Jest to wprowadzenie na drogi, z których niekiedy się nie wraca. A właśnie za realizowanie przez słuchaczy drogi ku prawdzie odpowiada profesor. I chodzi o to, aby szli oni najlepszymi drogami”<sup>6</sup>.

Św. Tomasz wyjaśnia dalej swoje zastrzeżenia odnośnie nauczania początkujących: „Zauważyliśmy bowiem, że dla początkujących często przeszkadza to, co pochodzi z różnych pism; częściowo właśnie ze względu na mnogość bezzużytecznych kwestii, artykułów i argumentów, częściowo także ze względu na to, że to, co jest konieczne dla takich [tj. początkujących], nie jest wprowadzane według [wewnętrznego] porządku danej dyscypliny [wiedzy], lecz według tego jak się znajduje w wykładanej księdze lub według tego jak wynika przy okazji prowadzenia dyskusji; częściowo również dlatego, że częste powtarzanie [tego samego] rodzi w duszach słuchaczy i niechęć i zamęt”<sup>7</sup>. Tak wyglądają poruszane tu problemy od strony nauczającego. Tomasz jest także autorem listu do studenta<sup>8</sup>, w którym podaje kilkanaście praktycznych rad dotyczących uczenia się. Na wstępie swego listu Akwinata nawiązuje do cytowanej już zasady Arystotelesa. Pisze bowiem do bliżej nie znanego studenta Jana: „wybieraj drogę poprzez strumyki, a nie od razu przez morze, gdyż wygodniej zaczynać od rzeczy łatwych, a potem przechodzić do trudnych”<sup>9</sup>. Dalej Tomasz podkreśla konieczność indywidualnego uczenia się, związanego z pewną izolacją i wyłączeniem się z *orszaku i słów światowych*. „To, co czytasz – pisze – staraj się, abyś zrozumiał, w wątpliwościach upewnij się, a cokolwiek możesz w zbiorach umysłu ponownie uporządkować – uporządkuj”<sup>10</sup>. Zaleca ponadto staranny dobór przedmiotów zainteresowań i przedmiotów dyskusji. Ostrzega przed zajmowaniem się wszystkim i czymkolwiek. Nie radzi podejmowania zadań przewyższających aktualną wiedzę, zdolności, czy siły. Obiecuje jednak Janowi, że pilne studia w winnicy Pana Zastępów, spowodują, iż „będzie mógł dosięgnąć tego, czego zapragnie”<sup>11</sup>.

<sup>5</sup>I Kor 3, - 2.

<sup>6</sup>M. Gogacz, Człowiek i jego relacje, s. 180.

<sup>7</sup>S.Th. Praefatio.

<sup>8</sup>Epistola de modo studendi, w: S. Thomae Aquinatis, Opuscula Omnia, cura et studio P. Mandonnet, t. IV, Parisiis 1927, s. 534.

<sup>9</sup>Tamże.

<sup>10</sup>Tamże.

<sup>11</sup>Tamże.

### 3. Specyfika nauki o moralności w świetle słów Arystotelesa

Arystoteles, podejmując problem nauczania etyki, korzysta ze swego odróżnienia nauk teoretycznych od praktycznych i wskazuje na specyfikę ich przedmiotu. „Nie we wszystkich wywodach bowiem – pisze Stagiryta – należy szukać tego samego stopnia ścisłości”<sup>12</sup>. „Co się tyczy opracowania naszego przedmiotu – dodaje – to wystarczy może, jeśli ono osiągnie ten stopień jasności, na który ów przedmiot pozwala”<sup>13</sup>. W tym fakcie też upatruje przyczyny dużej rozbieżności zdań ludzi w „materii moralnej”. W drugiej części swoich dociekań Arystoteles zwraca uwagę, że nie każdy jest odpowiednim słuchaczem wykładów z etyki, np. człowiek młody i niedoświadczony w sprawach społecznych nie jest właściwym adresatem nauki o polityce. Doświadczenie bowiem stanowi podstawę wywodów owej nauki. Filozof jakby mimochodem wspomina tu o zasadniczej różnicy metodologicznej występującej pomiędzy naukami teoretycznymi i praktycznymi, którą szczegółowo scharakteryzował w kolejnym fragmencie swojego tekstu.

W swoim komentarzu św. Tomasz korzysta z wyodrębnienia przez Filozofa tych dwóch zagadnień i dość obszernie je omawia. Wiąże on zagadnienie pewności dowodów w jakiejś nauce z przedmiotem materialnym, czyli tym, o czym ta nauka traktuje<sup>14</sup>. Przedmiotem materialnym etyki jest ludzkie postępowanie, któremu – z racji jego natury – nie przysługuje taki stopień pewności jak np. wywodom matematycznym<sup>15</sup>. Tomasz ilustruje tę trudność przykładem wytwarzania dzieł zewnętrznych, które także jest dziedziną praktycznej działalności człowieka. Wytwory bowiem, których przyczyną jest sprawność sztuki (*recta ratio factibilium*) wymagają od ich twórcy dostosowania metod wytwarzania do rodzaju

---

<sup>12</sup>Etyka Nikomachejska w: Arystoteles, *Dzieła Wszystkie*, t. 5, s. 79. Św. Tomasz w swoim komentarzu korzysta z poprawionego przekładu „Etyki Nikomachejskiej”, dokonanego w latach 1246-1247 przez Roberta Grosseteste’a. Rewizji przekładu miał dokonać – według wydawcy – sam Wilhelm z Moerbeke. Jednakże – jak sądzi Weisheipl – „gdyby rzeczywiście Wilhelm był autorem rewizji, to tekst który Tomasz miał do dyspozycji nie byłby taki skażony”. Tomasz z Akwinu, s. 462. Sądzi się, że ten poprawiony przekład pojawił się ok. 1270 r.

<sup>13</sup>Etyka Nikomachejska, s. 79.

<sup>14</sup>Tomasz za Arystotelesem wyodrębnia w każdej dziedzinie wiedzy przedmiot materialny (co stanowi obiekt jej zainteresowania) i przedmiot formalny (w jaki sposób ów obiekt jest opisywany). Pozwala mu to na precyzyjne określenie przedmiotu różnych nauk, np. nauki o człowieku, mając ten sam przedmiot materialny, różnią się przedmiotem formalnym, czyli aspektem pod jakim człowiek jest w nich ujmowany.

<sup>15</sup>*Materia autem moralis talis est, quod non est ei conveniens perfecta certitudo. S. Thomae Aquinatis, In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio, editio tertia, cura et studio R. Spazzi, Marietti, Torino 1986. Dalej cytował będę w skrócie (In Ethicorum) podając księgi i lekcje. Et sic manifestum est, quod materia moralis est varia et disformis, non habens omnimodam certitudinem. In Ethicorum 1,3.*

materiału<sup>16</sup>. Doskonała pewność przedmiotu materialnego etyki jest niemożliwa – zdaniem Akwinaty – z dwu powodów: do materii etyki należą dzieła podmiotowane w człowieku przez cnoty. Dzieła zaś cnót podlegają okolicznościom czasu, miejsca i osób oraz wymagają dostosowania do tych okoliczności. Te okoliczności zaś nie są ujmowane przez sąd wynikający z natury rzeczy, ani nie pochodzą z zasady szlachetności postępowania, lecz są konsekwencją zmiennego prawa stanowionego, spisanego lub obowiązującego jako pewien obyczaj w danym miejscu, czasie, środowisku. Stąd też pochodzi taka różnorodność opinii ludzkich na temat tego, jak w danych okolicznościach należy postąpić<sup>17</sup>.

Drugim powodem braku pełnej jednoznaczności przedmiotu etyki jest fakt, że ludzkie postępowanie zwykle dotyczy środków, które podejmujemy dla uzyskania postawionego sobie celu<sup>18</sup>. Jeden i ten sam cel bowiem można osiągać na wiele sposobów i wobec tego nawet gdy nie ma kontrowersji co do samego celu, może się ona pojawić przy ustalaniu drogi, jaką do tego celu będzie się zmierzać. Innym powodem zbaczania człowieka z drogi do, nawet prawidłowo obranego celu, może stać się brak konsekwencji, uleganie przeciwnym celowi namiętnościom, uczuciom lub nawet zwyczajnemu zniechęceniu. I także z tego wynika, że „materia moralna będąc różnorodna i nie do końca uformowana, nie posiada także pod każdym względem absolutnej pewności”<sup>19</sup>.

Po tych ustaleniach wskazać można na metodologiczną różnicę pomiędzy naukami teoretycznymi i praktycznymi. Różnica ta – według Stagiryty – polega na tym, że nauki teoretyczne „wychodzą od zasad” zaś nauki praktyczne „ku za-

<sup>16</sup>Tamże.

<sup>17</sup>Principaliter ad materiam moralem pertinent opera virtuosa, quae vocat hic iusta [Philosophus], (...) Circa quae non habetur certa sententia hominum, sed magna differentia est in hoc quod homines de his iudicant. Et in hoc multiplex error contingit. Nam quedam, quae a quibusdam reputantur iusta et honesta, a quibusdam iniusta et inhonesta, secundum differentiam temporum et locorum et personarum. (...) Et ex ista differentia contingit quosdam opinari, quod nihil est naturaliter iustum vel honestum, sed solum secundum legis positionem. Tamże. Szerzej na ten temat piszę w artykule pt. Zagadnienie oceny moralnej czynów ludzkich w „Summa Theologiae” św. Tomasza z Akwinu, „Edukacja Filozoficzna” 22(1996), s. 217-224.

<sup>18</sup>Odróżnienie celu od środków do niego prowadzących jest charakterystyczną tezą etyki Arystotelesa. Celem jest zawsze to, co jest upragnione dla niego samego, nie stanowi więc już środka dla uzyskania czegoś jeszcze bardziej upragnionego. Celem więc człowieka jest jego dobro najwyższe, skutkiem uzyskania którego jest szczęście. Wszystko zaś, co zdobywamy „po drodze” i ze względu na dobro najwyższe, jest środkiem służącym uzyskaniu tego dobra. Samo zaś dobro najwyższe nie jest określane w naukach praktycznych, ale należy je zidentyfikować w naukach teoretycznych – jest ono bowiem wyznaczane przez naturę bytu i jako takie wymaga prawidłowej identyfikacji tej natury. Arystoteles przedstawia błędne mniemania co do najwyższego dobra człowieka (bogactwo, sława) i odrzuca je na podstawie rozumienia natury człowieka jako bytu rozumnego. Sam upatruje dobra najwyższego człowieka w teoretycznej kontemplacji. Por. Etyka Nikomachejska, 1177a12 - 1178a8 1178b3 - 1179a32, s. 82.

<sup>19</sup>In Ethicorum 1, 3.

sadom zdążają”<sup>20</sup>. Tomasz komentując ten fragment dzieła Filozofa powiada, iż „przyjmuje [on] różnicę w procesie rozumowania. Są bowiem pewne rozumowania, które pochodzą od pryncypiów, to jest od przyczyn do skutków – tak jak dowodzeniu faktycznym (*propter quid*). Inne zaś na odwrót, od skutków do przyczyn, czyli pryncypiów, których nie udowadnia się w dowodzeniu faktycznym (*propter quid*), lecz jedynie wyjaśniającym (*sed solum quia*)”<sup>21</sup>. Ten typ dowodzenia stosuje się w etyce.

### 4. Sposób wykładania etyki

Na podstawie ustaleń Arystotelesa, Tomasz proponuje dwie główne zasady wykładania etyki. Pierwsza z nich dotyczy sposobu traktowania jej przedmiotu, druga zaś wyznacza podział podejmowanych w etyce zagadnień.

Pryncypia postępowania ustalone w etyce mają być podobne do swoich skutków, czyli właśnie aktów rozumnego ludzkiego postępowania. W rzeczywistości bowiem (*realiter*) skutki owe mają z tych pryncypiów wynikać. Biorąc zatem pod uwagę różnorodność aktów ludzkich, aby nie rozminąć się z prawdą należy – zdaniem Tomasza – po pierwsze starać się swoiście „ogólnie” (*grosse*) stosować powszechne i proste pryncypia do działań, które są zawsze aktami jednostkowymi, ale wewnątrznie złożonymi. Nauka etyczna – podkreśla Akwinata – nie może nie uwzględniać tej złożoności ludzkich aktów<sup>22</sup>. Po drugie, należy prawdę etyczną prezentować obrazowo (*figuraliter*), to znaczy na zasadzie pewnego prawdopodobieństwa (*versimiliter*). Należy przy tym wychodzić od własnych zasad tej nauki; „albowiem nauka moralna dotyczy aktów dobrowolnych, wolę zaś motywuje nie dobro samo, lecz dobro ujęte”<sup>23</sup>. To ujęcie dobra dokonuje się zawsze we władzach poznawczych. Wyraźnie więc w wykładzie etyki pojawia się zagadnienie „prawdy o dobru” Po trzecie, należy wziąć pod uwagę zależność środków od celu i pamiętać, że środków dotyczy pewna dozwolona dobrowolność i wobec tego wola, dla osiągnięcia zamierzonego celu, decyduje się na jeden rodzaj środków, odrzucając pozostałe. Należy więc w dziedzinie środków mieć na uwadze jedynie ich zgodność z głównymi pryncypiami etycznymi.

---

<sup>20</sup>Etyka Nikomachejska, s. 81

<sup>21</sup>In *Ethicorum* 1, 4. Korzystam z technicznej terminologii metodologicznej proponowanej przez M. A. Krapca, *Dzieła*, t. IV, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1994, s. 228-233.

<sup>22</sup>In *Ethicorum* 1, 3. Tomasz z naciskiem uwyrażnia różnice pomiędzy naukami praktycznymi i teoretycznymi: *Necessarium est enim in qualibet operativa scientia, ut procedatur modo composito. E converso autem in scientia speculativa, necesse est ut procedatur modo resolutorio, resolutivo composito in principia simplicia.*

<sup>23</sup>Tamże. *Nam scientia moralis est de actibus voluntariis: voluntatis autem motivum est, non solum bonum, sed apparens bonum.*

Podział zagadnień w ramach wykładu etyki proponowany jest w *Komentarzu* następująco: Pierwsza część etyki traktuje o szczęściu, „które jest największym wśród ludzkich dóbr, wynikającym z tego, [...] że jest działaniem według cnoty”. Część drugą etyki zajmuje teoria cnót. Część trzecią stanowi swoiste skompletowanie dwóch poprzednich dziedzin i poświęcona jest ona temu „w jaki sposób i które działania cnotliwe stają się szczęściem”<sup>24</sup>. Warto zwrócić uwagę, że przedstawiony schemat wykładu nauki o moralności znany jest w historii filozofii jako etyka eudajmonistyczna lub wprost eudajmonologia. Nie jest to jednak etyka subiektywistyczna, gdyż kluczem do jej zrozumienia nie jest – jakby się mogło wydawać – subiektywnie pojmowane szczęście, lecz tym kluczowym zagadnieniem jest pojęcie cnoty<sup>25</sup>. Pamiętamy bowiem, że to cnota warunkuje szczęście, a nie na odwrót. Cnota zaś to wprowadzanie rozumego ładu w określoną dziedzinę. Cnoty bowiem regulują całe rozumne życie człowieka i jego działalność we wszystkich dziedzinach tego życia. Cnota umożliwia prawidłowe funkcjonowanie rodziny, powodzenie w interesach, właściwe zarządzanie i nawet pożyteczny odoczynek. Wykonywanie aktów cnoty sprawia zadowolenie i jest podstawą sukcesów na każdym polu.

### 5. Przygotowanie słuchacza wykładów etyki

Ten ostatni już temat dydaktyczny zawarty we wstępnej części „Etyki Nikomachejskiej” Arystoteles dzieli na dwa zagadnienia. Pierwsze dotyczy sposobu korzystania z wykładów, drugie zaś traktuje o rzeczywistej i życiowej kondycji moralnej adepta nauki o moralności.

Jeśli chodzi o pierwszy problem, to Filozof i Autor „Komentarza” właściwie przystosowują to, co wcześniej powiedzieli o samej etyce, do sytuacji jej słuchacza. Tomasz wyjaśnia, że słuchacz – przyjmując w całości przedstawiany mu sposób dowodzenia – musi go koniecznie odnieść do przedmiotu wykładu, czyli moralności czynów ludzkich. Tomaszowi chodzi tu przede wszystkim o stosowanie w etyce właściwych metod badawczych, wynikających i dostosowanych do jej przedmiotu. Podaje przykład zastosowania w etyce metod matematycznych w połączeniu z retoryką, których wynikiem jest absurdalna teza, że posiadanie krewnych stanowi winę człowieka. Pamiętać też w tym miejscu należy o charakterystycznych cechach tego przedmiotu, a zwłaszcza o przysługującej mu, ograniczonej pewności, „zgodnie z naturą rzeczy”. „I dlatego, dobrze uczący się słu-

<sup>24</sup>In Ethicorum 1, 4.

<sup>25</sup>Warto zwrócić uwagę na kontrowersje jakie pojawiły się w związku z Arystotelesowską koncepcją cnoty w przy dokonywaniu przekładów jego dzieł. Przykładem może być tu spór o przekład wyrazu cnota (*ἀρετή* virtus). Zob. D. Gromska, Wstęp Tłumacza, w: Arystoteles, Dzieła Wszystkie, t. 5, s. 53-54.

## II. ANALIZA TEKSTÓW ŚW. TOMASZA

---

chacz, nie powinien poszukiwać większej pewności, ale i nie z mniejszej powinien być zadowolony, niż odpowiednia dla rzeczy, którą się zajmuje”<sup>26</sup>.

Według Tomasza z Akwinu „nauczanie to po prostu ukazywanie prawdy, dosięganie słuchacza prawdą, jawiącą się w wykładzie. Nie jest to jednak tylko głoszenie prawdy i powodowanie, by słuchacz przyswoił ją sobie jako wiedzę. Jest to raczej przy pomocy nauczającego wrastanie słuchacza w myślenie orientowane prawdą. Jest to więc wrastanie w myślenie nauczającego, lecz jego myślenie nie jest celem nauczania. Jest pośrednictwem. Jest przejściem i przekazywaniem prawdy”<sup>27</sup>. Arystoteles i Tomasz uważają, że nauczanie jest prowadzeniem słuchacza nieznanymi mu ścieżkami prawdy, które w miarę trwania nauki stają się znajome i własne. Kształcenie jest więc raczej prowadzeniem, pobudzaniem do rozumowania, a nie biernym i bezkrytycznym podawaniem martwych dla słuchacza dowodów i tez. Słuchacz więc – wprowadzony w arkana wiedzy – musi samodzielnie i krytycznie pogłębiać ją dalej. Nauczyciel jest tu tylko pomocnikiem – i to pomocnikiem kontrolowanym; uczeń bowiem „pilnuje” wynikania tez, konsekwencji rozumowań, zgodności wniosków z głoszonymi zasadami. Tak dosłownie przebiega kształcenie w naukach teoretycznych. W naukach praktycznych sprawa się o tyle komplikuje, że przecież ich pryncypia są wyprowadzone ze skutków i to właśnie znajomość tych skutków, na które składa się niekiedy całokształt życia ludzkiego, pozwala ocenić trafność identyfikacji ich przyczyn. W naukach praktycznych ważna więc jest szczególnie wspomniana moralna dyspozycja słuchacza. Zwłaszcza – jak podkreśla Tomasz – „celem tej nauki nie jest samo poznanie (cognitio) [...], lecz celem tej wiedzy jest akt ludzki, tak jak i wszystkich [innych] nauk praktycznych”<sup>28</sup>.

Jeśli chodzi o tę dyspozycję, to – jak wspomniano – autorzy nasi wyróżniają trzy jej typy. Słuchacz niedojrzały (auditor insufficiens) charakteryzuje się brakiem doświadczenia, nie jest więc w stanie odróżnić dobrze zidentyfikowanych zasad moralnych od nietrafnych ich identyfikacji. Bezużyteczna będzie, z kolei, nauka o moralności dla słuchacza „niedojrzałego pod względem obyczajów” (auditor inutilis). Ktoś taki bowiem kieruje się w postępowaniu uczuciami, których nie umie zdystansować, aby podporządkować swe czyny rozumnym zasadom. I nie sprawia w tym względzie wielkiej różnicy fakt, czy ktoś podporządkowuje swe czyny uczuciom z wyboru, czy ze słabości. Odpowiednim słuchaczem nauk etycznych (auditor conveniens) jest ktoś, „kto wypełnia rozumowym uporządkowaniem wszystkie swoje pragnienia i czyny zewnętrzne”<sup>29</sup>. Tylko dla takiego kogoś znajomość nauki moralnej może przynieść wiele korzyści.

---

<sup>26</sup>In Ethicorum 1,3.

<sup>27</sup>M. Gogacz, Człowiek i jego relacje, s. 172.

<sup>28</sup>In Ethicorum 1,3

<sup>29</sup>Tamże.

\* \* \*

W oparciu o przestawione w referacie ustalenia Arystotelesa i Tomasza, nabiera niezwyklej wagi różnica pomiędzy naukami teoretycznymi i praktycznymi. Prof. Władysław Tatarkiewicz w braku tego rozróżnienia w filozofii kartezjańskiej skłonny był upatrywać źródeł pesymizmu Pascala, który „nie rozróżniał wiedzy teoretycznej i praktycznej, więc przekonanie o nieskuteczności wiedzy praktycznej, rozciągał i na teoretyczną”<sup>30</sup>.

W etyce stosuje się dowodzenie wyjaśniające, to znaczy, że pryncypia etyczne znajdujemy pytając o przyczyny postępowania moralnie pozytywnego. Z kolei to moralnie dobre postępowanie oceniamy po dobrych skutkach. Aby więc wskazać na dobre skutki musimy rozpocząć analizy etyczne od teorii dobra. Arystoteles wiąże dobro ze szczęściem; można nawet powiedzieć, że dobro, cel i szczęście jest bytowo tym samym, różnią się zaś tym, że dobro ujęte podmiotowo jest szczęściem człowieka, a ujęte przedmiotowo jest celem jego dążeń. Filozof nie pozwala na subiektywistyczne traktowanie dobra i wykazuje, że nie każda rzecz uszczęśliwiająca człowieka jest jego dobrem; dobro bowiem bytu musi być zgodne z jego naturą. Analizując więc dobro w etyce nie uciekniemy od zagadnienia prawdy i wobec tego od filozofii teoretycznej z metafizyką na czele. Podstawą więc etyki musi być, jak pisał Karol Wojtyła, „prawda o dobru”<sup>31</sup>.

Ciekawie też przedstawia się w referowanym tekście stosunek etyki do pedagogiki. Otóż Arystoteles i Tomasz uważają, że etyki należy uczyć człowieka już dojrzałego i ponadto starannie wychowanego. W życiu człowieka więc, czyli swójście w porządku genetycznym (*ordo fieri*), pedagogika, a raczej samo wychowanie jest wcześniejsze niż nauka etyki. W porządku jednak strukturalnym (*ordo esse*), czyli w porządku zależności od siebie różnych dyscyplin filozoficznych, etyka jest przed pedagogiką, gdyż dostarcza jej wskazania celu. Przedmiot etyki bowiem, czyli dobre moralnie czyny ludzkie, są celem zabiegów pedagogicznych. Wynika dalej z tej zasady, że niewiele także skorzystałby z nauki etyki ktoś pozbawiony wychowania, działający raczej pod wpływem uczucia, niż zastanowienia. Celem bowiem nauk praktycznych nie jest sama tylko wiedza, lecz przede wszystkim właściwe działanie. Dlatego kończąc swe wywody Stagiryta podkreśla, że wielką „przyniesić może korzyść wiedza o tych rzeczach tym, co wedle nakazów rozumu zarówno kształtują swe pragnienia, jak też postępują”<sup>32</sup>.

<sup>30</sup>W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, wyd. 14, Warszawa 1995, s. 59.

<sup>31</sup>Por. np. K. Wojtyła, *Człowiek i moralność*, t. 2., *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991, s. 240. Zob też M. Gogacz, „Prawda u podstaw przekonań moralnych, w: *Prawda moralna – dobro moralne*”. Księga Jubileuszowa dedykowana Pani Profesor Iji Lazari-Pawłowskiej, Łódź 1993, s.46-47.

<sup>32</sup>Etyka Nikomachejska, s. 80.

**CZEŚĆ TRZECIA:  
NIEKTÓRE KONSEKWENCJE ETYKI  
TOMISTYCZNEJ**



## ROZDZIAŁ 1. ROZUMIENIE WOLNOŚCI W INTELEKTUALIZMIE ŚW. TOMASZA

### A. WOLNOŚĆ I KONIECZNOŚĆ

W „Summa Theologiae” św. Tomasz wyraża myśl, że wola dąży do dobra w sposób konieczny<sup>1</sup>. Nie jest to oczywiście konieczność wynikająca z przymusu, lecz konieczność naturalna ze względu na sam cel działania woli. Tomasz wyraźnie wyklucza podleganie woli jakimkolwiek przymusowi, pisze bowiem, że „niemożliwe jest, aby coś było zarazem zniewolone i naturalne, tak jak niemożliwością jest, aby coś było przymuszone i dobrowolne”<sup>2</sup>. Zarazem powiada, że woli przysługuje wolność w odniesieniu do jej decyzji (*liberum arbitrium*), a skutek działania woli – czyn ludzki – charakteryzuje się dobrowolnością (*voluntarium*). Dopowiada też zaraz, że coś określa się jako naturalne, bo odpowiada skłonności natury, tak samo coś innego określa się jako dobrowolne, gdyż odpowiada skłonności woli<sup>3</sup>.

Na czym więc polega owa naturalna konieczność woli i jak ma się do niej wolność woli, skoro nie utożsamiają się z sobą? Powstaje też pytanie, czy może wola człowieka dążyć do zła, które jest brakiem dobra? Aby w nauce Akwinaty

---

<sup>1</sup>S.Th. I, 82, a. 1c i a.2c.

<sup>2</sup>S.Th.I, 82, 1c.

<sup>3</sup>Tamże. Et ideo sicut dicitur aliquid naturale, quia est secundum inclinationem naturae, ita dicitur aliquid voluntarium quia est secundum inclinationem voluntatis.

znaleźć rozwiązanie postawionych kwestii, należy bliżej przyjrzeć się jego tekstom na temat natury dobra oraz sposobu funkcjonowania woli:

1. Dobru poświęca Tomasz dwie kwestie już na początku swego dzieła<sup>4</sup>. Podstawową tezą jest tożsamość dobra i bytu<sup>5</sup> oraz nawiązanie do klasycznego określenia dobra, jako tego, czego wszyscy pragną<sup>6</sup>. Wprowadza to w problematykę własności transcendentalnej dobra, powodowanej wprost przez samo „esse” bytu jednostkowego. Posiadanie przez byt własności dobra oznacza możliwość wybrania go przez osobę, jako czegoś dla niej pozytywnego. Jest to w dalszej konsekwencji przyczyna działania woli.

2. Działanie woli jest przedmiotem zainteresowań Tomasza na początku drugiej części jego dzieła, w tzw. „Traktacie o uczynkach”<sup>7</sup>, a w „Traktacie o uczuciach”<sup>8</sup> korzysta z ustalonych wcześniej zasad przy zagadnieniu oceny moralnej ludzkich uczuć. Sam czyn ludzki Akwinata traktuje dwojako: najpierw jako relację, czyli byt przypadłościowy zapodmiotowany zarazem w dwóch lub więcej substancjach, z których jedna jest podmiotem relacji, jej autorem, a druga kresem tej relacji, czyli jej swoistym odbiorcą. W obszernej kwestii 18 „*primae secundae partis*” określa Tomasz warunki dobra moralnego tak rozumianego czynu człowieka.

3. Uwagi na interesujący nas temat znajdują się ponadto w „Kwestiach dyskutowanych o złu”<sup>9</sup>, a szczególnie w znajdującej się w tym zbiorze „Kwestii o ludzkim decydowaniu”. Ponadto Tomasz podejmuje to zagadnienie w innych obszerniejszych dziełach, jak „*Summa Filozoficzna*”<sup>10</sup>, „Kwestie dyskutowane o prawdzie”<sup>11</sup>, „*Komentarz do Sentencji Piotra Lombarda*”<sup>12</sup>, czy „*Komentarz do Etyki Nikomachejskiej*”<sup>13</sup>.

É. Gilson uważa, iż „założenie, że wola może podlegać przymusowi, jest sprzeczne i absurdalne; wola jest całkowicie wolna od przymusu. Czy jest ona

---

<sup>4</sup>S.Th. I, 5 - 6.

<sup>5</sup>Ens et bonum conventuntur.

<sup>6</sup>Bonum est quod omnia appetunt.

<sup>7</sup>S.Th. I-II, 6 - 21.

<sup>8</sup>S.Th., I-II, 22 - 48.

<sup>9</sup>„*Questiones disputate*”, vol. II, Taurini 1914, s. 134-142. „*Questiones disputate De malo*” znajdują się na stronach 445-699. „Kwestia dyskutowana o wolnym sądzie” (*Questio disputata de Libero arbitrio*) umieszczona została także jako kwestia VI w zbiorze „*De Malo*” i zatytułowana tam „*de electione humana*”.

<sup>10</sup>*Summa contra Gentiles*, ed. Leononina manualis, Romae 1934.

<sup>11</sup>*Questiones disputate De veritate*, w: S. Thomae de Aquino *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. 12, vol. 1 -3, Roma 1970 - 1973.

<sup>12</sup>*Scriptum super Libros sententiarum*, Paris 1929.

<sup>13</sup> In *Ethicorum*. Ze względu na rozmiar tej prezentacji i jej charakter posłużymy się głównie poglądami św. Tomasza z Jego „*Summa Theologiae*”, gdyż znajdują się one tam w formie dla Autora ostatecznej i już nie zmienianej w późniejszych dziełach.

wolna od konieczności? Musimy tu przeprowadzić pewne rozróżnienie. W tym, co dotyczy wykonania aktu, wola jest zawsze wolna od konieczności; ... . Słowem, woli przysługuje zawsze wolność chcenia lub nie chcenia jakiegokolwiek przedmiotu; gdy wola chce przysługuje jej zawsze wolność w samookreśleniu się wobec takiego czy innego przedmiotu”<sup>14</sup>.

J. Dubois pyta: „Czy nie możemy nie chcieć?” W odpowiedzi wskazuje na samą naturę woli, jako pożądaną intelektualnego, które jest poruszane przez dobro w sposób konieczny. „Chcenie dobra jest chceniem koniecznym”. Zasadę tej konieczności stanowi szczęście, które jest pożądanym celem ostatecznym. Obejmuje też ono konsekwentnie wszystkie te dobra, które zdają się do tego celu doprowadzać. Dlatego – według słów Dubois – „wola wchodzi w krąg działania pewnego rodzaju determinizmu albo, powiedzmy, spontaniczności koniecznej: pożąda w sposób konieczny dobra najwyższego”<sup>15</sup>.

J. Woroniecki zwraca uwagę, że polski termin „wolność” niezupełnie odpowiada treści łacińskiego wyrażenia „liberum arbitrium”, co dosłownie oznacza „wolny sąd”. „W istocie wolność nasza – pisze Woroniecki – i wypływająca z niej odpowiedzialność nie dadzą się sprowadzić do jednej tylko władzy, ale są następstwem wspólnej ich gry...”<sup>16</sup>. Najlepsze tomistyczne wyjaśnienie tej „gry” dał zdaniem Woronieckiego jezuita Matiussi w 21 tezie tomistycznej św. Piusa X<sup>17</sup>.

Problem wolności i konieczności w ujęciu tomistycznym bardziej interesował współcześnie żyjących filozofów. S. Swieżawski we „Wstępie” do przekładu 82 i 83 kwestii „Traktatu o człowieku” pisze, że „Tomasz sprawę ujmuje bardzo jasno i zasadniczo, gdy powiada, że korzeniem każdej wolności jest rozum: „radix totius libertatis est in ratione posita”. Dlatego więc i tylko dlatego, że wśród różnych ewentualności możliwy jest wybór jedynie dla człowieka wyposażonego w rozum (w przeciwieństwie do zdeterminowanego, bo bezrozumnego zwierzęcia), zdolność dokonywania wyboru świadczy o wolności. W wypadkach jednak, w których wyższy stopień życia intelektualnego i moralnego umniejsza mnogość możliwości i wybór nasz zostaje ograniczony, wolność nie tylko nie zanika, lecz pojawia się w wyższej i czystszej postaci”. Swieżawski zwraca uwagę, że „nasuwa

---

<sup>14</sup>É. Gilson, *Tomizm*, s. 347. Zob. też rozdziały o wolnej woli i wolności w książkach Gilsona *Duch filozofii średniowiecznej* oraz *Elementy filozofii chrześcijańskiej* (przekł. T. Górski, Warszawa 1960).

<sup>15</sup>J. Dubois OP, *Czynności ludzkie*, w: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych*. Teologia moralna, praca zbiorowa, przekład ss. dominikanek z klasztoru św. Anny, Poznań 1967, s. 126-127.

<sup>16</sup>J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, Lublin 1986, s. 130.

<sup>17</sup>Tamże, s. 133. Oto zawarta tam treść owej tezy: „1. Wola nie uprzedza rozumu, ale idzie za nim; 2. pożąda ona bowiem z konieczności tego, co jej zostanie przedstawione jako dobro wypełniające całkowicie jej pożądanie, lecz 3. między dobrami, co do których sąd może wypaść rozmaicie, zachowuje wolność wyboru. 4. Wybór zatem następuje po ostatnim sądzie praktycznym, że zaś właśnie ten sąd jest ostatni, sprawia to wola”.

się jednak przy takiej interpretacji wolności pewna trudność. Czy przy takiej koncepcji wolności, umieszczającej w rozumie całe jej źródło, nie popełnia się błędu, że się już właściwie przestaje mówić o wolności woli, a całą problematykę wolności sprowadza się do wolności poznania, zapominając o wolności samej decyzji?... Bliższe wniknięcie [w Tomaszowy schemat współdziałania rozumu i woli] – zaświadczą prof. Swieżawski – pokazuje nam, że w naszej decyzji podstawowy i istotny jest akt wyboru, właśnie ów *appetitivus intellectus vel appetitus intellectivus*, ...ten zaś akt wyboru jest aktem woli. Można też powiedzieć inaczej: elementem materialnym, *materia* w akcie wyboru jest sąd naszego intelektu praktycznego, ...jednakże formą naszego wyboru jest akt woli, który też stanowi element formalny naszego wybierania czyli naszej decyzji... . Chodzi o to, że właśnie w mocy woli człowieka znajduje się ostateczny sąd intelektu praktycznego. I nie intelekt lecz wola dokonuje wyboru tego sądu i podejmuje dotyczącą go decyzję. Sama więc wola określa swą własną decyzję i ona jest formalnie wolna; ...”<sup>18</sup>.

M. A. Krąpiec w swojej monografii „Ja – człowiek” konfrontuje rozmaite współczesne formuły problemu z tradycją klasyczną problemu woli, płynącą od św. Tomasza. Przypomina, że w tradycji tej wyróżnia się „dwojakiego rodzaju akty woli przyporządkowane intelektualnie dostrzeganemu dobru: akty wyłonione naturalne i akty nakazane. Pierwsze ...mają za swą bezpośrednią przyczynę samą wolę i dlatego nazywa się je aktami «dobrowolnymi», ...”. Akty te „mają za swój przedmiot formalny dobro, które w konkretnych warunkach jest zawsze *takim o to* dobrem, chociaż *takie o to* dobro od strony ontycznej suponuje dobro jako dobro, czyli dobro w swej analogicznej ogólności, które *gatunkuje* wolę jako jej formalny przedmiot, tak jak byt *gatunkuje* ludzki intelekt. Owo dobro ...stoi u podstaw przeżycia zwanego *szczęściem w ogólności*. Rzecz jasna – dodaje Krąpiec – suponuje ono intelektualną wizję bytu jako bytu, czego następstwem jest naturalna inklinacja rozumna (wola) ku dobru, będącego osobistym szczęściem”. Obok tych aktów woli „istnieją jeszcze akty nakazane przez wolę jako przyczynę sprawczą, a wykonane przez inne władze człowieka... te ostatnie podlegają przymusowi, natomiast akty dobrowolne w stosunku do dobra w ogólności podlegają konieczności, lecz nie przymusowi. W stosunku zaś do wszelkiego dobra, nie będącego dobrem w ogólności, są aktami wolnymi”<sup>19</sup>. „Wynika z tego –

---

<sup>18</sup>Św. Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku, Summa teologiczna 1, 75 - 89, opracował S. Swieżawski, Poznań 1956, s. 432-434.

<sup>19</sup>M. A. Krąpiec, Ja – człowiek, wyd.V, Lublin 1991, s. 283-284. Obszerniejszy passus swoich rozważań poświęca o. Krąpiec uściśleniu pojęć „konieczności” i „przymusu”. Konieczność jego zdaniem wynika z porządku przyczynowania. Można powiedzieć, że chodzi tu wprost o naturalny porządek realnie istniejącej rzeczywistości, w której np. „człowiek jest z konieczności rozumny”. Gdy natomiast uzasadnieniem jakiejś konieczności jest sprawcza przyczyna zewnętrzna fizyczna albo moralna – to mamy do czynienia z przymusem.

podsumowuje swoje rozważania o Krapiec – że nasza wola... w stosunku do dobra analogicznie ogólnego, które jest naszym szczęściem w przeżyciu ogólnym i nie zdeterminowanym, podlega konieczności, a nie swobodnemu wyborowi. Znaczący to, że nasza wola... nie może nie chcieć dobra, jeśli to dobro jest przedmiotem formalnym woli. [...] Natomiast wola w swych aktach dobrowolnie wyłonionych nie może podlegać przymusowi, gdyż te akty wypływają... z samej woli i w niej samej pozostają. Zatem nikt z zewnątrz nie może nakazać dobrowolnych wewnętrznych aktów woli. Inaczej... powstają akty woli nakazujące wykonanie czegoś na zewnątrz. Takie akty mogą być i bywają wymuszone na skutek przemocy i gwałtu. Nasza wolność działania, zwana wolnością woli, dotyczy zatem jedynie wewnętrznych decyzji”. Stąd jej określenie jako „panowanie woli nad swoimi aktami w stosunku do wszelkich dóbr, które nie są dobrem nieskończonym. Tak pojęta wolność – dodaje Krapiec – jawi się w postaci tzw. wolności wyboru (*libertas specificationis*) i tzw. wolności działania (*libertas exercitii*)”<sup>20</sup>.

M. Gogacz ukazuje wolę w jej relacji do intelektu. „Obok... intelektu możnościowego i czynnego – pisze – jest w duszy jako jej przypadłość, duchowa władza, której działanie polega na wyborze tego, co jej intelekt ukaże jako odpowiedni dla niej przedmiot chcenia. Intelekt poznaje całą dostępną mu rzeczywistość. Posiada w sobie treści poznawcze. Wola *widzi* je w intelekcie. I z doświadczenia wiemy, że nie idzie za każdą treścią. Wola właśnie wybiera. [...] Wybiera na zasadzie własnej decyzji, lecz z tego, co jej intelekt zaprezentuje. Wynikają więc z tego faktu dwie własności woli: właśnie jej wolność, czyli niezależność od intelektu w istnieniu i działaniu, a z drugiej strony jej swoista zależność od informacji, której o rzeczach dostarcza jej intelekt... . Wynika z tego – konkluduje prof. Gogacz – że rozwój wolności nie idzie w kierunku coraz większej ilości aktów wyboru, lecz w kierunku coraz rozumniejszych decyzji. Gdy intelekt będzie poznawał rzeczywistość coraz dokładniej, gdy zobaczymy różne wartości tego, co poznał, wola, usprawniona w wyborze tego, co wartościowsze, będzie wybierała dobra o realnej wartości... . Tych aktów wyboru może więc być coraz mniej, gdy będą trafniejsze. A gdy mądrość i miłość uzyskują poziom bardzo wysoki, wybór woli może sprowadzić się do aktu wyboru najdoskonalszego bytu. Wolność więc według św. Tomasza nie powiększa się przez ilość aktów, lecz przez ich trafność w stosunku do najwłaściwszego dobra, odpowiedniego dla człowieka. To wszystko – podkreśla Gogacz – daje się zrealizować pod warunkiem, że wola, która jest sama dla siebie źródłem swych decyzji, będzie współpracowała z intelektem dobrze usprawnionym. Gdy po prostu przyjmie hegemonię intelektu. [...] Intelekt więc, który dokonał prawdziwych sądów intelektualnych, te sądy dał do dyspozy-

---

<sup>20</sup>Tamże, s. 285-286.

### III. NIEKTÓRE KONSEKWENCJE ETYKI TOMISTYCZNEJ

---

cji woli. Gdyby intelekt nigdy się nie mylił, wola byłaby zbyt mocna, jako władza przesądzająca o zrealizowaniu danego sądu. Wola więc decyduje i ryzykuje. Trafność jej wyboru zależy od intelektu, od prawdziwości jego sądów. [...] Człowiek z tej racji, że jest rozumny, jest wolny w swych decyzjach. Jest rozumny, to znaczy odkrywa prawdę w żmudnym trudzie przechodzenia z przesłanek do wniosku. Jest wolny, ponieważ akceptuje wynik swojego poznania, a potem zmienia decyzję i wybór, gdy dojdzie do sądów bardziej prawdziwych<sup>21</sup>.

W wykładzie samego św. Tomasza zwraca uwagę sposób rozumienia „wolności” – *liberum arbitrium*,<sup>22</sup> która – przysługując człowiekowi<sup>23</sup> – nie jest sprawnością (habitus) czy jakimś aktem duszy ludzkiej, lecz samą władzą, która stanowi podmiot i swoich aktów, i odpowiednich sprawności<sup>24</sup>. Właściwym działaniem wolnego sądu jest wybór<sup>25</sup>. Tomasz analizując wybór stwierdza, że stanowi go zarówno komponent poznawczy jak i pożądczy, jednakże wolny sąd jest – według niego – władzą pożądczą i to tożsamą z wolą<sup>26</sup>. Tę tożsamość Akwinata wyjaśnia przez porównanie do intelektu i rozumu<sup>27</sup>: jak intelekt jest podmiotem rozumienia zasad, w świetle których dochodzimy do wniosków, co nazwano rozumowaniem i co przypisano rozumowi, który jest po prostu intelektem w funkcji rozumowania, tak też i wola jest podmiotem prostego chcenia dobra (co stanowi jej naturę, czyli innymi słowy podlega w tym zakresie naturalnej konieczności), natomiast wolny sąd jest podmiotem wyboru tych rzeczy i działań, które mają urzeczywistnić to dobro, a człowiekowi dawać szczęście. Wolny sąd zatem dotyczy środków prowadzących do celu, którym jest w ujęciu przedmiotowym dobro – w podmiotowym zaś ujęciu stanowi szczęście. Wybór jest działaniem woli, która jednak – z racji tego, że wybiera – nazywana jest wolnym sądem. Jest on podstawą dobrowolności naszego postępowania i tego wszystkiego, co składa się na wolność człowieka.

Pozostaje jednak do wyjaśnienia natura wyboru, który będąc działaniem władzy pożądczej, zawiera jednak w sobie element poznawczy. Wyjaśnienia tego nie da się jednak sformułować analizując same tylko działania władz, lecz należy się odwołać do podmiotów działań, czyli natury samych tych władz, zbadać ich

---

<sup>21</sup>M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, s. 78-80.

<sup>22</sup>„Wolna decyzja” – S. Swieżawski, *Św. Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku*, s. 436-452; „wolna wola” – P. Belch, *Św. Tomasz z Akwinu, Suma teologiczna*, t. 6, *Człowiek*, cz. 1, London 1980, s. 163-173; „wolny sąd” – J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, s. 130.

<sup>23</sup>S.Th. I, 83, 1c. *Necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso rationalis est.*

<sup>24</sup>S.Th. I, 83, 2c.

<sup>25</sup>S. Th. I, 83, 3c. *Proprium liberi arbitrii est electio.*

<sup>26</sup>S.Th. I, 83, 4c.

<sup>27</sup>Tamże. Tomasz przedstawia w korpusie artykułu problemu, jakie miał z ujęciem wolnego sądu sam Arystoteles, który w swojej *Etyce (Nikomachejskiej)* wahał się co do tego, czy wolny sąd jest władzą poznawczą, czy pożądczą (6,2).

wzajemne uwarunkowania i dopiero wtedy spróbować określić wzajemne zależności poszczególnych działań wspomnianych podmiotów.

Św. Tomasz wiąże poznanie z pożądaniem, a więc w interesującym nas przypadku, wolę z intelektem. Wolę nazywa „*appetitus intellectivus*” – pożądaniem intelektualnym<sup>28</sup>. Sam intelekt określa jako „*potentia intellectiva*”<sup>29</sup>, albo „*potentia passiva*”<sup>30</sup>. Oprócz tego – dodaje Tomasz – „należy po stronie intelektu przyjąć pewną moc (*virtus*), która sprawiałaby przedmioty poznawalne intelektualnie czymś aktualnym...”. Z tego wynika, „konieczność przyjęcia intelektu czynnego”<sup>31</sup>. Dodajmy za Akwinatą, że wymienione tu pryncypia konstytuują duszę ludzką<sup>32</sup>.

Każdą strukturę realną stanowi kompozycja aktu i możliwości<sup>33</sup>. Jaka zatem jest bytowa struktura owej „*partis intellectivae*”, skoro jej aktem jest forma wyznaczająca intelektualność<sup>34</sup>? Wydaje się, że możliwością duszy jest właśnie „*potentia intellectiva*”, czyli intelekt możliwościowy<sup>35</sup>. Intelekt czynny i wola jako „*appetitus intellectivus*” stanowią wobec tego przypadłości duszy ludzkiej, za-podmiotowane w możliwości intelektualnej. Z tego wynika ich rozumny charakter i zależność od intelektu możliwościowego, jako od bezpośredniego podmiotu. Na tak właśnie skomponowaną strukturę duszy ludzkiej wskazują opisy funkcjonowania jej władz oraz stosowane przez św. Tomasza wyrażenia, często myląco przekładane – w imię wierności określonym tradycjom interpretacyjnym – w rozmaitych tłumaczeniach tekstów Akwinaty.

Przy takim rozumieniu władz intelektualnych jasne się stają rozważania św. Tomasza na temat zależności woli od intelektu w procesie podejmowania decyzji, problem oceny ludzkiego postępowania, zagadnienie kierowania uczuciami – żeby wymienić najbliższe nam tematy. Staje się też zrozumiały problem hegemonii intelektu nad innymi władzami w ujęciu prof. Gogacza, czy wyrażenie o. Krapca, że intelektualna wizja bytu jako bytu, powoduje naturalną inklinację woli ku dobru, będącemu osobistym szczęściem.

---

<sup>28</sup>S.Th. I, 80, 2c. W tekście użyto oryginalnej wersji wypowiedzi Akwinaty, aby uniknąć trudności terminologicznych. Zob. przypis 10 do Rozdziału 4 Części Drugiej.

<sup>29</sup>S.Th. I, 79 – por. np. tytuł kwestii.

<sup>30</sup>S. Th.I, 79, 2c.

<sup>31</sup>S. Th. I, 79, 3c. *Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, ... Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem.*

<sup>32</sup>S. Th. I, 75, 2c.

<sup>33</sup>S.Th. I, 75, 5, ad 1. Tomasz wyklucza istnienie w duszy ludzkiej złożenia z formy i materii, lecz podkreśla, że nie jest to tym samym co kompozycja z aktu i możliwości, która jest warunkiem realnego istnienia wszystkich struktur poza Bogiem, który jest samym tylko aktem.

<sup>34</sup>S.Th. I, 75, 5c.

<sup>35</sup>Słuszniej jest wobec tego zaniechać nazywania (za Arystotelesem) intelektu możliwościowego intelektem biernym.

Bardziej zrozumiały staje się też podjęty w tym opracowaniu problem konieczności i wolności woli. Konieczność woli bowiem – wynikając z jej bytowej pozycji przypadłości intelektualnej – jest tożsama z jej naturą jako władzy pożądawczej. Natura pożądania – przypomnijmy – to pragnienie dobra. Przenosząc to w obszar pojęć charakterystycznych raczej dla filozoficznych rozważań Arabów – powiemy, że zgodność woli z jej własną naturą jest koniecznością. Tak – jak się wydaje – należy rozumieć cytowane zdanie św. Tomasza z jego „Summa Theologiae”<sup>36</sup>. Wolność sądu – jak to sam Tomasz podkreślił – dotyczy wprost człowieka jako określonego „compositum”, nie którejkolwiek z jego władz; to właśnie ich funkcjonowanie zapewnia człowiekowi i rozumność, i wolność. Przypomnijmy: wolność – „wolny sąd”, to po prostu sama wola, jako przypadłość intelektu. Wolność więc nie jest cechą udzielaną człowiekowi z zewnątrz, nie jest nawet uzyskiwaną sprawnością: jest po prostu jego władzą, niezbywalnym elementem jego bytowej struktury. Ta wolność człowieka polega na wybieraniu dobra. Zwróćmy uwagę na pozorny paradoks tej sprawy: to, co stanowi konieczność woli jest wolnością człowieka. Wskazuje to jeszcze dobitniej na fakt, że wolność przysługuje człowiekowi jako bytowi rozumnemu, a wola, która jest wolnością człowieka – brana sama w sobie – jest przypadłością intelektu możliwościowego, czyli pewną bytową strukturą, uzależnioną ontycznie i funkcjonalnie od intelektu, funkcjonującą zgodnie ze swą naturą i dopiero w ramach ludzkiego „compositum” wykazującą wspomniane skutki.

Z tego wynika dalej, że zło moralne pochodzi bardziej z faktu rozumności człowieka i dopiero pośrednio z faktu jego wolności. Nasz autor stoi bowiem na stanowisku, że dobroć woli zależy wyłącznie od określonego przez rozum przedmiotu, gdyż wewnętrzny akt woli jest pierwszym, a zatem najprostszym, poruszeniem ludzkiego postępowania. „I dlatego dobroć i złość woli zależy od czegoś jednego; inne zaś akty dobroci i złości mogą zależeć od różnych innych [rzeczy]”<sup>37</sup>. Nasuwa się tu problem zależności aktów woli od poznania, głównie poznania rozumowego. „Dobroć woli – sądzi św. Tomasz – zależy od rozumu w ten sam sposób jak zależy od przedmiotu”<sup>38</sup>. Dobro bowiem, chociaż jest właściwym przedmiotem woli, musi być najpierw ujęte przez rozum, który ukazuje woli jej przedmiot, gdyż ona sama niczego nie rozpoznaje. „Bonum et malum sunt per se differentiae actus voluntatis”<sup>39</sup> – tym zdaniem św. Tomasz rozpoczyna swoje roz-

---

<sup>36</sup>Zob. M. Gogacz, Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu [w:] W kierunku Boga, praca zbiorowa pod red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 59-81; Elementarz metafizyki, s. 118-119.

<sup>37</sup>S.Th. I-II, 19, 2c. Et ideo bonitas et malitia voluntatis secundum aliquid unum attenditur: aliorum vero actuum bonitas et malitia potest secundum diversa attendi.

<sup>38</sup>S.Th. I-II, 19, 3c. Bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo, quo dependet ab objecto.

<sup>39</sup>S.Th. I-II, 19, 1c. Dobro i zło stanowią z istoty swej różnicę wśród aktów woli.



## 1. ROZUMIENIE WOLNOŚCI W INTELEKTUALIZMIE ŚW. TOMASZA

---

ważania na temat dobra i zła moralnego wewnętrznych aktów woli. Zdanie to wskazuje na antropologiczne podstawy etyki. W swej teorii człowieka bowiem Tomasz ustala, że wola jest władzą pożądania intelektualnego (*appetitus intellectivus*), a jej przedmiotem jest dobro, do którego dąży w sposób konieczny<sup>40</sup>. Można powiedzieć, że wola jest władzą decydowania i podstawą swoistego odnośnienia się człowieka do poznanych wcześniej rzeczy. Tomasz pisze, że chcenie dobre i chcenie złe to gatunkowo różne akty woli<sup>41</sup>. Różnica gatunkowa w postępowaniu zależy od przedmiotu, dlatego też dobro i zło w wewnętrznych aktach woli zależą od przedmiotu czynu, który ma być dokonany. Pamięamy jednak, że przedmiotem woli jest dobro i że wola z konieczności do tego dobra dąży. Pojawia się więc pytanie: w jaki sposób zło, które jest brakiem dobra, staje się przedmiotem woli? Akwinata odpowiada, że przedmiotem woli „nie zawsze jest dobro prawdziwe”<sup>42</sup>, ale niekiedy jest nim coś, co wydaje się być dobrem, lecz w rzeczywistości „nie ma w sobie powodu żadnego dobra”. To pozorne dobro może być jednak przez wolę pożądane. Akt takiego pożądania nie jest jednak moralnie pozytywny. Tomasz pisze, iż to rozum ukazuje woli przedmiot jej dążenia jako dobro, dlatego ostatecznie dobro moralne wewnętrznego aktu woli zależy od rozumu, który stanowi pryncypium wszelkich moralnych działań<sup>43</sup>.

Św. Tomasz wiąże wolność z intelektualnym charakterem bytu ludzkiego. Ten intelektualny charakter człowieka powoduje też, że jest on osobą. Aby więc, stojąc na barkach św. Tomasz z Akwinu – zgodnie ze znanym powiedzeniem Bernarda z Chartres – zobaczyć więcej, dalej i dokładniej, trzeba związać problem wolności z tematem osoby i relacji osobowych. Być może wtedy łatwiej będzie – pozostając na gruncie klasycznej metafizyki – zakwestionować woluntaryzm z jednej i determinizm z drugiej strony. Obydwa te błędy bowiem spotykamy bardzo często w rozmaitych odmianach współcześnie tworzonej filozofii i ideologii.

---

<sup>40</sup>S.Th. I, 82 - 83.

<sup>41</sup>S. Th.I-II, 19, 1c. *Voluntas bona et mala sunt actus differens secundum speciem.*

<sup>42</sup>S.Th. I-II, 19, 1 ad 1. *Verum bonum.*

<sup>43</sup>S.Th. I-II, 19, 1 ad 3. *Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum.* To ostatnie zagadnienie ma w literaturze tomistycznej (i nie tylko) wiele opracowań, jak np. monografię o. Krapca pt. *Dlaczego zło* (Lublin 1976), rozprawę prof. M. Gogacza pt. *Zło i dobro* („*Studia Philosophiae Christianae*” 14(1978)2, s. 21-41) czy mój tekst pt. *Zagadnienie oceny moralnej czynów ludzkich w „Summa Theologiae” św. Tomasza z Akwinu*, *Edukacja Filozoficzna* 22(1996), s. 218-224.

### B. WOLNOŚĆ I ROZUMNOŚĆ

Poświęcony „wolności we współczesnej kulturze” V Światowy Kongres Filozofii Chrześcijańskiej<sup>1</sup>, który miał miejsce na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w lecie 1996 roku pokazuje, że problematyka wolności jest podejmowana i rozważana w różnych nurtach i szkołach filozoficznych. Antoni B. Stępień, podsumowując obrady sekcji polskiej zauważył jednak, że „większość wypowiedzi sięga do szacownej, starożytnej tradycji problematyki wolności, wiele osób nawiązuje do Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, niektórzy po prostu przypominają ich poglądy”<sup>2</sup>.

Warto zwrócić uwagę na tamten Kongres z kilku zasadniczych powodów. Przede wszystkim stanowił on pogłębioną, wieloaspektową i międzynarodową refleksję nad wolnością. Stanowił także kontynuację i rozwój odwiecznie podejmowanej problematyki wolności. Takim *novum* w odniesieniu do filozofii klasycznej – która nas tu dalej będzie interesowała – było wyraźne związanie wolności z osobą. Skoro bowiem według Arystotelesa wolność człowieka wynika z jego rozumności, a ta rozumność jest z kolei podstawą Boecjańskiej definicji osoby, to prosta konsekwencja tych poglądów prowadzi do związania wolności z osobą. Jednakże jak to często i w życiu, i w filozofii bywa proste konsekwencje mają zawile drogi ku światłu dziennemu. Jeszcze bowiem św. Tomasz nie widział konieczności związania wolności z koncepcją osoby. Podobnie i Mieczysław A. Krąpiec w referacie otwierającym Kongres związując wolność z rozumnością odnosił ją do bytu ludzkiego, wspominając o osobie tylko mimochodem i to w formie przymiotnikowej<sup>3</sup>. Ostatecznie konkluduje, że „wolność realizowana przez akty decyzji «rzeźbi» nasze człowieczeństwo”<sup>4</sup>.

Jako pierwszy wolność wyraźnie związał z osobą Battista Mondin, w wykładzie pt. „Wolność jako istotny i pierwotny czynnik konstytutywny osoby ludzkiej”<sup>5</sup>. Uważa on, za Heglem, iż prawda, że wolność jako istotna cecha osoby ludzkiej „została uzyskana po raz pierwszy dzięki chrześcijaństwu”. Dla myślicieli starożytnych była bowiem wolność stanem politycznym, społecznym lub psychologicznym. Dziś cecha ta jest powszechnie akceptowana w rozmaitych deklaracjach, konstytucjach i kodeksach. Wypracowanie chrześcijańskiego pojęcia wolności przypisuje woluntaryzmowi św. Augustyna. Sam idzie dalej po tej linii

---

<sup>1</sup>Zob. opublikowane materiały: Wolność we współczesnej kulturze, materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL – Lublin, 20-25 sierpnia 1996, Lublin 1997.

<sup>2</sup>Uwagi metafizyczne o rozważaniach o wolności, w: Wolność we współczesnej kulturze, s. 775.

<sup>3</sup>Natura ludzkiej wolności, w: Wolność we współczesnej kulturze, s. 31-39.

<sup>4</sup>Tamże, s. 39.

<sup>5</sup>Przekł. Pawła Kwalca, w: Wolność we współczesnej kulturze, s. 53-69.

uznając wolność za możliwość doskonalenia człowieczeństwa poprzez kulturę. To określenie umożliwiło Mondinowi na odmówienie miana prawdziwej wolności czynom człowieka nie skierowanym na jego doskonalenie się, np. handel narkotykami czy mordowanie przeciwników politycznych.

Rocco Buttiglione<sup>6</sup> wiąże wolność osoby z relacjami osobowymi, które są jej niezbywalną własnością. Zauważa zresztą, że historyczne formułowanie się teorii osoby rozpoczęło się od zidentyfikowania relacji osobowych, a dopiero potem samej natury osoby. Niepełność Boecjańskiej definicji osoby polega właśnie na nieuwzględnieniu w niej zachodzenia pomiędzy osobami relacji, które sprawiają, że powiązane nimi osoby stają się jakby kimś jednym, czyli wspólnotą. W tym fakcie upatruje możliwości nowych badań nad teorią osoby w ogóle. Na relacyjny charakter wolności, analizując ją z pozycji filozofii podmiotu wskazywał też Jan Krokos<sup>7</sup>.

Najmocniej wolność z osobą związał niewątpliwie Josef Seifert w obszernym wykładzie, zatytułowanym: „Być osobą – być wolnym”<sup>8</sup>. Wiąże on wolność z posiadaniem przez osobę sfery możliwościowej w swej ontycznej strukturze. Wydaje się jednak, że nie jest to najszcześniejsze rozwiązanie; wynikałoby bowiem z niego odebranie wolności Bogu, a przypisanie jej innym bytom, np. zwierzętom i roślinom. Ostatecznie autor stwierdza, że „wolność ludzka jest oczywista”<sup>9</sup>. A zatem radykalne związanie wolności z osobą jest tu raczej jakąś filozoficzną intuicją, niż dostatecznie uzasadnionym wnioskiem. Autor ostro krytykuje klasyczne ujęcie dobra jako tego, czego wszyscy pożądamy i wobec tego przeciwstawia się tomistycznej koncepcji, że wolność ludzka dotyczy środków prowadzących do dobra, którego pożądamy z konieczności jako tego, co daje nam szczęście, nie kwestionując jednakże samego naturalnego pragnienia szczęścia.

Przeciwnego zdania jest Vittorio Possenti, który akceptując Tomaszowe rozróżnienie konieczności dobra i dobrowolności czynu w tym właśnie upatruje genialnego rozwiązania „dramatu ludzkiej wolności” (wyrażenie Seiferta)<sup>10</sup>. Podkreśla, że tylko takie usytuowanie ludzkiej wolności stawia człowieka z dala zarówno od determinizmu jak i indeterminizmu. Wskazuje zarazem na rolę poznania, lecz nie sytuuje poznania dobra na pozycji czynnika determinującego nasze postępowanie, gdyż to ostatecznie wola kieruje się lub nie wskazaniemi intelektu; wola ma także moc skierowywania poznawczej działalności intelektu

---

<sup>6</sup>Osoba a społeczeństwo, przekł. Natasza Szutta, w: Wolność we współczesnej kulturze, s. 83-94.

<sup>7</sup>Wolność jako podwójna relacja. Relacyjny charakter wolności, w: Wolność we współczesnej kulturze, s. 351-354.

<sup>8</sup>Przekł. Artur Szutta, w: Wolność we współczesnej kulturze, s. 116-157.

<sup>9</sup>Tamże, 125.

<sup>10</sup>Dialektyka wolności, w: Wolność we współczesnej kulturze, s. 189-197.

### III. NIEKTÓRE KONSEKWENCJE ETYKI TOMISTYCZNEJ

---

w interesujące ją obszary rzeczywistości. Należy w tym miejscu zauważyć, że osobno sam problem „wolność a prawda” podjął Andrzej Maryniarczyk<sup>11</sup>. Possenti proponuje, by dokładnie zbadać podstawy decyzji zbuntowanych aniołów, aby raz na zawsze zakwestionować wszelki racjonalizm etyczny: wszak aniołowie ci posiadali doskonałą wiedzę o Bogu i mimo to odrzucili Boga. Dokonali zatem wyboru przeciwko tej poznanej prawdzie.

Także Georges Cottier zastanawiając się nad podmiotem wolności stwierdza, że jest ona „jedynym przywilejem osoby”<sup>12</sup>. Przeprowadza on dalej analizę poznania i postępowania człowieka wprost za św. Tomaszem i skierowuje je ku podjętemu w tytule tematowi wolności i posłuszeństwa. Przekonywująco i z pełną konsekwencją pokazuje, że filozoficzne ustalenia Akwinaty porządkują i wyjaśniają zaplątania i nieścisłości wprowadzone do problematyki wolności przez filozofów nowożytnych i współczesnych.

Wydaje się, że w przytoczonych wypowiedziach mamy do czynienia właściwie z dwiema trudnymi do pogodzenia koncepcjami wolności: (1) woluntarystyczną, w której wolność jest podstawową własnością osoby, stanowi przyczynę naszego postępowania, jest swoistym punktem wyjścia postępowania człowieka oraz (2) intelektualistyczną, w której wolność jest skutkiem korzystania z ludzkiej rozumności, stanowi więc swoisty punkt dojścia człowieka, który osiąga go postępując zgodnie ze swą rozumną naturą. W tej drugiej koncepcji musimy jednak obok wolności wyróżnić niezależność, czy niezdeterminowanie, osoby w odniesieniu do jej postępowania.

Można powiedzieć, że na V Światowym Kongresie Filozofii Chrześcijańskiej w Lublinie głoszone klasyczną koncepcję osoby jako jednostkowej substancji o naturze rozumnej. Substancjalność bytową i rozumność traktowano jako elementy konstytuujące osobę. Wyraźnie jednak wskazywano na wolność jako cechę lub nawet „constitutivum” osoby, o ile ta wolność zakorzeniona jest w rozumności. Słusznie też podkreślano, że K. Wotyła jest na terenie filozofii prekursorem wiązania teorii osoby z problematyką wolności w swojej książce „Osoba i czyn”<sup>13</sup>.

Wolność zatem jest przejawianiem intelektu osoby. Nawiązując natomiast do klasycznej etyki arystotelesowskiej, jednoznacznie wskazywano na wolność jako pozytywną moralnie własność osoby ludzkiej. Wyklucza to z obszaru wolności moralne zło. A zatem możliwość podejmowania zła moralnego należałoby

---

<sup>11</sup>Wolność we współczesnej kulturze, s. 309-329.

<sup>12</sup>Wolność a posłuszeństwo. Refleksje filozoficzne. Przekł. Anna i Paweł Kowalcowie, w: Wolność we współczesnej kulturze, s. 199-221, cyt. ze s. 200.

<sup>13</sup>Człowiek i moralność, t. IV, Lublin 1994. Zob też dyskusję nad książką: *Annalecta Cracoviensia* 5-6 (1973-1974), s. 243-263.

określić jakimś innym terminem, gdyż w takim ujęciu – paradoksalnie – człowiek jest niezależny od wolności, jako wyboru moralnego dobra. Może bowiem wybrać zło moralne. Takie konsekwencje powoduje przyjęcie klasycznej koncepcji wolności i – słuszne z tego punktu widzenia – powiązanie jej z koncepcją osoby.

Ewentualne trudności w przyjęciu tej koncepcji wolności może powodować potoczne jej rozumienie ukształtowane – jak się wydaje – pod wpływem Kartezjusza a potem Sartre’a, w którym wolność to mniej więcej tyle co niezależność. Wskazuje na to stosowanie pojęcia wolności nie tylko w odniesieniu do bytów osobowych. Mówi się np. o zwierzętach żyjących na wolności, które odróżniamy od zwierząt żyjących w niewoli człowieka. Owa niezależność w odniesieniu do ludzkiego postępowania oznacza to, że z każdej sytuacji mamy co najmniej dwa wyjścia. W klasycznym ujęciu wolnością będzie rozwiązanie zgodne z sumieniem – na co zwracał uwagę M. Gogacz<sup>14</sup>.

Być może jakimś rozwiązaniem problemu wolności osoby byłaby refleksja nad relacjami osobowymi, na co wskazywał R. Butiglione. Boecjańska koncepcja osoby w tekstach św. Tomasza została poszerzona o problematykę istnienia i powodowanych przez to istnienie skutków, w postaci własności transcendentalnych takich przede wszystkim jak realność i odrębność<sup>15</sup>. To pozwoliło M. Gogaczowi na wymienienie wśród elementów konstytuujących osobę, obok istnienia i rozumności, także relacji osobowych, a przede wszystkim miłości<sup>16</sup>. Może więc analiza wolności w kontekście relacji osobowych odsłoni nam większy nieco rąbek tajemnicy ludzkiej wolności.

---

<sup>14</sup>M. Gogacz, Wolność jako przejaw sumienia, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, s. 433-436.

<sup>15</sup>Zob. M. Gogacz, *Osoba jako byt jednostkowy*, w: *Opera Philosophorum Medii Aevi, textus et studia*, t. VIII, *Subsystema i osoba według św. Tomasza z Akwinu*, praca zbior. pod red. M. Gogacza, Warszawa 1987, s. 197-211.

<sup>16</sup>*Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997; zob. szczególnie rozdział VII pt. „Teoria osoby u podstaw realistycznej etyki i pedagogiki”, s. 65-74.

## ROZDZIAŁ 2. PROBLEM WARTOŚCI

Postawy ludzi związane z cenionymi przez nich wartościami w popularnej publicystyce związane ze światopoglądem. Tymczasem wydaje się, że światopogląd nie jest najwłaściwszym miejscem na poszukiwanie wartości, lecz powinno się ich szukać w filozofii (nie utożsamianej ze światopoglądem), a wartości chrześcijańskich nawet w teologii jako refleksji nad Objawieniem.

Proponuję rozważenie trzech tematów, wynikających z przedstawionej wyżej problematyki wartości:

1. Światopogląd a filozofia.
2. Czy są i czym są wartości?
3. Co stanowi wartości chrześcijańskie?

### 1. Światopogląd a filozofia

Odróżnienie to stanowiło nieustający spór pomiędzy katolikami i marksistami w okresie PRL-u. W bibliografii niemal każdego filozofa z KUL, czy ATK znajdziemy teksty na temat światopoglądu. Posłużę się w tym miejscu poglądami M. Gogacza<sup>1</sup> oraz A. B. Stępnia<sup>2</sup>. Według M. Gogacza światopogląd charakteryzuje się następującymi cechami:

---

<sup>1</sup> M. Gogacz, Szkice o kulturze, Kraków-Warszawa/Struga 1985, s. 41-47.

<sup>2</sup> A.B. Stępeń, Elementy filozofii, Lublin 1982, s. 50-53 oraz Tenże, Wstęp do filozofii, wyd. II, Lublin 1989, s. 34-39.

1) jest kompilacją wiedzy, ocen norm etycznych i obyczajowych, doświadczeń i przyzwyczajień;

2) o światopoglądzie rozstrzyga decyzja;

3) posiadanie światopoglądu jest warunkiem sensownego postępowania.

Typ światopoglądu zależy od dominującego w nim zespołu twierdzeń. Mogą to być twierdzenia przyrodnicze, estetyczne, teologiczne, filozoficzne, religijne bądź ateistyczne.

Filozofia, z kolei, charakteryzuje się następującymi cechami:

1) jej przedmiotem są pryncypia, zasady, *arche* tego, co rzeczywiste.

2) rozstrzyga argument rozumowy.

A. B. Stępień zwraca uwagę na sposób budowania światopoglądu i wyróżnia m. in. światopoglądy racjonalne i nieracjonalne. Opierając się na tym odróżnieniu M. Gogacz postuluje, aby światopogląd był racjonalny, to znaczy, aby nie wyznaczały jego elementów nastroje, popędy, nawyki. A. B. Stępień z kolei wiąże ze światopoglądem ideologię, która jest zwykle światopoglądem grupowym. Obydwaj cytowani autorzy nie godzą się na utożsamianie światopoglądu z filozofią oraz podważają istnienie tzw. światopoglądu naukowego, z racji zasadniczych sprzeczności występujących pomiędzy nauką i właściwą światopoglądowi kompilacją. Nie ma bowiem naukowej metody scalenia twierdzeń rozmaitych nauk z normami i przyzwyczajeniami. Ponadto w nauce rozstrzyga argument, a w światopoglądzie – decyzja. Dlatego A. B. Stępień na początku swych rozważań o światopoglądzie podkreśla, iż „należy odróżnić naukowe uprawianie filozofii od filozofowania na usługach światopoglądu, a także dyskusję naukową od dyskusji światopoglądowej”<sup>3</sup>.

## 2. Czy są i czym są wartości?

Często sugeruje się, że wartością jest miłość. Miłość jednak jest relacją, swoistym – według Arystotelesa – bytowaniem „pomiędzy” substancjami. Dla Tomasa z Akwinu stanowi przypadłość podmiotującą się jednocześnie w dwóch bytach. Miłość zatem jako relacja podmiotowana przez rozumne osoby podlega ocenie moralnej i ta ocena może być pozytywna lub negatywna. Miłość więc może być dobra lub zła. W tym drugim wypadku człowiek – wedle słów Pisma św. „staje się obrzydły, jak to, co umiłowal”. A zatem miłość nie jest wartością, gdyż można kochać siebie bardziej niż innych i np. będąc sadystą pozbawiać ich życia w okrutny sposób. Gdyby taka miłość była jakąś wartością, to powodowałyby, że okrucieństwo i zabijanie innych też stałoby się wartościowe. Na to zaś chyba nie zgodzi się żaden moralista.

---

<sup>3</sup> Tamże, s. 34-35.

Wartością nie jest także wiedza, nawet w postaci „dróg św. Tomasza”. Cechą bowiem wiedzy jest prawdziwość, a wprowadzenie kryterium wartościowości likwiduje prawdziwość i wprowadza użytecznościowe traktowanie wiedzy. Sama wiedza likwiduje się w momencie, gdy prawda okaże się mniej wartościowa od fałszu. Wartości zatem nie tkwią w tezach filozoficznych lub teologicznych. Wiedza może być czymś dla nas cennym, lecz jak każde narzędzie może być wykorzystana przeciw człowiekowi. Wszystko zależy tu od światopoglądu, tymczasem szukamy filozoficznego określenia wartości.

Z tego, co tu napisano wynikałoby, iż to człowiek stanowi wartość, ale nawet człowiek nie jest wartością. Jest człowiekiem, to znaczy bytem, substancją duchowo-cieleśną, której rozumność stawia ją w rzędzie osób. Człowiek więc jest człowiekiem, osobą ludzką, nie jest wartością.

Także sam Bóg nie jest wartością. Jest realnym bytem, *Ipsum Esse Subsistens* – według filozofii św. Tomasza, Trójcą Osób według Objawienia chrześcijańskiego. Nikt nie robi Bogu łaski tym, że Go ceni. Bóg nie staje się przez to wartością. Nie ma zatem filozoficznych podstaw uznania Samoistnego Istnienia za wartość. Takie podstawy mogą się znajdować jedynie w światopoglądzie.

Czy zatem istnieją wartości? Tak się dobrze składa, że na temat wartości kilka lat temu odbyła się publiczna dyskusja pomiędzy – jak się wydaje – osobami kompetentnymi, to jest prof. M. Gogaczem z ATK oraz ówczesnym docentem T. Styczeńem z KUL<sup>4</sup>. M. Gogacz odróżnił najpierw aksjologiczne ujęcie wartości od ujęcia identyfikującego. To ujęcie aksjologiczne polega na „akceptowaniu jakichś wartości ze względu na inne”<sup>5</sup>, lecz te inne wartości nie dają odpowiedzi na pytanie o rację ich przyjęcia, gdyż jest to pytanie na terenie aksjologii, które odnosi nas albo do jeszcze innych wartości, albo – ostatecznie – do decyzji podmiotu wartościującego. Jednak taka decyzja jest subiektywna, ważna jedynie dla osoby która ją podejmuje. M. Gogacz ostrzega, że jeśli owe decyzje wyniosą ludzkie wytwory na pozycję wartości najwyższych i nadadzą im charakter przedmiotowy, to aksjologia „stanie się podporządkowaniem realnie istniejącego człowieka myśleniu, ideom, modelom, teoriom, rzeczom”<sup>6</sup>. To wyznaczenie pierwszeństwa myśleniu przed realnym istnieniem osób, nie zawsze dość wyraźne w aksjologii, „...jest wyjątkowo dotkliwe w pedagogice i etyce”<sup>7</sup>. Autor ten dodaje: „Pedagogika idealistyczna, kierując ludzi do ideałów i wzorów przestaje różnić się od świa-

---

<sup>4</sup> T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980. Rec.: M. Gogacz, *Blaski i cienie etyki*, *Życie i Myśl* 1981 nr 2, s. 69-75. Tenże, *Uwagi do tematu wartości*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 17(1981)1, s. 200-209. Tenże: *Wartości osobowe w kulturze*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 18(1982)2, s. 203-212.

<sup>5</sup> M. Gogacz, *Uwagi...*, s. 200.

<sup>6</sup> Tamże, s. 201.

<sup>7</sup> Tamże.



topoglądów i ideologii”<sup>8</sup>. T. Styczeń z kolei starając się zidentyfikować wartości odrzuca ich istnienie idealne oraz ich istnienie przez kulturę. Uważa jednak wartość za niezbywalną własność osoby ludzkiej jako właśnie osoby<sup>9</sup>. M. Gogacz akceptuje tezę, że wartości nie istnieją samodzielnie, gdyż wtedy trudno uzasadnić ich związek z człowiekiem, akceptuje też pogląd, że kultura nie tworzy wartości, gdyż jako zespół dzieł człowieka jest sama w sobie martwa i niczego nie może stworzyć. Nie zgadza się jednak z opinią, że wartość jest niezbywalną własnością człowieka, gdyż takie rozumienie likwiduje problem dążenia do wartości (są przecież we mnie). Etyka i pedagogika stają się zbyteczne. W tym miejscu proponuje własne rozumienie wartości sformułowane na gruncie klasycznej metafizyki. Prześledźmy tę myślową drogę<sup>10</sup>.

1. Wartości dotyczą człowieka, wobec tego powstają wśród ludzi, w „łączących ludzi relacjach”<sup>11</sup>.

2. Tą „podstawową relacją” jest odniesienie „które powstaje w wyniku tego, że spotykający się ludzie istnieją”. „Jest ona życzliwością”. Naturę tego odniesienia wyznacza jego powód, którym jest istnienie, dlatego natura ta polega na bezinteresownej, niczym nie motywowanej życzliwości. Tak opisaną relację tradycja, nie tylko chrześcijańska, nazywa miłością. „Drugą podstawową relacją łączącą ludzi, jest odniesienie, które powstaje w wyniku oddziaływania na siebie istniejących ludzi jako wnoszących w siebie to, czym są, z całą szczerością i prawdą. [...] To przystosowanie jest relacją wiary [...] Trzecią podstawową relacją... jest odniesienie, które wynika z oczekiwania tego, co prawdziwe, z potrzeby przejmowania oddziałującej osoby jako dobra dla mnie. Spotkanie w nadziei uzyskania tego dobra jest relacją zaufania”<sup>12</sup>.

Rozpoznanie relacji osobowych i decyzja, aby trwały jako cel i zadanie powiązanego nimi z innymi osobami człowieka wskazuje na istotne wartości ludzkie: trwanie podstawowych relacji osobowych. Stąd definicja: Wartość jest trwaniem skutku, przyczynowanego w człowieku przez podstawowe relacje, łączące go z osobami, gdy człowiek swym rozumieniem i decyzją zabiega o trwanie tych relacji jako celu i zadania<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> T. Styczeń, *Etyka...*, s. 72.

<sup>10</sup> M. Gogacz, *Uwagi...*, s. 203-209.

<sup>11</sup> Tamże, s. 203.

<sup>12</sup> Tamże, s. 203-204.

<sup>13</sup> Tamże, s. 203. M. Gogacz formułuje tę definicję nawet w języku łacińskim dla porównania jej z innymi definicjami w filozofii klasycznej, np. dotyczącymi własności transcendentalnych. Wspomniana definicja wartości brzmi: *quod intellectum et approbatum continuat*. Zob. przypis nr 3, na s. 203.

Zwróćmy uwagę, że zdefiniowanie wartości jako trwania relacji życzliwości, otwartości i zaufania między osobami nie pozwala przyjmować jako wartości czegośkolwiek. Eliminuje więc dowolne, aksjologiczne, bądź wprost światopoglądowe i ideologiczne określanie wartości. Zauważmy też, że tak określona wartość nie utożsamia się z żadną (mówiąc językiem filozofii Arystotelesa) substancją lub przypadłością. Wartością bowiem nie jest człowiek, nie są też wartościami relacje osobowe, nawet największa z nich – miłość. Wartością jest trwanie miłości i to nie z czymkolwiek, lecz wyłącznie łączącej ze sobą osoby. Nie znajdzie się wśród wartości miejsce na trwanie miłości nieprawości własnych lub cudzych. Raczej stanie się tu jasna chrześcijańska zasada miłości grzesznika, przy jednoczesnej nienawiści zniewalającego go grzechu.

Wśród wartości należy teraz poszukać tych, które można określić jako chrześcijańskie.

### 3. Wartości chrześcijańskie

#### 3.1. *W sensie ścisłym*

Zgodnie z zaproponowanym rozumieniem wartości, aby rozpoznać wartości chrześcijańskie, trzeba zapytać o relacje osobowe charakterystyczne dla chrześcijaństwa. Tymi relacjami są powiązania przez miłość, wiarę i nadzieję z Chrystusem, a przez Niego – z całą Trójcą Świętą. Wartościami chrześcijańskimi w sensie ścisłym jest trwanie tych powiązań. Dopowiedzieć można, że chrześcijanie zabiegają o trwanie i pogłębianie więzi z Bogiem poprzez podejmowanie tzw. oczyszczeń czynnych oraz poddawanie się płynącym ze strony Boga oczyszczeniom biernym.

#### 3.2. *W sensie szerszym*

W sensie poszerzonym możemy mówić o wartościach chrześcijańskich biorąc pod uwagę szczegółowe zalecenia Pisma św. wyjaśniane przez teologię, która z tego punktu widzenia jest objawioną aksjologią<sup>14</sup>. Wiele z tych zaleceń ma pozycję wartości humanistycznych. Św. Tomasz z Akwinu uważa, że rozum ludzki jest w stanie dojść do wielu prawd objawionych w Piśmie św. bez pomocy Objawienia, lecz tymi ustaleniami „cieszyłaby się tylko garstka ludzi, po długim czasie szukania i to z domieszką wielu błędów”<sup>15</sup>. Dla ukazania i odróżnienia wartości chrześcijańskich w sensie ścisłym i w sensie poszerzonym, przeanalizujemy Chry-

---

<sup>14</sup>Aksjologia jest tu rozumiana jako nauka o wartościach. Określenie teologii jako objawionej aksjologii pochodzi od M. Gogacza

<sup>15</sup>Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 1, O Bogu, przekł. P. Belch, Londyn 1975, s. 56. I, 1, 1c.

stusowe przykazanie miłości. Wskazuje ono na wartości chrześcijańskie w sensie ścisłym (przykazanie miłości Boga) oraz w sensie szerszym (przykazanie miłości bliźniego). I wprawdzie niemożliwa – dla chrześcijanina – jest miłość Boga bez miłości bliźniego, gdyż miłość Boga samego ogarnia wszystkich ludzi, wobec tego obowiązuje chrześcijan na zasadzie: przyjaciel mojego przyjaciela jest moim przyjacielem, to jednak wzajemna ludzka miłość jest wartością dotyczącą nie tylko chrześcijan jako chrześcijan, lecz w ogóle wszystkich ludzi jako osób. Dlatego nazwano trwanie tych powiązań, gdy dokonują się i trwają ze względu na miłość Boga, wartościami chrześcijańskimi w sensie szerszym. Warto także zwrócić uwagę, że Dekalog zawiera tylko trzy pierwsze wskazania dotyczące relacji człowiek-Bóg, siedem zaś pozostałych dotyczy relacji człowiek-człowiek. Dekalog wyraża życzenia Boga dotyczące wspólnoty wierzących, co nie oznacza, aby Jego zalecenia były zarezerwowane wyłącznie dla chrześcijan. Zabijania bowiem nie da się uzasadnić w żadnych relacjach – bo likwidując podmiot likwidujemy też relacje, i w żadnej filozofii – bo zabijając człowieka niszczymy filozofujący podmiot. Dlatego absurdalne byłoby twierdzenie, że obowiązek chronienia życia innych ludzi obejmuje jedynie chrześcijan.

\*\*\*

Wartości chrześcijańskie w sensie ścisłym dotyczą tylko chrześcijan, gdyż tylko chrześcijanie kontaktują się z Trójjedynym Bogiem za pośrednictwem Chrystusa.

Większość współczesnych problemów z wartościami chrześcijańskimi wynika ze swoistej dwubiegunowości wartości chrześcijańskich w sensie poszerzonym, gdyż ściśle rzecz biorąc są one wartościami humanistycznymi, które głoszone i zalecane są także przez Objawienie chrześcijańskie. Gdy któraś z wartości humanistycznych nie znajduje dostatecznego uzasadnienia w aktualnym nurcie kultury, wtedy jej jedynym uzasadnieniem pozostaje autorytet Objawienia. Głosi się wtedy, że jest to wartość chrześcijańska, do której realizowania niechrześcijanie nie są zobowiązani. Dobrym przykładem może być tu nierozzerwalność małżeństwa, a ostatnio problem aborcji; zapewne niebawem będzie to problem eutanazji.

Wydaje się, że pierwszym krokiem do usunięcia nieporozumień jest dokładne określenie, o czym się mówi. Wiadomo, że „przeskakiwanie” przy analizowaniu jednego zagadnienia w różne „gry językowe” rodzi bezsensowne problemy (Wittgenstein).

### ROZDZIAŁ 3. UNIWERSYTET WSPÓLNOTĄ POSZUKUJĄCĄ PRAWDY I DOBRĄ

„Stając na barkach olbrzymów widzimy więcej niż oni, dalej i dokładniej”<sup>1</sup>. Tym zdaniem Bernarda z Chartres, uczonego żyjącego w XII wieku, prof. Mieczysław Gogacz rozpoczyna swój wykład o uniwersytecie. Jakkolwiek maksyma Bernarda odnosi się do wszelkiej ludzkiej intelektualnej aktywności, to jednak w przypadku rozważań o uniwersytecie ma wydźwięk szczególny i wyjątkowy. Albowiem „uniwersytety są tworem średniowiecznym – na co słusznie zwraca uwagę prof. Stanisław Wielgus – nie wywodzą się ze szkół starożytnych, lecz z kościelnych ośrodków nauczania w średniowieczu”<sup>2</sup>. „*Universitas-collegiorum* to twór chrześcijańskiej kultury średniowiecza – podkreśla prof. Mieczysław Albert Krąpiec – wieków tak często jednostronnie i krzywdząco ocenianych, zwłaszcza przez tych, którzy z kulturą średniowiecza niewiele mają styczności”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup>Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse nanos, gigantium humeris incidentes, ut possimus plura eis et remotiora vedre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea. Joannis Saresberensis Metalogicus III, 4, PL 199, 900. Zob. M. Gogacz, Człowiek i jego relacje, s. 172.

<sup>2</sup>S. Wielgus, Uniwersytety katolickie i kościelne instytuty wyższego nauczania, Lublin 1996, s. 9. Por. A. Vetulani, Początki najstarszych wszechnic środkowo-europejskich, Wrocław 1970.

<sup>3</sup>M. A. Krąpiec, Człowiek, Kultura, Uniwersytet, wybór i opracowanie A. Wawrzyniak, Lublin 1982, s. 384. Warto też zwrócić uwagę na ciekawe scharakteryzowanie okoliczności tworzenia pierwszych uniwersytetów: „Wiekii XII i XIII, w których powstawały społeczności akademickie, to

Intelektualnym olbrzymem, na „barkach” którego staje Mieczysław Gogacz w swoich rozważaniach o uniwersytecie, jest, żyjący w XIII wieku profesor Uniwersytetu Paryskiego, św. Tomasz z Akwinu, jeden z największych uczonych tamtych czasów, niestrudzony dydaktyk i gorliwy pedagog uniwersytecki, zarazem największy mędrzec chrześcijaństwa i powszechny Doktor Kościoła, a zatem ktoś najbardziej kompetentny. Jak bowiem słusznie zauważył É. Gilson „Ci z nas, którzy ciągle wierzą w absolutnie powszechną wartość kultury intelektualnej i prawdy – bez popadania w rozpacz co do przyszłości – muszą szukać swego złotego wieku w przeszłości”<sup>4</sup>.

Według Tomasza z Akwinu „nauczanie to po prostu ukazywanie prawdy, dosięganie słuchacza prawdą, jawiącą się w wykładzie. Nie jest to jednak tylko głoszenie prawdy i powodowanie, by słuchacz przyswoił ją sobie jako wiedzę. Jest to raczej przy pomocy nauczającego wrastanie słuchacza w myślenie orientowane prawdą. Jest to więc wrastanie w myślenie nauczającego, lecz jego myślenie nie jest celem nauczania. Jest pośrednictwem. Jest przejęciem i przekazywaniem prawdy”<sup>5</sup>. Prawda jest „wprost jedynym, najwyższym i dominującym celem nauczania uniwersyteckiego, podstawowym zadaniem uniwersytetu”<sup>6</sup>.

W czasach nam współczesnych uczeni dość sceptycznie odniosą się do zagadnienia prawdy; retoryczne pytanie: *Quid est veritas?* odbija się echem w wielu naukach i dyscyplinach. Na pierwszych europejskich uniwersytetach powtarzano za Izaakiem Izraeli, że prawda jest zgodnością bytu z naszym jego rozumieniem<sup>7</sup>. Nie znaczy to, że udziałem tamtych uczonych był naiwny przesąd, że prawda da się jednoznacznie ująć i wyrazić w ustalonej raz na zawsze definicji. Żyjący w XIV wieku Guibert z Tournai pisał wprost, że „nigdy nie odnajdziemy prawdy, o ile zadomowiliśmy się w tym, co już zostało odkryte. Ci którzy pisali przed nami nie są naszymi władcami, tylko przewodnikami. Prawda stoi otworem dla wszystkich, jej miejsce przez nikogo nie zostało jeszcze zajęte”<sup>8</sup>. W jej poszukiwaniu upatrywali jednak sensu istnienia nauk i sensu życia uczonego. Piszący na początku XII wieku Honoriusz z Autun zwykł powtarzać: „Wygnaniem człowieka jest ciemnota; jego ojczyzną jest wiedza”<sup>9</sup>. Natomiast znany teoretyk nauki Hu-

---

czasy tworzenia się teoretycznych podstaw humanizmu i demokracji. Człowiek i jego prawo do wolności i do rozwoju intelektualno-moralnego były wówczas bardziej uznawane, aniżeli w wielu innych czasach”. Tamże.

<sup>4</sup>É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, s. 288.

<sup>5</sup>Człowiek i jego relacje, 172.

<sup>6</sup>Człowiek i jego relacje, 174.

<sup>7</sup>Verum est adequatio rei et intellectus.

<sup>8</sup>M.D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przekł. H. Rosnerowa, Warszawa 1974, s. 78.

<sup>9</sup>J. Le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, przekład E. Bąkowska, Warszawa 1966.

gon ze Świętego Wiktora ostrzegał przed jakimkolwiek zawężaniem wiedzy. Dla tego Tomasz z Akwinu jeszcze silniej niż Arystoteles związał prawdę z bytem, a wprost z jego istnieniem. Stąd skłonność do zamiennego traktowania prawdy i bytu<sup>10</sup> uwarunkowana była głęboko słusznym przeświadczeniem, że wierność realności, bytowi, rzeczywistości, istnieniu stanowi *de facto* wierność prawdzie.

Aby „zobaczyć więcej, dalej i dokładniej” niż św. Tomasz, prof. M. Gogacz proponuje zastanowić się nad osobowymi uwarunkowaniami, umożliwiającymi wrastanie studenta w orientowane prawdą myślenie profesora. Otóż, aby student mógł wrastać w czyjeś myślenie, musi cechować go otwartość na to, co ktoś wnosi, a zarazem musi zaufać nauczającemu, że ten przekazuje i uwrażliwia go właśnie na prawdę, nie zaś na modę, użyteczność, nowoczesność, postęp, czy tzw. współczesność. Zatem to właśnie otwartość i zaufanie umożliwiają studiowanie ze strony studiującego. Tę otwartość jednak i zaufanie nauczający musi wywołać. Sam profesor musi być zawsze wierny prawdzie oraz musi wywołać zaufanie studenta do siebie i głoszonej przez siebie prawdy. Może to uzyskać tylko wtedy, gdy darzy studenta trwałą i niezawodną przyjaźnią. Student, aby zaufał profesorowi, musi doznać życzliwości, troski, niekiedy cierpliwości, czyli właśnie przyjaźni. Zatem „życzliwość i wierna, nigdy nie zawodząca przyjaźń”<sup>11</sup> jest warunkiem wywołania zaufania studenta.

Spróbujmy, z kolei, zobaczyć jeszcze więcej i dalej niż prof. Gogacz. Skoro nauczanie jest „relacją osobową” i tę „relację wyzwala prawda”<sup>12</sup>, to trzeba powiedzieć, że nauczanie i uczenie się odbywa się w obszarze należącym do istoty osobowej relacji wiary, gdyż tę właśnie relację wyzwala i podmiotuje prawda<sup>13</sup>. Wierzenie sobie, zawierzenie, wiara, stanowią bowiem osobową relację polegającą na wzajemnym przekazywaniu sobie prawdy. To przekazywanie prawdy wymaga prawdomówności ze strony tego, kto prawdę ujawnia. Tylko prawdomówność jest w stanie wywołać otwartość na prawdę. Ta otwartość stanowi zaufanie. Prawdomówność i zaufanie są podstawą kształcenia, nabywania wiedzy, uprawiania nauki. Lecz na tym nie ogranicza się rola relacji wiary; bez prawdy bowiem, która jest w tej relacji przedmiotem wymiany, niemożliwe jest uzyskanie mądrości, bez zaufania nie pojawi się życzliwość, która stanowi niezbędne środowisko i kształcenia, i wychowywania.

Od strony studiującego otwarcie na prawdę jest podstawą uczenia się, wyzwala przemianę myślenia i poglądów, i gdy ta przemiana dokonuje się w kierunku prawdy, to jest metanoią. Przejęcie cudzego poglądu wbrew przyjętej aksjolo-

---

<sup>10</sup>Ens et verum conventuntur.

<sup>11</sup>Człowiek i jego relacje, 174.

<sup>12</sup>Człowiek i jego relacje, 176.

<sup>13</sup>Por. Człowiek i jego relacje, 14-15.

gii, będącej często podstawą przekonań i pewności, a niekiedy wbrew zwykłej ludzkiej próżności, wymaga pokory, tak bardzo akcentowanej w XII wieku przez uczonych w szkole przy klasztorze św. Wiktora pod Paryżem. Bez tej pokory uczącego się, która jest stałą gotowością przyjęcia poglądu prawdziwego, słusniejszego, mądrzejszego, uczenie się nie ma większego sensu, stanie się bowiem nabywaniem erudycji, suchych informacji, przydatnych oczywiście, lecz nie mających waloru prawdy, nie aktywizujących myślenia. Nie da się bowiem żyć erudycją, żyć można i trzeba prawdą. I powiedzmy więcej: nie można żyć bez prawdy i bez podmiotowanej przez nią relacji wiary, owocującej otwartością i zaufaniem wobec osób.

Student więc to ktoś, kto pragnie poznać prawdę, ale nie umie jej rozpoznać. Jest tylko otwarty. Przychodzi zatem na uniwersytet, aby tam nauczyć się rozpoznawania prawdy. U źródeł studiowania jest najpierw zaufanie uniwersytetowi jako wspólnotcie, którą ogniskuje prawda i spaja przyjaźń. Ale uczy tylko człowiek, więc z kolei nauczający musi wywołać w studencie zaufanie do siebie, a student musi zaufać profesorowi i podjąć zaproszenie w obszar myśli profesora, a następnie podjąć trud jej poszukiwania.

Od strony nauczającego przejęcie prawdy jest podstawą jej przekazywania. Profesor to ktoś, kto żyje prawdą wciąż jej poszukując, prowadząc zatem badania ukazujące nowe aspekty rzeczywistości, szukając nowych, lepszych form przekazywania prawdy, aby nią przejąć i zachwycić studenta, najpierw tylko zatrzymując jego uwagę na prawdzie i z czasem przykuwając do niej, dzięki przejęciu i zachwytowi. Nauczający w podobnym, a może i wyższym, stopniu powinien być uzbrojony w pokorę, która pozwala mu poprawiać i ulepszać głoszone poglądy. Metanoia bowiem dotyczy także nauczającego. Zarazem nauczający to ktoś, kto lubi studentów, darzy ich przyjaźnią wywołującą zaufanie i cierpliwością na trudnej drodze prawdy.

Nauczający więc to przede wszystkim badacz, którego według Jana z Salisburii charakteryzuje „zamiłowanie do poszukiwań”, nazwane dziś pasją badawczą. Nauczanie realizuje się właśnie przez umiejętne wprowadzanie słuchaczy w te badania „z troską, życzliwością, w postawie przyjacielskiej, ze sprawiedliwą kontrolą, pełną szacunku, lecz i wymagań”<sup>14</sup>. Aby nauczający mógł prowadzić studentów w obszar poznanej przez siebie prawdy, musi być przede wszystkim przyjacielem studentów. Tylko wtedy możliwe będzie takie bezpieczne i bezbolesne wprowadzenie uczniów ze swojego myślenia ku nieodkrytym jeszcze drogom prawdy.

---

<sup>14</sup>Człowiek i jego relacje, 179.

Jedynym i wyłącznym celem nauczania uniwersyteckiego jest zatem prawda. O tę prawdę apelował papież Jan Paweł II kończąc swe przemówienie do społeczności uniwersyteckiej KUL wołaniem: „Uniwersytecie! Alma Mater! (...) Służ Prawdzie!”<sup>15</sup>. M. Gogacz formułuje to zaganienie pisząc, że „profesor, który inne cele postawił ponad prawdą, moralnie przestaje być profesorem uniwersytetu, nawet, gdy przyznają mu to odpowiednie dyplomy”<sup>16</sup>.

Poznanie prawdy powoduje w studiującym metanoję, czyli przemianę myślenia i postępowania. Bezwzględna służba prawdzie skierowuje bowiem do dobra. Jednoczesne ujmowanie prawdy i dobra ma naturę mądrości. Mądrość bowiem to wskazywanie na dobro bytu z pozycji prawdy o nim, to, jak pisał Karol Wojtyła, „prawda o dobru”<sup>17</sup>. Z tego względu nauczanie i wychowanie na uniwersytecie jest czymś jednym, utożsamia się ze sobą. Nie obserwujemy tego w innych szkołach, w których prawda nie dominuje w sposób tak wyłączny, jak na uniwersytecie.

Przekazywanie prawdy wymaga trudu i życzliwości; jej przejmowanie zaś otwartości i zaufania. Wszystko to może odbywać się tylko w atmosferze przyjaźni. Nauczanie uniwersyteckie dzieje się więc w obszarze osobowej relacji wiary. A ponieważ w relacji osobowej zawsze pierwsze są osoby, zatem na uniwersytecie pierwsi są studenci i profesorowie, stanowi go właśnie *universitas magistrorum et scholarum*. Prof M.A. Krapiec uważa, że „wobec równości wszystkich wobec prawdy ujawniają się zalety partnerskiego modelu życia uniwersyteckiego. Według tego modelu, hierarchia urzędów uniwersyteckich, a także podstawowy na uniwersytecie podział na profesorów i studentów, winny być tylko pomocną strukturą organizującą partnerską zasadniczo społeczność starszych i młodszych w jej dążeniu do prawdy. Naukowy autorytet profesora zasadza się zatem przede wszystkim na optymalnym pełnieniu roli partnerskiego przewodnika, kroczącego wraz z uczniami na drodze ku prawdzie”<sup>18</sup>. W dziedzinie życia prawdą nie krępiją profesorów i studentów żadne programy, zarządzenia, instytucje. Program nauczania wywołuje sam student swoją wrażliwością i zdolnościami, a realizuje go pod kierunkiem profesora, który te wrażliwości i uzdolnienie wykrył i zaprzęgnął w dzieło, którym jest zdobywanie prawdy. I tu znów M. Gogacz ostrzega, że „gdy profesorowie i studenci nie odnoszą się do prawdy jako najgłębszej potrzeby ich intelektu i gdy ta prawda ich nie przemienia, uniwersytet przestaje być uniwersy-

---

<sup>15</sup>Trzecia pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny. 8-14 czerwca 1987. Przemówienia i homilie, wstęp, diariusz i opracowanie A. Szafrńska, Warszawa 1988, s. 75.

<sup>16</sup>M. Gogacz, Okruszyny, Niepokalanów 1993, s. 229.

<sup>17</sup>Por. np. K. Wojtyła, Człowiek i moralność, t. 2., Zagadnienie podmiotu moralności, Lublin 1991, s. 240.

<sup>18</sup>Człowiek, Kultura, Uniwersytet, 483 (cyt. pochodzi z posłowania pióra ks. A. Wawrzyniaka).



tetem, co oznacza, że profesorowie i studenci nie stanowią uniwersytetu jako wspólnoty, powiązanej relacjami osobowymi. Przystają być uniwersytetem w sensie moralnym, nawet gdy instytucjonalnie posiadają katedry i indeksy<sup>19</sup>.

Uniwersytet wobec tego to „spotkanie ludzi w prawdzie”<sup>20</sup>. Spotkanie to jest wiarą i przyjaźnią, rodzi zatem wspólnotę nauczających i nauczanych – *universitas*. Struktura instytucjonalna jest wtórna. Uniwersytet jako instytucja strzeże badań naukowych, chroni i ułatwia badania, scala inicjatywy naukowe. Stąd prof. M.A. Krąpiec z naciskiem podkreśla, że „każda dziedzina wiedzy uprawiana przez ludzi wolnych w wolny sposób, podporządkowana jedynie obiektywnej prawdzie i właściwym dla niej regułom metodycznym, jest na Uniwersytecie równoprawna. Żaden z wydziałów, wchodzących w skład jednego organizmu poświęconego nauce, nie jest «wyższy» nad inne. Żaden z wydziałów nie sprawuje nad innym jakiejś władzy, żaden z wydziałów nie dyktuje innemu warunków pracy naukowej”<sup>21</sup>. W inspirowanym myślą prof. M.A. Krąpca tekście, ks. Andrzej Wawrzyniak zestawia cechy tak rozumianej Wszechnicy<sup>22</sup>: 1) „Wobec selektywności pozytywnego programu współczesnego studium akademickiego trzeba przywrócić współczesnemu uniwersytetowi średniowieczną wielkość dyscyplin naukowych, obejmującą dziś nauki szczegółowe, filozofię i teologię”. Jest to wyraz asymilacyjnej funkcji uniwersytetu. 2) Wobec zamykania się i hermetycznego charakteru wielu specjalizacji należy dążyć do „uporządkowania i integrowania wiedzy ...choćby w oparciu o humanizm”. 3) Wobec utylitarności kształcenia zawodowego trzeba przywrócić na uniwersytecie „postawę apragmatycznego poznawania rzeczywistości”. 4) Wobec alienacyjnego działania współczesnej nauki i techniki trzeba przywrócić jej osobowy wymiar. Ten osobowy wymiar działalności naukowej opiera się na: a) „bezinteresownej postawie poznawczej”, b) „odpowiedzialności za prawdę”, c) „oddaniu się mądrości – dodaje Krąpiec. Przeto cały uniwersytet musi być w swym charakterze «filozoficzny» – miłujący mądrość”.

W mądrość wprowadza uniwersytet bezwzględna wierność prawdzie, która jest znakiem wyróżniającym uniwersytet. Prawda bowiem potraktowana jako cel życia, efekt podjęcia trudu badań, kres naukowych poszukiwań staje się dobrem, swoicie przekształca się w dobro w obszarze osoby służącej prawdzie. Dzieje się tak dlatego, że i prawda, i dobro są własnościami realnie istniejącego bytu. A zatem bezwzględna wierność prawdzie kieruje do samej rzeczywistości, ponad teorie, ujęcia, fikcyjne założenia, tylko wymyślone koncepcje. Wynika z tego, że uni-

---

<sup>19</sup>Okruszyny, s. 230.

<sup>20</sup>Człowiek i jego relacje, 187.

<sup>21</sup>Człowiek, Kultura, Uniwersytet, 385.

<sup>22</sup>Człowiek, Kultura, Uniwersytet, 479-482.

### III. NIEKTÓRE KONSEKWENCJE ETYKI TOMISTYCZNEJ

---

wersytet jest zawsze uczelnią humanistyczną, gdyż wierność realnej prawdzie i realnemu dobru zawsze wskazuje najpierw na osoby, potem na rzeczy.

Osoba wykształcona na takim uniwersytecie staje się świadomym twórcą kultury humanistycznej, czyli kultury służącej człowiekowi, a nie atakującej go. Korzysta się tu z tego rozumienia kultury, „według którego kultura, ujęta podmiotowo, jest życiem duchowym człowieka, w jego rozumieniach i proporcjonalnych do rozumień decyzjach, jako zgodnych z prawdą i dobrem dziełach wewnętrznych, a ujęta przedmiotowo jest zespołem dzieł zewnętrznych wyrażających ludzkie życie duchowe i wpływających na to życie”<sup>23</sup>. Wynika z tego, że także – a może przede wszystkim – tzw. kultura techniczna, musi być humanistyczna. Technika nie służąca człowiekowi nie jest bowiem nikomu potrzebna. Absolwent uniwersytetu nie będzie więc tworzył zadanych idei, dzieł, wytworów techniki i sztuki bez pytania się o dobro człowieka. Raczej będzie na miarę swej rozwiniętej rozumności dojrzałe identyfikował prawdę i odpowiedzialnie wskazywał na dobro.

---

<sup>23</sup>Człowiek i jego relacje, 188.

#### ROZDZIAŁ 4. PROGRAM ETYKI W SZKOLE POLITECHNICZNEJ

Arystoteles użył słowa „τέχνη” techne dla oznaczenia sprawności, która stanowi dla niego sztuka, biegłość, umiejętność, sztukę, wiedzę praktyczną. K. Narecki podaje, że dla mistrza ze Stagiry „w szerokim znaczeniu «τέχνη» obejmuje swym zakresem zarówno istotę teoretycznej wiedzy, jak i umiejętności praktycznych, które tę wiedzę czynią dla życia użyteczną”<sup>1</sup>. W „Etyce Nikomachejskiej” Arystoteles pisze wprost, że „sztuka jest identyczna z trwałą dyspozycją do opar- tego na trafnym rozumowaniu tworzenia. Otóż wszelka sztuka – dodaje Stagiryta – łączy się z powstawaniem oraz wynalazczym obmyśleniem tego, by powstało coś z rzeczy, które mogą być i nie być, i których źródło tkwi w wytwarzającym, a nie w wytworze”<sup>2</sup>. Dlatego Średniowiecze nazywa sztukę (ars) właściwym powodem wytwarzania rzeczy dokonanych (recta ratio factibilium) i umieszcza ją w obrębie ludzkiej duszy jako nabytą przez człowieka i utrwaloną umiejętność (habitus). Po polsku określa się to właśnie słowem sprawność.

Zagadnienie sprawności kieruje nas do moralności, a wobec tego przenosi też zagadnienie sprawności sztuki w obszar etyki. Tomasz z Akwinu z zagadnieniem sprawności sztuki wiąże problem dobroci wykonywanego dzieła (bonum

---

<sup>1</sup>Słownik terminów Arystotelesowych, w: Arystoteles, Dzieła Wszystkie, t. 7, Warszawa 1994, s. 116.

<sup>2</sup>Etyka Nikomachejska 1140 a 21, w: Arystoteles, Dzieła Wszystkie, t. 5, Warszawa 1996, s. 196.

operis) oraz dobra moralnego jego twórcy (bonum operantis). Podejmiemy dalej tak zarysowane akcenty.

Arystoteles jako pierwszy odróżnił byty naturalne od bytów sztucznych i zastanawiał się, co stanowi istotną różnicę w ich skomponowaniu. Uznał, że byty sztuczne, nazywane też wytworami, nie posiadają swej wewnętrznej zasady konstytutywnej (*εἶδος* – *forma*), stanowiącej też pryncypium życia i rozwoju bytów ożywionych; ta zasada w przypadku wytworów pochodzi z zewnątrz, z ludzkiego rozumu. W terminologii Arystotelesowskiej więc byty naturalne posiadają formę (to, czym są) jako swój własny element strukturalny. Forma wytworu tkwi w rozumie twórcy. Wytwór jest zatem tym, co o nim myśli twórca<sup>3</sup>.

Nasuwa się tu kilka ważnych wniosków: po pierwsze – działalność techniczna jest podejmowana tylko przez istoty rozumne; po drugie – to, czym wytwór jest tkwi w rozumie twórcy jako funkcja zadana owemu wytworowi; po trzecie, ponieważ twórcą techniki jest człowiek z racji swej rozumności, to oznacza, iż w technice mamy do czynienia z działalnością człowieka jako osoby. Tym ujęciem człowieka należy więc operować w filozoficznych rozważaniach o technice. Tezy te niech stanowią punkt wyjścia niniejszych rozważań.

#### **1. Konieczność wysokiego poziomu humanistyki przy wysokim poziomie techniki**

Sformułowane powyżej zagadnienie techniki kieruje nas ku teorii kultury jako całokształtu ludzkiej działalności. Z tego punktu widzenia technika jest częścią kultury, gdyż stanowi dziedzinę ludzkiej aktywności. Samą kulturę ujmuje się dwojako. Kultura w ujęciu przedmiotowym jest zespołem wszystkich tych dzieł zewnętrznych, które wyrażają ludzkie myślenie. Można też ją nazwać kulturą zewnętrzną. Kultura ujęta podmiotowo jest wiedzą człowieka, jego umiejętnościami, wrażliwością. Można ją nazwać kulturą wewnętrzną. Genetyczna zależność jest tu prosta: kultura wewnętrzna warunkuje twórczość na zewnątrz nas. Poziom wykształcenia, umiejętności i rozmaitych wrażliwości przekształca się wprost na jakość wytworów zewnętrznych. Ale sprawa nie jest aż taka prosta, bo oto człowiek będąc genetycznie twórcą kultury – w swej kulturowej i osobowościowej warstwie jest także poniekąd wytworem kultury. Kształcą nas bowiem dzieła przez nas zastane. Zostajemy ukształtowani na miarę zastanej kultury.

---

<sup>3</sup>Por. Etyka Nikomachejska 1140 a 22-23, w: Arystoteles, *Dzieła Wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 196. Warto zwrócić uwagę, że fenomenologowie, z R. Ingardenem na czele, dla określenia wytworu używają trafnej – jak się wydaje – nazwy: byt intencjonalny. Oddaje ona dobrze filozoficznie ujętą strukturę wytworu.

Aby zatem być autentycznym twórcą kultury – w pełni świadomie i dobrowolnie uczestniczyć w tworzeniu nowych dzieł – trzeba umieć zdystansować zastaną kulturę; właśnie przyswoić sobie i zdystansować. Być może dlatego Arystoteles tak upierał się, że człowiek wyraża się przez teoretyczną kontemplację, a Średniowiecze dodawało, że jej owocem jest *metanoia* – przemiana myślenia<sup>4</sup>. Myślenie bowiem jest także w nas ukształtowane przez kulturę. Warto przypomnieć powiedzenie Guiberta z Tournai, że „ci którzy nas poprzedzają nie są naszymi władcami, tylko przewodnikami”. Oczywiście nie chodzi tu o odrzucanie wszystkiego, co ludzie żyjący przed nami stworzyli. Zasadą oceny i wyboru tego, co słuszne, powinna być mądrość. Wytwory bowiem są tworzone przez człowieka i dla człowieka. Kultura, która nie pozostaje wierna człowiekowi jest antyhumanistyczna i jako taka jest niepotrzebna. Tworzenie i wykorzystywanie techniki wprost samo domaga się humanistyki po to, aby dzieła techniki były tworzone i wykorzystywane dla człowieka, a nie przeciw niemu. Zaawansowanemu rozwojowi techniki musi więc towarzyszyć troska o wysoki poziom humanizmu, czyli więzi między ludźmi, a także głębokie przenikanie kształcenia przez humanistykę, czyli dziedziny, które służą ludzkim rozumieniom samego człowieka. Równoległe więc z kształceniem technicznym musi iść troska o pogłębianie humanizmu. Według M. Gogacza służą temu takie nauki jak filozofia rzeczywistości, filozofia człowieka, etyka, teoria społeczeństwa<sup>5</sup>. Nauki te pogłębiają myślenie i stanowią przez to napęd także pomysłowości technicznej, która jest zawsze – podkreślmy to raz jeszcze – na miarę myślenia.

### 2. Chronienie osób podstawowym zadaniem techniki

Skoro osoba ludzka jest przyczyną – i to w sensie ontycznym – wytworów technicznych, to wynika z tego konieczność takiego podejmowania działań technicznych, by ani one same, ani powodowane przez nie skutki nie zwróciły się przeciwko człowiekowi jako ich przyczynie. Technika musi więc być zorientowana humanistycznie. W przeciwnym wypadku, mianowicie gdy działania techniczne zaatakują człowieka, unicestwią też samą technikę, gdyż skutki znikają gdy zabraknie powodujących je przyczyn. Nie można zatem substancjalizować techniki, traktować jej jako coś samodzielnego, bytującego i rozwijającego się niezależnie od ludzi, obok nich, czy nawet wbrew nim.

---

<sup>4</sup>Warto zwrócić uwagę, że zawsze taki dystans wobec zastanej kultury oznaczał osobowościową dojrzałość człowieka, rozumianą jako skutek jego ogólnego wykształcenia i odpowiedniego wychowania. Instytucjonalnie fakt ten zaświadczał „egzamin dojrzałości”, czyli „matura” pochodząca od „maturus” – „dojrzały”.

<sup>5</sup>M. Gogacz, Okruszyny, Niepokalanów 1993, s. 223.

Problemu etycznego nie stanowi oczywiście technika jako technika, lecz technika jako narzędzie w ręku człowieka. To on może skierować swoje wytwory i całą pomysłowość techniczną przeciwko drugiemu człowiekowi. Technikę powinna więc wyprzedzać etyka jako nauka o chronieniu osób i ich dobra. Sprawa ta jest tym pilniejsza, im wyższy jest poziom techniki, a co za tym idzie większe możliwości czynienia dobra lub wyrządzania zła. Im większa więc odpowiedzialność spoczywa w rękach ludzi, tym ważniejsze staje się ich przygotowanie do uniesienia ciężaru tej odpowiedzialności.

Podstawową więc zasadą przyświecającą twórcy techniki musi być pragnienie przysparzania ludziom dobra poprzez swoją działalność. Technik musi zatem wykluczyć z pola podejmowanych przez siebie zadań. Oznacza to, iż musi być człowiekiem sumienia, gdyż to właśnie w sumieniu rozstrzyga się podstawowe dobro i zło w ludzkich działaniach. Głos sumienia więc musi stanowić punkt wyjścia w działalności technicznej.

Sam ten głos jednak nie wystarczy, gdyż nie chroni przed błędem, pomyłką, niedoskonałością. Wiemy dobrze, iż do stworzenia dobrego dzieła nie wystarczą dobre intencje. Są punktem wyjścia, *conditio sine qua non* dobrego dzieła, lecz nie poparte wiedzą, solidnym przygotowaniem, czyli właściwą sztuką, mogą przybrać obrót niekorzystny, niezamierzony i nieprzewidywany. Człowiek podejmując jakieś działanie musi się dobrze zastanowić, nie może działać bezmyślnie. Ten namysł, gdy dotyczy czegoś istotnego, np. tego, jak mamy postąpić, podejmowany jest zawsze z dozą pewnego osobistego przejęcia się, a niekiedy niepokoju. Daje jednak w wyniku jakąś postać pewności, że robimy coś właściwego. Uspokaja i staje się podstawą zadowolenia z tego, co robimy. Tego typu namysł tradycja filozoficzna określiła mianem kontemplacji. Kontemplacja jest bowiem namysłem nad czymś dokonywanym przy osobistym zaangażowaniu w sprawę. Kontemplacja obok sumienia staje się więc zasadą etyczną twórcy i użytkownika techniki.

Namysł jednak może dotyczyć rozmaitych celów: zastosowania właściwych materiałów, zoptymalizowania procesów technologicznych, praktycznego wykorzystania osiągnięć techniki. W etyce jednak chodzi o to, aby namysł był skorelowany z tym, na co wskazuje sumienie: chronieniem osób i ich dobra. Takie skorelowanie owocuje mądrością. Mądrość jest wobec tego trzecim kryterium etycznym twórcy techniki. Arystoteles widział w mądrości sprawność intelektualną, czyli taką umysłową umiejętność, dzięki której potrafimy wskazać na skutki z pozycji przyczyn oraz zidentyfikować przyczyny znając wyniki z nich skutki. M. Gogacz uważa, że w etyce mądrość ma postać jednoczesnego ujmowania prawdy i dobra. Jest więc tym, co K. Wojtyła nazywał prawdą o dobru<sup>6</sup>. To dopie-

---

<sup>6</sup>Por. np. K. Wojtyła, Człowiek i moralność, t. 2, Zagadnienie podmiotu moralności, Lublin 1991, s. 240.

ro mądrość jest w człowieku podstawą rozstrzygnięcia, co jest dobre dla określonej osoby w określonych okolicznościach. Mądrość jest więc zasadą aplikowania norm moralnych „tu i teraz”. Jest rozstrzygającą zasadą etyczną.

Te trzy pryncypia etyczne, czyli mądrość, kontemplacja i sumienie, stanowią podstawę chronienia osób w naszych działaniach i zachowaniach. Stanowią one zatem normy etyki chronienia osób.

### 3. Program nauczania etyki chronienia osób w szkole technicznej<sup>7</sup>

Proponowany program przedstawia się następująco. Oto tytuły zajęć i ich problematyka:

**1. Miejsce etyki w nauce.** W ramach tego wykładu przedstawia się słuchaczom określenie nauki ze szczególnym uwzględnieniem nauk filozoficznych. Czymś istotnym jest tu ukazanie bezzałożeniowości klasycznej filozofii bytu. W tym tle etyka ukazuje jako nauka filozoficzna (wskazywanie na normy wyboru działań chroniących zgodnie z prawdą dobro osób). Przedmiot etyki jest tu odrębny od przedmiotu filozofii bytu, filozofii człowieka, aksjologii, psychologii i pedagogiki.

**2. Człowiek jako osoba.** Podczas wykładu prezentuje się realistyczne koncepcje człowieka (Arystoteles, Tomasz z Akwinu) oraz koncepcje idealistyczne (Platon i neoplatonizm, Kartezjusz, Hegel, Sartre). W drugiej części zajęć, nawiązując do realistycznej koncepcji bytu ludzkiego, przedstawia się elementy strukturalne człowieka w ujęciu realistycznym (Arystoteles – forma i materia, Tomasz z Akwinu – istnienie i istota) oraz przejawy istnienia (realność, jedność, odrębność, prawda, dobro, piękno) i przypadłości istoty (intelekt i wola, poznawcze władze zmysłowe i uczucia). Na podstawie tych ustaleń przedstawia się definicję osoby według Boecjusza: jako jednostkowej substancji o rozumnej naturze.

**3. Relacje osobowe.** Trzeci wykład rozpoczynamy od zarysowania filozoficznie ujętej struktury relacji (podmiot i kres relacji jako wyznaczniki jej charakteru). W tym tle ukazują się relacje osobowe jako najdonioślejsze postacie relacji istnieniowych, a wśród nich życzliwość (miłość), zaufanie (wiara), dążenie do trwania w życzliwości i zaufaniu (nadzieja).

---

<sup>7</sup>Tak rozumiana etyka wykładana jest z powodzeniem w wielu szkołach w Polsce. Wśród nich jest jedna uczelnia politechniczna, mianowicie Wojskowa Akademia Techniczna w Warszawie. Określona specyfika tej uczelni wynika z jej wojskowego charakteru, co jednak nie zmienia faktu, że jest to uczelnia techniczna, a zmilitaryzowany charakter czyni nauczanie w niej etyki sprawą dodatkowo trudniejszą. Nauczanie etyki w WAT zaprogramował prof. dr hab. Mieczysław Gogacz przy współpracy dr Artura Andrzejuka. Por. M. Gogacz, Wprowadzenie do etyki chronienia osób, skrypt WAT, Warszawa 1994 oraz wydania książkowe: Warszawa 1995 i 1998.

**4. Normy moralności.** Wykład jest poświęcony zarysowaniu teorii pryncypiów etycznych: mądrości kontemplacji i sumienia jako normujących postępowanie sprawności intelektu człowieka. Mądrość jest przy tym ukazywana jako stała wierność prawdzie i dobru, kontemplacja jako upewniający człowieka namysł, sumienie jako stała umiejętność podejmowania decyzji pod wpływem intelektu informującego o prawdzie.

**5. Odpowiedzialność.** Podczas zajęć przedstawia się różne koncepcje odpowiedzialności (odpowiedzialność przed Bogiem, historią, narodem, prawem). Wyróżnia się ponadto filozoficzne teorie odpowiedzialności: odpowiedzialność w ujęciu personalistycznym jako afirmacja człowieka, odpowiedzialność w ujęciu tomistycznym jako wzięcie na siebie skutków swego postępowania; odpowiedzialność jako poświęcenie i miłosierdzie.

**6. Dobro i zło.** Zajęcia poświęcone są teoriom dobra i zła. Najpierw ukazuje się ujęcia dobra: dobro w sensie metafizycznym (przejaw istnienia bytu jako przedmiot wyboru), dobro w sensie fizycznym (posiadanie wszystkich części struktury człowieka), dobro w sensie moralnym (zgodność postępowania z normą moralną). Analogicznie do tego prezentuje się teorie zła: zło w sensie metafizycznym jako brak dobra, zło w sensie fizycznym jako skutek braku części fizycznych lub błędnego i fałszywego postępowania, zło w sensie moralnym.

**7. Etyka, pedagogika i prawo.** Te zajęcia poświęcone są odróżnieniu dziedzin, które są często mieszane ze sobą lub nawet utożsamiane, gdyż wszystkie w jakiś sposób odnoszą się do ludzkiego postępowania. Dlatego należy przedstawić następujące odróżnienia: przedmiot etyki – to zidentyfikowanie norm moralności jako stałych usprawnień rozumnej natury człowieka, zarazem jako zgodne z normami rozpoznawanie działań chroniących dobro osób; przedmiot pedagogiki – to szczegółowe zasady wyboru czynności usprawniających intelekt i wolę człowieka oraz wprowadzających ład w sferę uczuć i emocji; prawo naturalne – to przekształcenie w zalecenia ochrony ujętych w filozofii człowieka elementów struktury bytu ludzkiego, rozumianych jako jego podstawowe dobro; prawo stanowione – to zespół zaleceń sprzyjających realizacji prawa naturalnego.

**7. Różnice między etyką, teologią i religią.** Z tych zajęć powinno wynikać określenie przedmiotu filozofii jako wyłącznie identyfikowania w każdej dziedzinie podstaw, zasad lub pryncypiów. Wtedy etyka się jawi jako dyscyplina filozoficzna, której przedmiotem jest identyfikowanie zasad wyboru działań chroniących osoby. Teologia ukazywana jest jako nauka o Bożym Objawieniu. Teologia moralna jako wskazywanie zasad postępowania wynikających z Objawienia. Religia prezentowana jest jako zespół osobowych powiązań człowieka z Bogiem.

**8. Życie i śmierć człowieka.** Życie ukazywane jest w trakcie zajęć jako całość działań człowieka wyznaczonych przez jego formę i przenikniętych relacjami osobowymi. Odmiany życia wyznaczone są formą bytów (wegetatywne, zmysło-



we, umysłowe). Dalej charakteryzowane jest życie szlachetne i naganne, istota i rola grzeczności (*savoir vivre*) jako sposobu odnoszenia się do innych ludzi. Śmierć rozważana jest jako zniszczenie fizycznej struktury człowieka. Omawia się różne rozumienia śmierci w zależności od uznawanej koncepcji człowieka: materialistyczną koncepcję unicestwienia człowieka jako wyłącznie struktury fizycznej; zniszczenie ciała jako okaleczenie człowieka (trwanie duszy po śmierci – filozoficzne teorie niezniszczalności duszy); pozorność śmierci w spirytualistycznej koncepcji człowieka.

**9. Sprawności moralne i uczucia.** Zajęcia – prowadzone w dowolnej formie – mają uczyć słuchaczy na odróżnienie sprawności teoretycznych intelektu (sprawność pierwszych zasad poznania, wiedza, mądrość) od jego sprawności praktycznych (sumienie, roztropność, sztuka), a także cnót woli (roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie, męstwo). Następnie należy przedstawić klasyczne ujęcie uczuć, jako skierowania do wyobrazonego dobra i unikania tego, co uznaje się za zło. Stąd harmonia działań człowieka (scalenie osobowości) jest funkcjonowaniem w nim cnót moralnych: roztropności jako zasady harmonii działań intelektu i woli; męstwa i umiarkowania jako zasad porządkujących uczucia i emocje; sprawiedliwości jako zasady odnoszenia się do innych.

**10. Poznawanie i decydowanie.** Na zajęciach omawia się klasyczną teorię poznania jako recepcji oddziałujących elementów strukturalnych bytu oraz inne koncepcje poznania jako utożsamienie recepcji z wiedzą lub poznanie wyłącznie czynne. Następnie prezentuje się teorię podejmowania decyzji jako zespół następujących po sobie aktów intelektu i woli, uwzględniając sprawności intelektu i woli warunkujące prawidłowe podejmowanie decyzji.

**11. Wartości i godność osoby.** Na zajęciach przedstawia się aksjologiczne ujęcia wartości oraz realistyczne ujęcie wartości jako intelektualnej oceny dobra bytów, z którymi wiążemy się relacjami osobowymi, poznawczymi lub decyzyjnymi. W świetle tego odróżnienia podejmuje się zagadnienie wartości chrześcijańskich. Na temat godności osoby ludzkiej podkreśla się renesansowe ujęcia godności jako cechy lub działalności człowieka i przedstawia tomistyczną teorię godności (Wojtyła, Krapiec, Gogacz).

**12. Zagadnienie małżeństwa i rodziny.** Zajęcia rozpoczyna się od prezentacji antropologicznego ujęcia małżeństwa i rodziny (różne od ujęcia socjologicznego i prawniczego) jako zespołu osób powiązanych relacjami osobowymi. Podnosi się też problem pozycji w rodzinie ojca, matki i dzieci, zagadnienie autorytetu osób w rodzinie, wychowania w rodzinie jako utrwalania relacji osobowych oraz ochrony rodziny jako ochrony osób.

**12. Cnoty społeczne.** Zajęcia poświęca się cnotcie sprawiedliwości; jej odmianom i postaciom.

**13. Problem światopoglądu i jego odmian.** Na zajęciach przyjmuje się rozumienie światopoglądu, jako – mocą decyzji – zestawienia odpowiedzi z różnych nauk na pytania dotyczące świata i człowieka. Omawia się przy tym funkcjonowanie światopoglądu w życiu ludzkim oraz odmiany światopoglądu (aksjologiczny, estetyczny, prawniczy, eschatologiczny, filozoficzny, przyrodniczy, teologiczny, religijny, ateistyczny), światopoglądy dominujące w Polsce (religijny, marksistowski, aksjologiczny). Podejmuje się też problem moralnej odpowiedzialności człowieka za jego światopogląd.

**14. Propozycje etyczne oparte na myśli realistycznej i idealistycznej.** W trakcie zajęć omawia się następujące tematy: 1) Sokrates i jego propozycja intelektualizmu moralnego; 2) Platon i utożsamienie idei postępowania z samym postępowaniem (dziś: etyka wzorów i modeli zachowań); 3) Stoicy i epikurejczycy oraz ich etyka oparta na kierowaniu emocjami; 4) Piotr Abelard i jego etyka intencji jako zasady i oceny zachowań moralnych; 5) Kant i jego etyka powinności (utożsamiająca normy moralności z normami prawnymi); 6) Scheler i jego etyka wartości jako wyznaczonych przez uświadomioną sobie jakość idealną, wyznaczającą pobudzone przez wolę uczucia kierujące do człowieka i Boga; 7) Arystoteles i jego etyka zgodności działań z rozumem; 8) Tomasz z Akwinu i jego rozpoznawanie norm moralności w rozumnej naturze człowieka.

Nawiązuje się pod koniec do współczesnych kontynuacji ujęć Arystotelesa i Tomasza: 1) Krąpiec – analogiczność norm i ich zgodność z prawem naturalnym (etyka wynikająca z przestrzegania prawa naturalnego); 2) Gogacz – odczytywanie norm jako usprawnień intelektu wpływających na decyzje woli (mądrość, kontemplacja, sumienie) i kierowana mądrością wierność prawu naturalnemu. Precyzyjne odróżnianie etyki (normy) od pedagogiki (zasady wyboru czynności usprawniających w stosowaniu norm etycznych).

**15. Aktualne w Polsce odmiany etyki.** Podejmuje się tu następujące tematy: 1) Etyka egzystencjalistyczna – Andrzej Grzegorzcyk; 2) Etyka fenomenologiczna – Roman Ingarden; 3) Etyka niezależna – Tadeusz Kotarbiński; 5) Etyka humanitaryzmu – Ija Lazari-Pawłowska; 6) Etyka pozytywistyczna – Maria Ossowska; 7) Etyka personalistyczna – Tadeusz Styczeń; 8) Etyka neotomizmu – Tadeusz Ślipko; 9) Etyka solidarności – Józef Tischner; 10) Etyka chronienia osób – Mieczysław Gogacz.

\*\*\*

Etykę można wyklądać jako wiedzę o niej, traktowaną jako historia etyki lub jako dziedzina kultury. Tak nauczana etyka dostarcza cennych informacji o sposobach myślenia na temat moralności, o jej traktowaniu w ramach rozmaitych systemów filozoficznych. Wątpliwe jest jednak to, czy tak wykładana etyka uczy ludzi rozwiązywania ich własnych problemów, czy staje się wobec tego nauką

praktyczną, jak chciał Arystoteles; czy pozostaje ona jeszcze etyką, czy stanowi raczej jakąś postać nauki teoretycznej o etyce; czy wobec tego należy proponować taki wykład etyki na kierunkach i wydziałach niefilozoficznych. Wydaje się, iż etykę można i trzeba wyklądać tak, jak zaprojektował ją mistrz ze Stagiry: jako naukę normatywną, odnoszącą się do życia ludzkiego i wynikającą z filozoficznej analizy rozumnej natury człowieka. Taki wykład etyki zawiera też przedstawiona wyżej propozycja<sup>8</sup>.

Z faktu bowiem, że to człowiek jest twórcą całej kultury, a w niej także techniki, wynika konieczność poszukiwania w nim samych zasad odpowiedzialnego tworzenia i takiegoż wykorzystywania techniki. Technik musi więc być najpierw i przede wszystkim człowiekiem sumienia. Bez tego w ogóle nie możemy mówić o braniu odpowiedzialności za podejmowane działania. Sumienie jednak musi być właściwie ukształtowane. Temu kształtowaniu służy kontemplacja – namysł nad podejmowanymi przedsięwzięciami, zastanawianie się nad tym, co się robi. Ileż to bowiem pożytecznych wynalazków spowodowało nieobliczalne szkody swymi ubocznymi skutkami, których w porę nie przewidziano. Wszyscy wiemy, że zniszczenie środowiska naturalnego w wyniku burzliwego rozwoju przemysłu zagraża egzystencji człowieka na ziemi. Wielu ludzi pyta więc, czy warto było aż tyle poświęcić rewolucji technicznej? Nie będziemy rozstrzygać tu tego pytania. Wystarczy, że wskazuje ono na konieczność mądrości jako nieodzownego składnika kierowania ludzkimi poczynaniami.

---

<sup>8</sup>Zob. na ten temat dyskusję, która toczy się w środowisku naukowym reprezentowanym przez autora: J. Urbański, Przedmiot „etyka zawodowa” a kształtowanie postaw moralnych podchorążych, w: Wartości i postawy moralne w procesie wychowania wojskowego. Materiały z konferencji naukowej, Koszalin 1995, s. 104-114. Czytelnik znajdzie w tym tekście zarys obydwu wymienionych koncepcji etyki, a we *Wstępie* do skryptu pt. „Etyka oficera – inżyniera”, praca zbior. pod red. J. Urbańskiego, Warszawa 1997, s. 7-12, wyrażona została przez Redaktora wyraźna deklaracja: „Autorzy skryptu, korzystając z inspiracji teoretycznej M. Ossowskiej i T. Kotarbińskiego, wybrali, swoim zdaniem, najbardziej płodną poznawczo i pedagogicznie metodę analizy problematyki – wyjście od filozofii kultury i materiału empirycznego etyki opisowej. Takiego realistycznego podejścia bowiem – dodaje J. Urbański – wymaga deontologiczny status profesji oficera...”, s. 9. Autor jest w stanie zgodzić się, iż analiza kultury filozoficznej jest bez wątpienia „płodna poznawczo”. Nie na próżno bowiem wielcy historycy filozofii naszych czasów – É. Gilson i S. Swieżawski – powtarzali, że historia filozofii jest warsztatem filozofa. Nie można się jednak zgodzić, iż zapoznanie się z rozmaitymi, występującymi w kulturze filozoficznej, nurtami etycznymi jest „płodne pedagogicznie”. Wręcz przeciwnie! Wprowadza bowiem w relatywizm, przyzwyczajają do myślenia, że – skoro są tak różne koncepcje tego, co należy czynić – to można czynić cokolwiek. Relatywizm bowiem likwiduje wszelką pedagogikę. Na koniec Autor *Wstępu* wprowadza swoiste pomieszanie pojęć nazywając realizmem przyjętą postawę badawczą. Rozpoczynanie bowiem roboty filozoficznej od analizy wytworów (bo czymże innym jest kultura) jest właśnie idealizmem (K. Ajdukiewicz!). Realizmem jest właśnie analiza natury. W przypadku etyki będzie to rozumna natura człowieka, gdyż to ona jest przedmiotem moralności.

### III. NIEKTÓRE KONSEKWENCJE ETYKI TOMISTYCZNEJ

---

Na zakończenie warto zauważyć, że proponowany wykład etyki jest nawiązaniem do klasycznego realizmu filozoficznego i prezentowany jest w terminologii wypracowanej przez tradycję filozoficzną. Oczywiście można zaproponować inny garnitur terminologiczny, co jednak nie zmienia faktu, że odpowiedzialny twórca techniki musi mieć rozeznanie w tym, co jest dobrem, a co nim nie jest, musi korzystać przy tym z rozumu, i to korzystanie wyćwiczyć aż do takiego poziomu, w którym przewidzi wszystkie skutki swoich działań i oceni je z punktu widzenia dobra. W przeciwnym wypadku może się zdarzyć, iż z laboratoriów czy fabryk wyjdą wytwory nikomu niepotrzebne czy wręcz szkodliwe.

Powiedziano świadomie, iż zło nauce czy technice może się zdarzyć, lecz wcale nie musi. Uchylić wypada jednak argument, że wysoki poziom moralno-etyczny dla twórcy techniki nie jest czymś najistotniejszym, skoro zdarzyło się niejednokrotnie, że ludzie stojący dość nisko moralnie stworzyli dzieła, które uratowały wiele istnień ludzkich, ułatwiły pracę lub naukę. Wskazuje to wszakże na znaną logiczną zasadę, że z fałszu wynika cokolwiek (*ex falso sequitur quodlibet*). Pamiętać wszakże należy, iż tylko z prawdy wynika zawsze prawda. Przy dzisiejszym rozwoju techniki nie stać nas na przypadkowość. Należy więc dbać o wychowanie moralne twórców i użytkowników tak zaawansowanej dziś techniki, czyli nas wszystkich, gdyż każdy człowiek jeśli nawet nie jest twórcą techniki, to pozostaje jej użytkownikiem i za jej pomocą może pomnożyć dobro, ale i wyrządzić krzywdę znacznie rozleglejszą od tej, którą wyrządziłby gołymi rękami.

## ROZDZIAŁ 5. ETYCZNE ASPEKTY PRACY NAUKOWEJ

Badania naukowe i w ogóle praca na niwie nauki nie stanowiły dotąd przedmiotu uregulowań normatywnych o charakterze deontologicznym, tak jak np. zawód lekarza czy oficera. Nie oznacza to, iż etyka zawodowa nie była obecna w pracy naukowej – wręcz przeciwnie: na moralny charakter działalności naukowej wskazuje wiele dokumentów z dziejów nauki, ze słynną *Cartha Magna* z 1231 r. na czele.

Etyka zawodowa, w tym etyka pracy naukowej, stała się w ostatnim czasie w Polsce przedmiotem licznych analiz i studiów, podejmowanych często z inicjatywy samych zainteresowanych, tj. przedstawicieli rozmaitych zawodów i profesji. Owocem tej refleksji są często opracowania o charakterze normatywnym: kodeksy etyki, wytyczne, zbiory zasad moralnych. Na tej właśnie fali powstał także opublikowany w 1994 r. przez Komitet Etyki działający przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk „Zbiór zasad i wytycznych” zatytułowany „Dobre obyczaje w nauce”<sup>1</sup>. Zbiór ten podzielono na osiem następujących rozdziałów: 1) Zasady ogólne; 2) Pracownik nauki jako twórca; 3) Pracownik nauki jako mistrz; 4) Pracownik nauki jako nauczyciel; 5) Pracownik nauki jako opiniodawca; 6) Pracownik nauki ekspert; 7) Pracownik nauki jako krzewiciel wiedzy; 8) Pracownik nauki jako członek społeczeństwa.

---

<sup>1</sup>Komitet Etyki w Nauce przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk, *Dobre obyczaje w nauce. Zbiór zasad i wytycznych*, Warszawa 1994.

Rozdział pierwszy – zasady ogólne – stwierdza, że „pracownika nauki obowiązują zasady etyki ogólnoludzkiej, a ponadto zasady dobrych obyczajów w nauce”. W rozwinięciu tej dyrektywy zwracają uwagę trzy akcenty: pierwszy, mówiący, że pracownicy nauki ze względu na wyższy od przeciętnej poziom świadomości, są postrzegani jako autorytety w życiu społecznym, z czego wynika ich większa od przeciętnej odpowiedzialność za swoje postępowanie i drugi, wyraźnie głoszący prymat etyki nad prawem stanowionym: pracownik nauki nie może żądać od podwładnych zachowań sprzecznych z dobrymi obyczajami, nie może usprawiedliwiać posłuszeństwem swego zachowania sprzecznego z tymi zasadami oraz ma dążyć do zmiany przepisów naruszających kanony dobrych obyczajów w nauce. Akcent trzeci to wyraźne zaznaczenie prymatu sumienia w indywidualnym życiu moralnym pracownika naukowego, w sumieniu mianowicie, „na podstawie własnej refleksji moralnej” pracownik nauki rozstrzygać ma moralne konflikty, np. gdy w jakiejś szczególnej sytuacji zasady dobrych obyczajów w nauce stają w sprzeczności z etyką ogólnoludzką. Sumienie jest tu pojmowane więc jako podmiotowa, wewnętrzna w człowieku norma moralna, wyznaczająca jego moralne postępowanie. Teza ta wskazuje, iż źródłem „zasad i wytycznych” jest etyka klasyczna i to w takiej wersji, jaką uprawiali chrześcijanie<sup>2</sup>.

Sumienie jest pryncypium moralności w ujęciu podmiotowym. Z „dobrych obyczajów w nauce” spróbowano wydobyć przedmiotowe wskazania moralne pracownika nauki. Powstał z tego swoisty „dekalog” uczonego<sup>3</sup>:

1. „Pracownik nauki respektuje prawo każdego człowieka do prawdy i stara się je urzeczywistnić”.
2. „Główną motywacją pracownika nauki powinna być pasja poznawcza... . Główną jego nagrodą powinno być poznanie prawdy...”.
3. „Pracownika nauki obowiązują przede wszystkim normy prawdomówności i bezinteresowności”.
4. „Pracownik nauki dzieli się z innymi swymi osiągnięciami i wiedzą”.
5. „Pracownik nauki jest obowiązany przeciwdziałać złemu wykorzystywaniu osiągnięć naukowych i użyciu ich przeciw człowiekowi”.
6. „Badania naukowe należy prowadzić w sposób nie uwłaczający godności człowieka i nie naruszający zasad humanitarnych”.
7. „Pracownik nauki traktuje swych współpracowników sprawiedliwie”.
8. „Pracownik nauki traktuje studenta z życzliwością i należyтым szacunkiem; ocenia każdego studenta sprawiedliwie”.

---

<sup>2</sup>Na temat kształtowania się problematyki sumienia w starożytności i średniowieczu zob. É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 321-322.

<sup>3</sup>Zob. też tekst: *Uwagi na marginesie dobrych obyczajów w nauce*, w: *Zagadnienie etyki zawodowej*, praca zbiorowa pod red. A. Andrzejuka, Warszawa 1998, s. 109-116.

9. „Pracownik nauki nie uzależnia jakości swej pracy od wynagrodzenia”.

10. „Pracownik nauki nie dopuszcza, aby autorytet nauki lub jego własny był wykorzystywany do celów reklamowych bądź propagandowych”.

Omówimy krótko wszystkie te wskazania.

***1. „Pracownik nauki respektuje prawo każdego człowieka do prawdy i stara się je urzeczywistnić”.***

W odniesieniu do działalności na niwie nauki zaakcentowano w omawianym „Zbiorze” – zgodnie z najdawniejszą tradycją – prawdę. Prawda jest bowiem „naczelnym celem działalności uczonego”. Prawda wymaga odwagi; w tekście znajdujemy niemal dosłowną parafrazę słynnej sentencji, przypisywanej Arystotelesowi, a podniesioną do rangi zasady ogólnej: „pracownik nauki szanuje poglądy autorytetów naukowych, ale wyżej niż autorytety stawia rzeczowe argumenty”. Prawda ponadto wymaga pokory – tak bardzo akcentowanej w odniesieniu do ludzi nauki przez uczonych ze szkoły pw. św. Wiktora w XII w. Czytamy bowiem, że „pracownika nauki powinna cechować stała gotowość do kwestionowania, rewidowania i odrzucania teorii, nawet będących jego własnym dorobkiem, jeśli fakty jej zaprzeczają”. Zauważmy zatem, że „Zasady” opowiadają się wyraźnie za realizmem teoriopoznawczym w nauce, czego wyrazem są powyższe stwierdzenia stojące w jawnej sprzeczności ze zdaniem przypisywanym Heglowi, a doskonale wyrażającym teoriopoznawczy idealizm, że jeżeli fakty stoją w sprzeczności z opisującą je teorią, to tym gorzej dla faktów.

W dzisiejszych czasach postulat poszukiwania uniwersalnie pojmowanej prawdy, w coraz bardziej partykularnych dyscyplinach badań naukowych, wydaje się anachronizmem. Od Comte’a bowiem – jak trafnie wyśmiewał tę sytuację É. Gilson – „nauczanie na uniwersytetach było całkowicie chaotyczne, żadna nauka nie nawiązywała do innej, a każdy profesor dzierżył swój własny wycinek świata niczym pies kość, patrząc wrogo na każdego, kto by chciał ją tknąć”<sup>4</sup>.

Na pierwszych europejskich uniwersytetach powtarzano za Isaakiem Israeli, że prawda jest zgodnością bytu z naszym jego rozumieniem<sup>5</sup>, a dwunastowieczny teoretyk nauki, Hugon ze Świętego Wiktora ostrzegał przed jakimkolwiek ograniczaniem wiedzy: „Wiedza zawężona nie jest rzeczą wesołą” – mawiał<sup>6</sup>. Tomasz z Akwinu – akceptując definicję Isaaka – jeszcze silniej związał prawdę z bytem, a wprost z jego istnieniem. Zamienne traktowanie prawdy i bytu<sup>7</sup> uwarunkowane więc było przeświadczeniem, że wierność realności, bytowi, rzeczywistości,

---

<sup>4</sup>É. Gilson, Jedność doświadczenia filozoficznego, przekład Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968, s. 180.

<sup>5</sup>Verum est adequatio rei et intellectus.

<sup>6</sup>Coarctata scientia iucunda non est.

<sup>7</sup>Ens et verum conventuntur.

istnieniu stanowi *de facto* wierność prawdzie. Błędne jednak byłoby mniemanie, że uczeni ci utrzymywali i posiadli znajomość prawdy, jednoznacznie ujętej i wyrażonej w definicji. Żyjący w XIV wieku Guibert z Tournai ostrzegał, że „nigdy nie odnajdziemy prawdy, o ile zadowoliliśmy się w tym, co już zostało odkryte. Ci którzy pisali przed nami nie są naszymi władcami, tylko przewodnikami. Prawda stoi otworem dla wszystkich, jej miejsce przez nikogo nie zostało jeszcze zajęte”<sup>8</sup>.

**2. „Główną motywacją pracownika nauki powinna być pasja poznawcza... .  
Główną jego nagrodą powinno być poznanie prawdy...”.**

Pracownik naukowy to przede wszystkim badacz, którego według Jana z Salisbury charakteryzuje „zamiłowanie do poszukiwań”, nazwane dziś pasją badawczą. Owo „zamiłowanie do poszukiwań” w klasycznej filozofii człowieka nazywa się sprawnością wiedzy. Kłóci się to z naszym rozumieniem wiedzy jako erudycji, magazynowania wiadomości, teorii, informacji. Jednakże w tym filozoficznym ujęciu wiedza nie jest rzeczą, martwym magazynem informacji, lecz żywą umiejętnością ludzkiego intelektu. Jest ona bowiem sprawnością ujmowania istoty danej rzeczy, umiejętnością trafnego opisanie tej istoty. Ze sprawności wiedzy korzystamy zawsze wtedy, gdy musimy wyodrębnić jakieś zagadnienie, streścić poruszony problem, opowiedzieć treść tekstu. A zatem erudycja nie utożsamia się z wiedzą, lecz jest jej skutkiem. Być może to miał na myśli Heraklit, gdy mówił, że erudycja nie powoduje rozumności, gdyż w takim wypadku Parmenides byłby człowiekiem rozumnym.

„Poznanie prawdy” jako nagroda za trud podjętych działań utwierdza w przekonaniu, że niezbędna do tego jest sprawność wiedzy, gdyż według Arystotelesa działania, które wykonujemy za pomocą sprawności, dają nam zadowolenie i sprawiają przyjemność.

**3. „Pracownika nauki obowiązują przede wszystkim normy prawdomówności i bezinteresowności”.**

Tym sformułowaniem „Zbiór” odnosi się do inego klasycznego zagadnienia etycznego: relacji opartych na prawdzie i dobru. Prawdomówność bowiem jest przekazywaniem tylko prawdy, komunikowaniem informacji zgodnych z rzeczywistym stanem rzeczy. Ta prawda, przyjmowana z zaufaniem przez słuchacza, staje się swoistym przedmiotem wymiany, podstawą relacji pomiędzy mówcą i słuchaczem. Naturą tej relacji jest właśnie wymiana prawdy. Tak rozumiane

---

<sup>8</sup>M.D. Chenu, Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu, przekł. H. Rosnerowa, Warszawa 1974, s. 78.



wzajemne odniesienie do siebie osób nazwano osobową relacją wiary. Polega ona właśnie na prawdomówności z jednej strony i zaufaniu ze strony drugiej. Dodajmy też – co nie jest bez znaczenia w procesie kształcenia – że zaufanie słuchacza wywoływane jest przez prawdomówność mówiącego. Norma prawdomówności wprowadza aż tyle aspektów do podjętego przez nas tematu.

Bezinteresowność wskazuje na odniesienie pracownika naukowego do dobra. Tym dobrem jest zatem prawda naukowa. Poznawanie prawdy powoduje w poznającym *metanoię*, czyli przemianę myślenia i postępowania. Bezwzględna służba prawdzie skierowuje zawsze do dobra. Jednoczesne ujmowanie prawdy i dobra ma naturę mądrości. Mądrość bowiem to wskazywanie na dobro bytu z pozycji prawdy o nim, to „prawda o dobru”. Prawda bowiem potraktowana jako cel życia, efekt podjęcia trudu badań, kres naukowych poszukiwań, staje się dobrem, swoiście przekształca się w dobro w obszarze osoby służącej prawdzie. Dzieje się tak dlatego, że i prawda, i dobro są własnościami realnie istniejącego bytu. A zatem bezwzględna wierność prawdzie kieruje do samej rzeczywistości, ponad teorie, ujęcia, fikcyjne założenia, wymyślone koncepcje. Autorzy „Zbioru” podkreślają we *Wprowadzeniu*, iż „nauka jest w nim traktowana jako wartość autoteliczna, nie wymagająca uzasadnienia”<sup>9</sup>.

Relacją osobową, opartą na istnieniowej własności dobra jest nadzieja. Nadzieja jest wobec tego wymianą dobra pomiędzy osobami. W filozofii realistycznej ta relacja osobowa jest wymianą realnego, obecnego dobra. Nie jest tylko oczekiwaniem dobra, co wyakcentowali idealiści, snuciem nierealnych planów, marzeniem, ryzykowaniem. W idealizmie bowiem nadzieja jest odniesieniem do możliwości, w realizmie jest odniesieniem do realności. Potraktowanie nauki jako dobra „wartość autoteliczna” wskazuje, iż mamy to do czynienia z realistycznym pojmowaniem dobra i relacji przez nie podmiotowanej.

#### **4. „Pracownik nauki dzieli się z innymi swymi osiągnięciami i wiedzą”.**

Jak się wydaje, chodzi tu zasadniczo o nauczanie oraz publikowanie wyników swoich badań. Jest to znowu wyraz dawnej tradycji, wedle której uczony nie ukrywał swoich osiągnięć i tym – nawet uczony wynalazca – różnił się od rzemieślnika, zazdrośnie strzegącego tajemnic zawodowych. Warto w tym miejscu przypomnieć, że wobec większej integralności różnych dziedzin nauki, średniowieczni naukowcy byli zarazem wynalazcami, np. Gerbert z Aurillac, późniejszy papież Sylwester II, największy teolog i filozof X w., jest wynalazcą zegara mechanicznego i lunety astronomicznej. Dziś – wobec funkcjonowania prawa patentowego – sprawa się znacznie komplikuje, choć jej zasadniczy szkielet pozostaje nienaru-

<sup>9</sup>Dobre obyczaje w nauce, s. 6.

szony, jak się wydaje na niekorzyść świata nauki: dziś spadkobiercy Boula, wynalazcy algebry binarnej, nie czerpią dochodów z odkryć swego antenata, natomiast rzesze programistów korzystając z tego wynalazku, mają zapewnioną prawną ochronę swoich produktów i dochodów.

Inny nowoczesnym akcentem „Dobrych obyczajów” jest, dawniej nie występujące, odróżnienie relacji mistrz – uczniowie od relacji profesor – studenci, o której traktuje rozdział czwarty „Zbioru” pt. „Pracownik nauki jako nauczyciel”. W kontekście tego faktu warto przypomnieć, że według Tomasza z Akwinu „nauczanie to po prostu ukazywanie prawdy, dosięganie słuchacza prawdą, jawiącą się w wykładzie. Nie jest to jednak tylko głoszenie prawdy i powodowanie, by słuchacz przyswoił ją sobie jako wiedzę. Jest to raczej przy pomocy nauczającego wrastanie słuchacza w myślenie orientowane prawdą. Jest to więc wrastanie w myślenie nauczającego, lecz jego myślenie nie jest celem nauczania. Jest pośrednictwem. Jest przejęciem i przekazywaniem prawdy”<sup>10</sup>. Nauczanie to realizuje się przez wprowadzanie słuchaczy w prowadzone badania „z troską, życzliwością, w postawie przyjacielskiej, ze sprawiedliwą kontrolą, pełną szacunku, lecz i wymagań” – dopowiada, komentujący poglądy Akwinaty, prof. M. Gogacz<sup>11</sup>. Zwrócić należy też uwagę, iż nauczający, aby mógł prowadzić studentów w obszar poznanej przez siebie prawdy, musi być przede wszystkim przyjacielem studentów, musi po prostu ich lubić i znajdować satysfakcję w pracy z nimi. Tylko przy takiej postawie możliwe będzie później – gdy uczniowie dojrzeją do samodzielności naukowej – bezpieczne i bezbolesne wyprowadzenie ich ze swojego myślenia ku nieodkrytym jeszcze drogom prawdy.

Prof. M. A. Krąpiec w swoich wypowiedziach na temat uniwersytetu akcentuje właśnie „zalety partnerskiego modelu życia uniwersyteckiego”. Według tego modelu – jego zdaniem – „hierarchia urzędów uniwersyteckich, a także podstawowy na uniwersytecie, podział na profesorów i studentów, winny być tylko pomocną strukturą organizującą partnerską zasadniczo społeczność starszych i młodszych w jej dążeniu do prawdy. Naukowy autorytet profesora zasada się zatem przede wszystkim na optymalnym pełnieniu roli partnerskiego przewodnika, kroczącego wraz z uczniami na drodze ku prawdzie”<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup>Człowiek i jego relacje, 172.

<sup>11</sup>Człowiek i jego relacje, 179.

<sup>12</sup>M.A. Krąpiec, Człowiek, Kultura, Uniwersytet, wybór i oprac. A. Wawrzyniak, Lublin 1983, s. 483 (cyt. pochodzi z *Posłowie* pióra A. Wawrzyniaka).

**5. „Pracownik nauki jest obowiązany przeciwdziałać złemu wykorzystaniu osiągnięć naukowych i użyciu ich przeciw człowiekowi”.**

Zasada ta domaga się od pracowników naukowych, oprócz sprawności wiedzy, posiadania także cnoty mądrości. Mądrość jest bowiem według Arystotelesa wskazywaniem na przyczyny z pozycji skutków i widzeniem skutków z pozycji przyczyn. W konsekwencji tego ustalenia mądrość w dziedzinie ludzkiego postępowania stanowi zatem wkazywanie na moralne dobro z pozycji poznawczo ujętej prawdy. Nie każda bowiem prawdziwa rzecz powoduje pozytywne skutki w relacji np. z człowiekiem. Mądrość to umiejętność przewidywania tych skutków, zapobiegania im, gdy są niekorzystne dla człowieka, chronienia przed nimi osób.

Korzystanie z mądrości nie stanowi jednak jakiegoś zawężenia zakresu badań, czy utylitarystycznego wykorzystywania ich wyników. Oznacza dokładnie tyle, ile zawiera się w cytowanym wskazaniu: niewykorzystywanie osiągnięć badań naukowych przeciwko człowiekowi. M. A. Krapiec powie, że wskazuje to i zarazem wymaga postawy filozoficznej – umiłowania mądrości. Każda zatem działalność naukowa musi odnosić się do tej mądrości, musi być więc w swej naturze filozoficzna, właśnie tę mądrość miłująca<sup>13</sup>.

**6. „Badania naukowe należy prowadzić w sposób nie uwłaczający godności człowieka i nie naruszający zasad humanitarnych”.**

Wskazanie to uszczegółowia poprzednie zalecenie, odnosząc je do samego prowadzenia badań naukowych. Ta zasada – przynajmniej w swej warstwie werbalnej – odnosi nas bardziej do piętnastowiecznego humanizmu, gdzie temat godności człowieka zajmował poczesne miejsce w rozważaniach filozoficznych i teologicznych. S. Swieżawski uważa, iż przyczyny dla których uczeni Odrodzenia uznawali godność człowieka, to „wyjątkowe należne człowiekowi miejsce we wszechświecie, pogłębione rozumienie człowieka jako mikrokosmosu, wyróżniającego człowieka uzdolnienia twórcze, radykalna wolność samostanowienia, nieśmiertelność”<sup>14</sup>. Trudno nie odnieść wrażenia, że ustalenia te czerpią ze skarbcza myśli poprzedniej epoki, gdzie w jednym z licznych komentarzy do *Sentencji* Piotra Lombarda znajdujemy myśl, że „godność oznacza coś dobrego w człowieku dla niego samego”<sup>15</sup>. Jest tu zatem zwrócenie uwagi na wewnętrzne dobro.

<sup>13</sup>Człowiek, Kultura, Uniwersytet, 479-482.

<sup>14</sup>S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. VI – Człowiek, Warszawa 1983, s. 193.

<sup>15</sup>S. Thomae Aquinatis *Scriptum super Libros sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*, ed. nova cura R.P. Madonnet OP, t. II, Parisi 1929, 35, 1, 4, 1c: dignitas significat bonitatem alicuius propter seipsum.

Warto zwrócić uwagę, że oprócz nienaruszania godności osoby ludzkiej zaleca się także poszanowanie zasad ogólnego humanitaryzmu. Mieści się też tu niewątpliwie właściwy stosunek do zwierząt i całej przyrody ożywionej. Coraz głośniejszemu postuluje się takie prowadzenie badań i eksperymentów na zwierzętach, aby minimalizować sprawiane im dolegliwości.

#### **7. „Pracownik nauki traktuje swych współpracowników sprawiedliwie”.**

Trzeci rozdział „Dobrych obyczajów”, noszący tytuł: „Pracownik nauki jako mistrz”, traktuje o relacji profesora do uczniów, będących kontynuatorami jego zainteresowań, myśli, misji naukowej, jako wybrani przez niego samego współpracownicy w instytucji naukowej. Mówi o tym pierwszy punkt rozdziału<sup>16</sup>. Jeśli chodzi o sam przebieg wspomnianej relacji, to mówi się, że do nauki należy zachęcać i dopuszczać osoby o odpowiednio wysokich kwalifikacjach intelektualnych i moralnych, a także charakterologicznych. Należy przeciwstawiać się także zarówno protekcjonizmowi, jak i dyskryminacji. Obowiązkiem pracownika nauki jest „zagrozić drogę do świata nauki” osobom nie mającym tych kwalifikacji, poprzez rzetelne i sprawiedliwe oceny. Sprawiedliwa ocena należy się także posiadającym już współpracownikom, na których nie należy przerzucać ponadto swoich własnych obowiązków.

#### **8. „Pracownik nauki traktuje studenta z życzliwością i należyтым szacunkiem; ocenia każdego studenta sprawiedliwie”.**

Prof. M. Gogacz zastanawia się nad osobowymi uwarunkowaniami, umożliwiającymi wrastanie studenta w orientowane prawdą myślenie profesora. Otóż – powiada – aby człowiek mógł wrastać w myślenie drugiego człowieka, musi być swoiście otwarty na to, co ktoś wnosi. Tę otwartość inaczej nazywa się zaufaniem, a polega ono po prostu na tym, że nauczany wierzy nauczającemu, iż ten przekazuje i uwrażliwia go właśnie na prawdę, nie zaś np. na modę, użyteczność, nowoczesność. Zatem to otwartość i zaufanie stanowią ze strony studiującego osobowe warunki kształcenia się. Tę otwartość jednak i zaufanie nauczający musi wywołać. Nauczający sam musi być zawsze wierny głoszonej prawdzie. Stu-

---

<sup>16</sup>Zauważyć jednak należy, że wobec obowiązujących obecnie przepisów Ustawy o Szkolnictwie Wyższym, decyzja o „grupowaniu” adeptów nauki nie należy do poszczególnych samodzielnych pracowników nauki, nawet gdy są kierownikami katedr lub instytutów, lecz do rektora. Praktyka – wyznaczana przez przepisy ustawy – jest różna: zwykle rektor zatrudnia osoby, o które poprzez Radę Wydziału lub Instytutu prosi jakiś profesor. Znane są jednak przypadki zatrudniania w katedrach asystentów lub adiunktów bez wiedzy, a czasem i bez zgody profesora, który staje się w ten sposób „uszcześliwiony” nie chcianym współpracownikiem, często w sytuacji, gdy sam bezskutecznie zabiega o zatrudnienie własnego ucznia.

dent ponadto, aby zaufać profesorowi, musi doznać życzliwości, troski, niekiedy cierpliwości, czyli właśnie przyjaźni. Zatem „życzliwość i wierna, nigdy nie zawodząca przyjaźń”<sup>17</sup> jest warunkiem wywołania zaufania studenta.

Gdybyśmy chcieli zobaczyć jeszcze więcej i dalej, to trzeba powiedzieć, że nauczanie i uczenie się odbywa się w obszarze należącym do istoty osobowej relacji wiary, gdyż tę właśnie relację wyzwala i podmiotuje prawda<sup>18</sup>. To przekazywanie prawdy wymaga prawdomówności, ze strony tego, który prawdę ujawnia. Tylko prawdomówność jest w stanie wywołać otwartość na prawdę. Ta otwartość stanowi zaufanie. Prawdomówność i zaufanie są podstawą kształcenia, nabywania wiedzy, uprawiania nauki, uzyskiwania mądrości, która stanowi niezbędne środowisko i kształcenia, i wychowywania.

**9. „Pracownik nauki nie uzależnia jakości swej pracy od wynagrodzenia”.**

Najwyraźniej zasada ta brzmi w starodawnej, szacowanej i stosowanej do dzisiaj, przysiędze doktorskiej, w której nowo mianowany doktor obiecuje i przyrzeka, iż będzie wytrwale pracował i rozwijał nauki „nie dla brudnych zysków”<sup>19</sup>.

Konsekwencją tego zapisu jest jego uszczegółowienie w ostatniej normie.

**10. „Pracownik nauki nie dopuszcza, aby autorytet nauki lub jego własny był wykorzystywany do celów reklamowych bądź propagandowych”.**

J. M. Bocheński pisząc na temat autorytetu w swoim „Krótkim filozoficznym słowniku zabobonów”<sup>20</sup> zalicza do zabobonów „przekonanie, że istnieją autorytety... powszechne, to jest ludzie, którzy są autorytetami we wszystkich dziedzinach. Tak oczywiście nie jest – każdy człowiek jest najwyżej autorytetem w jakiejś określonej dziedzinie, albo paru dziedzinach, ale nigdy we wszystkich... . Kiedy na przykład grono profesorów uniwersyteckich podpisuje zbiorowo manifest polityczny, zakłada, że czytelnicy będą ich uważali za autorytety w dziedzinie polityki, którymi oczywiście nie są.”

<sup>17</sup>Człowiek i jego relacje, 174.

<sup>18</sup>Por. Człowiek i jego relacje, 14-15.

<sup>19</sup>Zasada niezależniania jakości swej pracy od wynagrodzenia – szlachetna w swej istocie – i zapewniająca, jak się wydaje, jako taki poziom nauki w Polsce, pomimo opłacania pracowników nauki znacznie poniżej średniej krajowej, w swych konsekwencjach uniemożliwia skuteczniejszą walkę o godziwe wynagrodzenie pracowników nauki. Tego także problemu należy dotknąć poruszając temat zleczanych pracownikom naukowym ekspertyz, ich udziału w reklamie i w ogóle poszukiwaniu dodatkowych dochodów. Oczywiście sytuacja ta nie usprawiedliwia łapownictwa, fałszowania wyników badań, podpierania autorytetem nauki wątpliwej jakości towarów czy usług. Nie ułatwia jednak ona stosowania „dobrych obyczajów w nauce”.

<sup>20</sup>J. Bocheński, Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów, wyd. II, Kraków 1994, s. 24-26.

Świadomość, że uczoney nie jest autorytetem „powszechnym” powinna być przede wszystkim jego własnym udziałem, gdyż – jak zauważa M. Gogacz – dla kogoś, kto uznaje czyjś autorytet jawi się on jako osoba, której się ufa, gdyż jest psychicznie i moralnie dojrzała, ponadto pokorna, dobra, mądra i życzliwa. Autorytet wtedy jest argumentem „w kwestiach wątpliwych i trudnych, gdy niejasność spraw można pokonać tylko zaufaniem. ... Jest czynnikiem ładu, pokoju i jedności, ...uwalnia od sporów i kłótni, ...przekonuje nie na drodze argumentu lecz zaufania”<sup>21</sup>. Autorytet ma zatem swoiście naturalną tendencję do ekspansji na inne dziedziny, gdyż ufamy osobie, a nie instytucji, którą jest stanowisko naukowe. Ważne jest więc aby podmiot autorytetu nie nadużywał pokładanego w nim zaufania. Jak się wydaje, właśnie o ten aspekt omawianej sprawy chodzi.

\* \* \*

Zasady dobrych obyczajów w nauce, co najmniej do XIII wieku, były integralną częścią etyki nauczycielskiej, gdyż nauka rozwijała się w szkołach jako tzw. scholastyka. O wyodrębnieniu naukowców jako różnej od nauczycieli grupy społecznej decyduje powstanie uniwersytetów. Mistrzowie uniwersyteccy – nie przestając być nauczycielami – na pierwszym miejscu stawiają jednak odkrywanie prawdy, a dopiero potem jej krzewienie. Źródeł zatem etyki pracowników naukowych szukać musimy na średniowiecznych uniwersytetach<sup>22</sup>. Echem wyznawanych wtedy poglądów moralnych jest, kultywowana do dziś – przysięga doktorska, w której promowany doktor obiecuje i przyrzeka, iż będzie wytrwale pracował i rozwijał nauki „nie dla brudnych zysków, ani dla zdobycia czezej sławy, lecz aby bardziej krzewić się mogła prawda i ażeby zabłysło jaśniej światło prawdy, od której zależy szczęście rodzaju ludzkiego”. „Prześwietny doktorant” obiecywał ponadto, że zawsze zachowa życzliwą pamięć o swoim uniwersytecie i będzie pomocny w jego potrzebach, a godność, którą uzyskał zachowa „nieskałaną i niezhańbioną” niemoralnym życiem ani zniesławieniem swego imienia.

Wyróżnić tu zatem można trzy grupy zagadnień: 1) Osobistą moralność naukowca jako człowieka; 2) Jego postawę wobec własnej wspólnoty uniwersyteckiej; 3) Obowiązek służenia prawdzie. Omawiany „Zbiór zasad i wytycznych” zatytułowany „Dobre obyczaje w nauce” należy do kanonu zasad wyznaczonych przysięgą doktorską, przy czym rozdział pierwszy zawiera zalecenie wysokiego poziomu osobistej moralności uczonego, drugi – traktuje o służeniu prawdzie, trzeci, czwarty i piąty – to elementy etyki zawodowej nauczyciela, co należy w pewien sposób do jego obowiązków wobec *universitas*. Ostatnie trzy rozdziały stanowią właściwe dla naszych czasów rozszerzenie społecznych funkcji uczonego.

---

<sup>21</sup>Człowiek i jego relacje, s. 151.

<sup>22</sup>Zob. na ten temat: J. Le Goff, Inteligencja w wiekach średnich, przekład E. Bąkowska, Warszawa 1966.

## ROZDZIAŁ 6. CNOTY WOJSKOWE JAKO ZASADY KSZTAŁTOWANIA MORALNOŚCI ŻOŁNIERZA I OFICERA

Problem zasad, według których należy wychowywać człowieka – nazywanych w języku klasycznej filozofii sprawnościami i cnotami (*ἀρετή*, *virtus*) – jest tematem niemal tak starym, jak sama filozofia. Dwie podstawowe i wzajemnie wykluczające się propozycje w tej dziedzinie pochodzą od Platona i Arystotelesa. Pierwszy z nich upatrywał wzorców wychowania w świecie bytów idealnych, czyli poza samym wychowywanym człowiekiem, którego skazywał na dążenie do owych nieobecnych w nim celów, ideałów, wzorów, modeli. Miarą doskonałości było zbliżanie się do naśladowanych idei, co szczególnie wyakcentowali neoplatonicy. Arystoteles uważał, że cnoty są wewnętrznymi w człowieku sprawnościami jego władz poznawczych (intelektu możnościowego i czynnego) oraz władzy decydowania (woli). Wychowanie polega na uzyskiwaniu tych sprawności. Doskonałością człowieka jest tu realizacja tkwiących w nim samym potencjalności. Pedagogię platońską proponuje dalej Plotyn, a do chrześcijaństwa wprowadzają niektórzy Ojcowie Greccy, a na Zachodzie – z wielką mocą – św. Augustyn. Pedagogikę arystotelesowską propagują także niektórzy Ojcowie Greccy, lecz na Zachód dociera ona znacznie później – przez prace św. Alberta Wielkiego, a przede wszystkim dzięki św. Tomaszowi z Akwinu. W dobie Renesansu te dwie propozycje swoiście wyrównują się, by w okresie Reformacji dać przewagę augustynizmowi. Ta przewaga trwa do dzisiaj, przenosząc się wraz z sekularyzacją i laicyzacją do świeckich szkół i programów.

### III. NIEKTÓRE KONSEKWENCJE ETYKI TOMISTYCZNEJ

---

Różnica pomiędzy tymi dwiema tradycjami wychowania wynika z diametralnie odmiennego rozumienia bytu ludzkiego: inaczej bowiem jawi się pedagogika, gdy człowieka ujmujemy jako zespół procesów, a inaczej, gdy rozumiemy człowieka jako osobę o wewnętrznej zawartości bytowej. W przypadku pierwszym wychowanie musi stać się – jak platońska *paideia* – procesem, liniowo uporządkowanym, we wzajemnych zależnościach przyczynowych, szeregiem przemian zmierzających ku określonemu celowi. W przypadku drugim, wychowanie staje się doskonaleniem, zmianą relacji, zawsze ku temu, co lepsze, prawdziwe i słuszniejsze<sup>1</sup>.

W idealistycznie formułowanej pedagogice celem wychowania, jego zadaniem i wartością, której człowiek ma służyć, jest idea, ideał, model, wzór, zawsze ogólny i odległy, przez co nigdy do końca nieosiągalny. Wychowanie zatem polega tu na dążeniu do ideałów i wzorów, nigdy na ich osiągnięciu, gdyż konkretna i jednostkowa osoba ludzka nie jest w stanie realizować ogólnego modelu. Celem staje się realizowanie tylko poglądu, jedynie czegoś wymyślonego. Nawet wzór, którym jest inny człowiek, jest zawsze tylko myślanym wzorem. Czyjeś zachowania są organicznie wbudowane w jego osobowość. Nigdy, całkowicie wiernie, nie może ich skopiować inny człowiek, posiadający inną osobowość i psychikę. Ponadto wychowanie nastawione na cel, jako efekt działań wychowawczych, gdy tym celem jest model np. ucznia, gentelmana, chrześcijanina, może ograniczyć się do cech psychicznych i fizycznych, i wtedy człowiek nabiera swoistego *savoir-vivre*'u ucznia, gentelmana, chrześcijanina. Pojawia się zarzut tylko zewnętrznej układności ucznia, nieszczerzej uprzejmości gentelmana, płytkiego chrześcijanina. I mimo niekiedy słusznej tendencji tej pedagogiki, polegającej na kierowaniu do osób, jednak – gdy te osoby są tylko wzorem cnót i zachowań – nominuje się je na pozycje ideału i modelu, a mówiąc o cnotach i sprawnościach jakże często zapomina się, że osoby przede wszystkim obdarowują nas życzliwością, wierzą nam i pokładają w nas nadzieję. Podejmując te rozważania na temat pedagogiki w książce „Człowiek i jego relacje” M. Gogacz surowo ocenia pedagogikę ideałów pisząc że „pedagogika idealistyczna, kierując ludzi do ideałów i wzorów przestaje różnić się od światopoglądów i ideologii. Kierując właśnie do ideałów i wzorów nie kieruje do osób. Wtedy ideał nawet miłości, wiary czy nadziei nie ułatwia spotkania z ludźmi. Wyznacza tylko nigdy nie spełnione dążenia”<sup>2</sup>.

Etyka realistyczna wyklucza perfekcjonizm. Celem przestaje być dążenie, a staje się nim umiejętne chronienie osób. Zmienia się tu przede wszystkim pedagogika. „Nie polega ona na dążeniu do ideałów... . Człowiek nie wychowuje się

---

<sup>1</sup>M. Gogacz, Podstawy wychowania, Niepokalanów 1993, s. 91-92.

<sup>2</sup>M. Gogacz, Człowiek i jego relacje, s. 85.



tu przez naginanie do nieobecnych w nim wzorów, ciągle pozbawiony zrealizowań, zawsze gorszy od tego, do czego zdąża. Ta pedagogika polega na podtrzymywaniu wiążącej nas z ludźmi miłości i wiary, na trwaniu w nich dzięki wzajemnemu zaufaniu. Polega na budowaniu rozumienia i decyzji...<sup>3</sup>. Doskonalenie nie polega więc na jakiejś wewnętrznej ewolucji natury człowieka, lecz na pozostawaniu w życzliwych i przyjaznych, nacechowanych otwartością i ufnych odniesieniach do osób. W sposób szczególnie jawi się tu rodzic, nauczyciel i wychowawca, bowiem „miłości nie uczą instytucje, lecz człowiek kochający i dobry”<sup>4</sup> – dopowiada prof. M. Gogacz. Także, niezbędnej do tego wszystkiego, mądrości nie uczą instytucje, choćby najlepsze, ale „człowiek mądry i dobry”<sup>5</sup>. Jest to więc doniosła problematyka wychowania cnót moralnych.

### 1. Męstwo i związana z nim problematyka

Proponuje się następujący układ usprawnień i cnót właściwych dla zawodu wojskowego<sup>6</sup>: Na czoło zawsze wysuwa się męstwo, związane często z zagadnieniem bohaterstwa i honoru, a rzadziej z cierpliwością i wytrwałością, jako przejawami tej cnoty – gdy ujmijemy ją w jej strukturze i warunkami jej nabycia – gdy ujmijemy męstwo w jego genezie.

Klasyczne bowiem określenie męstwa jako stawiania czoła niebezpieczeństwom oraz znoszenie cierpień wywołuje całą bogatą problematykę.

<sup>3</sup>Tamże, s. 89.

<sup>4</sup>Tamże, s. 110.

<sup>5</sup>M. Gogacz, *Modlitwa i mistyka*, Kraków – Warszawa/Struga 1987, s. 143.

<sup>6</sup>Zagadnienie sprawności i cnót wojskowych podejmowane już było w literaturze polskiej. Przywołać tu warto książkę J.M. Bocheńskiego, która nosi tytuł „De virtute militari” [O cnotce wojskowej] i podtytuł „Zarys etyki wojskowej” (Kraków 1993). Wprost do tekstu „Sumy Teologicznej” św. Tomasza odniósł się J. Niepsuj w artykule pt. „Cnota męstwa i jej żołnierskie egzemplifikacje w «Sumie Teologicznej» św. Tomasza z Akwinu”, w: „Zagadnienia etyki zawodowej”, s. 53-63. Szerzej temat kierowania i wydawania rozkazów omówił J. Woroniecki, w książce „Umiejętność rządzenia i rozkazywania (wyd. 2, Wrocław 1992), a W.F. Bednarski w swych licznych publikacjach z zakresu wychowania i pedagogiki podejmuje od strony praktycznej zagadnienie kształtowania charakterów młodych ludzi poprzez uzyskiwanie przez nich sprawności i cnót moralnych (W. Bednarski, *Wychowanie młodzieży dorastającej*, Roma 1976; *Zagadnienia pedagogiczne*, Londyn 1982). Etyką wojskową w ujęciu klasycznego realizmu filozoficznego, głównie od strony jej antropologicznych podstaw, zajmował się aktualnie prof. Mieczysław Gogacz w Instytucie Nauk Humanistycznych Wojskowej Akademii Technicznej (zob. „Wprowadzenie do etyki chronienia osób”, Skrypt WAT, Warszawa 1994 oraz wydania książkowe, Warszawa 1995 i 1998. Zob. też: M. Gogacz, „Problemy etyczne w kształceniu dojrzałych postaw żołnierskich w szkołach wojskowych”, w: „Wartości i postawy moralne w procesie wychowania wojskowego. Materiały z konferencji naukowej.”, Koszalin 1995, s. 115-126 oraz A. Andrzejuk, „Zagadnienie cnót wojskowych”, tamże, s. 127-151, a także rozdział poświęcony szkole wojskowej w książce: „Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie.”, s. 127-130).

Stawianie czoła niebezpieczeństwu wymaga pokonania strachu, rodzącego się w obliczu zagrożenia oraz takiego wzbudzenia i pokierowania odwagą, by – nawet z narażeniem życia – pokonać grożące nam zło. Z tego względu akt męstwa określany jest jako bohaterstwo, męczeństwo lub heroizm. Ponieważ żołnierz – z racji swego powołania – jest w sposób stały gotowy do poświęcenia życia dla wspólnego dobra społeczności, dlatego przysługuje mu szczególna cześć i honor. Żołnierz ma być świadom tego wszystkiego – co jest cnotą wielkoduszności – owocującą w nim zespołem cech charakteryzujących człowieka naprawdę wielkiego duchem.

Wymienione akty męstwa odnoszą się także do tego jego działania, które polega na znoszeniu cierpień. Szczególną rolę odgrywa tu cierpliwość, którą można określić jako „małe męstwo”. W obydwu aspektach męstwa niezwykle cenną zaletą jest wytrwałość – jej brak bowiem może zniweczyć skutki nawet najbardziej męźnych czynów.

#### **2. Sprawność podejmowania decyzji**

Także sprawności dotyczące właściwego podejmowania decyzji dość powszechnie uważa się za konieczne dla wszelkiej szarzy wojskowych, gdyż nawet szeregowy żołnierz musi decydować. Problem polega tylko na tym, od którego etapu w procesie podejmowania decyzji przychodzi nam działać samodzielnie. Rozkaz bowiem dostarcza nam pewnej części decyzji – reszta należy do nas.

Dla podjętego w tej chwili tematu decydowania najistotniejszy jest problem sprawności i cnót warunkujących jego prawidłowość. Zauważmy, że oprócz odpowiedniej wiedzy oraz umiejętności – najważniejszymi cnotami w podejmowaniu decyzji jest mądrość i roztropność. Przy czym mądrość jest tu rozumiana jako umiejętność obrania właściwego celu naszych działań, a roztropność – jako cnota, umiejacą dla osiągnięcia tego celu dobrać odpowiednie środki. Zauważmy też, iż w wojsku najczęściej wykonujemy rozkazy innych, a więc cel jest nam wskazany – od naszej więc rozważności, przezorności, zaradności, rozsądku, czyli właśnie roztropności zależy prawidłowe wykonanie postawionych przed nami zadań. Jednak, w miarę zajmowania wyższych stanowisk dowódczych, musimy coraz częściej korzystać z mądrości. Odniesienie tego, co tu powiedziano do sytuacji bojowej świetnie podsumował o. Bocheński pisząc: „Jeśli decyzja jest zawsze aktem trudnym i wymaga szeregu warunków, aby mogła wypaść należycie, to trudności potęgują się znacznie, gdy chodzi o decyzję bojową, którą wypada podjąć dla przeprowadzenia czynu wojennego. Zarazem decyzja bojowa musi być z reguły lepsza od analogicznej decyzji «cywilnej» ze względu na doniosłość jej skutków i, zwykle, trudności naprawienia błędów. Wskutek tego żołnierz, a zwłaszcza dowódca, musi umieć decydować znacznie lepiej niż niemal każdy

inny – powinien być prawdziwym artystą decyzji. Można bez przesady powiedzieć, że jest ta umiejętność obok męstwa najbardziej charakterystyczną cechą charakteru żołnierskiego<sup>7</sup>.

### 3. Moralne aspekty sprawowania władzy wojskowej

Na sztukę rządzenia, tę *ars artium* – jak określali ją starożytni, składają się dwa zagadnienia: samo mianowicie podejmowanie słusznych decyzji oraz takie oddziaływanie na podwładnych by, jak mówił Adam Mickiewicz, dać rozkaz i siłę z rozkazem. Ten ostatni aspekt wiąże się już bezpośrednio z etyką przełożonego jako przełożonego. Za najważniejsze cnoty przełożonych uważa się prawość i sprawiedliwość, wielkoduszność i pokorę.

Prawość wyraża się w przestrzeganiu prawa. Sprawiedliwość reguluje wszelkie relacje międzyludzkie. Wielkoduszność wiąże się z celem przełożenia – zawsze jakimś ważnym społecznie dobrem; zadaniem przełożonego jest doprowadzić do tego celu. Pokora jest natomiast warunkiem prawidłowego oceniania siebie i innych, niezbędnym w kierowaniu ludźmi.

Właśnie w przeciwieństwach wielkoduszności, czyli w zarozumiałstwie i małoduszności skupiają się główne wady przełożonych. Zarozumialec stara się decydować o najdrobniejszych szczegółach, na których nie zawsze się zna, zwykle łatwo popada w gniew i zakłamanie, chętnie karze, nigdy nie nagradza, nader rzadko na coś pozwala. Szef małostkowy jest, z kolei, zawsze niezdecydowany, często wytwarza się przy nim „dwór”, który decyduje za niego. Taki szef – zapominając o celu kierowanej przez siebie formacji – na wszystko podwładnym pozwala i nie karze nawet ewidentnych wykroczeń. Skutek rządów jednego i drugiego jest zwykle ten sam: upadek najpierw moralny, a potem organizacyjny jednostki powierzonej ich pieczy.

### 4. Problem posłuszeństwa w wojsku

Omawiając problem podejmowania decyzji w wojsku zauważyliśmy, że rozkaz dostarcza nam pewnej części procesu decyzji – reszta należy do nas. Ważne jest wtedy abyśmy dobrze wykonali to, co do nas należy, nie mniej ważne jest i to, abyśmy prawidłowo przejmowali to, co niesie ze sobą rozkaz, gdyż stanowi to *conditio sine qua non* powodzenia całej akcji. Jest to więc złożony problem sprawności posłuszeństwa.

Zauważmy najpierw, że z punktu widzenia samego czynu, działanie z własnej woli i działanie na rozkaz nie stanowią wielkiej różnicy, gdyż wykonanie czynu

<sup>7</sup>J.M. Bocheński, *De virtute militari*, s. 93.

jest końcowym etapem procesu podejmowania decyzji i mało ważne jest w tym momencie, ile osób brało udział w jej przygotowaniu. Wspomniana różnica jest duża z psychologicznego punktu widzenia: działając na rozkaz nie mamy poczucia samodzielności działania, wrażenia podmiotowości naszych czynów.

É. Gilson zauważa, że wolność wyboru jest tym większa, im szerszy zasięg ma poznanie<sup>8</sup>. Wynikałoby z tego, że słuszne jest posłuszeństwo wobec tych, którzy w danej sprawie dysponują większą wiedzą. Jest to aż nadto oczywiste w wojsku, gdzie na wyższym szczeblu dowodzenia znają zwykle lepiej sytuację, niż np. żołnierze w okopach. Posłuszeństwo więc polega na przyjęciu woli przełożonego i wprowadzeniu jej w czyn.

Racją etyczną posłuszeństwa jest dobro wspólne, któremu służy dany zespół ludzi. To dobro wspólne jest zasadą spajającą wysiłki zarówno przełożonych jak i podwładnych. Przekonanie o tym, że wszyscy służą wspólnemu celowi, jest pierwszym warunkiem posłuszeństwa. Rozkaz otrzymany od przełożonego może być decyzją zatrzymaną na każdym jej etapie. Niekiedy rozkaz określa nam tylko cel działania, innym razem wskazuje zespół środków, którymi możemy dysponować, niekiedy jednak zostawia nam się tylko wykonanie czynu. Sprawność posłuszeństwa polega na tym, aby nie rozważać i nie kwestionować etapów procesu decyzji, przeprowadzonych przez przełożonego, lecz aby jak najstaranniej poprowadzić je dalej, aż do wykonania czynu. Jak słusznie zauważył Krzysztof Kalka, tak rozumiane posłuszeństwo wymaga ukształtowania go przez zaufanie do osoby przełożonego, które czyni go dla nas autorytetem<sup>9</sup>.

Marek Tuliusz Cyncero uważa szacunek za składnik sprawiedliwości<sup>10</sup>. Podwładni jego zdaniem obowiązani są do szanowania przełożonych. Tomasz z Akwinu wyjaśnia, że przełożony – we właściwej dla siebie dziedzinie – uczestniczy w godności ojca, gdyż jest on w tej dziedzinie przyczyną dla podwładnych, np. naczelnik państwa w sprawach państwowych, wódz w sprawach wojskowych, a nauczyciel w zakresie wiedzy. Z tego powodu wszystkie te osoby zasługują na szacunek<sup>11</sup>. Tomasz dodaje, że ułatwia on posłuszeństwo<sup>12</sup>.

#### 5. Kultura duchowa w wojsku

Samą kulturę możemy ująć podmiotowo lub przedmiotowo. Kultura w ujęciu przedmiotowym to wszystkie wytwory człowieka, zespół dzieł nauki, sztuki

---

<sup>8</sup>É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, s. 283.

<sup>9</sup>K. Kalka, *Sprawiedliwość i cnoty społeczne według św. Tomasza z Akwinu*, Bydgoszcz 1994, s. 123-124.

<sup>10</sup>Marci Tullii Ciceronis *Rethoricum libri*, I, 2, 53. Cyt. za S.Th. II-II, 102, 1, sed contra.

<sup>11</sup>Tamże, II-II, 102, 1c.

<sup>12</sup>Tamże, II-II, 102, 2c.

i techniki. Te dzieła to jednak nic innego, jak utrwalone w materiale fizycznym pomysły, projekty, koncepcje, stanowiące kulturę w sensie podmiotowym. Kultura więc w ujęciu podmiotowym to kultura duchowa. Ważne się tu staje właściwe, tj. humanistyczne, zorientowanie tej kultury. Wytwory bowiem są tworzone przez człowieka i dla człowieka. Kultura, która nie pozostaje wierna człowiekowi jest antyhumanistyczna i jako taka jest niepotrzebna. Do problemu kultury w wojsku odnosi się to w tym zakresie, w jakim wojskowi są twórcami i użytkownikami wytworów, głównie techniki. Tworzenie i wykorzystywanie techniki wprost samo domaga się humanistyki po to, aby dzieła techniki były tworzone i wykorzystywane dla człowieka, a nie wbrew niemu. Zaawansowanemu rozwojowi techniki musi towarzyszyć więc troska o wysoki poziom humanizmu, czyli więzi między ludźmi, a także głębokie przenikanie kształcenia przez humanistykę, czyli dziedziny, które służą ludzkim rozumieniom samego człowieka, Boga i świata oraz związków ludzi z wymienionymi elementami rzeczywistości. Równoległe więc z kształceniem technicznym musi iść troska o pogłębianie humanizmu. Według prof. M. Gogacza – przypomnijmy – służą temu takie nauki, jak filozofia rzeczywistości, filozofia człowieka, etyka, teoria społeczeństwa<sup>13</sup>. Nauki te pogłębiają myślenie i stanowią przez to napęd także pomysłowości technicznej, która jest zawsze na miarę myślenia.

W wojsku polskim, które – po rozwiązaniu Układu Warszawskiego – jest armią typowo obronną, mającą na celu zapewnić bezpieczeństwo narodowi żyjącemu w granicach państwa polskiego<sup>14</sup>, humanistyka ma jeszcze inny – właśnie obronny – wymiar. Edukacja w tym zakresie jest palącym problemem kształcenia wojskowego w Polsce.

---

<sup>13</sup>M. Gogacz, *Okruszyny*, Niepokalanów 1993, s. 223.

<sup>14</sup>Zob. R. Rosa, *Filozofia bezpieczeństwa*, Warszawa 1995. Por. też teksty opublikowane w: NATO a Europa Wschodnia. Rozszerzenie NATO na Wschód – ostatnie wyzwanie europejskie XX wieku, *Materiały międzynarodowej konferencji naukowej*, Warszawa 27-28 czerwca 1997. pod. red. K.A. Wojtaszczyka i J. Niepsuja, Warszawa 1998.

## ROZDZIAŁ 7. SPORT W UJĘCIU TOMISTYCZNYM

Problematyce sportu w etyce św. Tomasza z Akwinu poświęcił swą pionierską pracę<sup>1</sup> niestrudzony badacz i tłumacz tekstów Akwinaty, a także wielki przyjaciel młodzieży i zasłużony instruktor harcerski – o. prof. dr hab. Feliks Wojciech Bednarski, o którym papież Jan Paweł II napisał, że łączy w swych pracach „gruntowne wykształcenie tomistyczne z osobistym doświadczeniem w dziedzinie, o której pisze”<sup>2</sup>. Niniejszy rozdział – inaczej, bo z pozycji bardziej antropologicznych niż etycznych – ujmuje sprawę sportu i wychowania fizycznego.

### 1. Sport jako struktura relacyjna

Sport jest pewnym zespołem odniesień i działań człowieka, skierowanym na utrzymanie zdrowia, odpoczynek po pracy, rozrywkę i zabawę, podniesienie ogólnej

---

<sup>1</sup>F.W. Bednarski, *Sport i wychowanie fizyczne w świetle etyki św. Tomasza z Akwinu*, Londyn 1962.

<sup>2</sup>K. Wojtyła, *Słowo wstępne*. W: F. W. Bednarski, *Wychowanie młodzieży dorastającej*, Rzym 1976, s. 5. Należy dodać, że poglądów tych kard. K. Wojtyła nie zmienił jako Namiestnik Chrystusowy, co potwierdził kard. Władysław Rubin w przedmowie do innej książki o. Bednarskiego (Kard. W. Rubin, *Przedmowa*. W: F. W. Bednarski, *Zagadnienia pedagogiczne*, Londyn 1982, s. 5-6), a także sam Papież w specjalnym błogosławieństwie dla polskiego wydania „*Sumy Teologicznej*” św. Tomasza, w którym to dziele o. Bednarski brał czynny udział (t. 13: *Prawo*, Londyn 1986).

lub szczegółowej sprawności fizycznej, a niekiedy i psychicznej. Jest więc sport niewątpliwie pewnym układem relacji. Przypatrzmy się więc bliżej sportowi jako właśnie strukturze relacyjnej i spróbujmy dla tej struktury ustalić jej istotowe elementy.

Wyjściowym elementem każdej relacji jest jej podmiot, stanowiący zarazem jej przyczynę. Podejmując ten problem o. prof. Bednarski zwraca uwagę, iż sport jest wyłącznie sprawą ludzką; nie ma sportu zwierzęcego, czy sportu maszyn: „słoń potrafi szybciej biegać niż Zatopek i podnosić większe ciężary niż Hoffman, a przecież żadnego słonia nie nazwiemy sportowcem, gdyż w pojęciu sportu zawiera się zdolność pokierowania własną czynnością w sposób nie tylko instynktowny ale rozumny”<sup>3</sup>. Oznacza to więc, że należy sport związać z człowiekiem rozumianym jako osobą, czyli po prostu z osobą ludzką. Podmiotem sportu jest więc człowiek jako osoba. Temat osoby zaś skierowuje nas ku klasycznej filozofii realistycznej w wersji Arystotelesa, Boecjusza, a przede wszystkim św. Tomasza.

Zauważmy także, iż sport dotyczy tylko osoby ludzkiej, gdyż odnosi się – najogólniej mówiąc – do ciała człowieka. A wśród osób tylko człowiek posiada ciało. Wychowanie fizyczne zatem – kierując się do ludzkiego ciała – będąc jednak wychowaniem, stanowi działalność wynikającą z rozumności człowieka, a więc działalność człowieka jako osoby. Stąd sport jawi się jako relacja osoby ludzkiej do jej ciała, polegająca na – oddajmy tu głos św. Tomaszowi – „uczynieniu go narzędziem działania cnoty”<sup>4</sup>. Akwinata bowiem nie zna angielskiego słowa „sport”, jednak bardzo często wypowiada się na temat takiego odnoszenia się człowieka do swego ciała, aby służyło ono dziełom cnoty. I te wypowiedzi staną się materiałem do niniejszej prezentacji.

Przedmiotem sportu jest jego kres, czyli to, co człowiek osiąga uprawiając sport. Z tym wiąże się, ale nie utożsamia, zagadnienie celu sportu, czyli tego, co człowiek – nie zawsze słusznie – chce osiągnąć uprawiając sport. Gdy cel i kres sportu pokrywają się – oznacza to, iż właściwe pokierowaliśmy naszymi działaniami. Gdy nie osiągnęliśmy zamierzonego celu – oznacza, że popełniliśmy błąd. Można i trzeba zatem odnieść do sportu ogólną zasadę dotyczącą naszego postępowania: podejmując jakiegokolwiek działanie zamierzamy osiągnąć przez nie jakieś określone dobro, dla siebie lub dla kogoś innego. Tkwią tu dwie groźby błędu: albo źle określimy samo dobro, uznamy za dobro to, co nim dla nas nie jest, albo nie będziemy potrafili osiągnąć dobrze określonego dobra. Odnosi nas to do tematu sprawności i cnót, bez których niemożliwe jest właściwe uprawianie sportu.

<sup>3</sup>Sport i wychowanie fizyczne, s. 17.

<sup>4</sup>S. Th. I-II, 56, 4, ad 2.

Zwróćmy w tym miejscu uwagę, że właśnie ze względu na cel stawiany uprawianiu sportu zwykło się wyróżniać jego gatunki: dla dochodów – sport zawodowy, dla sławy – sport wyczynowy, dla zabawy i odpoczynku – sport rozrywkowy, dla zdrowia, tężyzny fizycznej i sprawności duchowych – sport jako element wychowania<sup>5</sup>.

Powiedzmy od razu, że św. Tomasz, z którego ujęć wciąż korzystamy, akceptuje tylko dwa ostatnie gatunki sportu. Sport zawodowy nie był znany w XIII wieku, ale też nie znajdziemy na kartach pism Akwinaty zrozumienia dla sportu wyczynowego, a przecież idea Olimpiad znana była w średniowieczu, chociażby z porównań i przenośni zawartych w Nowym Testamencie i pismach Ojców Kościoła.

W „Summa Theologiae” kilka razy zostało poruszone zagadnienie potrzeby w ludzkim życiu – nazwijmy to za o. Bednarskim – kultury fizycznej. Najpierw analizując ludzkie poznanie, które jest zmysłowo-intelektualne, Tomasz mówi, że ciało dostarcza nam przedmiotu poznania intelektualnego w postaci wyobrażenia, które tym jest dla intelektu, czym barwa dla wzroku<sup>6</sup>. Jest to więc inna formuła znanego powiedzenia Arystotelesa, że niczego nie ma w intelekcie, czego by wcześniej nie było w zmysłach<sup>7</sup>. I nawet „rzeczy niecielesne, które nie dają wyobrażeń, poznawane są przez nas na sposób porównania do rzeczy zmysłowych, które dają wyobrażenia”<sup>8</sup>. A zatem – zauważa św. Tomasz – „dlatego potrzebna jest doskonałość ciała, aby nie przeszkadzało wzniesieniu się myśli”<sup>9</sup>. W ten sposób – jego zdaniem – należy tłumaczyć zakłócenia ludzkiego poznawania; nie pochodzą one z intelektu, który jako władza niematerialna nie podlega uszkodzeniom, pochodzą natomiast z niewłaściwego działania zmysłów poznawczych, zapodmiotowanych w ciele. Zakłócenia wyobraźni i pamięci powodując choroby psychiczne uniemożliwiają prawidłowe działanie władz intelektualnych<sup>10</sup>. Człowiek zaś w pewnym stopniu odpowiada za stan swego ciała. W *Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej* Tomasz pisze, że zawinione przez nas braki i niedomagania ciała są godne nagany, podobnie jak zawiniona przez nas brzydota naszego ciała<sup>11</sup>. Wynika z tego, że – zdaniem św. Tomasza – spoczywa na nas

---

<sup>5</sup>Sport i wychowanie fizyczne, s. 18.

<sup>6</sup>S.Th. I, 75,1, ad 3. Corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione obiecti; phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum.

<sup>7</sup>Nihil est in intellectu quod non prius non fuerat in sensu.

<sup>8</sup>S.Th. I,84,7,ad 3. Incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata.

<sup>9</sup>S.Th. I-II,4,6, ad 2. Et ideo requiritur perfectio corporis, ut non impediatur elevationem mentis.

<sup>10</sup>S.Th. I,84,7c.

<sup>11</sup>Eth. III, 1, 12, 514.



obowiązek dbania o ciało i jego względną doskonałość. Akwinata podkreśla bowiem, że nawet naturalne braki naszego ciała możemy nadrobić dzięki rozumnej pracy<sup>12</sup> i bez ogródek dodaje, że „jest czymś oczywistym, iż brak zdrowia cielesnego może przeszkodzić w działaniu każdej cnoty”<sup>13</sup>. Wyznaczałby zatem św. Tomasz kulturze fizycznej rolę wychowawczą.

Z wyobrazeniami wiąże się problem uczuć, gdyż przedmiotem i bezpośrednią przyczyną uczuć są wyobrażenia dobra lub zła<sup>14</sup>. Od zgodności naszych wyobrażeń z rzeczywistymi faktami zależy więc charakter naszych uczuć. Tomasz podkreśla, że rodzące się pod wpływem wyobrażeń uczucia popychają nas do działań i „człowiek postanawia uczynić to, co przedstawi mu wyobrażenia, gdyż pod wpływem uczucia wydaje mu się dobrym to, do czego uczucie go skłania”<sup>15</sup>. A zatem właściwe wyobrażenia mają znaczenie nie tylko dla poznania, lecz i dla uczuć, które uczestniczą bezpośrednio w ludzkim postępowaniu. W zawartym w „Sumie Teologii” *Traktacie o uczuciach* św. Tomasz podaje, że ból i smutek to uczucia, które niszczą i osłabiają siły i ciało człowieka<sup>16</sup> (oprócz tego, że odbierają zdolność i chęć do nauki oraz wprawiają duszę w stan przygnębienia). Jako lekarstwa na ból i smutek zaleca to wszystko, co odpręża człowieka i sprawia mu przyjemność. Oprócz więc snu i kąpieli<sup>17</sup> proponuje „zabawy i inne działania, które należą do odpoczynku”<sup>18</sup>. Wielokrotnie przy tym podkreśla, że zarówno praca jak i zabawa nie mogą przekroczyć naturalnych sił człowieka, albowiem działanie i ruch jest czymś z natury dla człowieka przyjemnym, lecz „gdy się przekroczy właściwą miarę, wtedy [działanie] przestanie być proporcjonalne do siły człowieka, przestanie też być przyjemne, a stanie się uciążliwe i przykre”<sup>19</sup>. Kultura fizyczna w tym aspekcie więc polega na uprawianiu dyscyplin sportowych dla przyjemności, rozrywki, odpoczynku.

#### PODSUMOWANIE PIERWSZEJ CZĘŚCI

Sport i wychowanie fizyczne w tomistycznej analizie ujawnia się jako relacja osoby ludzkiej do jej ciała dla osiągnięcia dobra moralnego, czyli podporządkowania ciała normom rozumu. Już samo to określenie, co potwierdziły też teksty

<sup>12</sup>S.Th. II-II, 168, 1, ad 2.

<sup>13</sup>S.Th. I-II, 4, 6c. Manifestum est autem, quod per invaletudinem corporis in omni operatione virtus homo impediti potest.

<sup>14</sup>S.Th. I-II, 22, 3.

<sup>15</sup>Sport i wychowanie fizyczne, s. 41.

<sup>16</sup>S.Th. I-II, 37.

<sup>17</sup>S.Th. I-II, 38,5.

<sup>18</sup>S.Th. I-II, 32,1,ad 3. Ludus et alia, quae ad requiem pertinent.

<sup>19</sup>S. Th. I-II, 32, 1, ad 3. Si excedat illam mensuram, iam [operatio] non erit sibi proportionata, nec delectabilis, sed magis laboriosa, et attaedians.

Akwiny, eliminuje sport zawodowy i wyczynowy, jako działania nastawione na inne cele (pieniądze, sława) niż wprężanie ciała w służbę rozumu.

Sport i wychowanie fizyczne, jako rozumne działania osoby ludzkiej, wymagają funkcjonowania nie tylko organów cielesnych, lecz przede wszystkim – rozumu i woli. Rozum i wola – stanowiąc elementy wyróżniające osoby – w swoim właściwym funkcjonowaniu nabywają sprawności i cnót. Skoro sport jest działaniem osoby – nie może się obyć bez tych sprawności i cnót. Przyjrzyjmy się bliżej tym zagadnieniom.

#### 2. Sport w kontekście osobowym

Takie ujęcie sportu i wprost całej kultury fizycznej człowieka uchyla od razu wiązanie sportu wyłącznie z ludzkim ciałem, tężyzną fizyczną i zmysłowo odbieraną urodą. W filozofii realistycznej osobowy akt istnienia urealnienia, określone przez jedną formę intelektualną, elementy materialne i niematerialne stanowiące osobę ludzką. Człowiek jawi się więc jako duchowo-cielesna jedność, a nie jako dusza połączona z ciałem lub na odwrót. Nie ma więc tu miejsca zarówno na materializm czy hedonizm jako poglądy, że ciało jest istotą człowieka jak i na stoicyzm, czy różne odmiany platonizmu, widzące w ciele więzienie lub grób duszy ludzkiej. Poglądy na sport oparte na wymienionych tu kierunkach myślowych będą przedłużeniem stosunku do ciała jako elementu człowieka, przy czym sport najwyższe miejsce zajmie w kierunkach materialistycznych, uznających ciało nie tylko za istotę człowieka, lecz za jedyny element strukturalny bytu ludzkiego. To, co duchowe, uważa się tu za proste funkcje ciała, stąd rozwiązaniem wszelkich „duchowych” problemów staje się zasada: „w zdrowym ciele zdrowy duch”. Owszem, duch lepiej się czuje w zdrowym ciele, ale nie dlatego, że jest prostą konsekwencją funkcjonowania ciała, lecz dlatego, że to, co materialne i to, co duchowe jest w człowieku substancjalną jednością: dusza jest formą ciała – gdy tę jedność ujmiemy od strony duszy, gdy ową jedność ujmiemy od strony ciała okaże się, iż „anima est commensurata ad hoc corpus”<sup>20</sup>.

Człowiek, będąc substancjalną jednością wszystkich stanowiących go elementów strukturalnych, jest jednością podporządkowań, a nie skutkiem prostego dodawania elementów. Oznacza to, iż poszczególne pryncypia są w człowieku wzajemnie powiązane i podporządkowanie jedne drugim, tak iż stanowią swoistą hierarchię. W tej hierarchii pierwsze miejsce zajmuje akt istnienia, bez którego mocy urealnienia i aktualizowania istoty w ogóle nie byłoby człowieka. Stałą tożsamość bytu ludzkiego wyznacza forma. Dzięki niej, jako aktowi istoty bytu, jesteśmy każdy sobą, każdy konkretnym człowiekiem od początku istnienia. Obok

---

<sup>20</sup>Dusza jest dostosowana do konkretnego ciała.

aktu zawsze występuje możliwość. Forma ludzka dzieli naszą możliwość na niematerialną i materialną. W możliwości niematerialnej podmiotują się duchowe władze człowieka – intelekt czynny, intelekt możliwościowy i wola. W materii tkwią zmysły i organa ciała. Osobą jest człowiek dzięki rozumności lub intelektualności, wyznaczonej przez formę, a urealnionej i zaktualizowanej przez akt istnienia<sup>21</sup>. Stąd wynika praktyczna konieczność podporządkowania wszelkich ludzkich poczynań intelektowi i woli, aby były to poczynania na miarę właściwą osobie.

W odniesieniu do interesującego nas tu zagadnienia sportu, i w związku z proponowanym określeniem go jako relacji osoby ludzkiej do jej ciała zauważmy:

Po pierwsze, ciało – należąc do istoty człowieka – jest niezbywalnym jego elementem. Mamy zatem ciało, czy tego chcemy, czy nie i musimy się z tym faktem liczyć. Twórca neoplatonizmu, Plotyn, jak podaje jego uczeń Porfiriusz „wstydić się zdawał tego, iż posiada ciało”.

Po drugie, ciało nie jest w nas elementem jedynym, czy najważniejszym. Jego zadaniem jest – najogólniej mówiąc – kontaktowanie nas z otaczającym nas światem bytów materialnych. Ten kontakt przebiega dwutorowo: gdy otaczające nas byty przekazują nam informacje o sobie – nazywamy to poznaniem; gdy odnosimy w jakiś sposób do tego, co nas otacza – nazywa się to postępowaniem. Ciało zatem uczestniczy w naszym poznaniu i naszym postępowaniu, lecz nie stanowi ani ostatecznego podmiotu poznania, gdyż jest nim intelekt możliwościowy, ani nie jest najwyższym arbitrem naszego postępowania, gdyż stanowi go wola. A zatem w poznawaniu ciało musi być podporządkowane intelektowi, a w postępowaniu – musi słuchać woli. W przeciwnym wypadku nasze poznanie może być błędne, a postępowanie – złe moralnie lub nieskuteczne.

Po trzecie, wychowanie fizyczne i sport mają więc przysposobić organa i władze ciała do należytej „współpracy” z wolą i intelektem. Nie wolno jednak w tym miejscu zapomnieć o jedności ludzkiego *compositum*. Władze duchowe wpływają na ciało, a ciało oddziałuje na nie. Zmęczenie fizyczne przygasza działanie rozumu, choroba sprawia „ociężałość duszy”, a siłą woli nie zawsze pokonamy słabość ciała, zwłaszcza gdy nie jest ono przysposobione do współdziałania w wolą.

W związku z wyznaczeniem kulturze fizycznej funkcji przysposabiania ciała do dobrego funkcjonowania w dziedzinie poznania i postępowania, wypada zgodzić się ze św. Tomaszem, że spełnianie tych funkcji obejmuje dwie dziedziny:

---

<sup>21</sup>Szerzej na temat osoby w: M. Gogacz, Wokół problemu osoby, Warszawa 1974. Na temat różnych definicji osoby: M. Gogacz, Osoba jako byt jednostkowy, w: Opera Philosophorum Medii Aevi, Textus et studia, t. 8 (1987), Subsystencja i osoba według św. Tomasza z Akwinu, s. 197-211.

### III. NIEKTÓRE KONSEKWENCJE ETYKI TOMISTYCZNEJ

---

wychowanie fizyczne oraz sport jako formę wypoczynku, gdyż jedno i drugie przysposabia ciało do „harmonii między nim a duszą i jej działalnością”<sup>22</sup>.

Wychowanie fizyczne jest częścią wychowania człowieka w ogóle. Należy więc do pedagogiki. W pedagogice tomistycznej (J. Woroniecki, F.W. Bednarski, M. Gogacz)<sup>23</sup> wyznaczanej zawsze przez teorię człowieka, która wskazuje, co wychowujemy oraz etykę, względnie teologię moralną, które mówią, dla jakich celów wychowujemy, określa się metody wychowania, swoiste to, jak wychowujemy.

Materiał antropologiczny jak i etyczny do tematu wychowania fizycznego został już w tej prezentacji lapidarnie zarysowany. Zbierzmy zatem te informacje, aby przejść do najistotniejszego teraz zagadnienia, mianowicie jakie sprawności i cnoty uzyskujemy przez wychowanie fizyczne.

Wśród sprawności intelektu, odnoszących się do poznania niewątpliwie sprawność wiedzy wymaga właściwego stanu ciała i to w podwójnym znaczeniu: wymaga bowiem dobrego funkcjonowania poznawczych władz zmysłowych, co uzyskuje się przez utrzymywanie ciała w należytej kondycji, jaki i niekiedy przez wyćwiczenie poszczególnych zmysłów zewnętrznych, np. wzroku, czy słuchu jak i zmysłów wewnętrznych, np. wyobraźni, czy pamięci. Dobrą kondycję fizyczną w ogóle, jak i szczegółowe wyćwiczenie konkretnych władz i organów można uzyskać uprawiając określone dyscypliny sportowe.

Jeśli chodzi o sprawności intelektu odnoszące się do naszego postępowania, to zarówno roztropność jak i sprawność sztuki doskonalić można przez sport. Roztropność bowiem wymaga dobrej pamięci, jak uczy Tomasz w *Traktacie o roztropności* oraz „pewnego słusznego osądu”, który dokonuje się przy pomocy zmysłowych władz poznawczych<sup>24</sup>. Dobra pamięć – jak się wydaje – związana jest z ogólną kondycją organizmu, a w nim wewnętrznych władz zmysłowych, natomiast ów *słuszny osąd*, pojętność – jak nazywa ją ks. Stanisław Bełch<sup>25</sup>, czy sportowczość – jak pisze o. Bednarski<sup>26</sup>, uzyskana może być dzięki uprawianiu dyscyplin sportowych, które taką cechę wyrabiają. Podobnie jest ze sprawnością sztuki, czyli *recta ratio factibilium*, określone dyscypliny sportowe mogą służyć konkretnym umiejętnościom, tak jak np. biegi służą sztukom wojskowym.

---

<sup>22</sup>S.Th. I. 91, 3c.

<sup>23</sup>J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1-2/II, Lublin 1986; *Wychowanie człowieka*, Kraków 1961; F.W. Bednarski, *Wychowanie młodzieży dorastającej*, Rzym 1976; *Zagadnienia pedagogiczne*, Londyn 1982; M. Gogacz, *Podstawy wychowania*, Niepokalanów 1993; *Osoba zadaniem pedagogiki*. Wykłady bydgoskie, Warszawa 1997.

<sup>24</sup>S.Th. II-II, 49, 1c i 2c. *Quamdam rectam aestinationem*.

<sup>25</sup>Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 17, „Roztropność”, przekład ks. S. Bełch, Londyn 1964, s. 57-59.

<sup>26</sup>Sport i wychowanie fizyczne, s. 63.

Roztropność jest także cnotą woli, która powstaje w niej pod wpływem kontaktu z intelektem. Własnymi cnotami woli są sprawiedliwość, umiarkowanie i męstwo. Jak się wydaje, wychowanie fizyczne służy wprost uzyskiwaniu cnoty umiarkowania, polegającej na regulowaniu tych naszych uczuć, które skierowują nas do jakiegoś dla nas dobra. Nie zawsze jednak dobro upragnione przez uczucia jest dobrem człowieka jako osoby. Uzgodnienie tych dążeń to istota umiarkowania. Przede wszystkim gry i zabawy zespołowe, lecz w nie mniejszym stopniu sport, uprawiany indywidualnie, uczy i wymagają podporządkowania naszych działań, niekiedy bardzo rozbudzonych zapędów i uczuć, rozumnym zasadom w postaci regulaminu gry i w ogóle zasad sportowego zachowania. Jest to aż nadto jasne w koszykówce czy piłce nożnej, ale także turysta – pieszy, rowerowy, czy zmotoryzowany – musi przestrzegać określonych reguł bezpieczeństwa np. w górach czy na drodze, oraz pewnego regulaminu turysty. Można i trzeba zatem zauważyć, że wychowanie fizyczne i sport kształtują wprost to, co jest istotą cnoty umiarkowania: podporządkowanie naszych działań i naszych uczuć rozumowym normom. A zatem to, co wydawało się niekiedy gołosłownym bałwochwalstwem sportu znajduje pełne potwierdzenie w klasycznej teorii cnót. Otóż niektórzy wychowawcy i teoretycy wychowania (np. o. Bednarski, ale też prof. Eugeniusz Piasecki i nawet papież Pius XII, bodaj największy ostatnio teoretyk sportu na stolicy św. Piotra) uważają sport za antidotum na większość problemów trudnego okresu dorastania, z kłopotami w sferze erotycznej na czele. Tymczasem, skoro prawdą jest, że sport wychowuje umiarkowanie, to właśnie umiarkowanie jest tą cnotą, która jest w stanie opanować i pokierować uczuciami w *okresie burzy i naporu*. Św. Tomasz potwierdza to w całej rozciągłości, pisze bowiem wprost: „Nazwa czystości pochodzi z tego, że pożądliwość oczyszczana jest przez rozum, ... to zaś ma powód ludzkiej cnoty, co jest pewnym rozumowym ukierunkowaniem”<sup>27</sup>. Oczywiście – mówiąc językiem Akwinaty – czystość, czy wstrzemięźliwość płciowa ma inną materię, niż umiarkowanie na boisku sportowym czy na wycieczce turystycznej; istota cnoty, czyli „pewne rozumowe ukierunkowanie” pozostaje niezmienna.

Dobrze też widać kształtującą rolę wychowania fizycznego wobec cnoty umiarkowania poprzez jej odmiany i postacie, np. wstrzemięźliwość i trzeźwość. Samo uprawianie sportu wymaga i wprost samo reguluje właściwe odżywianie się i unikanie tego, co organizmowi szkodzi, a więc alkoholu i niezdrowych używek. Podobnie można wskazać też na wstydlivość, dotyczącą niesportowego zachowania, na szlachetność, skromność i łagodność, jako odmiany i postacie umiarkowania.

---

<sup>27</sup>S.Th. II-II, 151, 1c. Nomen castitatis sumitur ex hoc, quod per rationem concupiscentia castigatur,... in hoc autem ratio virtutis humanae consistit, quod sit aliquid secundum rationem modificatum.

Męstwo polega na wytrzymaniu i przewycięzeniu groźnych niebezpieczeństw, kieruje wobec tego uczuciami strachu i odwagi, a zasadniczo dotyczy niebezpieczeństwa śmierci<sup>28</sup>. Na tak rozumiane męstwo w sporcie nie może być miejsca, gdyż sport jest działaniem dobrowolnym, nie jakąś przymusową sytuacją, a dobrowolnie wolno narażać się na niebezpieczeństwo śmierci tylko dla dobra najważniejszego. Tym dobrem nie jest sport jako relacja do ciała, ani żadne skutki sportu. Dlatego – w świetle nauki św. Tomasza – tzw. sporty niebezpieczne, sporty, w których w sposób oczywisty ryzykuje się życiem, są niemoralne z samej swej natury. Sport więc nie wychowuje męstwa, gdyż to jest sprawą miłości – ten kto kocha bardziej niż własne życie Boga, ojczyznę czy przyjaciół ryzykuje dla nich swe życie w akcie męstwa, gdy przyjdzie taka potrzeba.

Jednak wychowanie fizyczne może w pewien sposób oswoić z aktami męstwa, swoiście przygotować do ich ewentualnego spełniania wychowując cnoty męstwu towarzyszące, czyli cierpliwość, która polega na znoszeniu zła nie stanowiącego zagrożenia dla życia – jest więc jakby *małym męstwem* oraz wytrwałość, która z kolei w tym, co jest przedmiotem umiarkowania i męstwa dodaje element długotrwałości. Wytrwać długo powstrzymując się od czegoś, czy znosząc coś przykrego, to zadanie wytrwałości. Te pomocnicze cnoty męstwa można uzyskać uprawiając sport.

Sprawiedliwość jest cnotą, która kieruje naszymi relacjami z innymi ludźmi i polega na *oddaniu każdemu, co mu się należy*. Cnota ta nie odnosi się do ciała, więc sport w jej kształtowaniu może mieć tylko rolę pośrednią, zgodnie ze słowami św. Tomasza: „Ciało ludzkie..., staje się jednak narzędziem aktów cnoty, o ile poruszane przez rozum nasze członki wpręgniemy w służbę sprawiedliwości”<sup>29</sup>. Sprawiedliwość, prawość i słuszność nie stanowią istotowego elementu sportu, jednakże uczestniczą w uprawianiu rozmaitych konkurencji sportowych. Sprawiedliwość jest zawsze tam, gdzie coś się ocenia. Także więc, gdy turysta indywidualny ocenia swoje wyniki, korzysta – lub nie – z tej cnoty. Rozgrywki sportowe – nie dlatego, że są sportowe – lecz z punktu widzenia tego, że są rozgrywkami, zawodami, konkurencją, pomagają się sprawiedliwości i mogą być świetną szkołą tej cnoty. Wobec samego sportu ma to jednak pozycję przypadłości.

Omawialiśmy dotychczas wychowanie fizyczne z punktu widzenia dobra wychowanka. Nie nabędzie jednak wychowywany człowiek tych moralnych dzielności jeśli ten, kto poprzez sport usiłuje go wychowywać – nawet jeśli jest to on sam – nie posiada w wystarczającym stopniu tych samych cnót dotyczących sportu,

---

<sup>28</sup>S.Th. II-II, 123, 2c, 3c i 4c.

<sup>29</sup>S.Th. I-II, 56, 4, ad 2. Caro hominis... fit tamen instrumentum virtuosi actus, in quantum movente ratione membra nostra exhibemus ad serviendum iustitiae.

a ponadto cnót wychowawcy. Już widzieliśmy to zjawisko na przykładzie sprawiedliwości: nie nauczy sprawiedliwości niesprawiedliwy sędzia, trener, kapitan drużyny.

Pozostaje omówienie samej pedagogiki sportu, która wcale tak dalece nie odbiega od zasad pedagogiki w ogóle. Podejmowanie jakichkolwiek działań, także więc działań związanych z wychowaniem fizycznym i uprawianiem sportu, wiąże się z ustaleniem ich celu, określeniem, jakie dobro w wyniku owych działań pragniemy uzyskać. Właściwe określenie tego dobra musi być dziełem aż mądrości, gdyż to właśnie ta cnota intelektu określa prawdziwe dobro i jest wobec tego głównym kierownikiem naszego życia – określa bowiem jego najważniejsze cele. Cel uprawiania sportu też musi być przez nią określony – w przeciwnym wypadku możemy nie ustrzec się błędów, o których była mowa na samym początku tych rozważań. Ma to takie samo znaczenie w wychowaniu – gdy zalecamy komuś uprawianie ćwiczeń fizycznych, jak i w samowychowaniu – gdy postanawiamy uprawiać jakąś dyscyplinę sportową.

Gdy już wiemy, po co chcemy ćwiczyć czy trenować, musimy wiedzieć jak się to robi. Potrzebna jest tu konkretna wiedza praktyczna, potrzebna jest umiejętność trenowania, inna dla każdej dyscypliny sportu, indywidualnie dostosowana do poszczególnych organizmów ludzkich. Wszystko to składa się na sprawność sztuki. Do uprawiania sportu potrzebna jest sprawność sztuki, tak samo jak do wykonywania innych dzieł.

Trenowanie, uprawianie sportu, jest zawsze pewnym działaniem; ma swój cel, ma swoje metody. Wymaga jednak właściwego stosowania metod ze względu na cel, przy czym owo stosowanie metod ma się do celu tak jak środek. Odpowiedni dobór środków do uzyskania celu jest dziełem cnoty roztropności, zwanej *recta ratio agibilium*<sup>30</sup>. Że uprawianie sportu, wychowanie fizyczne wymaga zawsze roztropności – o tym nie trzeba nikogo dłużej przekonywać. Nie wystarczy szlachetny cel uprawiania np. turystyki rowerowej, nie wystarczy znajomość zasad poruszania się na rowerze, trzeba jeszcze umieć roztropnie z tego korzystać. Do dobra moralnego bowiem nie wystarczy, aby cel działania był mądrze obrany – potrzeba też, aby był roztropnie osiągnięty.

W wychowaniu i samowychowaniu, szczególnie zaś wtedy, gdy dzieje się to przez uprawianie sportu, który szczególnie wciąga nasze emocje i uczucia, potrzebne jest coś, co te uczucia opanuje. Wszyscy wiemy jak bardzo potrzebna jest wychowawcy cierpliwość i wytrwałość. Św. Tomasz – na co zwraca uwagę o. J. Woroniecki – wyróżnia osobną cnotę, polegającą na dalekowzroczności i sprawności czekania, a związaną z cierpliwością i wytrwałością, lecz odnoszącą

---

<sup>30</sup>Słusznym (prostym, właściwym) powodem postępowania.

się w szczególności do działań wychowawczych. Ta cnota to *longanimitas*<sup>31</sup> – długomyślność (Woroniecki), nieskawapliwość (S. Bełch)<sup>32</sup> – „właściwa cnota wychowawcy”<sup>33</sup>.

Pozostaje nam jeszcze zwrócić uwagę na sport traktowany jako rozrywka i zabawa, odpoczynek i relaks. Możemy powiedzieć, że obowiązuje tu też roztropność, ponadto grzeczność polegająca na tym, by nikogo nie urazić. Pamiętajmy jednak, że właśnie zabawie i rozrywce św. Tomasz przypisał szczególną rolę usuwania nie tylko zmęczenia, lecz także przygnębiającego duszę smutku, zniechęcenia, znużenia pracą. Uważał, że tak jak praca wymaga właściwych sprawności i cnót, tak też odpoczywanie jest sztuką i wymaga odpowiedniej cnoty (gdyż ma właściwą tylko sobie materię – mianowicie właśnie odpoczynek, gry i zabawy) choć wiąże się wprost ze skromnością i grzecznością. Tą cnotą, która rozumnie reguluje gry i zabawy jest *eutrapelia*<sup>34</sup>. Sprawia ona, że szukamy odpoczynku i rozrywki w czynach nie skażonych wadą moralną. „Zawody” polegające na dokuczaniu innym nie są żadnym sportem. Nie możemy też sportem i zabawą nazywać np. rozpusty. Innym skutkiem eutrapelii jest zachowywanie pewnego umiaru, polegającego na „wystrzeganiu się całkowitego rozluźnienia powagi duszy...”. Po trzecie – pisze św. Tomasz – „winniśmy uważać, tak zresztą jak we wszystkich czynnościach godnych człowieka, by w tym mieć wzgląd na osoby, czas, miejsce i inne okoliczności”<sup>35</sup>.

#### PODSUMOWANIE DRUGIEJ CZĘŚCI

Zagadnienie sportu w odniesieniu do osoby dzieli się na temat wychowania fizycznego i temat sportu, traktowanego jako rozrywka. Jedna i druga postać sportu skutkuje pewnym określonym dobrem dla osoby ludzkiej.

Sport traktowany jako środek w wychowaniu owocuje przede wszystkim cnotą umiarkowania. Ma więc kapitalne znaczenie, szczególnie w wychowaniu młodzieży. Ma także pewne znaczenie w wychowywaniu do męstwa i w uzyskiwaniu postawy sprawiedliwości. Traktowanie sportu jako środka wychowawczego wymaga także od tych, którzy go stosują, czyli wychowawców, instruktorów i trenerów odpowiedniej kultury, na którą składa się właściwy zespół cnót i usprawnień.

---

<sup>31</sup>S.Th. II-II, 136, 5c.

<sup>32</sup>Tak S. Bełch tłumaczy *longanimitas* za J. Wujkiem. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 21, *Męstwo*, przekład S. Bełch, Londyn 1962, s. 191.

<sup>33</sup>Jest to wyrażenie J. Woronieckiego z jego *Katolickiej etyki wychowawczej*, t. II/1 s. 441.

<sup>34</sup>S.Th. II-II, 168, 2c.

<sup>35</sup>S.Th. II-II, 168, 2c. Ne totaliter gravitas animae resolvatur, ... tertio autem attendendum est, sicut et in omnibus aliis humanis actionibus, ut congruat personae, tempori, et loco, et secundum alias circumstantias debite ordinetur.



Sport traktowany jako wypoczynek i rozrywka wymaga cnoty umiejętnego bawienia się, czyli *eutrapelii*.

\*\*\*

W niniejszej prezentacji poruszono zagadnienie sportu i wychowania fizycznego jako temat antropologiczny, a potem pedagogiczny. Nie mówiono wprost o etyce sportu, ale w tle rozważań pedagogicznych ta etyka jest dobrze widoczna. Etyka – tak jak ją rozumie św. Tomasz – jest nauką o zasadach wyboru właściwego dobra osób. Ten wybór jest dziełem rozumu, dlatego tak często Akwinata mówi wprost o zgodności z rozumem, o regulowaniu przez rozum, o rozumnym wymierzaniu czegoś. Sport i wychowanie fizyczne mogą owocować skutkami dobrymi dla osób ludzkich, o ile będą właściwie przez rozum pokierowane. To właściwe kierowanie wymaga wrażliwości moralnej (sumienie), upewniającego nas namysłu, że rozpoznajemy dobro zgodnie z prawdą, a przede wszystkim – mądrości, jako cnoty właściwego wyboru dobra osób.

## ROZDZIAŁ 8. ETYKA WOBEC IDEI POSTĘPU

Temat zagadnienia sytuuje je w filozofii. Wskazują na to użyte w nim terminy, takie jak etyka oraz idea. Etyka jest dla Arystotelesa filozoficzną nauką określającą zasady dobrego postępowania. Idea rozumiana jest jako pojęcie, tworzone przez intelekt ludzki w odniesieniu do czegoś rzeczywistego, chociaż dla Platona stanowi ona byt rzeczywisty. Z kolei kategoria postępu, rozumiana jako ciągły, pozytywny rozwój, stałe polepszanie kondycji człowieka i świata, została wprowadzona do nauki przez *Encyklopedię* francuską. Już sama formuła tematu wskazuje na wielość szkół, autorów i poglądów.

### 1. Rozumienie filozofii

Badacze filozofii identyfikują dziś aż osiem koncepcji samej filozofii. Uważa się w nich filozofię za zbiór najogólniejszych pojęć i twierdzeń, za syntezę wyników nauk, za refleksję nad ludzkim poznaniem, za analizę języka, przeżycia, itp. W wersji postmodernistycznej filozofia staje się wręcz grabarzem samej siebie. Dlatego konieczne jest w tej sytuacji dookreślenie, o jaką filozofię chodzi oraz, z tego samego powodu, rozsądne wydaje się zwrócenie do źródeł samej filozofii, do owego umiłowania mądrości, które było udziałem ludzi minionych epok. Jak bowiem słusznie zauważył É. Gilson: „Ci z nas, którzy ciągle wierzą w absolutnie powszechną wartość kultury intelektualnej i prawdy – bez popadania w rozpacz

co do przyszłości – muszą szukać swego złotego wieku w przeszłości”<sup>1</sup>. To tak trochę jak w muzyce; gdy znudzi nas dodekafonia i muzyka stochastyczna wracamy do Bacha, Mozarta i Bethovena. W filozofii klasycznej więc należy – jak się zdaje – szukać odpowiedzi na zagadnienie postawione w tytule rozdziału, a także na pytania dotyczące samej filozofii.

Dla ojców filozofii, starożytnych Greków, była ona zawsze poszukiwaniem „arche” – pryncypium, początku, praźródła, pierwotnej zasady świata, bytu, człowieka. Arystoteles powie, że filozofia odpowiada na pytania o istotę rzeczy. Zawsze więc odpowiedź na pytanie, czym coś jest, stanowi odpowiedź filozoficzną. I dlatego filozofia klasyczna stała zawsze u podstaw wszystkich pozostałych nauk i dyscyplin. Zawsze bowiem – w związku z przedmiotem owych nauk i dyscyplin – pojawić się może pytanie, czym coś jest, czyli pytanie dotyczące właśnie istoty jakiejś rzeczy. I zawsze też odpowiedź na to pytanie stanowi zdanie należące do filozofii. Każdy więc musi być po trosze filozofem w tym znaczeniu, że powinien umieć prawidłowo odpowiedzieć na filozoficznie postawione pytanie o istotę jakiejś rzeczy. Odpowiedź prawidłowa wymaga bowiem przekroczenia nauki, w związku z którą pojawia się pytanie natury filozoficznej, i udzielenia odpowiedzi już na terenie filozofii. Gdy np. stolarz robiąc stół będzie się zastanawiał, czym jest stół lub krzesło, albo czym jest drewno, z którego je wykonuje, to prawidłowych odpowiedzi będzie musiał szukać w filozofii, a nie w swoim własnym rzemiośle. Podobnie jest z lekarzem, który zajmując się ludzkim zdrowiem zapytać może, kim jest człowiek. Nie uzyska on tej odpowiedzi na terenie medycyny – jest to bowiem pytanie filozoficzne. Próba odpowiedzi na nie poza filozofią kończy się zawsze zredukowaniem rozumienia rzeczy, o którą pytamy, np. człowieka, do zespołu cech stanowiących przedmiot danej nauki szczegółowej, np. właśnie medycyny.

Tak widział te sprawy Arystoteles. Największy perypatetyk średniowieczny – św. Tomasz z Akwinu – zauważył, że pytanie, czym coś jest, należy jeszcze poprzedzić pytaniem, czy to jest. Trzeba zatem najpierw wskazać na istnienie badanego przedmiotu, aby trafnie mówić o jego istocie. Bez zidentyfikowania istnienia może się bowiem okazać, że mówimy o fikcji, wyobrażeniu, projekcie, czymś tylko pomyślanym, a nie o realnej rzeczywistości.

Aby więc rozważyć problem zasygnalizowany tytułem referatu trzeba określić, czym jest etyka i zbadać, czy istnieje coś takiego jak postępek i ewentualnie, co go stanowi.

---

<sup>1</sup>É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przekład S. Zalewski, wyd. 2, Warszawa 1987, s. 288.

## 2. Rozumienie etyki

Etyka zajmuje się postępowaniem. Postępowanie odnosi nas do dobra drugiej osoby. Fakt ten stanowi o przedmiocie etyki, którym w tej perspektywie staje się chronienie relacji osobowych i przez to samych osób. Etyka, będąc nauką filozoficzną, zajmuje się także pryncypiami. Wyprecyzowany w ten sposób przedmiot etyki stanowią pryncypia wyboru działań chroniących<sup>2</sup>.

Punktem wyjścia analizy etycznej są wszystkie działania człowieka, gdyż to ich zadaniem jest chronienie osób i współobecności z nimi. Sama ta analiza polega na „przyłożeniu” do tych relacji pryncypiów wyboru relacji chroniących. Punktem dojścia więc jest określenie relacji chroniących osoby, ich miłości, przyjaźni, wiary, zaufania i nadziei.

W związku z tym temat powinności należy przesunąć z etyki do prawa. Powinność bowiem jest umówieniem się ludzi na jakieś dorzeczne dobro wspólne. Ma więc, jak każda umowa ludzka, źródło w myśleniu. Postępowanie, chroniące współobecność osób, podmiotuje się w bytujących – niezależnie od poznania – podmiotach, stąd ta ich obecność nie ma charakteru umownego.

Blżej przyjrzymy się właśnie przedmiotowi etyki, jej zasadom i działom.

Etyka jest dyscypliną filozoficzną. Zgodnie więc z naturą filozofii, jej przedmiotem muszą być zasady (arche, pryncypia), czyli to, co podstawowe i wyjściowe w danej dziedzinie. Przedmiotem etyki muszą być zatem pryncypia zasady, normy wyboru takiego postępowania, by chroniło ono osoby i ich wzajemną obecność, co stanowi podstawę wspólnot osób. Z filozoficznej teorii człowieka wiemy, że właśnie te osobowe relacje chronią osoby i wspólnoty, ich istnienie, istotę, naturę, życie. Zasady chronienia osób i ich wspólnot stają się zatem przedmiotem etyki, wobec czego samą tę filozoficzną naukę o moralności nazywa się wprost „etyką chronienia osób”<sup>3</sup>.

Podmiotem bezpośrednim ludzkiego działania jest wola, czyli władza decydowania; przedmiotem woli jest byt ukazany jej przez władze poznawcze jako coś pozytywnego, czyli jako dobro. Wola kieruje osobę ku temu dobru. Istotne jest teraz, aby wola korzystała z poznania intelektualnego, a nie np. z wyobrażeń. Przedtem jednak to intelekt musi właściwie rozpoznać dobro i zgodnie z prawdą

---

<sup>2</sup>M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 120-122; Zob. też hasła w „Słowniku terminów”: *Spotkanie* 174, *Obecność* 166, *Postępowanie* 168, *Etyka* 157.

<sup>3</sup>Zob. *Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki*, Warszawa 1991. Zob. też Wprowadzenie do etyki chronienia osób, skrypt WAT, Warszawa 1994 oraz książkową jego wersję, Warszawa 1995 i 1998. Por. też moją recenzję: A. Andrzejuk, [rec.] Mieczysław Gogacz, *Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki*, Wydawnictwo Pallottinum, Warszawa 1991, stron. 183, „*Studia Philosophiae Christianae*” 29 (1993) 2, s. 168-169 oraz zareagowanie Autora: M. Gogacz, *Antropologiczne i etyczne podstawy ochrony przyrody*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 29 (1993) 2, s. 137-146.

o nim informować wolę. Pierwszego pryncypium etycznego należy więc poszukać w intelekcie. Jest nim bowiem właściwe, czyli usprawnione, funkcjonowanie tej władzy. Wola musi z kolei być usprawniona w kierowaniu się wskazaniem właśnie intelektu, informującego o dobru, a nie podpowiedziami innych władz. Tą umiejętnością woli kierowania się do dobra zgodnie z prawdą, nazwano sumieniem. Sumienie jest więc pierwszym pryncypium etycznym. Prawidłowe rozpoznawanie prawdy jest skutkiem także usprawnionego intelektu. Ludzkie poznanie jest pewnym trudem, rozumowaniem, zastanowieniem się, *discursum* – jak powie św. Tomasz. Człowiek ponadto chce być pewny swoich decyzji. Zastanawia się nad nimi z pewną dozą osobistego przejęcia i gdy już podejmie właściwą – jego zdaniem – decyzję, doznaje pewnej satysfakcji lub nawet raduje się. Namysł i radość są naturą kontemplacji. Kontemplacja jest więc kolejnym pryncypium etycznym. Jest ona wspólnym działaniem intelektu i woli i ujawnia tę ich współpracę. Kontemplacja jednak, podobnie jak wszelka ludzka wiedza, może doznać pomyłki, błędnie skierować człowieka do czegoś, co nie jest prawdziwym dobrem: ma bowiem skłonność kierowania do każdego spotkanego bytu, każdą poznaną prawdę ukazywałaby jako dobro. Tymczasem nie każdy byt, dobry sam w sobie, w relacji z człowiekiem owocuje dobrymi skutkami. Musi tu nastąpić wyraźna refleksja nad tym, co jest dobre dla człowieka, a co dobrem nie jest i być nie może. Chodzi więc o wskazanie na skutki, jakie rozpoznane przez nas rzeczy wywołują w relacji z nami. Takim jednoczesnym ujmowaniem przyczyn i powodowanych przez nie skutków jest mądrość. W etyce polega ona na wskazaniu na dobro dla nas z pozycji prawdy o bycie. „Mądrość jest decydującym pryncypium wyboru działań chroniących osoby”<sup>4</sup>.

Podstawową częścią etyki jest więc zarysowana wyżej teoria jej pryncypiów.

Te pryncypia etyczne funkcjonują w taki sposób, że ustalają swoistą hierarchię ważności relacji i celów dla człowieka. Takie ujęcie czegoś nazywa się dziś w filozofii wartością. Teoria wartości, czyli aksjologia, stanowi więc drugą część etyki. W etyce chronienia osób wartością jest trwanie relacji chroniącej, a ponieważ chronią nas osoby i powiązania z osobami, dlatego wartością jest trwanie powiązań osobowych przez miłość, wiarę i nadzieję.

Aby wychować człowieka w postawie, że czymś pierwszym są osoby i powiązanie z osobami, a cała kultura jest czymś wtórnym, trzeba przede wszystkim swobodnego przekroczenia tej kultury. Niezbędna jest tu przemiana myślenia, nazywana w tradycji *metanoią*. *Metanoia* ucząc dystansu do kultury zastanej przez nas na świecie, wprowadza w humanizm ucząc, że czymś pierwszym są osoby i wspólnoty osób, a nie wytwory, stanowiące kulturę. W dalszej konsekwencji po-

<sup>4</sup>M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, s. 124.

woduje *metanoia* przekształcanie kultury w duchu humanizmu, w postawie służby osobom i wspólnotom. *Metanoia* oraz humanizm i kultura to kolejne części etyki.

#### 3. Określenie postępu

W kontekście tego, co wyżej powiedziano, należy sytuować ideę postępu. Kategoria ta po raz pierwszy pojawia się w filozofii francuskiego Oświecenia. Wiara w postęp była jedną z zasad ducha encyklopedyzmu. Przez postęp filozofowie tacy jak Wolter, Diderot oraz inni encyklopedyści rozumieli przede wszystkim rozwój społeczny, a więc wzrost wolności politycznej i dobrobytu ekonomicznego. Kategorie postępu i rozwoju podejmuje też Hegel, wiążąc go z dialektyką. Pozytywizm w XIX w. związał postęp z rewolucją przemysłową. A Comte widział w nim, aż „bezustanne polepszanie naszej własnej natury”. Głównie od Hegla, lecz już w pozytywistycznym wystroju, przejmuje ideę postępu Marks i czyni zeń – według wyrażenia M. Eliadego – „bóstwo współczesnego pogaństwa”. Polega ono na bezkrytycznej wierze w postęp cywilizacyjny i rozwój natury ludzkiej w kierunku wzrostu świadomości człowieka i szczęścia. Jednak trudno powiedzieć, czy historia potwierdza tę pozytywistyczną wizję. Przecież to wiek XX już na samym jego początku Nietzsche nazwał „klasycznym wiekiem wojny”. I był on taki rzeczywiście<sup>5</sup>.

Filozofa niepokoi w idei postępu przede wszystkim to, że sytuuje się ona poza człowiekiem: jest według Hegla i Marksa „obiektywnym dzianiem się” historii, w wir której jesteśmy porywani przez bytujące poza nami siły. Jako ludzie podlegamy temu procesowi, jesteśmy jego detalami, pionkami w grze obcych nam sił. Takie rozumienie postępu sytuuje go w filozoficznym idealizmie, czyli tezie, że relacja, proces, przemiany wyprzedzają swój podmiot, wprost go ustanawiają. W filozofii realistycznej zawsze podmiot wyprzedza swoje działania: najpierw jest człowiek, a potem podmiotowane przez niego działania, relacje, odniesienia. Człowiek zatem jest tu autorem i postępu, i regresu, i stagnacji. Najpierw zatem jest człowiek jako podmiot, potem postęp, jego przeciwieństwo lub stagnacja, potem jest po prostu wszystko, co człowiek tworzy, a co nazywa się kulturą ludzką.

Arystoteles mówi, że cechą mędrca jest rozróżnianie: rozróżnić więc należy, dla uporządkowania tego zagadnienia, genetyczne i strukturalne rozumienie kultury. W sensie strukturalnym, a więc z pozycji tego, czym jest kultura i kim jest człowiek, kultura, a w niej ewentualny postęp określonych dziedzin, jest

---

<sup>5</sup>Zob. hasło „postęp” w popularnym słowniku filozofii: D. Julia, Słownik filozofii, przekład K. Jarosz, Katowice 1992, s. 265-267.

dziełem człowieka; to człowiek jest jej autorem i właścicielem. W sensie genezy, a więc w porządku powstawania kultury i rodzenia się ludzi, jest tak, że przychodząc na świat zastajemy jakąś kulturę, uczymy się jej, na jej podstawie formułujemy swój pogląd na świat. Jednakże kształcenie i wychowywanie człowieka ma doprowadzić do takiej jego dojrzałości, która będzie przekraczaniem tej zastanej kultury, jej krytyczną oceną i weryfikacją. Wprowadza to nas w problematykę pedagogiczną. Skoro bowiem skutkiem wychowywania i kształcenia człowieka jest wspomniana jego dojrzałość, nazywana w średniowieczu wprost wyzwoleniem, to powoduje ona, że człowiek staje się świadomym twórcą kultury. A zatem sprawa postępu, regresu czy stagnacji staje się zagadnieniem pedagogicznym. I zauważmy otwarcie: postęp, jako przekształcanie kultury ku czemuś zawsze lepszemu jest skutkiem właściwego wychowania, jest zatem skutkiem *metanoi*.

Po wskazaniu na te skutki wychowania i wykształcenia możemy zgodnie z realistyczną metodologią, wskazać ich przyczyny, czyli w tym wypadku zasady wychowywania i kształcenia człowieka. Wśród tych zasad są takie, które rządzą wychowaniem w każdych warunkach, w każdych czasach, pod każdą szerokością geograficzną. Są więc niezależne od okoliczności, czasu i miejsca. Można powiedzieć, że zależą tylko od struktury bytu ludzkiego i od jego dobra. M. Gogacz nazywa je zasadami wychowania w pedagogice ogólnej i wskazuje na istnienie trzech takich zasad. Stanowi je mądrość wraz z wierzeniem sobie i cierpliwością. Wiadomo jednak, że wychowanie nie dzieje się w kulturowej próżni. Z jednej strony za pomocą dziedzin kultury wychowuje się np. intelekt czynny, niekiedy też zmysłowe władze poznawcze, a zarazem skutkiem wychowania jest pewna kultura, mianowicie kultura wewnętrzna osoby ludzkiej, która powoduje wytwarzanie dzieł zewnętrznych i na dalszą metę decyduje o najważniejszych dominantach kultury ogólnoludzkiej. Z tą kulturą w wychowywaniu należy się więc liczyć – należy wskazywać na wartościowe w niej elementy, a wystrzegać się tego, co niesłuszne i niszczące. Posłużyć się więc należy zasadą wybierania zawsze tego, co prawdziwe, słuszne, zgodne z rzeczywistymi faktami. Zasadę tego wybierania tradycja nazywa pokorą, która oznacza gotowość do poprawiania swoich poglądów w imię prawdy i dobra. Posłużyć należy się także zasadą pomijania fałszu i zła, nawet gdy jesteśmy do niego przyzwyczajeni, czy wręcz przywiązani. Tę zasadę tradycyjnie nazywa się umartwieniem. Umartwienie więc i pokora to zasady wychowania w pedagogice szczegółowej.

„Pedagogika głównie dotyczy wychowania i jest jego teorią”<sup>6</sup> – zauważa prof. M. Gogacz; nie można jednak oderwać kształcenia od wychowywania. Dlatego te

---

<sup>6</sup>M. Gogacz, *Podstawy wychowania*, Niepokalanów 1993, s. 32.

dwa zagadnienia powinny stać się wyjściowymi tematami pedagogiki, a dotycząc pedagogiki ogólnej powinny zaowocować aż mądrością wychowywanego człowieka. Przeniesione z kolei w obszar pedagogiki szczegółowej w pierwszym rzędzie powinny objąć poznawcze władze zmysłowe i uczucia budując ich swoistą kulturę, która w praktycznym życiu ludzkim stanowi roztropność, jako przejawianie się rozumności i mądrości w ludzkim postępowaniu.

\*\*\*

Postawione w tytule zagadnienie domaga się ustosunkowania w świetle przedstawionych poglądów. Dotyczy ono przede wszystkim postępu. Jego autentyczne rozwiązywanie zawsze dokonuje się w prawdzie i dobru, zawsze przez ludzi dobrych i mądrych. Trzeba bowiem zauważyć, że nie wszystko, co dziś w kulturze zastajemy jest prawdziwym postępowaniem, rozwojem dobra.

W korzystaniu z owego postępu powinniśmy więc posługiwać się mądrością i roztropnością: nie chodzi przecież o rozwój technik masowego zabijania, czy wątpliwej jakości moralnej postęp w degradacji środowiska naturalnego.

Ważne się tu staje właściwe tj. humanistyczne zorientowanie tej kultury. Wytwory bowiem są tworzone przez człowieka i dla człowieka. Kultura, która nie pozostaje wierna człowiekowi jest antyhumanistyczna i jako taka jest niepotrzebna. Tworzenie i wdrażanie postępu, np. naukowo-technicznego wprost samo domaga się humanizmu, po to, aby wytwory techniki były tworzone i wykorzystywane dla dobra człowieka, a nie wbrew niemu. Zaawansowanemu rozwojowi musi towarzyszyć więc troska o wysoki poziom humanizmu, czyli więzi między ludźmi. Ułatwia to swoboda podróżowania, korespondencji i w ogóle szerokie możliwości kontaktowania się ludzi ze sobą, ale warunkuje głębokie przenikanie kształcenia przez humanistykę, czyli przez te dziedziny nauki i kultury, które służą ludzkim rozumieniom samego człowieka, Boga i świata oraz ich wzajemnych relacji. Równoległe więc z kształceniem w naukach szczegółowych musi iść troska o pogłębianie humanizmu i kultury humanistycznej. Służą temu takie nauki jak filozofia rzeczywistości, filozofia człowieka, etyka, teologia dogmatyczna i moralna, teoria społeczeństwa. Nauki te pogłębiają myślenie o człowieku i stanowią przez to bodziec także pomysłowości technicznej czy pasji badawczej przyrodnika, które są zawsze – podkreślmy to raz jeszcze – przecież na miarę myślenia.



## **ROZDZIAŁ 9. ETYKA CHRONIENIA OSÓB JAKO FILOZOFICZNE WPROWADZENIE DO TEOLOGII MORALNEJ**

### **1. Filozofia a teologia**

We wstępie do naszych rozważań musimy sobie odpowiedzieć na pytania czym jest etyka, co stanowi teologię moralną i wobec tego, jakie są ich wzajemne relacje i ewentualne zależności. Skierowuje nas to do problemu odróżnienia filozofii i teologii. Klasyczne odróżnienie tych dwu nauk pochodzi z XIII wieku i jego autorem jest Tomasz z Akwinu. Przedtem mówiono o mądrości chrześcijańskiej i, albo odrzucano filozofię jako pozorną mądrość pogańską, albo włączano do mądrości chrześcijańskiej, gdyż wszelkie okruchy prawdy były z natury chrześcijańskie. Trudność bowiem polegała na tym, że tymi samymi rzeczami zajmowała się i filozofia, i teologia: Bogiem, człowiekiem, światem. Starożytni chrześcijanie i ludzie średniowiecza nie mogli się zgodzić na proste rozdzielenie przedmiotów zainteresowań, które współcześnie zadowala wielu ludzi. Według tego uproszczonego mniemania, Bóg jest przedmiotem teologii, a wszystko inne należy do dziedziny filozofii. Przy takim rozwiązaniu filozofia ma zakaz mówienia o Bogu, nawet jeżeli ewidentnie prowadzą do Boga prowadzone w niej analizy. Teologia w tej sytuacji miałaby zakaz zajmowania się człowiekiem i jego sprawami, co zresztą dziś otwarcie się głosi. Prymitywizm taki nie był udziałem starszych chrześcijan, wobec czego Tomasz z Akwinu przywołał arystotelesowskie odróżnienie przedmiotu materialnego (co?) i przedmiotu formalnego (jak?)

i wskazał, że przedmiot materialny filozofii i teologii jest ten sam, lecz różnią się one przedmiotem formalnym. Filozofią jest bowiem poznanie za pomocą naturalnego światła rozumu, teologią stanowi zaś poznanie za pomocą rozumu oświeconego wiarą. Wobec tego argumentem w filozofii jest wskazanie na przyczynę, argumentem rozstrzygającym w teologii są dane Objawienia. Żyjący w tym samym czasie inny profesor Uniwersytetu Paryskiego – św. Bonowentura – obrazowo wyraził tę prawdę mówiąc, że filozofia to odczytywanie księgi natury a teologia to odczytywanie Księgi Pisma. Dodać należy, że jednego i drugiego odczytywania dokonuje się za pomocą rozumu.

Trzeba teraz dokładnie ustalić, czym jest owo Objawienie, gdyż w tej materii także jest wiele nieporozumień i wręcz fałszywych opinii. Po pierwsze, musimy pamiętać, że w katolicyzmie Objawienie Boże zawarte jest zarówno w Piśmie św. Nowego i Starego Testamentu, jak i w Tradycji, która jest świadectwem tożsamości Objawienia w Kościele. Pamiętać przy tym należy także, iż Pismo i Tradycja nigdy nie wykluczają się wzajemnie, lecz stanowią dla siebie właśnie potwierdzenie i, jak powiedziano, świadectwo tożsamości. Tradycja bowiem uzupełnia Pismo, ale sama jest starsza od Pisma; stanowi ponadto potwierdzenie autentyczności pism kanonicznych. Na podstawie tego niektórzy teologowie traktują samo Pismo jako wytwór Tradycji; można się z tym zgodzić o ile się nie zapomina, że natchnienie Boże towarzyszy całemu Objawieniu. Druga sprawa to treść Objawienia, czyli po prostu, o czym ono jest. Otóż nie wszystkie informacje zawarte w Piśmie św. stanowią prawdy objawione. „Konstytucja Dogmatyczna O Bożym Objawieniu” (Dei Verbum) informuje, że treścią Objawienia jest nasze zbawienie w Jezusie Chrystusie. A więc treścią Objawienia nie jest historia, geografia, nauki przyrodnicze, a także nauki filozoficzne. Wspomniana konstytucja uczula czytelników Pisma św. na odróżnianie w nim tego, co pochodzi z Bożego natchnienia od tego, co zawarli w nim autorzy natchnieni.

## 2. Etyka a teologia moralna

Jak wobec tego powyższe ustalenia odnoszą się do dziedziny ludzkiego postępowania? Etyka jest nauką filozoficzną. Oznacza to, że zgodnie z naturą filozofii, jej przedmiotem są zasady (normy, pryncypia, arche)<sup>1</sup>. Przedmiotem etyki zatem są pryncypia wyboru takich działań w ramach ludzkiego postępowania, by chroniły one osoby, które są podmiotami, czyli autorami postępowania. Normy

---

<sup>1</sup>Jednakże nie są to zasady lub pryncypia bytowania relacji postępowania, gdyż zawsze to, czy coś jest i czym jest stanowi przedmiot metafizyki bytu. A zatem etyka nie rozstrzyga istnienia, ani istotowej zawartości relacji postępowania, gdyż to zawsze należy do metafizyki.

chronienia osób stają się więc przedmiotem etyki, wobec czego samą etykę prof. M. Gogacz nazywa „etyką chronienia osób”.

W ten sposób etyka stanowi osobną naukę, z jasno wyodrębnionym przedmiotem. Żadne jej zdanie nie stanowi zarazem tezy metafizyki bytu, metafizyki człowieka, czy religii<sup>2</sup>.

Teologia moralna zajmuje się także ludzkim postępowaniem, i także jako nauka wskazuje na zasady chronienia powiązań z osobami. Te zasady ustala jednak w oparciu o Boże Objawienie. W taki sposób – rygorystycznie trzymając się ustaleń uczonych z XIII wieku – należy określić przedmiot teologii moralnej. Nie można się tu poddać pokusie dopowiedzenia, że teologię moralną interesuje głównie chronienie naszych powiązań z Osobami Boskimi, gdyż konsekwencją tej tezy byłby z gruntu błędny sąd, że wobec tego teologię moralną mniej interesuje chronienie powiązań z osobami ludzkimi. Pamiętajmy – treścią ostatniego przesłuchania, „przesłuchania” na sądzie ostatecznym, będą nasze odniesienia nie wprost do Boga, lecz do ludzi, a poprzez nich do Chrystusa („Wszystko co uczyliliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” – Mt 25,40).

A zatem przedmiotem materialnym zarówno etyki jak i teologii moralnej jest ludzkie postępowanie. Różni te nauki przedmiot formalny; teologia moralna opiera swe twierdzenia na Bożym Objawieniu. Gdybyśmy mieli zatem – odnosząc się do przedmiotu materialnego obydwu nauk – przedstawić zakresowo przedmioty ich zainteresowań, to przedmiot etyki zawierałby się w całości w przedmiocie teologii moralnej. Przedmiot teologii moralnej wykraczałby poza przedmiot etyki swoistymi dla siebie zagadnieniami.

Pozostaje do omówienia jeszcze jedna – trudna do pojęcia dla współczesnej umysłowości – kwestia. Tak jak nie wszystko to, co dotyczy człowieka zarezerwowane jest dla filozofii, tak też nie wszystko, co dotyczy Boga, należy do teologii. Nie wszystkie zatem ludzkie odniesienia do Boga są religią, czyli odniesieniami osobowymi, nie wszystkie też należą wyłącznie do przedmiotu formalnego teologii moralnej. Skoro bowiem teza o istnieniu Boga jest jednym z wniosków metafizyki bytu, która – przypomnijmy – wskazuje na Boga jako na pierwszą przyczynę sprawczą istnienia bytów przygodnych, i skoro Bóg jest w swej naturze samoistnym aktem istnienia i osobą, to należy wskazać na zupełnie przyrodzone odniesienia ludzi do Osoby Boga. To naturalne – nie będące, przypomnijmy, religią – odniesienie człowieka do Boga św. Tomasz nazywa czią Bożą i zalicza do sprawiedliwości, wyraźnie zaznaczając, że jest to cnota moralna, a nie teologiczna (miłość, wiara, nadzieja)<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup>M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, s. 120.

<sup>3</sup>S.Th. II-II, 81, 5c.

Prof. Mieczysław Gogacz buduje etykę na fundamentach refleksji metafizycznej. Rozpoczyna od starannego odróżnienia ujęcia człowieka jako człowieka, i człowieka jako osoby. I w swojej książce „Ku etyce chronienia osób”<sup>4</sup> proponuje etykę osoby. Tym różni się ona od etyki człowieka, że uwzględnia w porządku czysto filozoficznym istnienie relacji człowieka z bytami nieosobowymi oraz Bogiem<sup>5</sup>, stanowiąc szerszy filozoficzny fundament dla różnych odmian etyki, np. etyki ekologicznej oraz także dla teologii życia religijnego i teologii moralnej. Etyka chronienia osób nie włącza jednak w swój obszar też teologicznych, lecz też nie eliminuje powiązań człowieka z Bogiem. A swoistość moralności chrześcijańskiej – jak ładnie podsunował swe rozważania na ten temat ks. Marian Biskup – wyznacza po prostu Chrystus<sup>6</sup>.

#### 3. Normy moralności ustalone w etyce

Podmiotem relacji postępowania jest wola, jej przedmiotem – byt ukazany woli przez poznanie jako dobro. Wola kieruje osobę ku temu dobru. Ważne jest w tym momencie, aby wola kierowała się informacją intelektu, a nie np. wyobraźni. Ważniejsze jest jednak, aby intelekt właściwie rozpoznał dobro i zgodnie z prawdą o nim informował wolę. A zatem głównego pryncypium etycznego trzeba szukać w intelekcie. Jest nim jego należyte, czyli usprawnione, funkcjonowanie. Wola musi z kolei być usprawniona w kierowaniu się wskazaniem właśnie intelektu, informującego o dobru, a nie sugestiami innych władz. Zdolność woli kierowania się do dobra nazywa się sumieniem. Sumienie jest więc pryncypium etycznym. Wymaga jednak współpracy ze strony intelektu. Człowiek musi się zastanowić, decyduje po pewnym namyśle, chce być bowiem pewny swoich decyzji, ta pewność pociesza i uspokaja. Namysł i radość są naturą kontemplacji. Kontemplacja jest więc pryncypium etycznym. Jest ona wspólnym działaniem intelektu i woli, ujawnia ich współpracę, ale dzieje się głównie w poznaniu niewyraźnym na poziomie tzw. „mowy serca”. Jest bowiem zachwytem nad spotkanym dobrem. Nie oznacza to jednak, iż zachwycamy się czymś, co jest rzeczywiście dla nas dobre. Kontemplacja przypomina zachowania z poziomu sprawności wiedzy;

---

<sup>4</sup>Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki. Zob. też: Wprowadzenie do etyki chronienia osób.

<sup>5</sup>Zob. A. Andrzejuk, [rec.] Mieczysław Gogacz, *Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki*, Wydawnictwo Pallottinum, Warszawa 1991, str. 183, „*Studia Philosophiae Christianae*” 29(1993) 2, s. 168-169 oraz M. Gogacz, *Antropologiczne i etyczne podstawy ochrony przyrody*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 29(1993) 2, s. 137-146.

<sup>6</sup>M. Biskup, *Swoistość moralności chrześcijańskiej*, *Saeculum Christianum* 3(1996) nr 2, s. 141-162. Tam też można znaleźć szersze omówienie tematu i bogatą literaturę.

kieruje do każdego spotkanego bytu, każdą poznaną prawdę ukazuje jako dobro. Tymczasem nie każdy byt, dobry sam w sobie, owocuje pozytywnymi skutkami w relacji z człowiekiem. Tych pozytywów próżno by szukać w kontakcie z narkotykami czy alkoholem. Musi tu wspomóc człowieka wyraźna refleksja nad tym, co jest dla niego dobre, a co złe. Chodzi więc nie tylko o rozpoznanie istot bytów w ich prawdzie, lecz o wskazanie na skutki jakie te byty wywołują w relacji z nami. Takim ujmowaniem zarazem przyczyn i skutków jest mądrość. W etyce polega ona na wskazaniu na dobro dla nas z pozycji prawdy o bycie. Mądrość – wobec tego – jest decydującym kryterium wyboru działań chroniących osoby<sup>7</sup>.

Dopowiedzmy, że tak rozumiana etyka chronienia osób oddziałuje przede wszystkim na pedagogikę, radykalnie skupiając ją na dobru osoby i relacjach osobowych, i podporządkowując im kształcenie i wychowywanie.

#### 4. Normy moralności w teologii

Teologia, przypomnijmy, jest nauką opierającą się na Bożym Objawieniu. „Wszystko, co zostało powiedziane o teologii w ogólności, można i należy powtórzyć w odniesieniu do teologii moralnej, rozumianej jako odrębna dziedzina naukowej refleksji nad Ewangelią jako darem życia i przykazaniem nowego życia, nad życiem «prawdziwie w miłości» (Ef 4,15), nad życiem Kościoła w świętości, w którym jaśnienie prawda o dobru doprowadzonym aż do doskonałości” – czytamy w encyklice „Veritatis Splendor”<sup>8</sup> – „teologia moralna, ... przyjmuje i bada Boże Objawienie, a zarazem spełnia wymogi ludzkiego rozumu”<sup>9</sup>. W „Katechizmie Kościoła Katolickiego” część poświęconą moralności chrześcijańskiej zatytułowano: „Życie w Chrystusie”; wymienia się tam następujące tematy teologii moralnej: „życie w Duchu Świętym wypełnia powołanie człowieka (rozdział pierwszy [: godność osoby]). Stanowi je miłość Boża i solidarność ludzka (rozdział drugi [: wspólnota ludzka]). Życie w Duchu Świętym jest udzielane darmo jako zbawienie (rozdział trzeci). Punktem wyjścia więc nauczania kościelnego jest właściwa wizja człowieka jako obrazu samego Boga Stwórcy. W przypadku więc teologii moralnej jeszcze dobitniej widać, że nie usuwa ona, lecz raczej zawiera w sobie i poszerza o perspektywę zbawczą wszystko to, co głosi nauka moralna oparta o naturalne światło rozumu ludzkiego, czyli etyka<sup>10</sup>.

<sup>7</sup>M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, s. 124.

<sup>8</sup>Jan Paweł II, Encyklika „Veritatis Splendor”, w: „Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II, 1996, s. 703-848, VS110.

<sup>9</sup>VS 29.

<sup>10</sup>Warto zwrócić uwagę, że Jan Paweł II w swojej encyklice przeciwstawia się wyłączeniu etyki przed nawias teologii moralnej i wyróżnieniu w dziedzinie ludzkiego postępowania dwóch autonomicznych porządków: etycznego i zbawczego. VS 37.

Jan Paweł II istotne elementy teologicznego nauczania o moralności streszcza następująco. „Są nimi: podporządkowanie człowieka i wszystkiego, co czyni – Bogu, Temu, który «jeden tylko jest Dobry»; związek pomiędzy moralnym dobrem ludzkich czynów a życiem wiecznym; naśladowanie Chrystusa otwierające przed człowiekiem perspektywę doskonałej miłości, a wreszcie dar Ducha Świętego jako źródło i moc życia moralnego «nowego stworzenia» (por. 2 Kor 5, 17)”<sup>11</sup>. Pierwszym wewnętrznym w człowieku pryncypium moralnego postępowania jest sumienie. Zarówno Katechizm jak i Encyklika wymieniają je na pierwszym miejscu i szeroko omawiają, powołując się w tym zakresie na całą wielką tradycję tego tematu. Sumienie jest tu „sądem praktycznym”<sup>12</sup>, będącym „odblaskiem stwórczej mądrości Boga”. Sytuuje się więc sumienie wyraźnie w porządku naturalnym, powołując w tym zresztą na znany fragment listu św. Pawła do Rzymian (Rz 2,15), gdzie Apostoł mówi o funkcjonowaniu sumienia wśród pogan<sup>13</sup>. Sumienie więc w teologii moralnej jest dokładnie tym samym, czym jest w etyce: pierwszym, lecz niewystarczającym pryncypium etycznym; „nie jest ono wolne od niebezpieczeństwa błędu”<sup>14</sup>. „Nie ulega wątpliwości, że aby mieć «dobre sumienie» (1 Tm 1, 5), człowiek musi szukać prawdy i według niej sądzić”<sup>15</sup>. W wypadku „gdy człowiek niewiele dba o poszukiwanie prawdy i dobra – zauważa konstytucja „Gaudium et spes” – sumienie z nawyku do grzechu powoli ulega niemal zaślepieniu”<sup>16</sup>. Dlatego Jan Paweł II podkreśla, że „źródłem godności sumienia jest zawsze prawda”<sup>17</sup>.

Skierowuje to nasze rozważania w stronę kontemplacji, która jest „prostym intelektualnym widzeniem prawdy”<sup>18</sup>. Nie jest jednak kontemplacja działaniem czysto poznawczym, dlatego św. Tomasz dodaje, że ostatecznie spełnia się ona w umiłowaniu. Kontemplacja zatem zakłada i zawiera w sobie związek ze swoim przedmiotem nie tylko poznawczy, lecz dokonujący się na drodze relacji osobowych. Kontemplacja Boga w Jezusie Chrystusie jest więc modlitwą: „kontemplacja Jezusa ukrzyżowanego to główna droga, którą Kościół musi podążać każdego dnia, jeśli pragnie zrozumieć czym jest wolność – naucza Jan Paweł II”<sup>19</sup>. Kontemplacja zatem w teologii moralnej musi być rozpatrywana nie tyle jako namysł i skupienie, co jako modlitwa kontemplacyjna, na której różne odmiany wskazał

---

<sup>11</sup>VS 28.

<sup>12</sup>VS 59.

<sup>13</sup>Trzeba tu zauważyć, że Magisterium Kościoła opowiada się wyraźnie za takim właśnie usytuowaniem sumienia, przeciwstawiając się wyraźnie teoriom głoszącym jego nadprzyrodzone pochodzenie w postaci jakiegoś specjalnego oświecenia związanego z porządkiem łaski.

<sup>14</sup>VS 62.

<sup>15</sup>Tamże.

<sup>16</sup>Gaudium et spes 16.

<sup>17</sup>VS 63.

<sup>18</sup>Simplex intuitus veritatis. S.Th. II-II, 180, 3, ad 1.

<sup>19</sup>VS 87.

św. Jan od Krzyża. Taką kontemplację zaleca ostatni Sobór jako właściwe tworzywo współczesnej kultury<sup>20</sup>.

Podjętym tematem kontemplacji Jan Paweł II odniósł ją do problemu wolności. „Wolność jest zakorzenioną w woli możliwością działania lub nie działania, ... a więc podejmowania przez siebie dobrowolnych działań...” . „Wolność jest w człowieku siłą wzrastania i dojrzewania w prawdzie i dobru” – informuje „Katechizm Kościoła Katolickiego”<sup>21</sup>. Prof. M. Gogacz we „Wprowadzeniu do etyki chronienia osób” korzystając z tej samej tomistycznej tradycji pisze, że „Określając wolność należy uwyraźnić dwa akcenty. Pierwszy polega na podkreśleniu, że człowiek jest podmiotem, a tym samym autorem wszystkich swych czynów. Drugi akcent jest uwyraźnieniem rozumności człowieka i jego rozumnego kierowania się do prawdy i dobra. Kierując się do prawdy i dobra, a tym samym chroniąc je człowiek nie podejmuje relacji z tym, co złe i fałszywe”. Opierając się na tym stwierdzeniu, ukazuje Profesor relacje pomiędzy wolnością sumieniem i mądrością: „Sumieniem – pisze – jest w człowieku stała i utrwalona zdolność do kierowania się pod wpływem intelektu do prawdy i dobra, a tym samym do unikania fałszu i zła... . Wolność jest wobec tego przejawem wspólnego działania intelektu i woli. Jest właśnie przejawem sumienia... Wierność prawdzie i dobru jest naturą mądrości. Wolność więc przejawia mądrość człowieka. Stanowi udział człowieka w mądrości... . Jest to zarazem manifestowanie sumienia jako powiązania intelektu i woli z mądrością... . Można dopowiedzieć – dodaje na zakończenie – że wierność mądrości, a tym samym wolność, która jest manifestowaniem się wierności prawdzie i dobru na poziomie stałej sprawności już jako mądrości, jest chwałą człowieka”<sup>22</sup>. Jan Paweł II omawiając zarówno temat sumienia jak i wolności wskazuje na mądrość jako „connaturalitas” prawdy i dobra w człowieku<sup>23</sup> i wskazuje na Mądrość Bożą jako źródło mądrości<sup>24</sup>. W teologii moralnej bowiem mądrość należy rozpatrywać jako dar Ducha Świętego. Odśloni to nie tylko zasygnalizowaną perspektywę miłości, lecz ponadto otworzy na owocowanie darów Ducha Świętego. Najdonioślejsze z tych owoców w kazaniu na górze Chrystus ujął w osiem błogosławieństw. Z darem mądrości związane jest błogosławieństwo: „błogosławieni pokój czyniący”. Ukazuje to już perspektywy zawarte w drugim i trzecim rozdziale moralnej części „Katechizmu Kościoła Katolickiego” i jakby w naturalny sposób wykracza poza ramy naszego tematu.

<sup>20</sup>Gaudium et spes 59.

<sup>21</sup>1731.

<sup>22</sup>M. Gogacz, Wolność jako przejaw sumienia, „Magazyn Słowo – Dziennik Katolicki” 2(1994)1 z 31.XII.1993-1-2.I.1994, s. 5; „Gazeta Niedzielną” 46(1994)2 z 9.I; „Pro Fide, Rege et Lege” (1995)2, 25-26.

<sup>23</sup>VS 64.

<sup>24</sup>VS 72.

## POSŁOWIE

Książkę stanowią opracowania z zakresu etyki tomistycznej powstałe zasadniczo w latach 1993 – 1998 i zazwyczaj już drukowane, a przedtem wygłaszane na różnych sympozjach i spotkaniach naukowych. Opracowując podsumowanie swoich badań nad etyką Akwinaty zauważyłem, że z opublikowanych wcześniej tekstów układa się dość przejrzysta, stosunkowo całościowa i – w moim mniemaniu – interesująca prezentacja tego, co św. Tomasz nazywał „filozofią moralną albo etyką”. Postanowiłem przeto ułożyć te teksty według takiej kolejności zagadnień, jaką dla zrozumienia ludzkiej moralności proponuje Tomasz w „Summa Theologiae”, nadać im formę rozdziałów i opublikować jako książkę noszącą tytuł: „Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu”. Zdecydowałem się na ten tytuł zdając sobie w pełni sprawę z tego, że dziś określenie „filozofia moralna” nie stanowi już synonimu słowa „etyka”; jest pojęciem szerszym, obejmującym – jak się zdaje – wszystkie te zagadnienie filozoficzne, które doprowadzają do sformułowania przedmiotu etyki jako nauki o zasadach wyboru działań chroniących osoby i ich wspólnoty. Ufam, że treść książki realizuje tak rozumiany swój tytuł, a że zdaję sobie sprawę, iż nie wyczerpuje go ona w pełni, lecz zawiera tę problematykę, która – moim zdaniem – jest najbardziej istotna dla etyki tomistycznej. Będę w pełni usatysfakcjonowany, gdy zawartość książki choć w minimalnym stopniu zaspokoi intelektualne oczekiwania czytelników wywołane jej tytułem.

Uczciwość zawodowa historyka filozofii polega – zdaniem prof. S. Swieżawskiego – na ujawnieniu czytelnikowi własnego rozumienia rzeczywistości, czyli wyznawanej przez siebie samego filozofii. Na kartach książki nie ukrywam, że moim sposobem odczytywania Tomasza i rozumienia jego tekstów jest tomizm konsekwentny, sformułowany i nauczany przez prof. M. Gogacza. Tomizm ten nie jest jednak jakimś pryzmatem czy filtrem, przez który „przepuszcza” się poglądy Akwinaty. Wręcz przeciwnie: miarą wierności temu tomizmowi jest wierność samemu Tomaszowi. Kontynuując przykłady z zakresu optyki, można powiedzieć, że tomizm konsekwentny jest przeźroczysty lub transparentny wobec myśli Tomasza, zawartej w jego tekstach. Jedynym celem badacza jest ich odczytanie, zrozumienie i wierne ukazanie<sup>1</sup>. A że nie jest to takie proste, świadczy fakt

---

<sup>1</sup>Zob. K. Bańkowski, Tomizm konsekwentny na tle odmian tomizmu, „Studia Philosophiae Christianae” 32 (1986) 2, s. 211-219 oraz P. Milcarek, Metafizyka tomizmu konsekwentnego, tamże, s. 51-59.



dużej ilości różnych „tomizmów”, zarejestrowanych w historii filozofii. Tomizm konsekwentny nie jest jednak bezmyślnym werbalizmem, gdyż wtedy – mimo pozornej wierności tekstom – gubiłby się w błędnych domysłach i sprzecznościach. Tomizm ten – zgodnie z pomysłem É. Gilsona – odczytuje najpierw Tomaszową metafizykę i dopiero w świetle stanowiących ją zdań o bycie odczytuje wszystkie inne szczegółowe tezy – także więc zdania dotyczące moralności. Tą metafizyką, w oświetleniu której dokonuję odczytywania tomistycznej nauki o moralności, jest więc metafizyka tomizmu konsekwentnego.

Z prośbą o przejrzanie przygotowanego maszynopisu zwróciłem się do Panów Profesorów: Mieczysława Gogacza, Tadeusza Klimskiego i Jerzego Niepsuja. Chciałbym w tym miejscu serdecznie podziękować im za ich uwagi i rady. Panu Profesorowi Gogaczowi dziękuję ponadto za napisanie pięknej przedmowy, a mojej żonie Izabelli Andrzejuk za korektę tekstu. Chciałbym także osobno podziękować Pani mgr Małgorzacie Biegańskiej-Bartosiak za komputerowe opracowanie książki i przygotowanie okładki – już na zawsze zachwycającej uśmiechem anioła z Reims.

Wspomnianego wyżej opracowania dokonywałem w Seminarium Polskim w Paryżu. Dziękuję JM Rektorowi Akademii Teologii Katolickiej ks. prof. Romanowi Bartnickiemu za zaproponowanie mi wyjazdu na stypendium Instytutu Katolickiego w Paryżu, a wspólnocie Seminarium Polskiego wyrażam wdzięczność, i zarazem składam gratulacje, za stworzenie warunków, a przede wszystkim atmosfery, spokojnej i owocnej pracy naukowej.

Do przyjętego schematu książki brakowało kilku tekstów; powstały one podczas pobytu w zaprzyjaźnionym opactwie Trapistów w Briquebec w Normandii. Tą drogą pragnę wyrazić swą sympatię i wdzięczność mnichom z Notre Dame de Grâce za ich stałą i niezawodną przyjaźń, okazywaną Polsce i Polakom, a w tej liczbie i piszącemu te słowa.

Wszystkim wymienionym osobom i wspólnotom składam serdeczne: Bóg zapłać.

*Artur Andrzejuk*  
Paryż, 18 lipca 1998 roku

## WYKAZ CYTOWANYCH ŹRÓDEŁ I OPRACOWAŃ

### ŹRÓDŁA

Arystoteles, Etyka Nikomachejska, przekład D. Gromska, w: *Dzieła Wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996.

Arystoteles, *Metafizyka*, przekład K. Lesiak, w: *Dzieła Wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990.

Divi Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*, t. 1 - 6, Editio altera Romana, Roma MDCCCXCIV.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, w przekładzie z języków oryginalnych, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, wyd. 4, Poznań-Warszawa 1984.

S. Thomae Aquinatis *Opusculum De ente et essentia*, w: *Opera Philosophorum Medii Aevi, textus et studia*, t. II, cz. I, Tomasza z Akwinu *Opusculum „De ente et essentia”*. Na podstawie edycji R. Gosselina wydał, przełożył i słownikiem pojęć opatrzył W. Seńko, s. 9 - 28.

S. Thomae Aquinatis, *De Regno ad regem Cypri*, w: *Opuscula omnia, genuina quidem necnon spuria melioris notae debito ordine collecta cura et studio P. Mandonnet*, t. 1, Parisiis 1927, s. 312 - 481. Korzystam też z polskiego przekładu: *Św. Tomasz z Akwinu, O władzy*, w: *Św. Tomasz z Akwinu, Dzieła wybrane*, tłum. i oprac. J. Salij, Poznań 1984.

S. Thomae Aquinatis, *Epistola de modo studendi*, w: *S. Thomae Aquinatis, Opuscula Omnia, cura et studio P. Mandonnet*, t. IV, Parisiis 1927, s. 534.

S. Thomae Aquinatis, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, editio tertia, cura et studio R. Spazzi, Marietti, Torino 1986,

S. Thomae Aquinatis, *Questiones disputate De veritate*, w: *S. Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. 12, vol. 1-3, Roma 1970 - 1973.

S. Thomae Aquinatis, *Questiones disputate et questiones duodecim quodlibetales*, ed. P. Marietti, vol. V, Taurini 1914.

S. Thomae Aquinatis, *Questiones Disputate*, vol. II, Marietti, Torino-Roma 1965.

S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super Libros sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*, ed. nova cura R. P. Mandonnet OP, t. 1 -2, Paris 1929.

S. Thomae Aquinatis, *Summa contra gentiles seu De Veritate Catholicae Fidei*, ed. III Taurinensis Marietti 1890, ed. Leonina manualis, Romae 1934.

S. Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, Editiones Paulinae, Alba-Roma 1962.

Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, przekład zbior. pod dyr. S. Bełcha, t. 1 - 35, Londyn 1966 - 1998 [t. 35, *Słownik Terminów*, oprac. A. Andrzejuk, Warszawa-Londyn 1998].

Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, *Summa teologiczna* 1, 75 - 89, opracował S. Swieżawski, Poznań 1956.

#### OPRACOWANIA

Andrzejuk A. red., *Zagadnienie etyki zawodowej*, praca zbiorowa, Warszawa 1998.

Andrzejuk A., *Antropologiczne podstawy wychowania władzy według św. Tomasza*, *Prof Fide Rege et Lege*, 2 (13) z 1992 r. s. 31 - 33

Andrzejuk A., *Uwagi na marginesie dobrych obyczajów w nauce*, w: *Zagadnienie etyki zawodowej*, praca zbiorowa pod red. A. Andrzejuka, Warszawa 1998, s. 109-116.

Andrzejuk A., *Zagadnienie cnót wojskowych*, w: *Wartości i postawy moralne w procesie wychowania wojskowego. Materiały z konferencji naukowej*, Koszalin 1995, s. 127 - 151.

Andrzejuk A., *Zagadnienie oceny moralnej czynów ludzkich w „Summa Theologiae” św. Tomasza z Akwinu*, *Edukacja Filozoficzna* 22/1996/ s. 218-224.

Bańkowski K., *Tomizm konsekwentny na tle odmian tomizmu*, *Studia Philosophiae Christianae* 32 (1986) 2, s. 211 - 219.

Bartel T., *Psychologia fizjologiczna (skrypt)*, *Kolegium Filozoficzno - Teologiczne Ojców Dominikanów*, Kraków 1986.

Bednarski F.W., *Sport i wychowanie fizyczne w świetle etyki św. Tomasza z Akwinu*, Londyn 1962.

Bednarski F.W., *Wychowanie młodzieży dorastającej*, Roma 1976.

Bednarski F.W., *Zagadnienia pedagogiczne*, Londyn 1982.

Biskup M., *Swoistość moralności chrześcijańskiej*, „*Saeculum Christianum*” 3(1996) nr 2, s. 141 - 162.

Bocheński J. M., *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Paryż 1987, wyd. krajowe II: Kraków 1984.

- Bocheński J.M., *De virtute militari. Zarys etyki wojskowej*, Kraków 1993.
- Borowski A., *O sumieniu. Studium teologiczno - moralne*, Włocławek 1928.
- Buttiglione R., *Osoba a społeczeństwo*, przekł. N. Szutta, w: *Wolność we współczesnej kulturze, materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, KUL - Lublin 20 - 25 sierpnia 1996, Lublin 1997, s. 83 - 94.
- Chenu M.D., *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przekł. H. Rosnerowa, Warszawa 1974.
- Cottier G., *Wolność a posłuszeństwo. Refleksje filozoficzne*, przekł. A. i P. Kawalowie, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, s. 199 - 221.
- Demińska-Siury D., *Indeks pojęć*, w: *Arystoteles, Dzieła Wszystkie*, t. 7, Warszawa 1994, s. 130 - 380.
- Dialektyka wolności*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, s. 189 - 197.
- Dwelahauverse G., *Lexercise de la volont*, Paris 1939.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (Gaudium et spes)*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tekst łacińsko-polski, wyd. II, Poznań 1986, s. 830-987.
- Gilson É., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przekład S. Zalewski, wyd. 2, Warszawa 1987.
- Gilson É., *Duch filozofii średniowiecznej*, przekład Jan Rybałt (przedmowę, przypisy i apendyksy tłumaczyła Izabela Truskolaska), Warszawa 1958.
- Gilson É., *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, przekład T. Górski, Warszawa 1960.
- Gilson É., *Jedność doświadczenia filozoficznego*, przekład Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968.
- Gilson É., *Le thomisme - introduction «a la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1944.
- Gilson É., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przekład Jan Rybałt przemowę i apendyksy przetłumaczył M. Tazbir, Warszawa 1960
- Gilson É., *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, przekład Z. Jakimiak, Warszawa 1953.
- Glanz T., *Prawne aspekty władzy*, „Pro Fide, Lege et Rege” 2(13) z. 1992, s. 31-33.
- Goff J. Le, *Inteligencja w wiekach średnich*, przekład E. Bąkowska, Warszawa 1966.
- Gogacz M., *Antropologiczne i etyczne podstawy ochrony przyrody*, „Studia Philosophiae Christianae” 29 (1993) 2, s. 137 - 146.
- Gogacz M., *Bóg i mowa serca*, „Studia Philosophiae Christianae” 24(1988)2, s. 93
- Gogacz M., *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985.
- Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987.

- Gogacz M., Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki, Warszawa 1991. Rec. A. Andrzejuk, Mieczysław Gogacz, Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki, Wydawnictwo Pallottinum, Warszawa 1991, stron. 183, „Studia Philosophiae Christianae” 29 (1993) 2, s. 168 - 169.
- Gogacz M., Modlitwa i mistyka, Kraków - Warszawa/Struga 1987.
- Gogacz M., Okruszyny, Niepokalanów 1993.
- Gogacz M., Osoba jako byt jednostkowy, w: Opera Philosophorum Medii Aevi, Textus et studia, t. 8 (1987), Subsystencja i osoba według św. Tomasza z Akwinu, s. 197 - 211.
- Gogacz M., Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie, Warszawa 1997.
- Gogacz M., Podstawy wychowania, Niepokalanów 1993.
- Gogacz M., Prawda u podstaw przekonań moralnych, w: Prawda moralna - dobro moralne. Księga Jubileuszowa dedykowana Pani Profesor Iji Lazari-Pawłowskiej, Łódź 1993.
- Gogacz M., Problemy etyczne w kształceniu dojrzałych postaw żołnierskich w szkołach wojskowych, w: Wartości i postawy moralne w procesie wychowania wojskowego. Materiały z konferencji naukowej, Koszalin 1995, s. 115 - 126.
- Gogacz M., Szkice o kulturze, Kraków - Warszawa/Struga 1985.
- Gogacz M., Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu [w:] W kierunku Boga, praca zbiorowa pod red. B.Bejze, Warszawa 1982.
- Gogacz M., Uwagi do tematu wartości, „Studia Philosophiae Christianae” 1981, R. 17, z. 1, s. 200 - 209.
- Gogacz M., Wartości osobowe w kulturze, „Studia Philosophiae Christianae” 1982 nr 18, z. 2, s. 203 - 212.
- Gogacz M., Wokół problemu osoby, Warszawa 1974.
- Gogacz M., Wolność jako przejaw sumienia, „Magazyn Słowo - Dziennik Katolicki” 2 (1994) 1 z 31.XII.1993-1-2.I.1994; s.5 „Gazeta Niedzielną” 46 (1994) 2 z 9.I; „Pro Fide, Rege et Lege” (1995) 2, 25-26; Wolność we współczesnej kulturze, s. 433 - 436.
- Gogacz M., Wprowadzenie do etyki chronienia osób, skrypt WAT, Warszawa 1994 oraz wydania książkowe: Warszawa 1995 i 1998.
- Gogacz M., Zło i dobro, „Studia Philosophiae Christianae” 14 (1978) 2, s. 21-41.
- Gogacz, M., Sumienie, kontemplacja, mądrość (z problematyki podstaw etyki), „Studia Philosophiae Christianae” 25(1989)2, s. 65 - 71.
- Gromska D., Wstęp Tłumacza, w: Arystoteles, Dzieła Wszystkie, t. 5, Warszawa 1996
- Jan Paweł II, Encyklika „Veritatis Splendor”, w: „Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II, 1996, s. 703-848

Jan Paweł II, Trzecia pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny. 8 - 14 czerwca 1987. Przemówienia i homilie, wstęp, diariusz i opracowanie A. Szafrąńska, Warszawa 1988.

Julia D., Słownik Filozofii, przekł. K. Jarosz, Katowice 1992.

Kalka K., Sprawiedliwość i cnoty społeczne według św. Tomasza z Akwinu, Bydgoszcz 1994

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

Keller J., Etyka katolicka, cz. I, Warszawa 1957.

Komitet Etyki w Nauce przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk, Dobre obyczaje w nauce. Zbiór zasad i wytycznych, Warszawa 1994.

Kozubski Z., Geneza i istota sumienia. Studium etyczne, Lwów 1922.

Krąpiec M.A., Dzieła, t. IV, Z teorii i metodologii metafizyki, Lublin 1994,

Krąpiec M.A., Człowiek, Kultura, Uniwersytet, wybór i oprac. A. Wawrzyński, Lublin 1982,

Krąpiec M.A., Dlaczego zło, Lublin 1976.

Krąpiec M.A., Ja - człowieka, wyd.V, Lublin 1991

Krąpiec M.A., Natura ludzkiej wolności, w: Wolność we współczesnej kulturze, s.31 - 39.

Krąpiec M.A., U podstaw rozumienia kultury, Lublin 1991 Problemy etyki. Wybór tekstów.Oprac.S. Sarnowski i E. Fryckowski. Bydgoszcz 1993 s. 54.

Kreutz M., Kształcenie charakteru, wyd. II, London 1982

Krokos J., Wolność jako podwójna relacja. Relacyjny charakter wolności, w: Wolność we współczesnej kulturze, s. 351 - 354.

Lottin D.O., La syndrse chez Albert le Grand et saint Thomas d' Aquin, "Revue no-scholastique de Philosophiae", XXX (1928) s. 18 - 44.

Lottin D.O., La syndrse chez le premiers matres franciscains de Paris, "Revue no-scholastique de Philosophiae", XXIX (1927) s. 265 - 291

Lottin D.O., Psychologie et morale, t. I, Louvain 1942,

Mennessier A.T., Sprawności i cnoty, w: Wprowadzenie do zagadnień teologicznych Teologia moralna, prac. zbior. przekład SS dominikanek z klasztoru św. Anny, Poznań-Warszawa-Lublin 1967, s. 210 - 262.a

Milcarek P., Metafizyka tomizmu konsekwentnego, „Studia Philosophiae Christianae” 32 (1986) 2, s. 51 – 59

Mondin B., Wolność jako istotny i pierwotny czynnik konstytutywny osoby ludzkiej, przekład P. Kawalec, w: Wolność we współczesnej kulturze, s. 53 - 69.

Narecki K., Słownik terminów Arystotelesowych, w: Arystoteles, Dzieła Wszystkie, t. 7, Warszawa 1994, s. 11 - 127.

NATO a Europa Wschodnia. Rozszerzenie NATO na Wschód – ostatnie wyzwanie europejskie XX wieku, Materiały międzynarodowej konferencji na-

- ukowej, Warszawa 27-28 czerwca 1997. pod. red. K.A. Wojtaszczyka i J. Niepsuja, Warszawa 1998.
- J. Niepsuj, „Cnota męstwa i jej żołnierskie egzemplifikacje w «Sumie Teologicznej» św. Tomasza z Akwinu”, w: „Zagadnienia etyki zawodowej”, s. 53-63
- Ossowska M., Etos rycerski i jego odmiany, wyd. 2, Warszawa 1986.
- Renz O., Die Synderesis nach dem hl. Thomas von Aquin, Baeumker-Beiträge, X, 1-2, Münster 1911.
- Rosa R., Filozofia bezpieczeństwa, Warszawa 1995.
- Seifert J., Być osobą - być wolnym, przekład A. Szutta, w: Wolność we współczesnej kulturze, s. 116 - 157.
- Steenberghen F., Le thomisme, Paris 1983
- Stępień A.B., Elementy filozofii, Lublin 1982.
- Stępień A.B., Uwagi metafizyczne o rozważaniach o wolności, w: Wolność we współczesnej kulturze, s. 775.
- Stępień A.B., Wstęp do filozofii, wyd. II, Lublin 1989.
- Styczeń T., Etyka niezależna?, Lublin 1980. Rec.: Gogacz M., Blaski i cienie etyki, „Życie i Myśl” 1981 nr 2, s. 69 - 75.
- Swieżawski S., Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku, t. VI - Człowiek, Warszawa 1983.
- Szyndler L., Zagadnienie „słowa serca” w Scriptum super Libros sententiarum św. Tomasza z Akwinu, „Edukacja Filozoficzna” 20 (1995) s. 207 - 208.
- Szyndler L., Zagadnienie cnót intelektualnych w perspektywie „słowa serca”. Referat wygłoszony na Sympozjum pt. Filozofia w tekstach św. Tomasza w dniu 11 grudnia 1995 r. w ATK (maszynopis).
- Tatarkiewicz W., Historia Filozofii, t. 2, wyd. 14, Warszawa 1995
- Terruwe A., Baars C., Integracja psychiczna. O nerwicach i ich leczeniu, przekład W. Unold, Poznań 1986.
- Urbański J., Przedmiot “etyka zawodowa” a kształtowanie postaw moralnych podchorążych, w: Wartości i postawy moralne w procesie wychowania wojskowego. Materiały z konferencji naukowej, Koszalin 1995, s. 104 114.
- Urbański J., red. Etyka oficera - inżyniera, praca zbior., Warszawa 1997.
- Vetulani A., Początki najstarszych wszechnic środkowo-europejskich, Wrocław 1970.
- Weisheipl J.A., Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło, przekład Cz. Wesołowski, Poznań 1985
- Wielgus S., Uniwersytety katolickie i kościelne instytuty wyższego nauczania, Lublin 1996, s. 9.
- Wojtyła K., Człowiek i moralność, t. 2., Zagadnienie podmiotu moralności, Lublin 1991

#### WYKAZ CYTOWANYCH ŹRÓDEŁ I OPRACOWAŃ

---

- Wojtyła K., Elementarz etyczny, Lublin 1983.
- Wojtyła K., Osoba i czyn, Człowiek i moralność, t. IV, Lublin 1994. Zob też dyskusję nad książką: *Annalecta Cracoviensia* 5-6 (1973 - 1974), s. 243 - 263.
- Woroniecki J., Katolicka etyka wychowawcza, t.1,2-1, 2-2, Lublin 1986
- Woroniecki J., Nawyk czy sprawność, Wilno 1939.
- Woroniecki J., Umiejętność rządzenia i rozkazywania, wyd.2, Wrocław 1992
- Woroniecki J., Wychowanie człowieka, Kraków 1961;
- Wyszyński J., Relacja miłości do siebie, "Studia Philosophiae Christianae" 2019842, s. 238 - 241.
- Żychliński A., Rozważania filozoficzno-teologiczne, Poznań-Warszawa-Lublin 1959.



**THE PROBLEM OF MORAL PHILOSOPHY IN TEXTS OF SAINT THOMAS**  
– SELECTED ISSUES  
SUMMARY

**Basic questions – good, evil, purpose and happiness**

Having early establishing the fact – that everything what is real covers in its structure the act of existence as *ipsum esse* and only because of that makes for something real – all issues researched by Saint Thomas are initiated with the same question – whether the issue being examined is an existence, i.e. if it is a real thing. A perfect example of such findings is the concept of good and evil.

Saint Thomas claims that both: the good and existence are the one – the difference is in our approach to them. The “existence” of a given thing is seen through its reality while the “good” shows that the real thing is a matter of our choices (desire). Both aspects are originated from the *esse* of existence and result directly from it.

In Saint Thomas’ moral philosophy the three issues are tightly connected with each other: good, purpose and happiness - with their natural meaning obviously different but *designo* they mean the same : a person. Saint Thomas says that good, purpose and happiness differ in our rational understanding; however, they do not differ realistically – they always mean the same existence. In ethics, which as a science is a product of human intellect meanings of above listed terms are indeed very important.

### **The theory of love**

The theory of person itself is connected with the field of personal relations – which makes the grounds for Thomistic moral philosophy. Love is regarded here not as a feeling, pleasure or joy – although it may be accompanied by feelings. It is neither the admiration for beauty, truth or good – however, beauty, truth and kindness may protect it. It is neither a relation of a sexual character, although such relation may be seen as its symbol. The love is a real meeting resulting from the act of existence. Cognition and decisions made are not able to destroy it. Destroying of love is equivalent to destroying of human nature. Direct relation between love and existence has forced Saint Thomas to express the priority of love towards all other relations being subjected by a human being. Particularly important role is given to a personal love – seen as a first genuine and realistic environment and world for human beings.

The essence of love – according to Saint Thomas is the relation of existences based upon transcendental properties of reality. Its nature is changing depending on its intensity which is based on the following steps leading towards total overwhelming of human soul. A cultural element of love is the sphere of its intensity together with all measures taken in order to protect her and even reasons for such protection themselves. Determining the meaning of love to human being as seen by Saint Thomas – the following passage has to be quoted: “ everybody who commits any deed, commits it for the a specific purpose.....The purpose of every human being should be the good , they love and desire. These undoubtedly show that if anybody does anything it is done in the name of some love”.

#### **Pre-conscience (synderis) and conscience (conscientia)**

The „pre-conscience”, as seen through Saint Thomas is a naturally given, practical ability which leads us towards the right. Following the above, the „pre-conscience” is understood as a „ natural ability of the primal principles of behaviour” (primum principium operabilium). Natural ability means, that the pre-conscience is not acquired as it is with the other abilities but it makes for a pure nature of an intellect itself – in respect to human behaviour. An intellect which directs and manages our conduct, induces us towards the right. The „conscience” thus, is a practical aspect of our intellect, formed upon the moral discernment acquired by the given individual. It acts as a „witness” of our behaviour while we act, commits us to take up actions, which are due to be taken and judges all committed dids. The Saint Thomas’es approach to the issue of „pre-conscience” may induce to compare it with the theory of ” heart speech” and particularly with a „word of heart” – an element of above and the whole issue of a „natural desire” and natural love feeling – resulting from above. Comparing the above mentioned conceptions, one may draw a conclusion – that the „pre-conscience”, the „word of heart” and „natural desire”, are – if not identical than at least they

remain in the reason-result dependence chain. The first result of an influence of principles of being over abilitual intellect – is an appearing understanding (intellectio), which makes for specific stimulus, pushing us towards further actions of a mental capabilities of any human being. It seems, that in respect to the issue of cognitive problems- that „stimulus” is called by Saint Thomas as a „word of heart”. In respect to the issue of antropological problems – the same „stimulus” is understood as a „natural desire” (appetitus naturalis). Therefore, within the scope of moral problems – the „word of heart” (either its intellectual reason) is called the „pre-conscience”.The above said, may induce us to the further searchings within the works of Saint Thomas for the grounds of a moral concept of a human being and the frames of the ethics, resulting from it. The ethics, which as a philosophical moral science, in accordance with its nature – searches for rules and principles shaping and limiting the sense of moral. The key for that science is the issue of contemplation, which,as Saint Thomas says – „gives the birth” to knowledge, wisdom and „eagerness towards right”. I means that pre-conscience, contemplation and wisdom can work inside us as the set of ethical principles, determining our conduct.

#### **Process of decision taking**

The process of decision taking involves the entire human compositum, in which the intellect and will are dominating factors, however not the only ones having appeared. Within the process leading to taking up a decision – whether we like it or not – our senses are engaged as well, both: those cognitive, which result in certain notions and connected with them predilections, as well as those desirable, which stir up emotions. Intellectual capabilities require suitable improvements and merits in order to work effectively and correctly. Taking up decisions, as a process has a number of aspects, cognition of which facilitates the only right ones to be taken as well as educate others in order to make their conduct decent. Saint Thomas of Aquinum thoroughly analysed the issue of taking decisions and showed it as a result of „cooperation” of human intellect and will. Various commentators put it in a commonly known scheme. However, it has to be supplemented by a detailed outlining of possible ways in which emotions can conduct and point out at particular proficiencies which at a certain stage of decision taking process – condition the correct way of its conducting.

Knowledge and wisdom, but predominantly discernment turn out to be necessary. Discernment is regarded by Saint Thomas as an intellectual virtue, which may be also acquired by our will. It seems that at the stage of preparation of any decision to be taken, the differences between functioning of discernment as an intellectual proficiency and as a virtue of will – can be clearly seen. Justice can protect moral righteousness of undertaken activities, but this is not only justice, which can be made responsible for moral character and sense of human

deed. It direct us towards the issue of conscience. It seems important for the above subject, to distinguish between the notion of pra-conscience (synderesis) and conscience (conscientia). We find it possible, that basing upon the suggested considerations, an effort can be taken to expand significantly so well-known scheme of taking a decision.

#### **Freedom as the expression of conscience**

Saint Thomas in his “Summa Theologiae” expresses an idea, that the will aims at the right in a necessary way. The necessity does not result from duress, of course, but it is the necessity which is natural because of purpose of will’s action. Saint Thomas clearly rules out the subordination of will to any duress or compulsion at all, points out as follows: „ the impossible is something to be both constraint and natural, as impossible is something compulsory as well as voluntary”. He also says, that the will should be granted freedom as far as its decisions is concerned (liberium arbitium), and the effect of will’s action – a human deed – is typified by its voluntary character (voluntarium). Following, he admits that something can be regarded as natural when it reflects the inclinations of nature, thus something else can be defined as voluntary while reflecting the inclinations of human’s will.

In order to find in Saint Thomas’es works solution to raised issues, a more detailed approach to his texts concerning the nature of right and the ways in which the will acts – is needed.

1. The issue of right has been raised in two initial sections of his work. The principal thesis assumes identity of right and being and refers to classical definition of right, as the thing everybody longs for. It introduces the conception of transcendental property of the right, directly caused by the essence of individual being. As the being possesses the property of right, it indicates the possibility of chosing it by human, as something positive, consequently it makes for the reason of will’s action.

2. The action of will makes for the matter of Saint Thomas’es interest at the beginning of the second part of his work, namely in the „Treat on deeds” and in „Treat on feelings” he uses the previously stated principles, while coping with the moral estimation of human’s feelings. He treats the human deed twofold: once as a relation, in other words an occurring being which happens as a subject in two or more substances, from which, the one is understood as the narrative subject or shortly speaking – an author, while the other one makes for the natural end of this narration – the receiver. In his extensive work „18 primae secundae partis”, Saint Thomas outlines the necessary conditions of the moral right of so understood deed of a human beeing.

The author expresses the idea, that the kindness of will depends solely on the object, strictly outlined by human ration, as the internal act of will is the first and

the simplest form of human's conduct. „...And therefore, kindness and resentment of will, depend on the one thing, while the acts of kindness and resentment of above said will, may depend on other, various [things]”. The issue raises here, of dependance of acts of will on cognizance, mainly rational cognizance. „The kindness of will – as Saint Thomas assumes – depends on the mind in the same way as it depends on the subject”. The right, as it is the appropriate subject of will, has to be first expressed by mind, which shows to will its subject, as the will is unable to recognize the things. Therefore, the solution of the raised issue is covered in the subtle field of „cooperation” of intellect and will in the domain of keeping guidance over human conduct.

Freedom is rationally chosen faithfulness to truth and right. A rational human being cannot direct his acts towards emptiness and nothingness. In conformity with the ration, human places himself among various beings and ties with them through the truth and goodness.

This is indicated by our conscience, in which we recognize the two human acts: the measure of intellect and decision of will, outlined by intellectual cognition. The conscience is to be understood as constant and permanent ability of human being to be guided by the intellect towards the right, while trying to avoid the evil – which makes for the lack of right. The intellect does not guides towards nothingness, but in direction to being. Therefore, it does not guide us towards the evil which does not exist in real terms. It leads us towards the right. Thev evil is just the effect of neglecting the right. The freedom is then the expression of common acting of intellect and will. Such influence is the nature of conscience. That is why, the freedom can be seen as the expression of conscience.

#### **Coming from ethic to pedagogic**

(the example consequention of thomistic ethic)

The pedagogics appears in a different light when human being is seen as a set of processes and yet different, when we take human being as a person of an internal content of existence. In the first case, upbringing has to become a linear settled process of causal interdependancies, a line of transformations leading towards strictly defined target. In the second case, however, an upbringing becomes the gradual diversification of relations, leading towards some better, more truthfull and fairer solutions.

The realistic ethics rules out perfectionism. Pursuing is no longer the only purpose. It is replaced by skillful cherishing of personal relationships. The pedagogics transforms, facing the theory of value being the effect of personal relationships. It is clearly seen in the view of antropological and ethical grounds of pedagogics. The philosophy of man outlines the object of upbringing activities, points out at „what” we in fact educate in an individual person. The ethics outlines purposes of upbringing. It says „for what” do we educate and rear. The peda-

## SUMMARY

---

gogics alone is in that case the theory, which compiles together rules of manners – telling us „how” to affect the man in order to achieve certain moral standards, outlined and defined by the ethics.

1) The subject of pedagogics are methods of achieving improvements of human’s nature leading him towards sheltering activities, in other words – moral behaviour.

2) Methods, which are worked by pedagogics on its own, but being in a constant touch with antropology and ethics comprise on theories of education and upbringing.

3) The aim of pedagogics is reaching in human being the state of „metanoia” – the transformation of thinking and conducting. The major elements of this transformation make for the turning from objects towards persons, namely switching from relations with objects towards relations with people.

The results of upbringing and educating of a man is his internal transformation. Such transformation, called „metanoia” firstly should be understood as a change of thinking process, in other words – acquiring of abilities allowing for maintaining by humans the most precious truth. Then, it entails the transformation of conducting and behaviour as being guided by the right. Metanoia, in its nature, is based on combining in each human direction towards the truth with direction towards the right.

*Translated by Grzegorz Frankiewicz*