Artur Andrzejuk

PRAWDA O DOBRU
Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej

© Artur Andrzejuk

Edycja internetowa wydania pierwszego

Warszawa 2000

Wstęp ... 7
1. Uzasadnienie tematu ... 7
2. Uwagi o stanie badań ... 9
3. Omówienie metody i struktury pracy ... 11
4. Podjęte zadania i cele badawcze ... 14
Wykaz skrótów ... 16
CZĘŚĆ PIERWSZA: PANORAMA WSPÓŁCZESNEJ ETYKI TOMISTYCZNEJ W POLSCE ... 17
ROZDZIAŁ 1. BUDOWANIE ETYKI W OPARCIU O TEORIĘ OSOBY ... 18
I. Jacques Maritain: Chrześcijańska filozofia moralna jako korzystanie z mądrości Bożej ... 18
1. "Dzieje mądrości" jako rywalizacja trzech "eschatonów" człowieka ... 18
2. Szczęście jako Osoba Boga ... 19
3. Etyka jako objawiona aksjologia ... 20
II. Karol Wojtyła: Osoba jako norma moralności w etyce św. Tomasza ... 22
1. Ustalenie treści pojęć wyjściowych ... 23
2. Natura i rozum jako źródła norm moralnych ... 23
3. Zagadnienia "dalsze" ... 24
3.1. "Egzystencjalna" koncepcja dobra ... 24
3.2. Koncepcja norm moralnych jako hierarchii dóbr ... 26
3.3. Koncepcja szczęścia jako dobra najwyższego i doskonałości ... 26
III. Mieczysław A.Krąpiec: Teoria moralności jako metafizyka "bytu moralnego" ... 28
1. Struktura "bytu moralnego" ... 28
1.1. Człowiek jako podmiot moralności ... 29
1.2. "Układ rzeczy" jako przedmiot moralności ... 30
1.3. "Układ idei' jako prawo odwieczne ... 30
2. Struktura aktu moralnego ... 30
IV. Mieczysław Gogacz: Etyka tomistyczna jako etyka chronienia osób ... 33
1. Etyka chronienia osób jako samodzielna nauka filozoficzna ... 33
2. Pryncypia chronienia osób jako przedmiot etyki ... 35
3. Mądrość, kontemplacja i sumienie jako pryncypia postępowania ... 35
4. Teoria pryncypiów etycznych, teoria wartości moralnych, metanoia, humanizm i kultura jako "działy etyki" ... 36
V. Mieczysław Gogacz: Pedagogika jako etyka szczegółowa ... 37
1. Ustalenie przedmiotu pedagogiki ... 37
2. Wychowywanie i kształcenie ... 39
2. 1. Kształcenie ... 39
2. 2. Wychowywanie ... 41
2. 3. Metanoia ... 41
3. Zasady wychowania ... 42
3. 1. Zasady wychowywania w pedagogice ogólnej ... 43
3. 2. Zasady wychowania w pedagogice szczegółowej ... 44
ROZDZIAŁ 2. BUDOWANIE ETYKI W OPARCIU O KONCEPCJĘ PRAWA NATURALNEGO ... 47
I. Józef Keller: koncepcja "etyki osobowościowej" ... 47
1. "Zjawiska moralne" jako przedmiot etyki ... 47
2. Etyka ogólna jako zespół zagadnień wstępnych ... 48
3. Etyka katolicka jako teologia moralna ... 50
II. Tadeusz Ślipko: Etyka tomistyczna jako "etos chrześcijański" ... 51
1. Definicja etyki jako nauki filozoficznej traktującej o regułach ludzkiego działania ... 52
2. Metoda etyki jako opis faktu etycznego ... 53
3. Struktura etyki jako nauki ogólnej i szczegółowej ... 54
III. Étienne Gilson: Etyka św.Tomasza jako udoskonalenie etyki Arystotelesowskiej ... 56
1. Natura jako pryncypium rozumności ludzkiego działania ... 56
2. Zamiar, sumienie, powinność jako tematy wniesione do etyki przez filozofię chrześcijańską ... 56
3. Pojęcie zamiaru jako próba "uwewnętrznienia" moralności ... 57
4. Wola jako podmiot zamiaru ... 57
5. Sumienie jako akt intelektualno-wolitywny ... 58
6. Cel ostateczny jako zjednoczenie z Bogiem i powinność jako realizowanie Jego woli ... 59
IV. Étienne Gilson: Etyka św. Tomasza jako etyka życia ludzkiego ... 60
1. Etyka życia osobistego jako owocowanie roztropności, męstwa i umiarkowania ... 62
2. Etyka życia społecznego jako funkcjonowanie sprawiedliwości ... 63

3. Sfera ludzkiej religijności jako realizowanie świętości ... 64
V. Jerzy Kalinowski: Etyka jako personalistyczny autodeterminizm ... 65
1. Osobowa koncepcja działań moralnych ... 66
2. Cel moralny jako dobro i szczęście ... 66
3. Działanie moralne ... 67
4. Prawo moralne ... 68
5. Dyspozycje moralne i sumienie ... 69
ROZDZIAŁ 3. BUDOWANIE ETYKI W OPARCIU O KONCEPCJĘ SPRAWNOŚCI I CNÓT MORALNYCH ... 72
I. Ferdynad van Steenberghen: Etyka św. Tomasza jako porządkowanie przez intelekt działań woli ... 72
1. Etyka ogólna jako zagadnienie celu ostatecznego i czynów ludzkich ... 73
1.1. Bóg jako cel ostateczny ... 73
1.2. Moralność czynów ludzkich jako podporządkowanie działań celowi ostatecznemu ... 74
2. Etyka szczegółowa jako zagadnienie rodziny i państwa ... 74
2.1. Rodzina jako najbardziej naturalna i podstawowa wspólnota ludzka ... 75
2.2. Państwo jako "dom rodzin" ... 75
II. Józef M.Bocheński: Etyka tomistyczna jako "ochrzczony" arystotelizm ... 76
1. Pojęcie etyki, jako nauki normatywnej o ludzkim postępowaniu ... 77
2. Odróżnienie moralności, mądrości i etyki ... 78
III. Jacek Woroniecki: Etyka tomistyczna jako uniwersalna teoria wychowania ... 80
1. Postępowanie jako przedmiot etyki ... 81
2. Metodologia etyki jako komplementarność analizy i syntezy ... 81
3. Podział etyki na ogólną i szczegółową ... 82
4. Etyka katolicka jako uniwersalny system etyczny ... 82
IV. Wojciech F.Bednarski: Etyka św. Tomasza jako praktyczna (czyli normatywna i wychowawcza) nauka o moralności ... 84
1. Przedmiot etyki czyli normy dostosowujące postępowanie człowieka do celu życia ludzkiego ... 85
2. Materialny i formalny zakres przedmiotu etyki ... 85
3. Przedmiot materialny etyki jako normy i oceny moralne ... 86
4. Formalna racja przedmiotu jako zasady prawa naturalnego ... 86
5. Dobro i szczęście jako cel ludzkiego postępowania ... 87
6. Kwadrat zdań praktycznych jako metoda etyki ... 88
7. Podział etyki na ogólną i szczegółową jako skutek jej zorientowania na cel ostateczny ... 88
CZĘŚĆ DRUGA: OBRAZ FILOZOFII MORALNEJ W TEKSTACH TOMASZA Z AKWINU ... 91
ROZDZIAŁ 1. KONCEPCJA DOBRA ... 92
I. Metafizyczne ujęcie dobra w kwestii *De bono* w pars I *Summa Theologiae* ... 92
oraz w Questiones disputate de Veritate ... 92
1. Dobro jako własność bytu ... 92
2. Dobro jako doskonałość ... 93
3. Dobro jako przyczyna celowa postępowania ... 94
4. Dobro szlachetne, przyjemne i użyteczne jako postacie własności dobra ... 95
II. Podział dóbr ludzkich w *De correctione* fraterna ... 95
ROZDZIAŁ 2. CAŁOŚCIOWA WIZJA LUDZKIEGO ŻYCIA MORALNEGO W SYNTEZACH FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNYCH ... 97
I. Zagadnienia moralne w *Summa contra gentiles* ... 97
1. Dobro jako cel działania i zło jako brak dobra ... 97
2. Dobro i zło w działaniach moralnych ... 98
3. Bóg jako cel wszystkich bytów ... 101
4. Szczęście jako skutek osiągnięcia celu ... 102
5. Kontemplacja jako źródło mądrości ... 104
6. Szczęście jako kontemplacja Boga ... 105
II. Etyczne aspekty zawarte w *Summa Theologiae* ... 107
1. Dobro transcendentalne, fizyczne i moralne jako przejawy "esse" bytu ... 108
2. Postępowanie jako relacja ... 109
3. Cel jako zewnętrzna przyczyna działania ... 111
4. Dobro moralne ludzkiego postępowania ... 112
5. Struktura ludzkiego czynu ... 112
6. Dobro moralne wewnętrznego aktu woli ... 115
7. Bóg jako pryncypium etyczne ... 118

8. Dobro moralne czynów zewnętrznych ... 119
9. Problem wartości moralnej uczuć ludzkich jako egzemplifikacja Tomaszowej etyki ... 120
10. Sprawności i cnoty, wady i grzechy oraz prawo jako "dalsze" zagadnienia etyczne ... 122
ROZDZIAŁ 3. DOPOWIEDZENIA I NAŚWIETLENIA ZAWARTE W DYSPUTACH AKADEMICKICH ... 124
I. Ujęcia zła moralnego w *Questiones disputate de Malo* ... 124
1. Zło jako brak dobra ... 124
2. Dobro jako przyczyna zła ... 125
II. Prasumienie (synderesis) i sumienie (conscientia) w Questiones disputate de Veritate ... 126
1. Prasumienie jako naturalna sprawność pierwszych zasad postępowania ... 126
2. Sumienie jako akt wiedzy moralnej ... 128
III. Zagadnienie wolnego wyboru woli w *Questio disputata de Libero arbitrio (de electione humana)* ... 131
1. Intelekt i wola, jako pryncypia działań ludzkich ... 131
2. Analiza postępowania, jako współdziałania intelektu i woli ... 132
3. "Natura" działania woli, jako władzy autonomicznej i niezdeterminowanej ... 133
4. Wybory woli, jako skierowywanie do jednostkowego dobra ... 133
IV. Związek miłości z cnotami moralnymi w świetle *Questiones disputatae* ze zbioru *De Virtutibus* ... 135
1. Problematyka miłości w tekstach św. Tomasza ... 135
2. Miłość "caritas" jako zasada cnót ... 140
V. Miłość i nadzieja w *Questio disputata de Spe* ... 143
CZĘŚĆ TRZECIA: PRÓBA FORMUŁY ETYKI W TOMIZMIE KONSEKWENTNYM ... 145
Rozdział 1. Osoba i relacje osobowe ... 146
I. Teoria osoby punktem wyjścia etyki ... 146
1. Ujęcia św. Tomasza ... 146
2. Interpretacje tomistów ... 147
II. Relacje osobowe i wynikające z nich tematy filozoficzne w ujęciu M.Gogacza ... 149
1. Miłość ... 149
2. Wiara i nadzieja ... 151
3. Humanizm i religia ... 151
4. Wartości jako trwanie relacji osobowych ... 152
5. Problem godności osoby ... 153
5.1. Etyczne koncepcje godności ... 153
5.2. Antropologiczne koncepcje godności ... 155
5.3. Personalistyczna koncepcja godności ... 156
III. Miłość, wiara i nadzieja jako postacie współobecności osób ... 158
1. Odmiany miłości ... 159
1.1. Miłość naturalna ... 159
1.2. Miłość na poziomie uczuć ... 160
1.3. Miłość "dilectio" ... 161
1.3.1. Przyjaźń ... 161
1.3.2. Miłość "caritas" ... 162
1.3.3. Miłosierdzie ... 163
2. Odróżnienie miłości od jej przejawów ... 163
3. Uczucia jako zespół przejawów miłości ... 164
4. Wiara jako relacja osobowa ... 165
4.1. Prawdomówność i zaufanie jako postacie osobowej relacji wiary ... 166
4.2. Akt wiary ... 167
4.3. Osobowa relacja wiary a kategorialna relacja poznania ... 167
5. Nadzieja jako relacja osobowa ... 168
5.1 Czynienie dobra i otwartość na dobro jako postacie osobowej relacji nadziei ... 168
5.2. Związek nadziei z relacją postępowania ... 169
6. Obecność jako skutek trwania relacji osobowych ... 169
6.1. Odróżnienie spotkania od obecności ... 170
6.2. Relacje osobowe jako postacie obecności ... 171
ROZDZIAŁ 2. PROBLEM DOBRA MORALNEGO ... 172
I. Pojęcie dobra, celu i szczęścia jako Arystotelesowskie zapożyczenia w etyce tomistycznej ... 172
1. Szczęście jako kontemplacja dobra ... 173
2. Dobro jako przyczyna szczęścia ... 174
3. Cel jako dobro wybrane ... 174

II. Charakterystyczne cechy Tomaszowej filozofii moralnej ... 178
1. Osoba jako podmiot moralności ... 178
2. Sumienie jako podmiotowe pryncypium moralne ... 178
3. Kontemplacja jako sposób przejawiania się osoby ... 179
4. Mądrość jako owoc kontemplacji i rozstrzygająca zasada moralna ... 180
III. Dobro jako własność bytu i podstawa jego "dobroci" i "złości" ... 181
1. Dobro istotowe i dobro przypadłościowe ... 181
2. Dobro jako doskonałość ... 182
3. Dobro natury bytu ... 182
4. Dobre życie jako istota dobra moralnego ... 183
4.1. Dobro szlachetne ... 184
4.2. Dobro przyjemne ... 184
4.3. Dobro użyteczne ... 184
5. Zło jako brak dobra ... 185
5.1. Zło jako niebyt w metafizyce ... 185
5.2. Zło fizyczne jako brak przypadłości wyznaczanych przez naturę bytu ... 185
5.3. Zło moralne jako niedomaganie rozumności w ludzkim postępowaniu ... 186
5.3.1. Ignorancja ... 186
5.3.2. Uczucia ... 187
5.3.3. Złośliwość woli ... 188
5.4. Wada jako utrwalona skłonność złego postępowania ... 189
ROZDZIAŁ 3. PRYNCYPIA DZIAŁAŃ MORALNYCH ... 190
I. Sprawności intelektu dotyczące poznania (tzw. sprawności teoretyczne) ... 190
1. Sprawność pierwszych zasad poznania (*intellectus principiorum*) jako skierowanie do prawa naturalnego ... 190
2. Mowa serca ... 192
3. Prawo naturalne ... 194
4. Sprawność wiedzy ... 195
4.1. Kontemplacja jako źródło wiedzy moralnej ... 195
4.2. Sumienie jako skutek wiedzy moralnej ... 196
5. Mądrość w etyce i pedagogice ... 196
II. Sprawności intelektu dotyczące postępowania (tzw. sprawności praktyczne) ... 197
1. Prasumienie (synderesis) jako sprawność pierwszych zasad postępowania ... 197
2. Roztropność jako właściwy powód postępowania ... 198
3. Sprawność sztuki jako właściwy powód wytwarzania ... 198
III. Cnoty woli ... 199
1. Problematyka roztropności ... 200
1.1. Istota roztropności ... 200
1.2. Składniki roztropności ... 201
2. Problematyka sprawiedliwości i cnót społecznych ... 202
2.1. Istota sprawiedliwości ... 202
2.2. Cnoty społeczne ... 203
3. Problematyka męstwa ... 206
3.1. Istota męstwa ... 206
3.2. "Części" męstwa ... 207
4. Problematyka umiarkowania ... 210
4.1. Istota umiarkowania ... 210
4.2. Składniki umiarkowania ... 211
Zakończenie ... 214
1. Zespół zagadnień doprowadzających do etyki ... 214
2. Tematy stanowiące fundament etyki ... 215
3. Pryncypia ludzkiego postępowania ... 217
4. Inne wnioski oraz perspektywy badawcze ... 220
Wykaz literatury cytowanej i wykorzystanej ... 223
Literatura źródłowa ... 223
Arystoteles ... 223
Tomasz z Akwinu ... 223
Teksty autorów omawianych ... 224
Maritain J., ... 224

książki ... 224
artykuły ... 224
Bednarski F.W., ... 224
książki ... 224
artykuły ... 225
bibliografia podmiotowa ... 225
Wojtyła K., ... 226
książki ... 226
artykuły ... 226
bibliografia podmiotowa ... 226
Gogacz M., ... 227
książki ... 227
artykuły ... 227
bibliografia podmiotowa ... 228
Krąpiec M.A., ... 228
książki ... 228
artykuły ... 228
Keller J., ... 229
książki ... 229
artykuły ... 229
Ślipko T., ... 229
książki ... 229
artykuły ... 230
bibliografia podmiotowa ... 230
Gilson É., ... 231
książki ... 231
artykuły ... 231
Kalinowski J., ... 231
książki ... 231
artykuły ... 231
Steenberghen F., ... 232
Bocheński I.J.M., ... 232
książki ... 232
bibliografia podmiotowa ... 232
Woroniecki J., ... 232
książki ... 232
artykuły ... 233
Teksty autora rozprawy ... 233
książki ... 233
artykuły ... 233
Teksty innych autorów ... 234
Compte-rendu ... 236

Wstęp

1. Uzasadnienie tematu

"Racjonalne skierowanie ludzkiego czynu ku dobru w jego prawdzie oraz dobrowolne dążenie do tego dobra, poznanego przez rozum - oto na czym polega moralność. Nie można zatem uznać ludzkiego działania za moralnie dobre jedynie na tej podstawie, że prowadzi ono do osiągnięcia takiego czy innego celu, albo tylko dlatego, że intencja podmiotu jest dobra (Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* II-II, q. 148, a. 3). Działanie jest moralnie dobre, gdy poświadcza i wyraża dobrowolne podporządkowanie osoby jej ostatecznemu celowi oraz zgodność konkretnego działania z dobrem człowieka, rozpoznanym w jego prawdzie przez rozum. Jeśli ten przedmiot działania nie współbrzmi z prawdziwym dobrem osoby, to wybór takiego działania sprawia, że nasza wola i my sami stajemy się moralnie źli, to znaczy, że sprzeciwiamy się naszemu ostatecznemu celowi i najwyższemu dobru - czyli samemu Bogu"[1]. Ta opinia encykliki *Veritatis Splendor* stanowi myśl przewodnią rozprawy, której tytułem uczyniono ulubione wyrażenie Autora encykliki z czasów, gdy zajmował się filozoficzną refleksją nad moralnością na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim[2]. Owa przewodnia myśl odnosi się bezpośrednio do tekstów Tomasza z Akwinu, którego obdarzono w Kościele najbardziej zaszczytnym tytułem naukowym - *Doctor Catholicus*. Tomizm stanowi więc kontekst problemowy pracy. Można też powiedzieć - używając metodologicznych określeń Akwinaty - że "prawda o dobru" stanowi przedmiot materialny rozprawy. Filozofia św. Tomasza stanowi jej przedmiot formalny. Na tym polegałaby istota relacji zachodzącej pomiędzy tytułem pracy i jej podtytułem.

"Prawda o dobru" jako przedmiot materialny dysertacji wyznacza jej problem. Stanowią go klasyczne zagadnienia filozofii bytu, obejmujące pytania o status bytowy i istotowy charakter dobra moralnego. Filozofia człowieka, będąca w klasycznej wersji metafizyką bytu ludzkiego, usiłuje wskazywać na dobro ludzkie. Szczególnego znaczenia nabiera w tym aspekcie rozumienie człowieka jako osoby. Odsłania ono perspektywy ważne także dla podjętego w rozprawie tematu. Etyka zatem jawi się jako filozoficzna nauka o zasadach wyboru dobra osób.

---

[1] *Veritatis Splendor* 72. Korzystam z: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 786.

[2] Por. np. K. Wojtyła, *Człowiek i moralność*, t. 2, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991, s. 240. Z wyrażenia "prawda o dobru" korzystali też inni filozofowie, np. M.A.Krąpiec w swoich polemikach na temat podstaw etyki: *Decyzja - bytem moralnym*, RF 31 (1983) 2 s. 47-65 oraz *O rozumieniu bytu moralnego. W odpowiedzi na krytykę mego artykułu "Decyzja - bytem moralnym" Kolegom T.Styczniowi i A.Szostkowi*, RF 31 (1983) 2 s. 91-102.

Przedmiotowy problem pracy sytuuje się zatem w różnych dyscyplinach filozoficznych, stanowiąc - w ramach filozofii bytu i metafizyki człowieka - zespół podstaw filozoficznej nauki o dobru moralnym.

Przedmiot formalny pracy, umieszcza podjęte w niej rozważania w obszarze filozofii św. Tomasza z Akwinu. Zawęża to zakres naszych zainteresować do wersji filozofowania, zapoczątkowanego przez Arystotelesa, a kontynuowanego twórczo przez Akwinatę.

Tytuł pracy: "prawda o dobru" wskazuje z jednej strony na poznawczy aspekt zagadnienia, w którym prawdą jest zgodność naszych intelektualnych ujęć z obiektywnym porządkiem rzeczy. W tym wypadku chodzi o przedmiot etyki, którym jest dobro moralne. W samej rzeczywistości prawda i dobro "spotykają się" w realnym bycie jednostkowym, stanowiąc przejawy (manifestativa) urealniającego byt aktu istnienia. Osoba jest tym bytem, który może ponadto intelektualnie ująć rzeczywistość (dzięki temu aspektowi rzeczy, który nazywa się prawdą) oraz w sposób dobrowolny wybierać dla siebie różne elementy tej rzeczywistości (dzięki własności dobra). Tytuł rozprawy więc - w sposób konieczny - doprowadza do tematu osoby i relacji osobowych, sugerując ich zasadnicze znaczenie dla filozoficznej refleksji nad ludzkim postępowaniem. Tytuł pracy więc wskazuje na jej zasadniczy problem i zarazem temat, skupiający się wokół etyki chronienia osób i wiążących osoby relacji.

Ostatni akademicki podręcznik etyki tomistycznej ukazał się w Polsce ponad ćwierć wieku temu[3]. O tamtej pory nauczanie etyki w katolickich ośrodkach akademickich powoli lecz konsekwentnie odchodziło od "Philosophia perennis". Nawet swoisty "wybuch" zainteresowań etyką po odzyskaniu przez Polskę suwerenności w 1989 r. nie spowodował znaczących zmian w tej tendencji. Tomiści, w tej liczbie i piszący te słowa, wydali kilka broszur i prac popularnonaukowych z zakresu szeroko pojętej filozofii moralności[4]. Wydawać więc by mogło się, że czas etyki klasycznej skończył się definitywnie. Nieprzypadkowo chyba jednak, dokładnie w tym samym, czasie wielu autorów, reprezentujących różne dziedziny wiedzy, skonstatowało głęboki kryzys toczący wszelkie nauki o moralności[5]. Niewątpliwą reakcją na ten kryzys było ogłoszenie przez Jana Pawła II w 1993 r. encykliki *Veritatis Splendor*, w której Papież wyraźnie zaleca klasyczną etykę i tomistyczną teologię moralną jako "lekarstwa" na kryzys nie tylko nauczania o moralności, lecz i samej moralności. Stanowisko to i zalecenie lektury św. Tomasza potwierdził Papież w 1998 r. w encyklice *Fides et Ratio*[6].

---

[3] Zob. T. Ślipko, *Etos chrześcijański, Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974.

[4] Wśród uczniów o.Krąpca warto zwrócić uwagę na publikację P. Jaroszyńskiego, *Etyka. Dramat życia moralnego*, Warszawa 1992. Innym autorem, powołującym się w swych filozoficznych inspiracjach na o.Krąpca i związane z nim osoby, jest A.Robaczewski, *O cnotach i wychowaniu*, Lublin 1999. Zob. też A.Andrzejuk, *Człowiek i decyzja*, wyd. 2, Warszawa 1998.

[5] Zob. np. S.T.Pikaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, przekł. A.Kuryś, Poznań 199, s. 23-26. R.Buttiglione uczynił nawet ten problem tytułem swojej książki: *Etyka w kryzysie*, przekł. zbior., Lublin 1994.

[6] Korzystam z tekstu encykliki, opublikowanego w: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, pr. zbior. pod red. I. Deca, Wrocław 1999, s. 11-93.

Ta opinia Magisterium Kościoła[7] ośmiela i zachęca do podejmowania i publikowania prac tomistycznych, mimo iż w Polsce już jakiś czas temu obwieszczono śmierć tego kierunku ludzkiej refleksji[8]. Także i w związku z tym, należy odnotować fakt, że po 1989 r. również niekościelne środowiska akademickie zwróciły uwagę na klasyczną filozofię w wersji tomistycznej, ze szczególnym uwzględnieniem właśnie etyki[9].

Książka pt. "Prawda o dobru" jest posumowaniem badań autora nad etyką tomistyczną, podjętych jeszcze w 1992 r., kiedy to pod kierunkiem prof. M.Gogacza rozpoczął nauczanie etyki w Wojskowej Akademii Technicznej w Warszawie[10]. Potrzeba przystępnego opracowania i takiegoż zaprezentowania klasycznie rozumianej filozofii moralności wymagała pogłębionych studiów i analiz, w odniesieniu zarówno do źródeł (Arystoteles i Tomasz z Akwinu) jak i opracowań (różne odmiany tomizmu)[11]. Zrodzone z potrzeb dydaktycznych prace nad zgłębieniem myśli etycznej Akwinaty rejestrują wystąpienia na różnego typu i rangi spotkaniach naukowych[12]. Niniejsza rozprawa stanowi próbę syntezy tego, co można by nazwać etyką tomizmu konsekwentnego.

2. Uwagi o stanie badań

Na temat etyki w ujęciu Tomasza z Akwinu napisano wiele i mogłoby się wydawać, że trudno jest jeszcze cokolwiek nowego na jej temat powiedzieć. Gdy jednak przegląda się - w istocie obszerne - tomistyczne piśmiennictwo dotyczące zagadnień moralnych, to przede

---

[7] Potwierdzone dodatkowo w promulgowanym w 1983 r. *Kodeksie Prawa Kanonicznego* (wydanie polskie - Poznań 1984) oraz w ogłoszonym w 1992 *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (wydanie polskie - Poznań 1994).

[8] Zob. J.Tischner, *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, "Znak" 1 (1970), s. 1-20.

[9] Zasygnalizowane zjawisko dotyczy szeregu publikacji, szczególnie dotyczących etyki zawodowej i pedagogiki. Zob. np. *Do źródeł miłości (filozoficzne i pedagogiczne problemy miłości)*, red. K.Kalka, Warszawa 1996 (i szereg innych prac środowiska WSP w Bydgoszczy); *Dziennikarski etos. Z wybranych zagadnień deontologii dziennikarskiej*, red. Z.Kobylińska i R.D.Grabowski, Olsztyn 1996; *Tradycje i współczesność etosu oficera Wojska Polskiego*, red. M. Adamkiewicz, Warszawa 1997; *O etyce służb społecznych,* red. W.Kaczyńska, Warszawa 1998; *Etyka zawodu wojskowego*, red. M. Adamkiewicz, Warszawa 1998; *Zagadnienie etyki zawodowej*, red. A. Andrzejuk, Warszawa 1998; *Etyka biznesu*, red. J.Dietl i W.Gasparski, Warszawa 1999; Z.Kępa, *Wybrane zagadnienia z etyki Straży Granicznej*, Kętrzyn 1999.

[10] Zaproszenie do WAT pracowników ówczesnej ATK było pewnym fragmentem tendencji niewątpliwie o charakterze politycznym, jaka w Polsce zarysowała się po odzyskaniu suwerenności. Jednym jednakże z przejawów tej tendencji jest – w moim mniemaniu – zainteresowanie etyką zawodową u samych przedstawicieli różnych profesji i stanów. Zjawisko to szerzej omówiono we "Wprowadzeniu" do książki *Zagadnienie etyki zawodowej*, s. 7-9.

[11] Dla potrzeb dydaktycznych słuchaczy WAT prof. M.Gogacz opracował skrypt (wydrukowany potem jako książka) pt. *Wprowadzenie do etyki chronienia osób* (skrypt WAT, Warszawa 1995, wyd. 1, Warszawa 1996, wyd. 2, Warszawa 1998). Do książki dołączono materiały dydaktyczne opracowane przez autora niniejszej rozprawy, ukazujące sposób prezentowania zagadnień z zakresu filozofii bytu i człowieka, doprowadzające do etyki oraz samą etykę, z uwzględnieniem technicznej i wojskowej specyfiki akademii. Szerzej na ten temat: *Nauczanie etyki w wyższej szkole technicznej*, w: *Problem humanizacji techniki w programach nauczania polskich wyższych uczelni technicznych, Materiały konferencji naukowej*, red. R. Sroczyński, Duszniki Zdrój 5 - 6 grudnia 1997 r., s. 59 - 68.

[12] Większość powstałych w tamtym okresie tekstów zebrałem w książce pt. *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999.

wszystkim dostrzegamy niebywałą różnorodność ujęć, stanowisk, poglądów. Ta różnorodność sama w sobie stanowi swoisty fenomen, godny zauważenia i odpowiedzialnego opracowania. (Skłania jednak przede wszystkim do przyjrzenia się tekstom samego Tomasza, jako źródłom wspomnianej różnorodności ujęć.)

Obraz etyki św. Tomasza w pracach współczesnych tomistów dzieli los metafizyki tomistycznej i śmiało możemy w niej wyróżnić tomistyczną etykę tradycyjną, charakteryzującą się werbalizmem i wymieszaniem z teologią moralną (J.Keller, w pewnym stopniu J.Woroniecki i F.W.Bednarski), etykę uwspółcześnianą ujęciami filozofów nowożytnych i współczesnych (J.M.Bocheński, T.Styczeń, A.Szostek). Możemy też zarejestrować tworzenie się etyki egzystencjalnej, wynikającej z prac J.Maritaina i E.Gilsona, a w Polce - M.A.Krąpca i M.Gogacza. Ostatni z wymienionych, prof. .M.Gogacz, formułując własną wersję tomizmu egzystencjalnego, podjął też próbę sformułowania przedmiotu etyki[13]. Próba ta wydała się na tyle owocna, że dla wielu filozofów w Polsce "tomizm konsekwentny" kojarzy się przede wszystkim z "etyką chronienia osób". Dlatego też sporo miejsca poświęcono w rozprawie analizie poglądów Profesora.

Samego Akwinatę bardziej interesowała teologia moralna, ją głównie uprawiał i jej podporządkowywał rozważania etyczne. Fakt ten skłonił niektórych autorów do twierdzenia, iż Tomasz w ogóle nie sformułował etyki, lecz Arystotelesowską eudajmonologię zinterpretował po chrześcijańsku, przekształcając ją tym samym w dyscyplinę teologiczną[14]. Przeciwstawiają się jednak temu poglądowi tacy autorzy jak F.van Steenberghen, który zwrócił uwagę właśnie na Komentarz Tomasza do Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa[15], czy W.Kluxen[16], który wskazywał na wątki ściśle filozoficzne w całym moralnym nauczaniu Akwinaty. Ponadto, obraz Tomaszowej etyki u danego autora wynikał bardzo często z określonej bazy źródłowej referowanych poglądów. Najczęściej tę bazę stanowiła "Summa Theologiae", jak ma to miejsce np. w ogromnym i skądinąd cennym podręczniku Jacka Woronieckiego[17].

Rozmaite tradycje interpretacyjne dotyczące myśli św. Tomasza, wyznaczały podstawowe rozumienie bytu. Od tego rozumienia - zgodnie ze znanym poglądem Gilsona - zależy interpretowanie wszelkich zdań szczegółowych. A właśnie zespół takich zdań szczegółowych stanowi Tomaszowa "scientia moralis". Tak więc - jak już wspomniano - niemal każda odmiana tomizmu doczekała się swojej etyki; tomizm tradycyjny, tomizm lowański i transcendentalny mogą poszczycić się całym wachlarzem propozycji etycznych. Nieco gorzej sprawa przedstawia się w tomizmie egzystencjalnym; ani jego twórcy, Maritain i

[13] *Ku etyce chronienia osób*, Warszawa 1991 oraz *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, wyd. 2, Warszawa 1998.
[14] Zob. J. Keller, *Etyka*, t. 2, *Etyka katolicka*, Część Pierwsza, s. 7.
[15] *Le thomisme*, Paris 1983.
[16] *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg 1980.
[17] *Katolicka etyka wychowawcza*, t.1, 2-1, 2-2, Lublin 1986.

Gilson, ani następcy, chociażby tacy jak w Polsce Krąpiec i Gogacz, nie napisali podręcznika etyki na miarę tomizmu egzystencjalnego[18].

Istnieje także silny nurt traktowania etyki Tomasza łącznie z antropologią uzasadniane zastosowaniami praktycznymi, a więc pedagogiką (J.Woroniecki, F.W.Bednarski w swych pracach emigracyjnych). Nie podejmuje się tu trudu wyodrębnienia etyki spośród innych dyscyplin filozoficznych uważając to za mniej ważne[19].

Godnym uwagi pomysłem na rozwiązanie tego problemu jest propozycja oparcia etyki tomistycznej na metafizyce św. Tomasza (K.Wojtyła, M.Gogacz, częściowo M.A.Krąpiec).

Pierwszy z wymienionych autorów zaproponował takie rozwiązanie i zarysował jego program; sam zajmował się jednak porównywaniem etyki Tomasza z propozycjami autorów współczesnych, a następnie podjął próbę zbudowania klasycznej teorii osoby w ramach filozofii podmiotu[20].

Prof.M.Gogacz proponuje oparcie etyki na teorii osoby i relacji osobowych. Powoduje to radykalne "uwewnętrznienie" etyki, co według Gilsona jest podstawową cechą etyki chrześcijańskiej odróżniającą ją np. od etyki Arystotelesa. Autor opracowania uważa, iż jest to pierwsza próba zbudowania etyki, korzystająca z tematu istnienia, który stanowi charakterystyczny element filozofii Akwinaty.

3. Omówienie metody i struktury pracy

Kontekstem problemowym tematu pracy jest szeroko pojęta filozofia tomistyczna. Praca jest więc zasadniczo systemowa. Jednakże, gdy system buduje się na myśli uczonego, zmarłego ponad 700 lat temu i ponadto, gdy miarą doskonałości owego systemu jest wierność tekstom jego założyciela (z czym w dziejach tomizmu bywało różnie), wtedy muszą się w niej znaleźć elementy historii filozofii, z właściwą jej metodologią, gdyż jak podkreśla S.Swieżawski, historia filozofii jest właściwym warsztatem pracy filozofa. Dlatego temat rozprawy sytuuje jej przedmiot w systemie tomistycznej filozofii moralnej, gdzie przy pomocy refleksji Arystotelesa i Tomasza z Akwinu staramy się zgłębić właśnie "prawdę o dobru". Ponieważ liczni tomiści traktują twórczo poglądy Tomasza, wydało się stosowne i

[18] Nie oznacza to oczywiście, że autorów tych w ogóle etyka nie interesowała. Maritain i Gilson poświęcali w swych publikacjach znaczną uwagę problematyce moralnej. Krąpiec, w swych książkach: *Człowiek i prawo naturalne* oraz *Dlaczego zło?* formułował filozoficzne podstawy etyki, rozszerzając ostatnie swe zainteresowania nawet na zagadnienia społeczne (*Suwerenność - czyja*?). Korzystający z inspiracji Krąpca, P.Jaroszyński zaproponował "powrót" do klasycznego eudajmonizmu Arystotelesa w swej książce pt. *Etyka - dramat życia moralnego* (korzystam z wydania w pracy zbiorowej pt. *Wprowadzenie do filozofii*, wyd. 2, Lublin 1996). Gogacz, z kolei, zaprojektował "konsekwentnie" tomistyczną etykę, nazywając ją "etyką chronienia osób".

[19] Nie oznacza to, że wymienieni autorzy świadomie mieszali różne nauki filozoficzne; wręcz przeciwnie - obaj posiadali wysoką świadomość metodologiczną w odniesieniu do przedmiotu etyki (pisali na ten temat prace), jednakże w rozprawach z "etyki wychowawczej", czy pedagogiki nie akcentowali tego tematu, jako zasadniczego (Por. np. F.W.Bednarskiego rozprawę pt. *Przedmiot etyki w świetle zasad św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1956 z książką pt. *Wychowanie młodzieży dorastającej*, wyd. 2, Warszawa 2000).

[20] *Człowiek i moralność*, t. 4, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.

pożyteczne ustalenie najpierw swoistego "stanu badań" nad "prawdą o dobru" i uczynienie z niego materiału wyjściowego do dalszych rozważań. Owemu stanowi badań nad etyką tomistyczną, jej przedmiotem, strukturą, metodologią, zespołem celów, takich jak wychowanie i pedagogika, poświęcono część pierwszą rozprawy. Ponieważ zasadniczym zadaniem uczyniono ustalenie zawartości problemowej etyki tomizmu konsekwentnego, który powstał na terenie polskiego tomizmu egzystencjalnego - postanowiono ograniczyć się do przedstawienia autorów współczesnych, kształtujących obraz etyki w tomizmie uprawionym w Polsce. Stąd znaleźć musieli się zarówno autorzy niepolscy, jak E.Gilson i J.Maritain, gdyż ich oddziaływanie na naszą rodzimą filozofię pozostaje bezdyskusyjne[21], jak i autorzy emigracyjni, którym jeszcze niedawno odmawiano prawa do wpływania na filozofię w Kraju[22].

Metodą tej części pracy było rozumiejące wnikanie w treść referowanych tekstów. Wymagało to zrozumienia i niekiedy zdystansowania terminologii filozoficznej danego autora. Od czasu do czasu należało wprost zrekonstruować autorskie ujęcie "prawdy o dobru" na podstawie głównych akcentów, ustalonych w wyniku lektury tekstów. Zdystansować też i niekiedy wyeliminować należało i erudycję obciążającą poglądy uczonego, i nastawienia idealistyczne lub nawet monistyczne, i podleganie liniowemu układowi przyczyn i skutków, wyznaczający swoisty procesualizm. Kontrolowano referowane poglądy ich zgodnością z myślą i tekstami św.Tomasza, gdyż to ostatecznie Jego ustaleń miały dotyczyć opracowywane teksty.

Następnie przebadano ujęcia samego Akwinaty. Potraktowano więc w pracy poglądy Akwinaty jako zespół źródeł refleksji na temat "prawdy o dobru". Zgodnie z proponowaną przez Gilsona metodyką analizy tekstów - odczytuje się 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 dokonano odczytywania tomistycznej nauki o moralności, jest w tej pracy metafizyka tomizmu konsekwentnego. Korzystając z tej metodologii starano się wydobyć z tekstów Akwinaty formuły podejmowanych problemów, ich rozwiązania, typy argumentacji i systemowe usytuowanie. Wymagało to niekiedy odróżnienia myśli Tomasza od Jego erudycji augustyńskiej (np. *Summa Theologiae*) lub arabskiej (np. *Summa conra Gentiles*) i od uwikłania w problematykę czasów Mu współczesnych (np. *De regno*)

Zebrany materiał pozwolił na dokonanie szeregu syntez i podsumowań oraz zarysowanie przedmiotowej problematyki w ujęciu tomizmu konsekwentnego. Metodą tej części pracy była metodologia właściwa dla tomizmu konsekwentnego, a mianowicie: 1)

[21] Nie da się tego powiedzieć o autorach niemieckich (M.Wittman, W.Kluxen, B.Häring).

[22] Wpływ ten jednak był bezsprzeczny w przypadku F.W.Bednarskiego i J.Kalinowskiego, którzy publikowali w Kraju, lecz także J.I.M.Bocheński, którego pisma dopiero w latach osiemdziesiątych ukazywały się w krajowym drugim obiegu, oddziaływał na filozofię w Polsce poprzez swoje polskojęzyczne publikacje wydawane na Emigracji. Trudno także nie doceniać kontaktów osobistych wymienionych uczonych z filozofami w Kraju. Kontakty takie utrzymywali: J. Kalinowski, F.W.Bednarski, J.M.Bocheński.

odróżnianie ujęć od ujmowanego przedmiotu, a co za tym idzie - porządku bytowania od porządku poznawania, 2) korzystanie z istotowego układu przyczyn i skutków, co pociąga za sobą przestrzeganie czterech pierwszych zasad metafizyki (niesprzeczności, tożsamości, niepowtarzalności, racji bytu) 3) odróżnianie relacji przyczyna-skutek od relacji podmiot-kres. Wyznacza to w efekcie realizm poznawczy i pluralizm bytowy, których bezwzględnie staramy się przestrzegać.

Pracę wobec powyższego podzielono na trzy części.

W *Części Pierwszej*, zatytułowanej *Panorama współczesnej etyki tomistycznej w Polsce* zreferowano poglądy współczesnych tomistów, kształtujących obraz etyki tomistycznej w Polsce. Opierano się na analizie tekstów reprezentatywnych dla etycznych zainteresowań każdego z nich. Potwierdzenia głoszonych tez (a niekiedy ich modyfikacji) szukano w pracach przyczynkarskich lub traktujących na inne, niż moralność, tematy. W podsumowaniu każdego referatu starano się w sposób syntetyczny zarysować sylwetkę danego autora jako etyka oraz wyprowadzić wnioski odnoszące się do tematu rozprawy. W ten sposób wyodrębniono w tej części kilkunastu autorów, którzy - jak się wydaje - odpowiedzialnie proponują różnorodne rozumienia Tomaszowej nauki o moralności. Różnorodność ich podejścia do etyki zdaje się warunkować struktura samej etyki w wersji św. Tomasza. Wyodrębnić możemy bowiem - zgodne z tekstami - trzy sposoby dochodzenia do etyki: 1) Przez naturę lub osobę (Maritain, Wojtyła, Krąpiec, Gogacz), 2) Przez prawo naturalne (Keller, Ślipko, Gilson, Kalinowski), 3)Przez teorię sprawności (Steeeberghen, Bocheński, Woroniecki, Bednarski)[23]. Oczywiście, tak - jak każda jej podobna klasyfikacja - niesie w sobie zagrożenie uproszczenia i "spłaszczenia" lub - co gorsza - "przycięcia" poglądów omawianego autora do przyjętego schematu porządkującego. (Zwłaszcza, że równie dobrze ów podział można sprowadzić do wspólnego mianownika, gdy prawo naturalne uzna się za intelektualne ujęcie ludzkiej natury, która jest wszakże naturą bytu osobowego, a sprawności i cnoty potraktuje jako aplikację rozumności do działań podmiotowanych przez osobę.) We wspomnianych omówieniach starano się określić punkt wyjścia rozważań etycznych każdego z autorów i wobec tego podziału *Części Pierwszej* dokonano według właśnie rozkładania się akcentów w tekstach poszczególnych etyków. Poglądom niektórych autorów poświęcona po dwa szkice, gdyż wyodrębniono w ich tekstach dwa zagadnienia, ważne dla tematu rozprawy i nie widziano potrzeby łączenia ich w jednym podrozdziale. Dotyczy to poglądów M.Gogacza na etykę i pedagogikę oraz E.Gilsona ujęcia etyki św. Tomasza oraz porównania filozofii moralnej Akwinaty i Arystotelesa. Nie starano się także trzymać chronologii, lecz zasady rozwijania

[23] W.Chudy, pisząc o sporze na temat podstaw i punktu wyjścia etyki w tzw. szkole lubelskiej (tj. na Wydziale Filozoficznym KUL) podzieli zajmowane stanowiska na 1) tradycyjne (Woroniecki, Kalinowski, Krąpiec, jaroszyński), 2) personalistyczne (Wojtyła, Styczeń, Szostek, Rodziński, Gałkowski), 3) środkowe (Stępień, Wawrzyniak, Kamiński). Por. *Spór w szkole lubelskiej o podstawy i punkt wyjścia etyki*, RF 45 1997, s. 200 - - 210. Na temat tego sporu pisał też T.Biesaga, ukazując go na tle szerszych kontrowersji wokół etyki, Zob. *Problem punktu wyjścia w etyce*, Kraków 1999. W niniejszej rozprawie wykorzystano inny zespół utorów i zastosowano inne kryterium podziału materiału, mianowicie ze względu na punkt wyjścia etyki, czyli właśnie od natury lub osoby, od prawa naturalnego i od teorii sprawności.

tematu wyznaczonego tytułem rozdziału i np. umieszczono omówienie poglądów K.Wojtyły przez szkicem o M.A.Krąpcu, mimo iż wiadomo, że Wojtyła korzystał z pewnych ustaleń Krąpca przy formułowaniu swoich poglądów; to samo dotyczy Kalinowskiego i Gilsona, Bocheńskiego i Woronieckiego.

Część Drugą poświęcono analizie tekstów św.Tomasza, dokonanej z punktu widzenia ich problemowej zawartości na interesujący nas temat (nie uwzględniano więc i tu chronologii powstawania kolejnych dzieł. Jest to tym bardziej uzasadnione, że Akwinata przez ok. 20 lat swojej aktywności pisarskiej nie zmienił żadnych ze swych istotnych poglądów; można więc jego dzieła traktować w pewnym przybliżeniu jako merytorycznie jednolite). Uznając za temat wyjściowy zagadnienie celu i dobra, pierwszy, krótki rozdział tej części poświecono temu tematowi, tak go redagując jednak, by stanowił fundament dla prezentacji pozostałych zagadnień. W drugim rozdziale zarysowano całościowe wizje ludzkiego życia moralnego, jakie Akwinata zdaje się przedstawiać w dwu swoich wielkich syntezach filozoficzno-teologicznych: *Summa Theologiae* i *Summa contra Gentiles*[24]. Rozdział kolejny poświęcono różnym szczegółowym zagadnieniem etycznym i moralnym podejmowanym przez Tomasza w *Questiones disputate* i niektórych "opusculach". W dziełach samego Tomasza z Akwinu poszukiwano filozoficznie sformułowanej etyki i starano się odróżnić ją od teologii moralnej. Szczególną uwagę poświęcono "Komentarzowi Tomasza do Etyki Nikomachejskiej", (który wykorzystano przede wszystkim w *Części Trzeciej*).

W *Części Trzeciej* rozprawy starano się zaprezentować wynikający z dwu poprzednich części zespół zagadnień doprowadzających do etyki (rozdział 1), grupę tematów stanowiących jej fundament (rozdział 2) oraz próbę jej struktury pryncypiów, wyznaczających filozoficzną naukę o moralności (rozdział 3). W tej ostatniej części okazały się konieczne pewne powtórzenia, przypomnienia i uwyraźnienia zagadnień podejmowanych wcześniej; wynikło to z przyjętej koncepcji tej części pracy, jako swoistej syntezy analiz, podjętych w częściach wcześniejszych.

4. Podjęte zadania i cele badawcze

Zadania badawcze, jakie postawiono tej pracy wynikają z podjętego w niej tematu i realizują się w ścisłym skorelowaniu z jej strukturą. I tak, *Część Pierwsza* ma służyć zbadaniu i uświadomieniu sobie różnych formuł tematu i problemu podjętego w rozprawie. *Cześć*

[24] Nie zamieszczono natomiast osobnego paragrafu, poświęconego *Scriptum super libros Sententiarum* z uwagi na zasadniczą paralelność podejmowanych w nim tematów do zagadnień rozważanych w "Summach" oraz w "Kwestiach dyskutowanych". Zob. uwagi J.A.Weisheipla, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, Poznań 1985, s. 99. Korzystano z tego dzieła jednak, gdy idzie o pewne szczegółowe naświetlenia znajdujące się tylko w nim. Dotyczy to np. problematyki "słowa serca" i "mowy serca".

Druga podejmuje analogiczne zadania w odniesieniu do zawartości treściowej tekstów św.Tomasza. *Cześć Trzecia* realizuje - w zamyśle autora - zespół celów dysertacji.

Pierwszym celem było uczynienie teorii człowieka jako realnego bytu jednostkowego i jako osoby fundamentem i tematem wyjściowym szeroko pojętej tomistycznej filozofii moralnej. Wskazanie na akt istnienia bytu (co jest charakterystyczną tezą tomizmu egzystencjalnego) pozwala na ukazanie - z pozycji aktu istnienia człowieka - osoby, jako podmiotu moralnego postępowania. Kolejnym więc celem dysertacji było ukazanie - dzięki teorii aktu istnienia i osoby - relacji osobowych i wyprowadzenie z nich określenia typowo ludzkich, właściwych osobie zasad postępowania.

Charakterystyczny dla etyki Arystotelesa temat celu ostatecznego Tomasz związał z Bogiem, który w jego metafizyce jest Samoistnym Aktem Istnienia (Ispum Esse Subsistens). Wspomniane powiązanie stanowi zagrożenie "teologizacji" etyki tomistycznej. W pracy podjęta została próba innego zinterpretowania tego powiązania. Samoistne Istnienie bowiem uzasadnia istnienie innych bytów, pierwszeństwo wśród nich osób i zasadniczą rolę relacji osobowych, łączących wzajemnie osoby.

Kolejnym celem badawczym jest zinterpretowanie sprawności i cnót - zgodnie z zamysłem Akwinaty - jako sposobu chronienia osób i relacji osobowych. Podjęta też jest próba szerszego naświetlenia Tomaszowej tezy, że relacje osobowe (np. miłość) są "źródłem" i "korzeniem" cnót. Zazwyczaj bowiem pisze się, że sprawności i cnoty to wyćwiczenia intelektu i woli, służące osobie i jej dobru. Jest to zasadniczo słuszna teza. Wydaje się jednak, że to relacje osobowe doskonalą intelekt i wolę. Wskazuje na to powiązanie miłości i mądrości. Zaplanowano w pracy zbadanie tego zagadnienia.

I wreszcie, celem pracy uczyniono zbadanie pryncypiów postępowania. Jest nim oczywiście dobro, ale ujęte prze intelekt i wybrane przez wolę. Jakie ujęcie dobra więc stanowi "motor" postępowania? Czy jest to tylko dobro wyrozumowane, czy raczej stanowiące przedmiot kontemplacji? Temat kontemplacji - istotny dla etyki tak Arystotelesa jak i Tomasza - zdaje się znikać z pola zainteresowania współczesnych etyków. Wydaje się więc, że należy pilnie zbadać rolę i miejsce kontemplacji w filozofii moralnej.

Kontemplacja wiąże się z zagadnieniem "słowa serca" (verbum cordis) i całą problematyką "mowy serca" (sermo cordis). Należy więc - z kolei - odpowiedzieć na pytania dotyczące styku tej problematyki teoriopoznawczej z występującymi analogicznie w innych naukach filozoficznych zagadnieniami prasumienia, pożądania naturalnego i prawa naturalnego. Wprowadzi nas to w zagadnienie miejsca i roli prawa (naturalnego, ale i stanowionego) w etyce i moralności. Wymagać jednak będzie przedtem wskazania na istotę prawa naturalnego, co wydaje się niezmiernie ważne dla uprawiania etyki w naszych czasach. W dysertacji podjęta została próba formuły tych zagadnień.

Zebrany zespół wniosków pozwoli na zaproponowanie w projektu nowej formuły wykładu etyki tomistycznej.

Wykaz skrótów

AC - Analecta Cracoviensia

AK - Ateneum Kapłańskie

CTh - Collectanea Theologica

CT- Compendium Theologiae

DPZ - Duszpasterz Polski Zagranicą

DR - De Regno

EE - De ente et essentia

EF - Edukacja Filozoficzna

HD - Homo Dei

LE - Logos i Ethos

OPME - Opera Philosophorum Medii Aevi, Textus et studia

PF-NS - Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria

PFRL - Pro Fide, Rege et Lege

QDA - Questio disputata de Anima

QDM - Questiones disputatae de Malo

QDC - Questio disputata de Caritate

QDV - Questiones disputatae de Veritate

QDVC - Questio disputata de Virtutibus in communi

QQ - Questiones quodlibetales

RF - Roczniki Filozoficzne

RTK - Roczniki Teologiczno-Kanoniczne

SA - In Commento super libros de Anima

SC - Szkoła Chrystusowa

SCG - Summa contra Gentiles

SCh - Saeculum Christianum

SE - In Expositione super XII libris Ethicorum

SF - Studia Filozoficzne

SPC - Studia Philosophiae Christianae

SR - Studia Religioznawcze

SS - In Expositione super libros Sententiarum

ST - Summa Theologiae

STV - Studia Theologica Varsaviensia

WNZP - W nurcie zagadnień posoborowych

CZĘŚĆ PIERWSZA:

PANORAMA WSPÓŁCZESNEJ ETYKI TOMISTYCZNEJ W POLSCE

ROZDZIAŁ 1. BUDOWANIE ETYKI W OPARCIU O TEORIĘ OSOBY

I. Jacques Maritain: Chrześcijańska filozofia moralna jako korzystanie z mądrości Bożej

J. Maritain kluczowym pojęciem swojej etyki czyni termin "mądrość" (la sagesse)[25], lecz terminu tego nie definiuje. Odnosi się wrażenie, że oznacza on dla Maritaina pewien stosunek człowieka do rzeczywistości transcendentnej - z jednej strony, a zarazem sposób zachowania się w konkretnej sytuacji kulturowej, religijnej, cywilizacyjnej - z drugiej strony. Być może Maritain chce powiedzieć, że nasze konkretne działanie w sprawach szczegółowych jest prostą konsekwencją naszego stosunku do Absolutu.

Posłużenie się jednak pojęciem mądrości, która jest zawsze cechą osoby, stało się w filozofii moralnej Maritaina radykalnym zorientowaniem jej na człowieka jako podmiot i źródło moralności. Etyka Maritaina jest więc ujmowaniem zagadnień moralnych wyłącznie od strony podmiotu moralności, którym jest człowiek. Maritain nawet wprowadza w swojej etyce termin "kondycja ludzka" (la condition humaine)[26], który - obok pojęcia mądrości - stanowi metodologiczny punkt wyjścia Maritainowej etyki.

1. "Dzieje mądrości" jako rywalizacja trzech "eschatonów" człowieka

Sytuację moralności świata starożytnego przedstawia Maritain jako rywalizację mądrości.

Na pierwszym miejscu znajdujemy mądrość Indii, która była "mądrością wybawienia, mądrością wyzwolonych osiąganą drogą ascetycznego i mistycznego wysiłku natury ludzkiej"[27]. Metafizyczne dociekania Indii związane były zawsze z praktyczną

[25] J. Maritain, *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systčmes*, Paris 1960. Rozdział IV tej książki, zatytułowany *Wpływ chrystianizmu na filozofię moralną* (s. 99 - 123) daje pełny obraz Maritaina poglądów na chrześcijańską filozofię moralną, a rozdział XV (s. 555 - 572) stanowi rekapitulację etycznych poglądów autora i prezentację jego metodyki pracy nad filozofią moralną. Wcześniej poglądy swoje Maritain wyłożył w: *Le Degrés du savoir*, Paryż 1932, *Neuf lecons sur le notions premičres de la philosophie morale*, Paris 1950, *Science et sagesse*, Paryż 1935, dostępną po polsku: *Nauka i mądrość*, przekład Reutt, Warszawa brw. Dwie ostanie prace były podstawą dyskusji, którą z Maritainem prowadził W. F. Bednarski (*Przedmiot etyki w świetle zasad św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1956, s. 119 - 131) oraz K. Kłósak (*Maritainowska analiza stosunku filozofii moralnej do teologii*, CTh 30 (1938) s. 177 - 220). Rozdział IV wspomnianej na początku pracy oraz dwa inne fragmenty etycznych tekstów Maritaina udostępnione zostały czytelnikowi polskiemu przez Instytut Wydawniczy "Znak" w przekładzie J.Fendrychowej: J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 217 - 279. Najkrócej w "filozofii moralnej" Maritaina można się zorientować na podstawie pracy: J. Maritain, *Éléments de philosopie*, t. 1, *Introduction générale a la philosophie*, Paris 1930, s. 186 - 194.

[26] *La philosophie morale*, s. 560 - 566.

[27] *Pisma filozoficzne*, s. 219.

wiedzą o duchowym doskonaleniu się i świętości. Osiągnięcie tej mądrości dokonywało się w jakimś gwałtownym przypływie boskich energii, rozlanych po całym wszechświecie, a w pewnym momencie skupiających się w człowieku.

Na drugim miejscu znajdujemy mądrość grecką. Tutaj, mądrość rozumu ludzkiego skupiona była na poznawaniu rzeczy stworzonych i kosmosu, nie kierowała się ku zbawieniu, wiecznemu wybawieniu, świętości: "rozum grecki uznawał dobry i zły los, wierzył w przychodzące z góry natchnienia, we wpływ demonów[28]". "Myśl o przeznaczeniu, o zazdrości bogów, zabobonny lęk nie pozwalający przyznać się do szczęścia, wiara w przepowiednie i wróżby, wreszcie cześć oddawana zjawiskom i tworom przyrody"[29] - oto charakterystyczne cechy greckiej "eschatologii". W tym jednakże okresie filozofii greckiej udało się wytworzyć naukę moralną, stanowiącą praktyczne rozumowe poznanie zasad ludzkiego postępowania i norm oceny czynów ludzkich, co z czasem stanie się domeną etyki.

Jest wreszcie - zdaniem Maritaina - i trzecia mądrość, mądrość żydowska, mądrość pochodząca ze Starego Testamentu: "nie jest ona mądrością ludzką jak mądrość grecka. Jest to mądrość zbawienia i świętości, wyzwolenia i wolności, życia wiecznego - lecz w odróżnieniu od mądrości hinduskiej człowiek nie wznosi się do niej przez swój wysiłek"[30]. Mądrość Starego Testamentu związana jest z najbardziej bezkompromisową ideą boskiej transcendencji, z ideą stworzenia "ex nihilo", a jednocześnie z głębokim sensem osobowości człowieka i jego wolności. Ludzkie ciało, kruche i podlegające zepsuciu, zmartwychwstanie - jest to idea, której człowiek nie zdobywa, lecz której mu udziela Bóg - jest to mądrość nadprzyrodzona.

Za sprawą Chrystusa "objawienie judeo-chrześcijańskie wtargnęło (l'irruption)" do kultury greckiej. Zderzenie chrześcijaństwa i tradycyjnej filozofii starożytnej poczyniło nieodwracalne skutki w odniesieniu szczególnie do filozofii moralnej.

2. Szczęście jako Osoba Boga

Pragnienie szczęścia jest udziałem wszystkich ludzi, stanowi element kondycji człowieka. Objawienie informuje nas, że tym szczęściem człowieka "jest - sam Bóg, nieskończone Dobro, Byt istniejący sam przez się. Życie w Bogu, przedwieczna chwała, jest kresem, w którym nasze pragnienie szczęścia zostanie zaspokojone ponad miarę"[31]. Pojęcie dobra samego w sobie przestaje być już tylko "bonum honestum" czy "ideą dobra", lecz jest Osobą Boga. Człowiek pragnący szczęścia nie może przejść obojętnie obok tej

[28] *Pisma filozoficzne*, s. 220.
[29] *Pisma filozoficzne*, s. 220.
[30] *Pisma filozoficzne*, s. 221.
[31] *Pisma filozoficzne*, s. 225.

deklaracji Boga. A więc szczęście absolutne to nie owoc rozumu, lecz dar wiary chrześcijańskiej, dar nadprzyrodzony.

Ten wyjątkowy dar Boga z samego siebie powoduje ponadto zniwelowanie rozłamu pomiędzy subiektywnym celem człowieka, czyli szczęściem, a jego celem obiektywnym, czyli dobrem. Bóg bowiem jest najwyższym dobrem człowieka, a Jego oglądanie - dzięki łasce i "lumen gloriae" - jest ostatecznym ludzkim szczęściem. W ten sposób zostaje też przezwyciężony egocentryzm, który immanentnie zawarty był w eudajmonizmie Arystotelesa.

Człowiek, skierowany do nadprzyrodzonego celu ostatecznego, korzysta także z nadprzyrodzonej pomocy Boga w postaci cnót teologalnych: wiary, nadziei i miłości. "Nie figurują one na arystotelesowskiej liście cnót - podkreśla Maritain - wymienił je św.Paweł"[32]. Odtąd życie moralne człowieka jest swoistą wypadkową cnót i prawideł "ponadmoralnych", czyli cnót teologalnych oraz cnót i prawideł moralnych, czyli czterech wielkich cnót kardynalnych. Maritain zauważa ponadto, że łaska rodzi w nas i inne cnoty, należące do wyższego porządku niż cnoty moralne[33].

Te wszystkie prawdy wstrząsnęły i zachwiały gmachem etyki greckiej. Zwłaszcza prawda o przyjaźni Boga z człowiekiem była głupstwem dla Greków[34], a zgorszeniem dla niewiernych[35]. Z owego rozchwiania etykę grecką wyprowadził św. Tomasz z Akwinu[36].

3. Etyka jako objawiona aksjologia

Etyka chrześcijańska musi na wstępie odróżnić trzy rzeczy: Po pierwsze, że Bóg jest absolutnym celem ostatecznym. Po drugie, że szczęście, czyli subiektywny cel najwyższy polega na posiadaniu Boga, na oglądaniu Boga "twarzą w twarz". Po trzecie, że subiektywny cel ostateczny stanowi zaspokojenie wszystkich pragnień i tęsknot człowieka. Do tego dochodzi swoiste "odwrócenie wartości", polegające na pojmowaniu doskonałości życia ludzkiego jako doskonałości miłości. To chrystianizm zapewnia daleko idącą skuteczność w osiąganiu celu ostatecznego i filozof-etyk nie może o tym zapomnieć. Sprawia to jednak samej filozofii moralnej niemały kłopot: oto bowiem jeśli filozof uznaje wymienione czynniki - musi w swej filozofii zrobić miejsce dla religii, jeśli ich nie uznaje - całą swoją filozofię kieruje w próżnię. Oczywiście, jedynym wyjściem z tej próby jest przyjęcie danych Objawienia i włączenia ich do etyki.

[32] *Pisma filozoficzne*, s. 232.
[33] *Pisma filozoficzne*, s. 233.
[34] Maritain przywołuje tu znany fragment Etyki Eudemejskiej (1238b 26-29), w którym Arystoteles wyśmiewa możliwość przyjaźni, czyli partnerskiej miłości, pomiędzy Bogiem i człowiekiem, argumentując zasadniczą różnicą strukturalną tych dwu bytów.
[35] Tutaj Maritain przywołuje fakt, że arabski mistyk Al Halladż, głoszący miłość pomiędzy Bogiem i człowiekiem, został ukrzyżowany w 922 r. jako bluźnierca.
[36] *Pisma filozoficzne*, s. 236.

"Etyka objawiona" (l'éthique révélée) - bo tak nazywa Maritain ten dział filozofii opiera się na normalnym ludzkim poznaniu. Poznanie to jednak spotykamy w trzech postach: Przede wszystkim jako spontaniczne poznanie naturalne praw moralnych, co znajduje swoje odbicie w obyczajach i - niekiedy - prawie stanowionym. Refleksyjne poznanie naturalne jest domeną filozofii moralnej. Chrześcijaństwo wreszcie wniosło do tej domeny poznanie objawione. Bóg ponadto potwierdził swoim autorytetem dostrzegane spontanicznie prawo naturalne. "Porządek moralny uzyskał w wyniku tego trwałość, stałość, ścisłość, będzie się odtąd wyrażał w bezwarunkowych nakazach i absolutnych wymaganiach, jakie nie pojawiły się w żadnej z teorii etycznych zbudowanych przez rozum filozofów starożytności klasycznej"[37].

Maritain swoją koncepcję teorii moralności konsekwentnie nazywa etyką, sytuując ją po stronie filozofii nie teologii (często też, dla uniknięcia wszelkich w tej kwestii wątpliwości nazywa ją wprost filozofią moralną). Stwierdzając, że "Bóg bardziej dba o zbawienie rodzaju ludzkiego, niż o trud filozofów"[38], przestrzega zarówno przed "laicyzowaniem tablic" - co miałoby oznaczać sprowadzenie uzasadnień prawa naturalnego do racji wyłącznie naturalnych, jak i przed "laicyzowaniem etyki świętej" - co, z kolei, ma oznaczać wykorzystywanie praw przez Boga objawionych dla "interesów ziemskich" i zredukowanie chrześcijaństwa do roli "agencji moralizatorskiej".

***

Maritain zdaje się nie dbać o metodologiczne skrupuły filozofów wykształconych na pozytywizmie i neopozytywizmie. Zwornikiem jego etyki jest człowiek powołany przez Boga do przyjaźni z sobą, a jej treścią właśnie miłość, z której "pod wieczór naszego życia będziemy sądzeni". Jednakże właśnie po tej linii idą zarzuty stawiane francuskiemu tomiście. W. F. Bednarski widzi w Maritaina "filozofii moralnej adekwatnie wziętej" (la philosophie morale adéquatement prise) postulat podporządkowania etyki teologii moralnej, co zresztą autor *La philosopie morale* otwarcie przyznaje. "Jeśli więc maritainowska filozofia moralna *adekwatnie wzięta* bada czynności ludzkie w świetle Objawienia, nie różni się od teologii moralnej, posługuje się jej metodą, w ogóle nie jest filozofią"[39].

Jeśli chodzi o historyczną warstwę poglądów Maritaina, to pewien uzasadniony niepokój budzi fakt z jednej strony radykalnego przeciwstawienia Tomasza Arystotelesowi[40] oraz z drugiej strony - złagodzenia przepaści pomiędzy judaizmem,

[37] *Pisma filozoficzne*, s. 242 - 243.
[38] *Pisma filozoficzne*, s. 244.
[39] *Przedmiot etyki*, s. 127. Oprócz Bednarskiego i Kowalskiego polemizowali z Maritainem także teologowie I.M.Ramirez i T.Deman.
[40] Zob. podrozdział zatytułowany *Le paradoxe de l'éthique aristotélicienne* w *La philosophie morale*, s. 70 - 74.

rozumianym jako religia Proroków i Starego Testamentu, a chrześcijaństwem jako religią Jezusa Chrystusa i Nowego Testamentu.

W zakresie "prawdy o dobru" Maritain proponuje radykalny zwrot ku osobie ludzkiej, ujętej w jej zyciowej sytuacji. Ta sytuacja zawiera w sobie relację do Boga, wobec tego ludzka "kondycja" - jej ujęcie i wyjaśnienie - wymaga uwzględnienia religii i teologii. Z punktu widzenia osoby i jej egzystencjalnych problemów mniej ważne są metodologiczne zastrzeżenia filozofów. Francuski tomista "każe" etyce sięgać do wiary i teologii, skoro ma ona ambicje autentycznego służenia osobie, która jest człowiekiem i chrześcijaninem. Ze wszechmiar słuszny wydaje się ten apostulat Autora *Humanizmu integralnego*. Wątpliwe jest jednak metodologiczne rozwiązanie problemu w sytuacji, gdy chce się odróżniać filozofię od teologii. Należy więć poszukiwać takiej formuły etyki, która nie wykluczy teologii z życia ludzi, ale dla której teologia stanowić będzie - właściwe religii - poszerzenie perspektywy o osobowe powiązania ze Stwórcą.

II. Karol Wojtyła: Osoba jako norma moralności w etyce św. Tomasza

K. Wojtyła, w pierwszej swojej etycznej publikacji, *Elementarzu etycznym* nie powołuje się wprost na autorytet św. Tomasza, lecz mówi o etyce chrześcijańskiej. W jej rozwoju jedynym momentem na który chce zwrócić uwagę "jest fakt przyswojenia etyce chrześcijańskiej myśli Arystotelesa, dokonany przez św. Tomasza z Akwinu"[41]. Wypowiedź ta, jak i sama treść książki, wskazuje na pozostawanie Autora w tradycji tomistycznej[42].

Drugim realistycznym akcentem, który K.Wojtyła nieprzerwanie podnosił jest przekonanie, że właściwe oparcie dla etyki "stanowi autentyczna filozofia bytu"[43]. "Jeżeli jakaś etyka zasłuży na nazwę "naukowej", to ta, która wiąże się z prawdziwą filozofią bytu"[44].

[41] *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, s. 27.
[42] Fakt wyboru K. Wojtyła na papieża - jak się wydaje - spowodował, że rozmaite szkoły filozoficzne z powodów wyraźnie pozamerytorycznych pragnęłyby mieć K.Wojtyłę na liście swoich adeptów. I tak, etycy na KUL starają się uwypuklać wątki filozofii podmiotu w publikacjach późniejszego Papieża; wątki tomistyczne zauważa i uwyraźnia, z kolei, Z.J.Zdybicka, głównie na polu filozofii religii. Warto zwrócić uwagę, że po opublikowaniu ostatniej książki Wojtyły pt. *Osoba i czyn* zastrzeżenia co do sposobu filozofowania w niej zawartego zgłosili przedstawiciele różnych szkół i orientacji. Wszystkie je wraz ze swoimi odpowiedziami wydrukował Kardynał w AC nr 5 - 6 z 1973 - 74 r. Nas w niniejszym opracowaniu interesują jedynie tomistyczne wątki w etyce K.Wojtyły i abstrahujemy od filozoficznego wyznania ich Autora. Na ten temat zob. M.Gogacz, *Dziesiątek różańca refleksji*. *Obecność i nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Warszawa 1984 (szcz. s. 10-17).
[43] *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, s. 23.
[44] *Elementarz etyczny*, s. 23 - 24.

1. Ustalenie treści pojęć wyjściowych

Na początku swych rozważań o etyce proponuje K.Wojtyła ustalenie treści pojęć, które "bardzo często bywają używane zamiennie"[45]. Pierwsze z tych pojęć to moralność. Oznacza ono miej więcej tyle, co życie moralne, czyli po prostu ludzkie życie, zarówno indywidualne jak i społeczne, "ujęte w świetle norm"[46]. Gdy to życie podlega badaniom opisowym przy zastosowaniu metody doświadczalno-indukcyjnej, to mamy do czynienia z tzw. nauką o moralności. Zajmuje się ona istniejącymi normami moralnymi, czyli tym, co w danym środowisku, epoce historycznej uważane jest za dobre lub złe. Informuje raczej o ludziach - jacy są, o społeczeństwach, środowiskach społecznych. Nie określa ona co jest dobre a co złe. To określanie należy do etyki, która do życia moralnego podchodzi w sposób normatywny. Określa ona normy, czyli wydaje sądy o tym, co jest dobre a co złe moralnie i sądy te uzasadnia.

W życiu ludzkim, czyli życiu moralnym, etyka bywa wyprzedzana przez owo życie. Można by to nazwać porządkiem genetycznym, gdyż rodzimy się w określonym czasie, społeczeństwie, pod określoną szerokością geograficzną. Wraz z całą kulturą dziedziczymy określone normy moralne już to jako obyczajowość, już to jako określoną moralność. Ważną rolę spełnia tu instytucja kierownictwa duchowego, sprawowana przez rodziców, wychowawców, czasem znajomych. Jednak w sensie, który można by nazwać strukturalnym, etyka jest zawsze przed czynem ze swoim ogólnymi i abstrakcyjnymi zasadami, podczas gdy czyn jest konkretny i indywidualny. Powstaje więc problem doprowadzenia owych zasad do konkretnych czynów. W ramach nauki etycznej zajmuje się tym kazuistyka. W jednostkowym życiu ludzkim wszystko to stanowi funkcję sumienia[47].

2. Natura i rozum jako źródła norm moralnych

Normy moralne wypływają z samej natury ludzkiej, człowiek uświadamia je sobie rozumem. Stąd "źródłem poznania zasad moralnych zawsze w jakiś sposób jest natura i rozum"[48]. Rozum - jako zdolny do poznawania prawdy - poznaje prawdę o dobru moralnym czynów ludzkich. Prawda i dobro zaś wynikają z natury człowieka. Zrozumienie natury człowieka jest równoznaczne z określeniem jej celów, czyli dobra, gdyż dobrem każdego bytu jest to, co odpowiada jego naturze. A zatem normotwórcza działalność rozumu opiera się na jego naturalnej zdolność do poznawania prawdy.

[45] *Elementarz etyczny*, s. 19.
[46] *Elementarz etyczny*, s. 19.
[47] *Elementarz etyczny*, s. 22.
[48] *Elementarz etyczny*, s. 32.

Etyka chrześcijańska, opierając się na fakcie pochodzenia całej natury od Stwórcy, utrzymuje iż normy moralne - podobnie jak wszystkie inne prawa natury stworzonej - pochodzą ostatecznie od jej Autora. Jest to jednak "naturalne", a nie "nadprzyrodzone" pochodzenie norm moralnych, a człowiek uświadamia je sobie za pomocą rozumu. Objawienie daje dodatkowe i nadprzyrodzone światło do uznania tych norm, co nie upoważnia wierzących do rezygnacji z naturalnej, czyli rozumowej, drogi ustalania praw moralnych. Zresztą wszystkie objawione normy moralne zgodne są zawsze z naturą i rozumem.

3. Zagadnienia "dalsze"[49]

Wśród tych dalszych zagadnień - według *Elementarza etycznego* - znajduje się temat powinności, prawa natury, wartości, etyki społecznej, sprawiedliwości i problem walki.

K.Wojtyła w ramach swojej pracy naukowej opracowywał (i ogłaszał głównie na łamach "Roczników Filozoficznych KUL") rozmaite zagadnienia etyczne w myśli Arystotelesa, Kanta, Schelera i także św. Tomasza. Wybrano trzy tematy dotyczących myśli etycznej Akwinaty i uczyniono je przedmiotem niniejszej prezentacji. Są to: 1) Koncepcja dobra; 2) Podstawa norm moralnych; 3) Koncepcja normy moralnej i szczęścia[50].

Autor ponadto wykorzystuje poglądy Tomasza przy konstruowaniu własnych ujęć, np. w budowaniu struktury aktu etycznego[51], określaniu roli rozumu w etyce[52].

3.1. "Egzystencjalna" koncepcja dobra[53]

Tomasz - zdaniem K.Wojtyły - doskonale zdawał sobie sprawę z dorobku poprzedników w tej dziedzinie. Sam przyjmuje realizm i pluralizm Arystotelesa jako podstawę swojego wyjaśniania dobra. Pogłębia jednak ujęcia Stagiryty, korzystając z myśli św. Augustyna, jako człowieka przejętego prawdą objawianą (nie akceptując neoplatonizmu Biskupa Hippony). Tomasz porządkuje i zrównoważa poglądy wielkich mistrzów, jednakże czyni to tak po mistrzowsku dzięki temu, że posiada własną, oryginalną koncepcję dobra. Koncepcję tę K. Wojtyła nazywa "egzystencjalną", gdyż dopatruje się ona podstawy dobra w aktualnym istnieniu bytu.

---

[49] Zob. *Elementarz etyczny*, s. 34.
[50] Wszystkie na te prace zostały opublikowane razem: K. Wojtyła, *Człowiek i moralność*, t. 2, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991 oraz *Człowiek i moralność*, t. 3, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986.
[51] *Człowiek i moralność*, t. 3, s. 62 - 66.
[52] *Człowiek i moralność*, t. 2, s. 216 - 219.
[53] *Człowiek i moralność*, t. 3, s. 120 - 144 oraz 199 - 201.

Koncepcja egzystencjalna dobra odsuwa na plan dalszy pojęcie celowości, jako zasady konstytuującej dobro w filozofii Arystotelesa. Przy czym "celowy charakter dobra nie ulega u św. Tomasza żadnej wątpliwości, jednakże fakt, że jakiś byt jako dobro staje się celem określonego dążenia, jest już zawsze konsekwencją faktu, że byt ten ma określoną doskonałość, że jest w takim lub innym stopniu aktem, aktem zaś jest przez istnienie"[54]. Tak rysuje się przedmiotowy aspekt ujmowana dobra.

Aspekt podmiotowy dobra polega na tym, iż "jest ono sobą jedynie wówczas, gdy znajdzie się w relacji do jakiegoś pożądania, czy dążenia"[55]. W tej właśnie relacji dobro występuje jako cel. Autor pisze, że dobrem "jest" przedmiot, gdy istnieje, ale "występuje" jako dobro wtedy, gdy staje się celem. Z tego wynika teoretyczny i praktyczny aspekt filozofii: "przedmiotem pierwszego jest byt, drugiego - dobro. W porządku teoretycznym byt wyprzedza dobro, w porządku praktycznym - dobro wyprzedza byt"[56].

Ten praktyczny porządek opiera się zatem na relacji. Relacyjny charakter dobra w filozofii praktycznej nie oznacza bynajmniej jego relatywizowania. Chroni dobro od tego jego związek z prawdą. Prawda bowiem podobnie jak dobro stanowi własność transcendentalną, wynikającą z istnienia bytu. Rozum dąży do ujęcia prawdy o dobru, podobnie jak ujmuje prawdę o bycie. Prawda o dobru ma dla rozumu znaczenie teoretyczne, ale także praktyczne, "i wówczas jest to prawda o przedmiocie działania". To ujęcie dobra jako "bonum rationis" oprócz tego jego aspektu, że jest to "dobro prawdziwe", posiada jeszcze i ten, że stanowi podstawę moralności jako doskonałość woli, odpowiadająca jej rozumnej naturze.

K.Wojtyła akceptuje odróżnienie dobra godziwego (bonum honestum) od użytecznego i przyjemnego, przy czym w odniesieniu do rozumu, dwa ostatnie rodzaje dobra swoiście się schodzą. W przypadku dobra godziwego, rozum określa czy dana rzecz jest dobra i uzasadnia ten sąd na podstawie rozpoznania natury tej bytu. A zatem, to ujęciu dobra godziwego przysługuje w stopniu najwyższym określenie "bonus rationis", "nosi" ono w sobie bowiem cały "splendor" rozumu. W odniesieniu do dobra użytecznego - rozum ustala jedynie, czy dana rzecz jest środkiem do osiągnięcia jakiegoś dobra (np. przyjemności)[57].

[54] *Człowiek i moralność*, t. 3, s. 142.
[55] *Człowiek i moralność*, t. 3, s. 143.
[56] *Człowiek i moralność*, t. 3, s. 143.
[57] Utylizarym - według K.Wojtyły - polegałby na dominacji w naszym życiu moralnym dobra użytecznego, bez wnikania w to, czemu owo dobro ma służyć. Gdy więc rozum używany jest tylko do wyszukiwania dóbr użytecznych - etyka, która go na to skazuje jest etyką utylitarystyczną, gdyż przestaje interesować się dobrem godziwym, co powoduje wyeliminowanie prawdy z ludzkiego działania. Wówczas skądinąd bierze się cele działania (np. z ideologii). Rozum przyjmuje wtedy rolę służebną wobec tych celów, rezygnując ze swej funkcji normatywnej. *Człowiek i moralność*, t. 3, s. 200 - 201.

3.2. Koncepcja norm moralnych jako hierarchii dóbr[58]

Podejmując ten temat K. Wojtyła nawiązuje do zarysowanej koncepcji dobra i przypomina, że skoro dobro wiąże się z "esse" bytu, to Bóg, który jest samym "esse" jest także absolutnym dobrem. Tutaj autor wprowadza termin "odwzorowanie", który ma być nawiązaniem do Augustyńskiej nauki o partycypacji. Ten "egzemplarym" polega właśnie na tym, że Bóg jest najwyższą, transcendentną miarą wszystkich bytów, dzięki pełni swej doskonałości i pełni swego "esse". "Tutaj tkwi sam rdzeń porządku normatywnego" - podkreśla K.Wojtyła.

Z tej racji każdy byt posiada podwójną miarę: immanentną, czyli swoją własną naturę i transcendentną, czyli Boga. "Konsekwencją wzorczości w zakresie samych bytów jest obiektywna hierarcha dóbr"[59]. Ta hierarchiczność pozwala człowiekowi dążyć do różnych celów w sposób obiektywnie uporządkowany. Ten porządek zaś - ujmowany jest przez ludzki rozum. Hierarcha ma kapitalne znaczenie dla normatywnej działalności rozumu w znaczeniu etycznym. Normowanie więc to nic innego, jak porównywanie zastanego w bytach dobra z ogólnym pojęciem dobra. Dobro bowiem, jest przedmiotem woli, jednakże jego ujęcie i zobiektywizowanie stanowi przedmiot rozumu. Wskazuje to na ścisłe współdziałanie rozumu i woli. Rozum może ujmować dobro w sposób teoretyczny - gdy ujawnia jego istotę i je definiuje; może tej ujmować dobro w sposób praktyczny - gdy stanowi ono przedmiot działania człowieka. W etyce interesuje nas szczególnie ten drugi aspekt ujmowania dobra przez rozum. W wyniku porównania bowiem konkretnego, szczegółowego dobra z ogólnym jego pojęciem otrzymujemy sąd normatywny. Związek dobra z prawdą zapewnia obiektywność tego sądu.

3.3. Koncepcja szczęścia jako dobra najwyższego i doskonałości[60]

Koncepcja szczęścia św. Tomasza "jest ścisłą konsekwencją jego koncepcji dobra" - pisze K.Wojtyła - szczególnie w odniesieniu do teorii dobra godziwego. Szczęście jest w tym ujęciu naturalnym celem człowieka; wszyscy ludzie pożądają szczęścia z natury. Wola dąży do szczęścia w sposób konieczny, nie może bowiem go nie chcieć - człowiek nie wybiera, czy chce być szczęśliwy, czy nieszczęśliwy. Szczęście jest po prostu dobrem najwyższym i oznacza ostateczną doskonałość bytu rozumnego, której każdy ten byt pragnie.

Tomasz - według Wojtyły - zgadza się z Arystotelesem, że szczęście polega na działaniu i akceptuje także jego twierdzenie, iż szczęście ziemskie (względnie: szczęście

[58] *Człowiek i moralność*, t. 2, s. 231 - 252. *Człowiek i moralność*, t. 3, s. 192 - 205.
[59] *Człowiek i moralność*, t. 3, s. 196.
[60] *Człowiek i moralność*, t. 3, s. 205 - 214.

życia czynnego) polega na aktach roztropności. Jednakże nie akceptuje koncepcji, według której szczęście w ogóle polega na działaniu cnót; cnoty doprowadzają do szczęścia, bez nich jest ono niemożliwe, jednak ich działania nie powodują szczęścia. Ponieważ najdoskonalszym działaniem bytu rozumnego są działania rozumu i to bardziej te teoretyczne niż praktyczne, dlatego szczęście polega "przede wszystkim na kontemplacji, drugorzędnie dopiero na działaniu rozumu praktycznego". To prowadzi nas do problemu przedmiotów kontemplacji i ukazuje, że dopiero osiągnięcie i kontemplacja Boga w pełni zaspokaja wolę człowieka i owocuje stanem doskonałego szczęścia.

K.Wojtyła przytacza jeszcze inny argument na tezę, że szczęście polega na działalności intelektualnej człowieka. Oto bowiem dobro, do którego wola zmierza znajduje się na zewnątrz woli. Rozum uobecnia woli to dobro dzięki aktowi poznania (wola bowiem niczego nie rozpoznaje). Wobec tego samo "esse" szczęścia musi znajdować się w rozumie, w woli natomiast uzyskuje swoje dopełnienie w postaci radości.

***

W tekstach K.Wojtyły, dotyczących zagadnień etycznych, znajdujemy pogłębioną analizę ujęć św.Tomasza i wbudowywanie poglądów Akwinaty we współczesny system etyczny. Wojtyła, jako jeden z nielicznych etyków (obok o. Bednarskiego w późniejszych jego pracach i prof. Gogacza), uwzględniał istnieniowy charakter bytu i wyprowadzał z niego daleko idące konsekwencje. Tym bardziej interesujące wydają się w tym zakresie poglądy "tomistyczne" przyszłego Papieża, że kontynuatorzy jego pracy na KUL wyakcentowali w Jego tekstach - jak się wydaje - raczej wątki filozofii podmiotu (szczególnie M.Schelera). Wśród badaczy myśli Wojtyły (także na KUL) spotkać jednak można i takie głosy, jak Henryka Tomasika, który nawiązując do tekstów ówczesnego Metropolity Krakowskiego pisze, że dla ujęcia osoby jako normy postępowania w myśli K.Wojtyły nie wystarczy analiza fenomenologiczna, lecz potrzebne jest ujęcie ogólnofilozoficzne[61].

To ostatnie stwierdzenie stanowić może główny wniosek, płynący z rozważań ówczesnego Arcybiskupa Krakowskiego, dla podjętego w dysertacji tematu. Polega on na zwróceniu uwagi, iż "prawdy o dobru" nleży szuka w obszarze osoby. Teorię osoby zaś formułuje metafizyka bytu.

\

[61] Por. H.Tomasik, *Osoba jako byt i norma w filozofii Karola Wojtyły*, RF 33-34 (1985-1986) 2, s. 179.

III. Mieczysław A.Krąpiec: Teoria moralności jako metafizyka "bytu moralnego"

M.A.Krąpiec OP podejmował zagadnienia moralne niejako "przy okazji" opracowywania psychologii racjonalnej, teorii zła, prawa naturalnego, antropologii filozoficznej, czy szeroko pojętej teorii kultury, wpisując je w strukturę swoich monumentalnych dzieł[62]. Wprost teorii moralności poświęcił rozdział IX swej antropologicznej monografii pt. *Ja-człowiek*[63]. Pamiętać jednak należy o antropologicznej właśnie optyce podejmowanych w tym dziele zagadnień, gdy nie dotyczą one wprost struktury bytu ludzkiego[64]. Odnosi się to także, a może nawet w szczególności, do owego rozdziału zatytułowanego "Człowiek wobec dobra i zła moralnego".

Punktem wyjścia rozważań jest stwierdzenie, iż człowiek jest bytem moralnym, gdyż z konieczności powodowanej osobową strukturą bytową, znajduje się "na osi" moralnego dobra i zła, a dokonywane w tym obszarze ludzkie działania konstytuują sens życia człowieka. Teoria moralności zakłada z jednej strony system filozoficzny, w który jest wbudowana i z którego wynika, z drugiej jednak strony nie jest w stanie uciec od "zdroworozsądkowych sprawdzianów", które muszą zostać z kolei wbudowane w system filozoficzny.

1. Struktura "bytu moralnego"

Na wstępie o. Krąpiec przypomina, że w tradycji etyki realistycznej, samą relację zgodności lub niezgodności ludzkiego postępowania - czy ludzkiej decyzji - z regułą moralnego postępowania nazywa się moralnością, wobec czego traktuje się ją jako relację transcendentalną - konieczną i nieoddzielalną od ludzkiego czynu i ludzkiej decyzji[65].

---

[62] *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996; *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, wyd. 2 poszerzone, Lublin 1995; *Człowiek i prawo naturalne*, wyd. 3 poprawione, Lublin 1993; *Ja-człowiek*, wyd. 5, poprawione, Lublin 1991; *Człowiek, kultura, uniwersytet*, wyd. 2, Lublin 1998; *Odzyskać świat realny*, wyd. 2, Lublin 1999.

[63] Krótszy zarys filozoficznej teorii moralności znajdujemy w nowszej książce Krąpca pt. *Odzyskać świat realny*. Wiele mówi już tytuł rozdziału, w którym podejmowane są zagadnienia moralno-etycze: *Dobro i zło moralne-wybór-decyzja-etyka-prawo.* Zob. s. 323-373.

[64] Wśród uczniów Krąpca niewielu zajmuje się filozoficzna teorią moralności. Warto jednak zwrócić uwagę na etyczne publikacje Piotra Jaroszyńskiego. Proponuje on powrót do etyki klasycznej, którą nazywa klejnotem kultury zachodniej. W swojej książce z etyki, zatytułowanej *Etyka. Dramat życia moralnego* proponuje Jaroszyński jak najbardziej tradycyjny jej układ, zaczynając od problematyki celu i dobra, poprzez teorię decyzji, szeroko potraktowany temat cnót kardynalnych, a na teorii prawa naturalnego skończywszy. Wsród inspiratorów swego ujęcia etyki wymienia J.Woronieckiego i właśnie M.A.Krąpca, stawiając go zresztą - pod względem zasług dla etyki klasycznej - na równi z autorem *Katolickiej etyki wychowawczej*. Innym autorem, powołującym się w swych filozoficznych inspiracjach na o.Krąpca i związane z nim osoby, jest Arkadiusz Robaczewski, który prezentuje klasyczną etykę w formie bardziej popularnej i od strony jej praktycznych zastosowań: A.Robaczewski, *O cnotach i wychowaniu*, Lublin 1999.

[65] *Ja-człowiek*, s. 304.

Zagadnienie moralnego dobra i zła M. A. Krąpiec proponuje rozważyć w trzech płaszczyznach:

1.1. Człowiek jako podmiot moralności

Człowiek jako podmiot moralności przejawia się jako bytowa jedność. We własnej świadomości człowiek także jawi się sobie jako "ja" - sprawca swoich czynów. Zasadą tej jedności jest bycie osobą, jednostkowym i indywidualnym bytem, przejawiającym się w aktach intelektualno-wolitywnych. "Akty tego rodzaju noszą nazwę decyzji"[66]. Decyzja jest wyrazem autonomii osoby ludzkiej, poprzez którą jest ona twórcą zarazem własnej osobowości jak i (w pewnej mierze) - przedmiotów swego działania.

Wynika z tego spostrzeżenie, że świadomość i wolność nie są osobie ludzkiej "nadane", lecz są jej "zadane", i jako takie noszą piętno potencjalności i dopiero poprzez działanie nabierają konkretyzacji i trwałości. Wskazuje to na dokonujący się w osobie ludzkiej rozwój jej osobowości. Istotnym momentem tego rozwoju jest - według Krąpca - wybór dobra, które może się stać przedmiotem osobowej miłości. Owo dobro - osoba - i skierowana do niej miłość powoduje samoprzyporządkowanie siebie tej osobie, jako umiłowanemu celowi dążeń i pragnień.

W takim akcie decyzji człowiek poznaje "prawo naturalne", jako sąd praktyczny: "dobro należy czynić". "Prawo naturalne - pisze Krąpiec - jest więc *wpisane* w rozumną naturę osoby ludzkiej, aktualizuje się zawsze i spełnia w momencie osobowej decyzji wobec *tego oto* dobra"[67]. Stosowanie więc prawa naturalnego odbywa się analogicznie, na drodze osobistej intelektualnej refleksji moralnej, dokonującej się w sumieniu każdego człowieka. Podstawą trafności wyboru dobra jest tu "założenie najpierwotniejsze"[68], czyli prawe pożądanie (rectitudo voluntatis). Wiąże je autor z "synderesis" - jako zespołem pierwotnych zasad moralnych. "Skrzywienie" tej najpierwotniejszej podstawy moralności stanowi nieuleczalną chorobę moralną - swoistą "moral insanity"[69]. Krąpiec podkreśla, że prawość woli jest warunkiem godziwości[70] ludzkiego postępowania i wpływa nawet na poprzedzające ją czynności intelektualne. Sumienie (jako rozum praktyczny) jest więc regułą naszego moralnego postępowania. Ostateczną zaś regułę stanowi Absolut, rozumiany jako gwarant odwiecznego prawa. Pomiędzy nimi znajduje się cały szereg "instancji pośredniczących", takich jak np. społeczeństwo.

[66] *Ja-człowiek*, s. 301.
[67] *Ja-człowiek*, s. 301.
[68] *Ja-człowiek*, s. 302
[69] *Ja-człowiek*, s. 304.
[70] Krąpiec przypomina w tym miejscu klasyczny podział dóbr na dobro użyteczne, przyjemne i godziwe, i wiąże ten podział z odmianami miłości. Dopowiada też, iż może się zdarzyć, że ten sam byt, np. kochana osoba spełnia dla kogoś zarazem te trzy postacie dobra.

1.2. "Układ rzeczy" jako przedmiot moralności

Człowiek rodzi się i działa w określonym środowisku przyrodniczo-społecznym. Ten układ bytów i rzeczy jest koniecznym kontekstem ludzkiej moralności. Istnieje on obiektywnie - nasz intelekt natomiast go odsłania w akcie poznania. Dlatego - jak podkreśla Krąpiec - nie istnieje subiektywizm moralny, lecz raczej etyczny; sytuuje się on bowiem nie po stronie samych faktów moralnych, lecz po stronie naszego poznania, te fakty interpretującego.

Trudność wypływa z faktu, że każdy byt jest odrębną, autonomiczną indywidualnością - poznanie zaś musi posługiwać się pojęciami powszechnymi w jednoznacznym formułowaniu "praw" jako sądów o bycie.

W filozoficznej analizie "układu rzeczy" człowiek odkrywa ich źródło - Absolut, jako byt uniesprzeczniający ich wewnętrzną strukturę. A ponieważ rozum bytów przygodnych jest także czymś pochodnym, tedy Absolut jawi się jako źródło rozumności - "Byt sam w sobie najbardziej inteligibilny"[71].

1.3. "Układ idei' jako prawo odwieczne

Płaszczyzna trzecia filozoficznego rozumienia moralności jest z jednej strony konsekwencją odkrywania prawa moralnego, z drugiej - wskazania na Absolut, jako źródło tego prawa. Prawo odwieczne ostatecznie wyraża się w samej strukturze realnych bytów. Nie liczenie się w naszym postępowaniu z tą strukturą i samymi bytami jest ostatecznie nie liczeniem się z odwieczną wolą Boga - prawem wiecznym. Krąpiec podkreśla, że odnosi się to do czysto naturalnych motywów naszego postępowania; motywy nadprzyrodzone przenoszą całe zagadnienie do teologii moralnej, którą autor pojmuje jako poszerzenie naturalnych perspektyw ludzkiego postępowania[72]. Czynniki nadnaturalne - podkreśla - "nie mogą niweczyć tego wszystkiego, co jest naturalne"[73].

2. Struktura aktu moralnego

Akt moralny nazywa o. Krąpiec "bytem moralnym". Wychodząc od twierdzenia, że pomiędzy życiem intelektualnym i moralnym zachodzi swoista paralelność (pierwsze zasady teoretyczne - pierwsze zasady w porządku praktycznym, czyli "synderesis"),

[71] *Ja-człowiek*, s. 308.
[72] *Ja-człowiek*, s. 310 - 311. Zob. obszerny przypis 13 na wymienionych stronach.
[73] *Ja-człowiek*, s. 311.

Krąpiec proponuje "sylogizm moralny" zastrzegając, iż nie pretenduje on do pełnego wyjaśnienie żywego życia moralnego, które jest nieporównanie bardziej bogatsze, niż można to teoretycznie założyć. Zwłaszcza, że nawet w naukach teoretycznych, poza ściśle formalnymi, nie ma i nie może być poznania ściśle dedukcyjnego. Jednakże sylogizm taki, oparty na Arystotelesowskich "Analitykach wtórych" może być pomocny do wyjaśnienia meandrów ludzkiej decyzji i wytłumaczenia struktury aktu moralnego.

Schemat więc dedukcji moralnej przedstawia się następująco[74]:

a) Prawo naturalne i pierwsze zasady prawa moralnego (synderesis);

b) Etyka, teologia moralna lub też życiowa mądrość i doświadczenie moralne;

c) Poznanie natury przedmiotu decyzji moralnej;

d) Konkretny praktyczno-praktyczny akt rozumu, w postaci sądu: "czyń to", "nie czyń tamtego".

Dwa pierwsze punkty stanowią przesłankę większą, trzeci - spełnia funkcję przesłanki mniejszej, czwarty jest konkluzją moralną.

Biorąc pod uwagę wyrażone zastrzeżenia i podkreślając, że instynkty, uczucia, pasje wpływają na nasze postępowanie zmniejszając w nim komponent świadomościowy, czyny doznające tego zmniejszenia, nazywa Krąpiec "pomniejszonym uczynkiem moralnym"[75] i zauważa, że w naszym życiu mamy z reguły do czynienia z tego typu postępowaniem.

Po tym, kolejnym zastrzeżeniu, proponuje Krąpiec rozważyć warunki zgodności lub niezgodności naszego postępowania z dobrem moralnym. Aby postępowanie było moralnie pozytywne, zgodność moralna musi zachodzić w trzech punktach[76]:

a) Zgodność wyboru z sądem praktyczno-praktycznym. Ta zgodność zawsze istnieje; wyklucza ją jedynie choroba psychiczna;

b) Zgodność sądu praktycznego z sądem teoretycznym o naturze dobra-rzeczy;

c) Zgodność samej natury rzeczy z "układem boskich idei".

Zło moralne występuje tu paralelnie jako braki wymienionych zgodności[77]:

Ad a) Brak dostatecznego poznania natury rzeczy. Jest to "zło zasadniczo intelektualne, a nie moralne", jednak działając jako bodziec działania praktycznego może w swoich skutkach zaowocować złym czynem.

Ad b) Brak poprawnego sądu praktycznego wskutek niepoznania natury bytu-dobra; stanowi to także raczej tylko błąd, o ile jest to błąd niezawiniony przez człowieka i o ile związek sądu praktycznego z teoretycznym był konieczny.

Ad c) Znieprawienie woli; stanowi ono istotę zła moralnego: jest niezgodnością postępowania człowieka z naturą samej rzeczy i z jej odwiecznym gwarantem - Absolutem. Krąpiec dodaje, że zwalczanie tak rozumianego zła moralnego jest zwalczaniem jego

[74] *Ja-człowiek*, s. 313.
[75] *Ja-człowiek*, s. 314.
[76] *Ja-człowiek*, s. 314-315.
[77] *Ja-człowiek*, s. 315-316.

podmiotu - człowieka, który jako istniejący byt, stanowi dobro. Ostateczne unicestwienie zła moralnego jest także unicestwieniem jego podmiotu. Dlatego też jedynym sposobem likwidacji zła jest "przezwyciężanie go dobrem". Jeśli jednak jest to konieczne, społeczność ma prawo "odgrodzić" się od podmiotu zła.

***

W innych swoich pracach, a także w różnych miejscach książki *Ja-człowiek* M.A.Krąpiec podejmuje szereg zagadnień wiążących się z poruszoną wyżej problematyką, np. zagadnienie odpowiedzialności wiąże z wolnością i samoświadomością człowieka[78], zagadnienie wolności - z teorią aktów woli[79]. Szeroko omawia też przyczyny zła moralnego[80], funkcjonowanie prawa naturalnego[81]. Wszystkie swoje tezy stara się wyprowadzać z filozoficznego ujęcia bytu. Odnosi się jednak wrażenie, że teoria moralności jest tu właśnie jej metafizyką, a nie etyką[82]. Przy założeniu, że przedmiotem filozofii są zawsze pryncypia, przy czym w metafizyce są to pryncypia bytowania, a w etyce - pryncypia wyboru działań, to wypowiedzi o.Krąpca dotyczą raczej aspektu bytowania relacji, stanowiących ludzką decyzję i postępowanie. Jednakże - przyjmując metafizyczny punkt wiedzenia - proponuje Krąpiec "sylogizm moralny" jako sposób wyboru działań pozytywnych moralnie. Byłby to więc jakiś element etyki.

"Prawda o dobru" w ujęciu M.A.Krąpca to zasadniczo zespół odpowiedzi dotyczących tego, czym jest moralność. Ujęcia te jednak pokazują, że nie da się zbudować poprawnej odpowiedzi na pytanie o zasady wyboru właściwych działań (etyka), bez określenia, czym są te działania (metafizyka).

[78] *Ja-człowiek*, s. 298.
[79] *Psychologia racjonalna*, s. 246-248 i 257-263.
[80] *Dlaczego zło?*, s. 107-126.
[81] *Człowiek i prawo naturalne*, s. 177-241.
[82] Zob. też: W.Chudy, *Spór w szkole lubelskiej o podstawy i punkt wyjścia etyki*, RF 45 (1997) 1, s. 208.

IV. Mieczysław Gogacz: Etyka tomistyczna jako etyka chronienia osób

M. Gogacz buduje etykę na fundamentach refleksji metafizycznej (czego wcześniej dopominał się K. Wojtyła)[83]. Rozpoczyna od starannego odróżnienia ujęcia człowieka jako człowieka od teorii człowieka jako osoby[84]. Następnie rozwija problematykę samej osoby, omawia relacje osobowe i poprzez szereg szczegółowych naświetleń doprowadza do sformułowania etyki chronienia relacji osobowych, zarysowując jej strukturę i problematykę.

W swojej książce "Ku etyce chronienia osób'[85] proponuje po roz pierwszy *etykę osoby*. Tym różni sie ona od *etyki człowieka*, że uwzględnia w porządku filozoficznym istnienie relacji człowieka z bytami nieosobowymi oraz Bogiem[86], stanowiąc szerszy filozoficzny fundament dla teologii moralnej i np. etyki ekologicznej. Nie włącza jednak w obszar filozofii tez teologicznych, lecz też nie eliminuje powiązań człowieka z Bogiem z rajonalnie uporządkowanego życia człowieka.

1. Etyka chronienia osób jako samodzielna nauka filozoficzna

Etyka chronienia osób - w ujęciu M.Gogacza - opiera normy moralności wprost na rozpoznaniu bytowej struktury osoby. W oparciu o dane teorii człowieka wskazuje na zasady postępowania chroniącego.

Etyka zajmuje się postępowaniem, które stanowi swoiste przejście od spotkania do obecności. Nie jest bowiem postępowanie jedynie relacją istotową podmiotowaną przez wolę, gdyż wola, aktywizowana nawet przez intelekt[87], nie jest w stanie wykroczyć poza bytowy obszar człowieka. Postępowanie, odnosząc nas do dobra drugiej osoby, sytuuje się

---

[83] K. Wojtyła pisząc recenzję książki F. W. Bednarskiego *Przedmiot etyki w świetle zasad św. Tomasza z Akwinu* (RF 6 (1958) 2, s. 133 - 136) napisał w niej między innymi tak: "Autor niedostatecznie zakorzenił etykę Tomasza w jego filozofii bytu. Natomiast wiele - być może zbyt wiele - miejsca poświęca Bednarski aksjologizacji etyki Akwinaty, a nie to przecież istotnie stanowi jej naukowy charakter".

[84] Por. książki M.Gogacza: *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974 oraz *Człowiek i jego relacje (materiały do filozofii człowieka)*, Warszawa 1985. We *Wprowadzeniu* do tej ostatniej książki Autor zaznacza, iż starannie odróżnia problematykę człowieka ujętego jako człowieka od problem.atyki człowieka jako osoby. W tym kontekście uważa, iż jego książka *Wokół problemu osoby* niesłusznie bywa odczytywana jako propozycja antropologiczna; taką propozycję stanowi - zdaniem Autora - dopiero książka *Człowiek i jego relacje*.

[85] *Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki*, Warszawa 1991. Zob. też *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, skrypt WAT, Warszawa 1994, wydania książkowe: wyd. 1, Warszawa 1995 orazwyd. 2, Warszawa 1998.

[86] Zob. A. Andrzejuk, (rec.) Mieczysław Gogacz, *Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki*, Wydawnictwo Pallottinum, Warszawa 1991, stron. 183, SPC 29 (1993) 2, s. 168 - 169 oraz M. Gogacz, *Antropologiczne i etyczne podstawy ochrony przyrody*, SPC 29 (1993) 2, s. 137 - 146.

[87] Gwoli ścisłości należy dodać, że to aktywizowanie woli przez intelekt nie dokonuje się wprost, gdyż intelekt - podobnie jak wola - jest władzą bierną. To byt, dający się poznać intelektualnie, może poruszyć zarówno intelekt jak i wolę. Pierwszym skutkiem w intelekcie poznawczego ujęcia bytu jest tzw. "słowo serca". Stanowi ono pryncypium wszelkich dalszych działań intelektu i woli. Szerzej na ten temat M.Gogacz pisze w *Elementarzu metafizyki*, (Warszawa 1987) oraz książce pt. *Platonizm i arystotelizm (dwie drogi do metafizyki),* Warszawa 1996.

w osobowej relacji do dobra. Postępowanie przenosi więc ze spotkania (relacje istotowe) do obecności (relacje istnieniowe i osobowe)[88].

Fakt ten - zdaniem Profesora - przesądza o przedmiocie etyki, którym w tej perspektywie staje się chronienie relacji osobowych i przez to samych osób[89]. Sama etyka, będąc nauką filozoficzną, a więc badającą pryncypia, zajmuje się także pryncypiami. Wyprecyzowany w ten sposób przedmiot etyki stanowią pryncypia wyboru działań chroniących. Wobec tego "żadne zdanie etyki nie jest zdaniem z obszaru metafizyki lub religii"[90].

Dla wyjaśnienia zaproponowanego ujęcia etyki, M.Gogacz proponuje rozważenie "punktu wyjścia" i "punktu dojścia" analizy etycznej. Tym punktem wyjścia analizy etycznej są wszystkie relacje istotowe, gdyż to ich zadaniem jest chronienie obecności. Sama ta analiza polega na "przyłożeniu" do tych relacji pryncypiów wyboru relacji chroniących. Punktem dojścia więc jest określenie relacji chroniących miłość, wiarę i nadzieję.

Z pozycji *etyki chronienia osób* Profesor interpretuje pojęcia, wiążące się zazwyczaj z filozoficzną nauką o moralności. Pierwsze sformułowanie dotyczy określenia aksjologii, czyli teorii wartości. Otóż, skoro osoby chronią osoby poprzez trwanie z nimi we współobecności, czyli w miłości, wierze i nadziei, to wartością jest właśnie owo trwanie tych chroniących powiązań.

Ustalone w antropologii filozoficznej najbardziej podstawowe dobro człowieka, ujęte w zalecenia, stanowi tzw. prawo naturalne. Szukamy norm przestrzegania tego prawa - pisze M.Gogacz. Tą normą okazuje się rozumność człowieka, jako zgodność działania z prawdą o człowieku. Tylko prawda bowiem - Jego zdaniem - może nam ukazać to, co dla człowieka rzeczywiście dobre. Etyka chronienia osób jest z tego względu etyką normatywną. Etykę tę, jako etykę normatywną, wyznacza właśnie prawo naturalne, wewnętrzne w człowieku warunki jego przestrzegania (sumienie, namysł, mądrość) oraz dalsze, wynikające z nich, konsekwencje dla życia ludzkiego.

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, przenoszące w obecność, podmiotuje się w bytach istniejących niezależnie od poznania; stąd obecność nie ma charakteru umownego[91].

Bliżej przypatrzmy się właśnie przedmiotowi etyki, jej zasadom i działom w ujęciu twórcy etyki chronienia osób.

---

[88] M.Gogacz, *Elementarz metafizyki*, wyd. 1, Warszawa 1987, s. 120 - 122; Zob. też hasła w *Słowniku terminów* zamieszczonym w tejże książce: Spotkanie 174, Obecność 166, Postępowanie 168, Etyka 157.
[89] *Elementarz metafizyki*, hasła: Relacje istotowe, Relacje osobowe 172.
[90] *Elementarz metafizyki*, s. 120.
[91] *Elementarz metafizyki*, s. 128 -129.

2. Pryncypia chronienia osób jako przedmiot etyki

Etykę w ujęciu prof. M.Gogacza - przypomnijmy - zajmuje relacja postępowania, która - jako podmiotowana przez wolę - należy do grupy relacji kategorialnych. Kresem relacji postępowania jest byt ujęty jako dobro. Jednakże wola nie osiąga tego dobra, gdyż nie jest w stanie opuścić bytowego obszaru człowieka; a zatem relacja postępowania ma bogatszą treść, niż tylko podmiotowanie jej przez wolę. Skoro postępowanie dociera do drugiego bytu ujętego jako dobro, to muszą w niej uczestniczyć relacje istnieniowe; a dokładniej relacje osobowe, gdyż postępowanie jest relacją właściwą jedynie osobom. Wola więc tylko pobudza relacje osobowe do zwrócenia się ku bytowi. Relacja postępowania stanowi zatem - powtórzmy - "przejście ze spotkania do obecności"[92], głównie w obszar podmiotowanej przez istnieniową własność dobra osobową relację nadziei, gdyż przedmiotem zarówno nadziei jak i postępowania jest w bycie jego własność dobra.

Etyka jest nauką filozoficzną. Oznacza to, że zgodnie z naturą filozofii, jej przedmiotem są zasady (pryncypia, arche). Jednakże nie są to zasady lub pryncypia bytowania relacji postępowania, gdyż zawsze odpowiedź na pytanie, 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.

Przedmiotem etyki zatem są pryncypia wyboru takich działań w ramach ludzkiego postępowania, które chronią sprawianą przez postępowanie współobecność osób. Z antropologii filozoficznej wiadomo, że właśnie te osobowe relacje chronią, z kolei, same osoby, ich istnienie, istotę, naturę, życie. Pryncypia chronienia osób stają się więc przedmiotem etyki, wobec czego samą etykę M.Gogacz nazywa "etyką chronienia osób".

W ten sposób etyka stanowi osobną naukę, z jasno wyodrębnionym przedmiotem. Żadne jej zdanie - przypomnijmy - nie stanowi zarazem tezy metafizyki bytu, metafizyki człowieka, czy teologii i religii.

3. Mądrość, kontemplacja i sumienie jako pryncypia postępowania

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

[92] *Elementarz metafizyki*, s. 120; Przy czym obecność jest sprawiana przez relacje osobowe, a spotkanie stanowią relacje istotowe, nazywane też kategorialnymi. M.Gogacz zauważa też, iż dominująca dziś w kulturze ideologia nadziei ma swe źródła w etyce.

jest jednak, aby intelekt właściwie rozpoznał dobro i zgodnie z prawdą o nim informował wolę. A zatem głównego pryncypium etycznego - zdaniem M.Gogacza - trzeba szukać w intelekcie. Jest nim jego należyte, czyli usprawnione funkcjonowanie. Wola musi z kolei być usprawniona w kierowaniu się wskazaniami 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 - podkreśla twórca *etyki chronienia osób*. 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 w 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; 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 - w ujęciu M.Gogacza - polega ona na wskazaniu na dobro dla nas z pozycji prawdy o bycie. "Mądrość jest decydującym pryncypium wyboru działań chroniących osoby"[93]- podkreśla.

4. Teoria pryncypiów etycznych, teoria wartości moralnych, metanoia, humanizm i kultura jako "działy etyki"

Pierwszym działem *etyki chronienia osób* 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 powiązanie z osobami, a cała kultura jest czymś wtórnym, trzeba przede wszystkim zdystansowania tej

[93] *Elementarz metafizyki*, s. 124.

kultury, niezbędna jest wprost przemiana myślenia - metanoia. Metanoia, ucząc dystansu do zastanej kultury wprowadza nas w humanizm, który ze swej strony powoduje przekształcanie kultury pod kontem chronienia osób.

Metanoia oraz humanizm i kultura to kolejne działy etyki[94].

***

To ujęcie, tak bardzo odbiegające od powszechnie uznawanego wykładu etyki tomistycznej, wydaje się być jednak w wysokim stopniu zgodne z najważniejszymi akcentami stawianymi przez św. Tomasza w swoich pracach.

Relacja postępowania bowiem, jako relacja myślna, której kresem jest dobro ujęte jako cel woli, może jedynie pobudzić relacje istnieniowe. Dla św. Tomasza cel jest także tylko przedmiotem woli, a warunkiem powstania wspólnoty, wszelkiej moralności, powstawania cnót jest przyjaźń i miłość.

Etyka chronienia osób zmienia przede wszystkim pedagogikę, radykalnie skupiając ją na dobru osoby i relacjach osobowych, podporządkowując im kształcenie i wychowywanie.

"Prawdą o dobru" w tym ujęciu jest chronienie relacji osobowych, a poprzez nie - samych osób. Znajdujemy tu także określony zespół filozoficznych podstaw etyki. W pracach prof. M.Gogacza jest ukazana filozoficzna droga do sformułowania *etyki chronienia osób* i ogólny projekt samej tej etyki.

V. Mieczysław Gogacz: Pedagogika jako etyka szczegółowa

Pedagogikę zawsze, bez względu na to czy się tego chce czy nie, buduje się w oparciu o rozumienie człowieka oraz na jakiejś koncepcji moralności. Trzeba bowiem znać podmiot wychowania, którym jest człowiek, a także uświadamiać sobie cel tego wychowania, czyli wiedzieć, dlaczego wychowujemy człowieka. Chodzi więc o to, aby oprzeć pedagogikę na pełnej teorii człowieka i na poprawnie zbudowanej etyce.

1. Ustalenie przedmiotu pedagogiki

Prof. Mieczysław Gogacz proponuje przyjąć za podstawę etyki i pedagogiki rozumienie człowieka jako osoby, czyli bytu rozumnego i wolnego. Czyni to osobę bytem, który kocha i jest obdarowywany miłością. Ta formuła od razu przenosi nas do etyki, której

[94] *Elementarz metafizyki*, s. 126 - 128.

pierwszą i podstawową normą jest nakaz chronienia osób i ich wzajemnych powiązań. Pedagogika więc ma uczyć afirmacji osoby, wychowywać w postawie chronienia relacji z innymi osobami i całym otoczeniem człowieka. Odpowiedzi na pytanie, jak to uzyskać szukać musimy w teorii człowieka. I tu znów z pomocą przychodzi rozumienie człowieka jako osoby.

Kształcimy i wychowujemy rozumność człowieka i jego wolność. Człowiek jednak jest osobą posiadającą ciało. Powoduje to cały szereg zagadnień także pedagogicznych jak np. kształcenie wyobrażeń i wychowywanie uczuć. W ten sposób powoli buduje się koncepcja wychowania, która kierując do osób nie eliminuje żadnej z nich. Jest tu więc miejsce na chronienie powiązań przez przyjaźń i miłość z innymi ludźmi, jak i na budowanie powiązań z Bogiem w religii. Wychowanie staje się zmianą relacji, zawsze ku temu, co lepsze, prawdziwe i słuszniejsze. Skierowuje to naszą uwagę znów na etykę. Proponowana przez Profesora realistyczna etyka wyklucza perfekcjonizm. Celem przestaje być dążenie, a staje się nim umiejętne chronienie relacji osobowych. Wskazuje to raz jeszcze na antropologiczne i etyczne podstawy pedagogiki. Filozofia człowieka bowiem określa podmiot działań wychowawczych, wskazuje na swoiście na to "co" w człowieku wychowujemy. Etyka określa cele wychowania. Mówi więc o tym "do czego"" wychowujemy. Sama pedagogika jest w tej sytuacji teorią zasad wychowania - swoistego "jak" oddziaływać na człowieka, aby uzyskać określane przez etykę normy moralne. Skutkiem wykształcenia i wychowania człowieka jest jego wewnętrzna przemiana. Przemiana ta, nazywana metanoią, oznacza najpierw przemianę myślenia, czyli nabywanie zdolności trwania przy prawdzie. Pociąga to za sobą przemianę postępowania, gdyż jest ono wyznaczone przez dobro. Metanoia bowiem w samej swej istocie polega na "łączeniu w sobie skierowania do prawdy ze skierowaniem do dobra"[95].

***

Zagadnienie to można zreasumować w postaci trzech punktów:

1) Przedmiotem pedagogiki są metody uzyskiwania usprawnień człowieka do działań chroniących, czyli zachowań etycznych.

2) Metody, które pedagogika wypracowuje samodzielnie, pozostając jednak w stałym kontakcie z antropologią i etyką, składają się na teorie kształcenia i wychowania.

3) Celem pedagogiki jest uzyskanie w człowieku metanoi - przemiany myślenia i postępowania. Główne momenty tej przemiany to zwrot od rzeczy w kierunku osób, a w związku z tym przejście od powiązań z rzeczami do powiązań z osobami.

Istotą wychowania w aspekcie jego dokonywania się jest zmiana relacji. Zrywamy, po prostu, relację z tym, co dla nas niekorzystne, a nawiązujemy z tym, co "prawdziwe i

[95] M.Gogacz, *Modlitwa i mistyka*, Kraków - Warszawa/Struga 1987, s. 143.

dobre, słuszne i właściwe[96]". Pozwala to na uzyskanie harmonii w osobowości człowieka. Nie może ona jednak nigdy przysłonić samego człowieka. Nawyk mijania osób i rzeczywistości na rzecz teorii, poglądów, emocji należy przez mądrość ujawniać i przezwyciężać przez rozważanie pierwszeństwa i godności osób[97].

2. Wychowywanie i kształcenie

Pedagogikę Profesora Gogacza stanowi zarówno kształcenie jak i wychowywanie. Kształcenie jest w niej "uzyskiwaniem sprawności trafiania na to, co prawdziwe i dobre, słuszne i właściwe"[98]. Wychowaniem jest zaś "uzyskanie harmonii i wewnętrznego ładu[99]". Ten wewnętrzny ład lub harmonia polegają na podporządkowaniu woli intelektowi, a uczuć i ambicji temu, co wskazuje intelekt jako prawdziwe, a wola odbiera jako właściwe dla siebie dobro[100].

Wykształceniu i wychowaniu zatem podlegają intelekt, wola i władze zmysłowe.

2. 1. Kształcenie

Kształcenie - w ujęciu M.Gogacza, powtórzmy - to nabywanie sprawności trafiania na to, co prawdziwe i dobre, słuszne i właściwe. Zatem wykształcenie intelektu to nauczenie go rozpoznawania prawdy. Inaczej uzyskuje się to w przypadku intelektu możnościowego, a inaczej w przypadku intelektu czynnego.

Intelekt możnościowy kształci się w kontakcie z samą rzeczywistością. Nabywając rozumień pryncypiów bytu i jego własności istnieniowych usprawnia się w tym rozumieniu. Nazwano tę sprawność sprawnością pierwszych zasad. Wyróżnia się dwie takie sprawności, mianowicie sprawność pierwszych zasad teoretycznych oraz sprawność pierwszych zasad postępowania[101].

Intelekt czynny uzyskuje wykształcenie przez stopniowe poznawanie dzieł, stanowiących kulturę. Oczywiście, nie cała kultura kształci intelekt. Ponieważ przedmiotem rozumień są tylko wewnętrzne i zewnętrzne przyczyny tego, co rzeczywiste, więc wykształcenie intelektu czynnego wymaga usytuowania go w realizmie i pluralizmie, pozwalającym ujmować wielość bytów. "Realizm w teoriach poznania i pluralizm w filozofii bytu to warunki sprzyjające rozpoznawaniu prawdy" - podkreśla Profesor

[96] *Modlitwa i mistyka*, s. 139.
[97] *Modlitwa i mistyka*, s. 152
[98] *Modlitwa i mistyka*, s. 142.
[99] *Modlitwa i mistyka*, s. 139.
[100] *Modlitwa i mistyka*, s. 139.
[101] M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków - Warszawa/Struga 1985, s. 85.

Gogacz[102] - i dodaje, głównie za É.Gilsonem, że przygotowuje do tego nauka języka ojczystego, języków klasycznych oraz teorii rzeczywistości, nazwanej filozofią bytu.

Wykształcenie woli polega na uczeniu ją wyboru dobra. Skutek wykształcenia woli to, po pierwsze, wybór tego, czemu intelekt jest wierny, po drugie, wierność wobec wskazań intelektu. Są to - podkreśla prof.Gogacz - konieczne warunki wyboru dobra, natomiast wierność ze strony woli wobec wybranego dobra jest już skutkiem jej wychowania[103]. Kształcenie woli jest nierozerwalnie związane z kształceniem intelektu i polega na tym, że wola - zależąc od informacji intelektu - musi uzyskać wobec tej informacji swoisty dystans. Nie może to być oczywiście dystans poznawczy, bo wola niczego nie rozpoznaje. Owa, konieczna samodzielność woli polega na tym, że wola nie będzie wybierała każdej, wskazywanej jej przez intelekt, prawdy, lecz tylko tę prawdę, przy której intelekt trwa, której jest wierny[104].

Wykształcenie zmysłowych władz poznawczych polega na uzyskaniu w nich wierności poznawanemu przedmiotowi. Jest to zarazem nawykiem, swoistym wyćwiczeniem, lecz także usprawnieniem intelektu czynnego w kontrolowaniu owej wierności w zmysłowych władzach poznawczych, tak zewnętrznych jak i wewnętrznych, a szczególnie w obrębie tzw. władzy konkretnego osądu. Ze strony samych zmysłów skutkiem ich wykształcenia jest nawyk poddawania się kontroli intelektu, wyrażający się we wspomnianej wierności poznawanemu przedmiotowi. Skutkiem braku tej wierności jest zastępowanie myślenia marzeniem, przed czym ostrzegał prof.Władysław Tatarkiewicz, radykalna odmiana idealizmu poznawczego, owocująca życiowymi katastrofami ludzi[105].

Wykształcenie uczuć i emocji polega na nabywaniu wrażliwości na swój przedmiot, którym jest wyobrażenie dobra lub zła fizycznego. Chodzi jednak o to, aby owo wyobrażenie odpowiadało bytowi, który oddziałał, chodzi więc o prawdę poznawczą w dziedzinie wyobrażeń powodujących uczucia - podkreśla M.Gogacz. Tu znów rejestrujemy funkcjonowanie zmysłowej władzy osądu - pisze - i znów dostrzegamy potrzebę jej kontrolowania przez intelekt, gdyż to jego przedmiotem jest prawda poznawcza. Dużą rolę w samym funkcjonowaniu uczuć przypisuje się już od średniowiecza wrażliwości estetycznej na piękno, zawarte w bytach oraz dziełach sztuki. Ten smak estetyczny, będący także swoistym celem wychowania uczuć, stanowi ich kierunkowanie ku temu, w czym najmniej braków i niedoskonałości[106]. Uczucia scala i chroni piękno, co wiąże się niewątpliwie ze zmysłowym aspektem zarówno uczuć jak i piękna. Piękno ponadto integruje całą osobowość, a więc także intelekt i wolę, co wiązać należy z aspektem prawdy i dobra zawartym w pięknie[107]. Dlatego Profesor Gogacz podziela pogląd T. Mertona, że

[102] *Modlitwa i mistyka*, s. 142.
[103] *Modlitwa i mistyka*, s. 142-143.
[104] *Modlitwa i mistyka*, s. 143.
[105] M. Gogacz, *Podstawy wychowania*, Niepokalanów 1993, s. 29 - 30 i 42 - 43.
[106] *Modlitwa i mistyka*, s. 143.
[107] *Modlitwa i mistyka*, s. 47-48.

nie tyle rachunki sumienia wychowują jego prawość, lecz raczej uzyskuje się to przez kontakt z pięknem[108].

2. 2. Wychowywanie

Wychowywanie, w ujęciu twórcy *tomizmu konsekwentnego* polega na nawiązaniu relacji z tym, co prawdziwe i dobre, słuszne i właściwe; owocuje to - przypomina - sharmonizowaniem całej osobowości człowieka

Wychowanie intelektu polega na wierności prawdzie. Chodzi o takie usprawnienie intelektu, aby wbrew trudnościom nie rezygnował z trwania przy rozpoznanej prawdzie[109]. Zauważmy, że celem wychowania intelektu jest zatem wolność rozumiana jako "wierność prawdzie, uznawanej za dobro"[110].

Wychowanie woli polega na usprawnieniu jej w trwaniu przy dobru, do którego na mocy wykształcenia się kieruje. Wychowuje się wolę poprzez ćwiczenia, polegające na podejmowaniu trudu[111]. Tak sformułowane wychowanie woli - zauważa autor - owocuje męstwem. Męstwo bowiem jest stałą wiernością temu, co prawdziwe i dobre[112].

Wychowanie uczuć i emocji to zwyczajne panowanie nad nimi przez wolę i intelekt. Skutkiem wychowania uczuć jest takie ich funkcjonowanie, że fascynacje, którym podlegają, nie dominują w człowieku wbrew rozsądkowi i prawości, lecz uzgadniane z intelektem i wolą służą miłości, otwarciu i zaufaniu wobec drugiego człowieka[113].

2. 3. Metanoia

Skutkiem wykształcenia i wychowania człowieka jest jego wewnętrzna przemiana. Przemiana ta, nazywana *metanoią*, oznacza najpierw przemianę myślenia, czyli nabywanie zdolności trwania przy najcenniejszej prawdzie. Pociąga to za sobą - pisze M.Gogacz - przemianę postępowania, gdyż jest ono wyznaczone przez dobro. Składa się na *metanoię* najpierw zdystansowanie rzeczy i skierowanie się do osób. Następnie stanowi ją otwarcie

[108] *Modlitwa i mistyka*, s. 105.
[109] *Modlitwa i mistyka*, s. 140.
[110] *Modlitwa i mistyka*, s. 140. Zauważamy zatem, że wolność nie jest niezależnością od czegokolwiek, jak chcą egzystencjaliści, gdyż tak pojęta stoi w jawnej sprzeczności z samym człowiekiem, jako właśnie strukturą wzajemnie podporządkowanych sobie pryncypiów. Wolność nie jest także prawem do czegoś lub od czegoś, jak chcą marksiści, gdyż wtedy utożsamiałaby się z wychowaniem, które polega na zmienianiu relacji.
[111] *Modlitwa i mistyka*, s. 140.
[112] *Modlitwa i mistyka*, s. 140. Należy odróżnić męstwo od odwagi, która jest uczuciem i jako taka nie musi być zawsze opowiedzeniem się po stronie dobra.
[113] *Modlitwa i mistyka*, s. 143.

się wobec osób, aby zobaczyć dobro w nich samych i powiązaniach z nimi przez miłość, wiarę i nadzieję[114].

Metanoia więc w swoim skutku oderwania od rzeczy i skierowania do osób wprowadza w humanizm. Zarazem chronimy ten humanizm, gdyż chronimy osoby, ich istnienie i nasze z nimi powiązania. To chronienie stanowi kulturę. Metanoia więc wymagając w punkcie wyjścia zdystansowania kultury zastanej, powoduje tworzenie kultury humanistycznej, zorientowanej na osoby, istnienie, prawdę, dobro, relacje osobowe[115].

3. Zasady wychowania

Po wskazaniu na skutki wychowania i kształcenia, M.Gogacz, zgodnie z realistyczną metodologią, podejmuje próbę wskazania na 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, ze zależą tylko od struktury bytu ludzkiego i od jego dobra. prof. Gogacz nazywa je zasadami wychowania w pedagogice ogólnej i wskazuje na istnienie trzech takich zasad. Stanowi je mądrość wraz z wierzeniem sobie i cierpliwością[116].

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. Posłużyć należy się także zasadą pomijania fałszu i zła. Tę zasadę za utrwaloną tradycją M.Gogacz nazywa umartwieniem. Umartwienie więc i pokora to - według naszego autora - zasady wychowania w pedagogice szczegółowej.

“Pedagogika głównie dotyczy wychowania i jest jego teorią” - zauważa prof.Gogacz[117], nie można jednak oderwać kształcenia od wychowywania. Dlatego te dwa zagadnienia powinny stać się wyjściowymi tematami pedagogiki, a dotycząc pedagogiki

[114] *Elementarz metafizyki*, s. 127.
[115] *Elementarz metafizyki*, s. 127-128.
[116] *Podstawy wychowania*, s. 33-35.
[117] *Podstawy wychowania*, s. 32.

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.

3. 1. Zasady wychowywania w pedagogice ogólnej

Mądrość polega na jednoczesnym ujmowaniu przyczyn i powodowanych przez nie skutków. Pozwala też z pozycji skutków wskazać na przyczyny i wtedy umożliwić np. odróżnianie, które według Arystotelesa i św. Tomasza jest cechą mędrca. W etyce ujmowanie przyczyn i skutków to wskazywanie na dobro bytu z pozycji prawdy o nim, to jak pisał Karol Wojtyła "prawda o dobru"[118]. Nie wystarczy chcieć dobra - trzeba bowiem wiedzieć co jest tym dobrem. Nie wystarczy jednak także sama znajomość dobra, aby bowiem je urzeczywistnić trzeba jeszcze go pragnąć. Na tym polega mądrość jako podstawowa zasada wychowania w pedagogice ogólnej. Dokładnie na tym samy polega mądrość, która jest w etyce ostatecznym i najwyższym kryterium wyboru działań chroniących osoby i ich wzajemne więzi. Patrząc na mądrość z pozycji antropologicznych należy dodać, że tak rozumiana mądrość jest działaniem zarazem intelektu i woli, jest skutkiem ich swoistej współpracy, ujawnia zintegrowanie osobowości człowieka. Jest więc także skutkiem działań pedagogicznych. W sposób szczególny jawi się tu rola nauczyciela i wychowawcy, albowiem "miłości nie uczą instytucje, lecz człowiek kochający i dobry"[119]. Wymaga to "rodzin, małżeństw, przyjaciół, społeczeństw, narodów" - dopowiada prof.Gogacz[120]. Także, niezbędnej do tego wszystkiego, mądrości nie uczą instytucje, choćby najlepsze, ale "człowiek mądry i dobry"[121]. Być może najbardziej właśnie w wychowaniu widoczna jest metafizyczna zasada podobieństwa skutku do przyczyny: mądrości musi nauczyć człowiek mądry, a miłości - ktoś kochający.

Wierzenie sobie, wiara, stanowi osobową relację polegającą na wzajemnym przekazywaniu sobie prawdy. To przekazywanie prawdy wymaga prawdomówności, ze strony tego, kto prawdę ujawnia. Tylko ta 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

[118] Por. np. K.Wojtyła, *Człowiek i moralność*, t. 2., *Zagadnienie podmiotu moralności*, s. 240.
[119] M.Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, s. 110.
[120] *Człowiek i jego relacje,* s. 110.
[121] *Modlitwa i mistyka*, s. 143.

niemożliwe jest uzyskanie mądrości, bez zaufania nie pojawi się życzliwość, która stanowi niezbędne środowisko i kształcenia, i wychowywania.

Cierpliwość jest niekwestionowalną zasadą działań wychowawczych. Św. Tomasz - na co zwraca uwagę o. J. Woroniecki - wyróżnia osobną cnotę, polegającą na dalekowzroczności i sprawności czekania, związaną z cierpliwością i wytrwałością, lecz odnoszącą się w szczególności do działań wychowawczych. Ta cnota to longanimitas[122] - długomyślność (Woroniecki), nieskawapliwość (S. Bełch)[123] - "właściwa cnota wychowawcy"[124]. Warto zwrócić uwagę, że cierpliwość polega na oczekiwaniu dobra, jest więc jakąś postacią osobowej relacji nadziei - uważa prof.Gogacz.

3. 2. Zasady wychowania w pedagogice szczegółowej

Mistrzowie szkoły w klasztorze św. Wiktora pod Paryżem mawiali - przypomina M.Gogacz - że pokora (humilitas) stanowi warunek wszelkiego kształcenia i wychowywania. Polega bowiem ona na ocenie zgodnej z prawdą, czyli na osądzie ludzi i rzeczy zgodnie z tym, jak faktycznie jest. Rozważania te skierowują nas do zagadnienia prawdy. Prawda bowiem w poznaniu, to zgodność naszego ujęcia z rzeczywistymi faktami, z tym jak się rzeczy mają. Pokora w związku z tym polega zawsze na wyborze prawdy, tego co słuszniejsze i lepsze. Poglądy te kontynuował w XIII w. św. Tomasz z Akwinu, który sądził, że istotą pokory jest zgodna z prawdą ocena siebie i innych[125]. Takie ujęcie pokory wynika z zaliczenia jej do cnót moralnych, które zawsze polegają na wprowadzaniu rozumowego uporządkowania w dziedzinę, której dotyczą. Dlatego Tomasz pisze, że pokora "jest nie czym innym jak pewnym ładem ducha"[126]. Podporządkowuje to ogólnej zasadzie, że "dobro cnoty ludzkiej polega na porządku wskazanym przez rozum"[127].

Dopowiedzieć też warto, że pokorze przeciwstawia się pycha - przez przekroczenie miary rozumu oraz fałszywa pokora, zwana też małostkowością - przez niedociągnięcie do właściwej miary.

Prof. Mieczysław Gogacz wiąże z pokorą posłuszeństwo, które jest - z powodu zaufania - podjęciem życzeń wychowawcy, jako kogoś mądrzejszego, dojrzalszego, doskonalszego. Posłuszeństwo jest zasadą wychowania tylko wtedy, gdy funkcjonuje w atmosferze życzliwości. Warunkowane sankcją przenosi się z pedagogiki do prawa. Nie

---

[122] *ST* II-II, 136, 5c.
[123] Tak S.Bełch tłumaczy longanimitas za Wujkiem. Zob. Św.Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 21, *Męstwo*, przekład S. Bełch, Londyn 1962, s. 191.
[124] Jest to wyrażenie J. Woronieckiego z jego *Katolickiej Etyki Wychowawczej*, t. II/1, Lublin 1986, s.441.
[125] W tradycji augustyńskiej pokora była maksymalnym pomniejszaniem i poniżaniem siebie, poza prawdą i słusznością, por. stopnie pokory u św. Bernarda z Clairvaux czy św. Bonawentury. Zob. prezentację tych zagadnień u św. Tomasza *ST* II-II, 161, 6.
[126] *ST* II-II, 161, 4c.
[127] *ST* II-II, 161, 5c.

spełnia wtedy jednak roli pryncypium wychowawczego[128]. Posłuszeństwo nie jest więc głównie uznawaniem autorytetu. Jest raczej podjęciem czyichś życzeń z motywu miłości. Stanowi zatem wierność osobie kochanej i sprawia radość, gdyż zwykle raduje nas spełnienie życzeń osób kochanych - zauważa M.Gogacz[129]. W związku z tym sam autorytet jawi się 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" - pisze prof.Gogacz w książce "Człowiek i jego relacje"[130].

Jak pokora stanowi umiejętność opowiedzenia się w każdych warunkach po stronie prawdy, tak umartwienie jest sztuką porzucania fałszu, zła, tego co niesłuszne, niedoskonałe. Zauważyć należy, że obydwie te sprawności odnoszą się do kultury, lecz kultury wewnętrznej, już zinterioryzowanej przez człowieka; wyboru bowiem wśród dzieł stanowiących kulturę zewnętrzną dokonuje cnota mądrości. Pokora i umartwienie, odnosząc się do wnętrza człowieka niosą w sobie pewien ładunek emocjonalny wynikający z angażowania przez człowieka całej swojej osobowości w poszukiwanie tego, co prawdziwe i odrzucaniu tego, co okaże się fałszem. Gdy tę prawdę ukazuje nam inny człowiek, a zaprzeczający jej fałsz, błąd, niedokładność jest naszym własnym udziałem, wtedy porzucenie fałszu na rzecz prawdy jest dodatkowo przykre, wystawia bowiem na próbę naszą naturalną miłość samego siebie. Dlatego pokora, a tym bardziej umartwienie niosą w sobie pewien ładunek przykrości.

Umartwienie jako porzucanie fałszu, zła, błędu prowadzić musi do uznania wyjątkowości osób, do zaakceptowania miłości, jako podstawowej więzi międzyosobowej. Powoduje to - niemal automatyczne - przesunięcie na dalszy plan rzeczy, idei, wytworów. Za tradycją chrześcijańską M.Gogacz taką postawę nazywa się ubóstwem. Nie wolno go jednak mylić z biedą jako brakiem potrzebnych człowiekowi rzeczy, czy jakimkolwiek innym niedostatkiem, a już najbardziej z nędzą intelektualną. Dobrowolne ubóstwo człowieka polega na stawianiu osób przed rzeczami; powodowaniu, aby to rzeczy były dla osób, a nie na odwrót. Tak rozumiane ubóstwo jest skutkiem umartwienia. Sytuuje wśród osób i uszczęśliwia, gdyż szczęście jest skutkiem, towarzyszącym powiązaniu osób[131].

***

Kończąc tę prezentację trudno nie spostrzec, że przyjęcie tego wykładu pedagogiki wymaga radykalnej przemiany stosowanych obecnie metod wychowawczych. Dominuje

[128] *Podstawy wychowania*, s. 36.
[129] *Modlitwa i mistyka*, s. 154.
[130] *Człowiek i jego relacje*, s. 151.
[131] *Człowiek i jego relacje*, s. 89.

bowiem niepodzielnie pedagogika ideałów i wzorów, których realizowanie lub nie, obwarowane jest sankcjami. I aż dziwi, że identyczną strukturę ma np. kodeks ucznia w naszej świeckiej szkole i popularny wykład moralności w Kościele. W jednym i drugim wypadku zespół ideałów stanowi katalog cnót np. ucznia lub chrześcijanina, następnie jest grupa osób, która ma być naśladowana, gdyż opanowała owe cnoty, są to np. wzorowi uczniowie i święci. W jednym i drugim wypadku realizowanie cnót jest nagradzane, a sprzeciwianie się im - karane np. usunięciem ze szkoły lub ze wspólnoty zbawionych.

Zmiana tego modelu jest jednak konieczna. Już nawet w tych lapidarnie zarysowanych przykładach widać, że gubi się gdzieś istota wychowania w szkole, czy zagadnienie osobistej przyjaźni z Bogiem w Kościele. Nie chodzi oczywiście o skasowanie kodeksu ucznia, katalogu cnót, czy spisu świętych. Chodzi jednak o to, aby cnoty pomagały żyć we współobecności z ludźmi i Bogiem, święci i wzorowi uczniowie nie byli modelem do naśladowania, lecz jedynie przykładem, że człowiek może opanować program nauczania lub ukochać ponad wszystko Boga i ludzi. A ocena, jakiegoś faktu żeby była jego właśnie oceną i nie utożsamiała się z sankcją. Sankcja bowiem należy do porządku sprawiedliwości, a moc wychowywania ludzi ma raczej miłość.

W odniesieniu do przedmiotowego problemu dysertacji, należy zwrócić uwagę na kilka wniosków, jakie płyną z rozważenia podstaw pedagogiki w ujęciu twórcy *etyki chronienia osób*.

1. Zespół zagadnień, należących zazwyczaj do etyki szczegółowej, przeniesiony tu zostaje do pedagogiki.

2. Etyka jawi się - wobec tego - jako filozoficzna podstawa pedagogiki (obok teorii człowieka), a sama pedagogika staje się przez to także nauką głównie filozoficzną.

3. Analiza pryncypów wychowania wskazuje na szczególną rolę cnoty mądrości - zarówno w etyce jak i pedagogice. Mądrość jawi się tu jako szczególny przejaw osoby, tak w odniesieniu do poznania teoretycznego jak i działań praktycznych. Cnotę tę - tak jak ją ujmuje M.Gogacz - można nazwać zwornikiem życia moralniego ludzkiej osoby.

ROZDZIAŁ 2. BUDOWANIE ETYKI W OPARCIU O KONCEPCJĘ PRAWA NATURALNEGO

I. Józef Keller: koncepcja "etyki osobowościowej"

J. Keller jest autorem dwóch tomów, z zaplanowanego na cztery tomy, kursu etyki dla alumnów Seminariów Duchownych[132]. Podręczniki te były istotnie podstawą nauczania w pod koniec lat pięćdziesiątych i w latach sześćdziesiątych, a zostały wycofane ze względów pozamerytorycznych[133]. Ich oddziaływanie było jednak silne z dwu powodów: brak było w Polsce nowszego podręcznika; po wtóre, książki Kellera posiadają niewątpliwe zalety w postaci systematyczności i jasności wykładu.

1. "Zjawiska moralne" jako przedmiot etyki

Przedmiotem etyki jako nauki normatywnej są oceny czynów ludzkich "ze stanowiska moralnego"[134]. Ta ocena stanowi sąd wartościujący, a nie wynik opisu i na tym właśnie polega różnica pomiędzy etyką normatywną i naukami opisowymi. Autor podkreśla, że tylko oparcie pojęć moralnych na sumieniu jest sposobem ich wyjaśnienia[135].

Ocenianie polega zawsze na porównaniu ocenianej rzeczy do wzoru, który stanowi normę lub regułę naszego wartościowania. W sądzie oceniającym wyrażony jest stosunek rzeczy ocenianej do wspomnianego wzoru. Wobec tego etyka, oprócz sądów wartościujących, musi zawierać w sobie także owe wzory, w postaci norm, które nie są ocenami, lecz zdaniami normatywnymi w postaci "rozkaźników nakazujących"[136]. Te zaś czerpią swoje uzasadnienie z tego, że są logicznie wyprowadzone z pojęcia najwyższego celu. Dlatego też, "konstrukcja najwyższego celu w etyce"[137] stanowi jej podstawowe zadanie jako nauki normatywnej. Autor podaje następującą definicję celu za M.Wittmanem: "cel jest to dążność do działania, wyznaczona przez odpowiednie

[132] J.Keller, *Etyka*, t. 1, *Zagadnienia etyki ogólnej*, Warszawa 1954 oraz J. Keller, *Etyka.* t. 2, *Etyka katolicka*. Część pierwsza, Warszawa 1957.
[133] J.Keller wystąpił ze stanu kapłańskiego oraz z Kościoła, i natychmiast przeszedł do służby w państwowym aparacie ateizacyjnym; był pracownikiem osławionego Instytutu Religioznawstwa Polskiej Akademii Nauk oraz profesorem w Wojskowej Akademii Politycznej im. F. Edmundowicza Dzierżyńskiego, kształcącej "pierwyj sort" oficerów politycznych tzw.ludowego Wojska Polskiego. W swojej nowej roli z zapamiętaniem atakował to, co przedtem zdawał się akceptować. Por. J. Keller, *Zwodnicze rozwiązanie źle postawionego problemu - K.Wojtyła: Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, SF (1961) 1. Z oczywistych względów interesują nas tu jedynie prace powstałe podczas pracy autora na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.
[134] *Etyka*, t. 1, s. 27.
[135] *Etyka*, t. 1, s. 210.
[136] *Etyka*, t. 1, s. 28.
[137] *Etyka*, t. 1, s. 45.

wyobrażenie sobie skutków tego działania”[138]. Samą celowość zaś określa następująco: “celowość jest to rozumne ułożenie środków do zdobycia zamierzonego celu”[139]. Zaznacza ponadto, że w rozważaniach etycznych należy rozróżnić cel czynności od celu działającego, gdyż te niekiedy mogą się dość znacznie rozmijać. Po tych odróżnieniach możemy dopiero zdefiniować cel główny, który jest tym celem, któremu wszystkie inne podporządkowane są jako środki. Oczywiście dużo tu zależy od tego, jak szeroki zakres działań weźmiemy pod uwagę. Gdy tym zakresem będzie całokształt ludzkich poczynań i dążeń, wtedy ich cel, jest brany “bez zastrzeżeń” i nazywa się celem najwyższym albo ostatecznym. Im cel wyższy, tym większa jest jego wartość (dlatego cel najwyższy stanowi zarazem największe dobro), tym jednak jest trudniejszy do realnego osiągnięcia. Pojawia się tu więc kolizja pomiędzy pragnieniami i aspiracjami człowieka, a rzeczywistymi możliwościami. Takie nierealnie cele J. Keller proponuje określić mianem ideałów[140]. Tworzenie tych ideałów jest wyrazem powszechnego dla ludzi dążenia do szczęścia. Aby uznać go za ideał etyczny, musi spełniać on następujące kryteria: 1) Jest celem najwyższym; 2) Nie stanowi utopii; 3) Odpowiada powszechnej potrzebie ludzi[141]. Wśród czynników, które kształtują pojęcie celu najwyższego, a tym samym wpływają na ideały i w konsekwencji systemy etyczne, J.Keller na pierwszym miejscu stawia religię.

2. Etyka ogólna jako zespół zagadnień wstępnych

Uwzględniając zarysowaną wyżej teorię “zjawisk moralnych” J.Keller proponuje “etykę osobowościową”[142]. Etyka ta wychodzi z pojęcia doskonałości, gdyż uznaje osobowość ludzką za cel, a naturę - za normę postępowania moralnego. Dlatego centralne stanowisko w tak rozumianej moralności zajmuje człowiek jako osoba. Bezpośrednim zaś podmiotem moralności jest jednostka ludzka. Stąd pozycję najwyższej doskonałości posiada cnota moralna. Oczywiście zagadnienie celu najwyższego nie schodzi w tym momencie na plan dalszy, gdyż jak podkreśla autor, “doskonałość i cel są korelatami i nie mogą być rozdzielone”[143]. Ponadto, celowościowy sposób pojmowania etyki wynika z pojęcia normy moralnej.

Człowiek jako osoba posiada do wykonania zadanie, które stanowi powinność całego życia, niezależnie od osiąganych po drodze celów pośrednich. Pierwszym, kto tak

[138] *Etyka*, t. 1, s. 47. Zob. M.Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin*, München 1933, s. 20.
[139] *Etyka*, t. 1, s. 46.
[140] *Etyka*, t. 1, s. 50.
[141] *Etyka*, t. 1, s. 54. Autor podaje te warunki za: M.Wittmann, *Die Ethik*..., s. 24.
[142] *Etyka*, t. 1, s. 130 - 139. Określenie “etyka osobowościowa” wskazuje na inspirowanie się przez autora dawniejszą literaturą niemieckiego kręgu językowego, gdzie termin “die Persönlichkeit” na określenie osoby występuje nieporównanie częściej niż słowo “die Person”.
[143] *Etyka*, t. 1, s. 133. Cyt. za: M. Makarewicz, *Die Grundprobleme der Ethik bei Aristoteles*, Leipzig 1914, s. 157.

pojmował etykę był - zdaniem J. Kellera - Arystoteles. To także Stagiryta zauważył, że człowiek jest istotą społeczną. Moralność człowieka spełnia się w relacjach z innymi ludźmi, a cecha ta nadaje życiu moralnemu "charakter wybitnie altruistyczny"[144].

To wszystko doprowadza nas do zagadnienia prawa moralnego. Punktem wyjścia w tym prawie jest prawo natury, przez które rozumie się porządek, któremu podlegają wszystkie istoty. W bezwzględny sposób zachowują je wszystkie byty nierozumne, gdyż zawsze działają tak, jak nakazuje im natura. W przypadku bytów rozumnych to prawo przejawia się w trzech skłonnościach. Są to: 1) skłonność do zachowania życia; 2) skłonność do zachowania gatunku; 3) skłonność poznawcza. Tym skłonnościom odpowiadają konkretne "przepisy" prawa natury; przy czym prawo to nie utożsamia się ze skłonnościami, lecz stanowi sąd rozumu, kierujący postępowaniem człowieka tak, aby skłonności naturalne były realizowane. Same zaś przepisy prawa natury dadzą się sprowadzić do postaci podstawowej zasady: "należy czynić to, co dobre, a unikać zła"[145]. Tak rozumiane prawo naturalne[146] stanowi nie tylko normę teoretyczną, lecz przede wszystkim praktyczną, zobowiązującą do określonego postępowania, stwarzającą "moralną konieczność" właściwego działania. Tu pojawia się zagadnienie związku norm prawnych z normami moralnymi. J.Keller stoi na stanowisku, iż prawo i moralność posiadają ten sam przedmiot materialny, czyli regulują działalność ludzką, lecz różnią się zakresami: Etyka obejmuje wszystkie czyny rozumne; prawo - jedynie czyny zewnętrzne o charakterze społecznym. Z tego punktu widzenia możemy traktować prawo jako część etyki. Stwierdzenie to, prowadzi także do wniosku, iż prawo ma znaczenie moralne. Powoduje to dwojakie konsekwencje: z jednej strony związek etyki z prawem nadaje prawu odpowiednią godność, z drugiej zaś domaga się takiego stanowienia prawa, aby nie naruszało ono porządku moralnego. Różnice między etyką i prawem J. Keller rekapituluje w trzech punktach: 1) celem prawa jest dobro społeczne, celem etyki - wewnętrzna doskonałość człowieka; 2) Prawo moralne posiada charakter ideału, kieruje ku szczytom doskonałości, norma prawna zadowala się spełnieniem czynu zewnętrznego, ogranicza się do wąsko pojętego zakresu czynności; 3) norma moralna operuje sankcją wewnętrzną - poczuciem winy, sankcję prawną stanowi zewnętrzna kara. Wszystkie te uwagi wskazują na nieporównywalną różnicę skuteczności na korzyść norm moralnych. Normy te bowiem rodzą w człowieku poczucie powinności, która swoiście krępuje wolę człowieka, po prostu przymusza ją do działania, które jawi się jako moralna konieczność. "Twierdzenie, że prawa moralne nacechowane są specyficzną imperatywnością - pisze J. Keller - która pod

[144] *Etyka*, t. 1, s. 136. To także jest teza M. Wittmanna, *Die Ethik...*, s. 144.
[145] *Etyka*, t. 1, s. 148.
[146] *Prawo natury, prawo naturalne, prawo moralne* - to w ujęciu J. Kellera pojęcia synonimiczne. Por. Etyka, t. 1, s. 145 - 149.

względem jakości jak i siły nie da się porównać z żadną inną, nie nastręcza większych trudności. O tym świadczy świadomość moralna" - dodaje[147].

Prawo moralne jest jednocześnie prawem natury i prawem Bożym, dlatego moralność obok związku z naturą uzyskuje też sankcję religijną. Posłuszeństwo prawom natury jest "de facto" posłuszeństwem Bogu.

Ostatnim zagadnieniem poruszanym w "Etyce ogólnej" jest problem odpowiedzialności. Pytanie o odpowiedzialność jest pytaniem o rzeczywistego sprawcę ocenianego czynu. Pojęcie odpowiedzialności wiąże się z wolnością - i to zarówno w sensie zewnętrznym jak i wewnętrznym.

3. Etyka katolicka jako teologia moralna

J.Keller radykalnie utożsamia etykę katolicką z teologią moralną pisząc w rozdziale pt. "Etyka katolicka jako teologia moralna": "przez etykę katolicką rozumiemy teologię moralną. Uzasadnieniem zaś posługiwania się w pracy etykietą *etyka katolicka* , a nie *teologia moralna* - pisze dalej - wypływa wyłącznie z racji metodycznych"[148] - i wyjaśnia - "dla podkreślenia łączności z materiałem opracowanym w pierwszym tomie" oraz wyznaje: "nie widzę bowiem żadnej różnicy pomiędzy etyką katolicką i teologią moralną"[149]. Autor uważa, iż uchyla w ten sposób wszystkie metodologiczne trudności, które wynikałyby z traktowania etyki katolickiej jako dyscypliny filozoficznej.

Przedmiot materialny teologii moralnej nie odróżnia jej od etyki, są nim bowiem czyny ludzkie, skierowane na cel ostateczny. Jednakże teologia ukazuje, że ten cel jest nadprzyrodzony i pouczy o nadprzyrodzonych środkach dla jego osiągnięcia.

Zagadnienia jednak rozważane w tak rozumianej etyce katolickiej (*vel* teologii moralnej) nie odbiegają zbyt od zagadnień interesujących etykę ogólną. Są to bowiem kolejno: 1) najwyższy cel życia ludzkiego, 2) pojęcie i geneza czynu ludzkiego, 3) normy moralności, 4) moralność czynu ludzkiego, 5) kształtowanie sumienia, 6) dobro moralne, 7) zło moralne, 8) nagroda i kara[150].

***

J. Keller nie powołuje się wprost na św.Tomasza, jednak jego rozwiązywania zagadnień teoretycznych w etyce idą po linii pewnej tradycji tomistycznej, wyznaczonej przez niemieckie podręczniki tomizmu. Autor szeroko dyskutuje różne stanowiska w etyce

[147] *Etyka*, t. 1, s. 158. Autor uważa, iż owa świadomość moralna podlega rozwojowi społecznemu: nikła jest u ludów prymitywnych i rozwija się w miarę rozwoju cywilizacyjnego. Por. *Etyka*, t. 1, s. 153 - 154.
[148] *Etyka*, t. 2, s. 7.
[149] *Etyka*, t. 2, s. 5.
[150] *Etyka*, t. 2, s. 44.

i na ich tle prezentuje walory rozwiązań tomistycznych. Obydwie książki charakteryzuje wysoki stopień usystematyzowania zagadnień, dbałość o formalno-metodologiczną stronę przekazu oraz całościowe - właściwe podręcznikom - ujmowanie zagadnień. Kolejnym tego typu podręcznikiem etyki w Polsce będzie wydrukowany mniej więcej dwadzieścia lat później podręcznik T. Ślipko[151].

Pojęcie etyki katolickiej jest w ujęciu Kellera próbą radykalnego rozwiązania metodologicznych trudności wynikających z łączenia filozofii i Objawieniem chrześcijańskim. Kolejną taką próbą będzie głos M.Gogacza, który uważa, że w sensie metodologicznym nie istnieje coś takiego, jak *etyka katolicka*[152].

"Prawda o dobru" dla J.Kellera, to przede wszystkim prawda o prawie naturalnym. Natura człowieka bowiem wyznacza normy ludzkiego postępowania, zaś jego osobowość stanowi cel tego postępowania. Służą temu celowi - podporządkowane normom natury - "zjawiska moralne".

Zespół podstaw etyki, to - w ujęciu J.Kellera - szeroka analiza filozoficzna właśnie "zjawisk moralnych". Etyka - nawet tak silnie oparta na normatywnej funkcji natury (a może właśnie z tego względu) - nie może się pozbyć swoich korzeni, tkwiących w filozofii bytu oraz nie może uciec od teorii osoby.

II. Tadeusz Ślipko: Etyka tomistyczna jako "etos chrześcijański"

Ks. T.Ślipko SJ jest autorem bodaj ostatniego w Polsce podręcznika etyki tomistycznej[153], co sam zaznacza w "słowie wstępnym". Autor jednak ani razu nie odwołuje się do samego św.Tomasza, poprzestając na sformułowaniach typu: "w myśl filozofii tomistycznej...", "na gruncie..." , itp[154]. Ustalenia zatem T. Ślipko należy traktować bardziej jako wyraz rozwoju pewnej tradycji tomistycznej, aniżeli zgłębianie nauki samego Akwinaty. Taka zresztą wydaje się być intencja Autora. Zabieg ten powoduje jednak częste rozmijanie z samym św. Tomaszem i tomizmem w ogóle, np. T. Ślipko uważa, iż etyka tomizmu tradycyjnego opiera się na metafizyce (przy czym sama metafizyka jest "zespołem ogólnofilozoficznych założeń"[155]), a etyka tomizmu egzystencjalnego bazuje na analizie faktu etycznego. Przedstawicielami pierwszej szkoły są Bednarski i Kowalski, zaś drugiej -

[151] Rzecz ciekawa: Ślipko ani w słowie wstępnym, ani w wykazach literatury nie wspomina o podręcznikach Kellera.
[152] Por. *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, wyd. 2, Warszawa 1998, s. 50-53.
[153] T. Ślipko, *Etos chrześcijański, Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974. Zob. też krytyczną recenzję książki: A. Szostek, *Kłopoty z aktem prostym. Uwagi na marginesie książki T. Ślipki: Etos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej*, RF 25 (1977) 2, s. 157 - 163 oraz odpowiedz: T.Ślipko, *Kłopoty - nie tylko z aktem prostym (uwagi polemiczne)*, SPC 16 (1980) 2, s. 235 - 246.
[154] Por. *Etos chrześcijański*, s. 21.
[155] *Etos chrześcijański*, s. 30.

Styczeń i Krąpiec[156]. Wydaje się więc, że bardziej do przyjęcia jest zaproponowany kilka stron dalej podział stanowisk w etyce tomistycznej na racjonalno-empiryczne (Kowalski) i empiryczno-racjonalne (Styczeń, o ile w ogóle sytuuje się on w tomizmie)[157].

1. Definicja etyki jako nauki filozoficznej traktującej o regułach ludzkiego działania

T. Ślipko proponuje na wstępie przyjęcie "prowizorycznej" definicji etyki, która brzmi: "Etyka jest to nauka filozoficzna, która ustala moralne podstawy i reguły ludzkiego działania przy pomocy wrodzonych człowiekowi zdolności poznawczych"[158].

Szeroko wyjaśniając tę definicję T. Ślipko podkreśla, że mówiąc "nauka filozoficzna" miał na myśli systematycznie uporządkowany zbiór twierdzeń sprawdzalnych i przekazywalnych, a dotyczących pierwszych i elementarnych składników moralności. "Moralne podstawy" - to przede wszystkim cel ludzkiego działania i wiążące się z nim zagadnienie szczęścia, następnie - moralność tego działania, czyli jego dobro lub zło, wreszcie - powinność, czyli nakaz obligujący człowieka to takiego lub innego działania. "Moralne reguły" - to określony zespół ocen, norm i wzorów osobowych. "Ludzkie działanie" - to, z kolei, "ogół ludzkich czynów świadomych i rozumnych"[159]. "Wrodzone człowiekowi czynności poznawcze" - to "poznanie ściśle rozumowe", czyli myślenie abstrakcyjne pozwalające tworzyć pojęcia i normy etyczne oraz "doświadczenie", które w etyce oznacza "refleksję nad własną świadomością" moralną i jako takie jest także funkcją wyłącznie intelektu, a nie np. zmysłowych władz poznawczych[160].

Te definicję etyki T.Ślipko czyni punktem wyjścia swoich dalszych rozważań. Wynika z niej przede wszystkim przedmiot etyki oraz jej źródła. W pierwszej sprawie, T.Ślipko stosuje tradycyjne odróżnienie przedmiotu materialnego od przedmiotu formalnego. I tak, przedmiotem materialnym etyki jest ludzkie działanie, natomiast jej przedmiot formalny stanowi "moralność tegoż działania"[161]. Źródła etyki dostrzega w przedmiotowym aspekcie ludzkich działań poznawczych. Chodzi tu więc nie tyle o sam

[156] Zważywszy ponadto, że T.Ślipko uważa, iż w ujęciu Stycznia "fakt etyczny... utożsamia się z doznawanym przez każdego człowieka przeżyciem bezwzględnej powinności określonego postępowania", można przypuszczać, iż T. Ślipko podejrzewa tomizm egzystencjalny o związki z egzystencjalizmem. Zwłaszcza, że jeden z twórców tego tomizmu, Gilson sytuowałby się w ujęciu T. Ślipko w etyce jak najbardziej tradycyjnej.
[157] *Etos chrześcijański*, s. 26.
[158] *Etos chrześcijański*, s. 17.
[159] *Etos chrześcijański*, s. 19. T. Ślipko odróżnia - zgodnie z tradycją scholastyczną - akt ludzki (actus humanus) od aktu człowieka (actus hominis). Pierwszy byłby czynem rozumnym, drugi natomiast - niekoniecznie.
[160] Zob. *Rola rozumu w kształtowaniu moralności*, SPC 24 (1988)1 s. 123-143. Autor po skrytykowaniu konwencjonalizmu zarówno laickiego jak i katolickiego przedstawia ciekawą interpretację roli rozumu w życiu moralnym człowieka, przypisując mu funkcje cenzora, interpretatora, legislatora i imperatora.
[161] *Etos chrześcijański*, s. 21.

fakt posiadania intelektu (aspekt podmiotowy), co o jego "wytwory" w postaci pojęć i zasad ogólnych, które prowadzą do sformułowania prawd moralnych.

2. Metoda etyki jako opis faktu etycznego

Zagadnienie to T.Ślipko formułuje w aspekcie polemiki pomiędzy (w jego rozumieniu) tomizmem tradycyjnym i tomizmem egzystencjalnym. Dla tomizmu tradycyjnego na metodologię etyki składały się - zdaniem T.Ślipko - pierwsze zasady (dobro czynić, zła unikać), konkluzje etyczne w postaci wniosków rozumowania dedukcyjnego, wychodzącego z powyższych zasad, oraz zastosowania tych wniosków do "całokształtu konkretnych okoliczności towarzyszących pojedynczym aktom działania moralnego"[162]. Tomizm egzystencjalny zaczyna od analizy doświadczenia faktu etycznego. T.Ślipko akceptuje tę drugą koncepcję metod etyki. W swoim "zarysie rozwiązania" stawia postulat ustalenia integralnego faktu etycznego, na który składać się mają: dążenie do celu, przeżycie wartości i przeżycie powinności[163]. Opis faktu etycznego musi się składać z pierwotnych opisów jego części składowych. Ma to w konsekwencji doprowadzić do wyszczególnienia najbardziej charakterystycznych cech danego zjawiska moralnego w naszej świadomości, wzajemnych relacji poszczególnych elementów faktu etycznego oraz pozwolić na sformułowanie odpowiedniego stanowiska w danej kwestii.

W ramach metodologii etyki T.Ślipko omawia stosunek etyki do innych dyscyplin filozoficzych i nauk w ogóle. Mimo usytuowania na początku etyki analizy faktu moralnego, T. Ślipko widzi integralny związek etyki z metafizyką, która dostarcza etyce właściwego "spojrzenia na człowieka i jego miejsce we wszechświecie"[164]. Zresztą - jak dodaje - historia etyki poświadcza, że każdy wielki system etyczny budowany był na jakiś "ogólnofilozoficznych założeniach". Jeśli chodzi o pozostałe dyscypliny filozoficzne, to etyka posiada wspólne z nimi założenia formalno-metodologiczne. Ponadto, T. Ślipko akceptuje Arystotelesowski podział dyscyplin filozoficznych na teoretyczne i praktyczne, i sytuuje etykę w tych drugich. Nauki szczegółowe natomiast, mogą spełniać rolę nauk pomocniczych etyki. Różnica zaś pomiędzy etyką i teologią moralną opiera się na różnicy źródeł.

[162] *Etos chrześcijański*, s. 25.
[163] *Etos chrześcijański*, s. 28.
[164] *Etos chrześcijańs*ki, s. 30.

3. Struktura etyki jako nauki ogólnej i szczegółowej

T. Ślipko przyjmuje tradycyjny podział etyki na fundamentalną, względnie ogólną oraz szczegółową.

Etyka fundamentalna poświęcona jest analizie najogólniejszych podstaw moralności. Składa się na nią najpierw eudajmonologia, jako nauka o "celu moralnym człowieka", następnie aksjologia, jako nauka o moralnej specyfikacji aktu ludzkiego i o wartościach moralnych, wreszcie deontologia, czyli nauka o powinnościach i uprawnieniach moralnych oraz o obiektywnym prawie naturalnym i pozytywnym. Obok tych trzech podstawowych nauk, w etyce fundamentalnej powinny się ponadto znaleźć: syneidesjologia, jako nauka o sumieniu obok aretologii, jako nauki o cnotach moralnych. Etyka szczegółowa dzieli się na indywidualną oraz społeczną[165].

Sam T. Ślipko w swoim podręczniku, po omówieniu zarysowanych wyżej "zagadnień wstępnych" i zanim przechodzi do prezentowania poszczególnych działów etyki, podejmuje jeszcze problem filozoficznych założeń etyki oraz omawia "naukę o aktach ludzkich". Te filozoficzne założenia są następujące: 1) Człowiek jest bytem pochodnym, substancjalnym, osobowym. 2) Osobowość ludzka ma charakter dynamiczny, a sam człowiek stanowi istotę społeczną. Z kolei, założenia dotyczące woli człowieka informują, że jest ona wolna i dynamiczna. W ten sposób etyka tomistyczna jest wolna od determinizmu. Zagadnienie aktów ludzkich uważa T. Ślipko za charakterystyczny temat etyki tomistycznej[166]. Autor nasz definiuje pojęcie aktu jako zmiany w samym człowieku lub w otaczającym go świecie, przez tego człowieka sprawczo spowodowane. Wśród aktów wyróżnia działania rozumne, czyli te, które pochodzą sprawczo od woli człowieka, skierowanej na osiągnięcie jakiegoś celu oraz akty nierozumne, dokonujące się bez udziału intelektu lub woli. Dalej odróżnia, wśród aktów rozumnych, działania konieczne od wolnych, akty samorodne i nakazane oraz szczegółowo opracowuje przeszkody ograniczające świadomy charakter aktów ludzkich[167].

W stosunku do przyjętego podziału, T. Ślipko poszerza ponadto swój podręcznik o zagadnienie odpowiedzialności moralnej, którym zamyka wykład etyki.

***

[165] T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*. Cz I: *Etyka osobowa*. Cz. II: *Etyka społeczna*, Kraków 1982.

[166] *Etos chrześcijański*, s. 45-66. T. Ślipko pochwalił q. 6 z I-II *Sumy Teologicznej* św. Tomasza, lecz sam się oparł na omówieniach: J.Vanier, *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotelicienne*, Paris-Bruges 1965; O. Lottin, *Psychologie et moral au XIIe et XIIIe siecles*, wyd. 2, t. I, Gemloux 1957 oraz J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, cz. I, Kraków 1948.

[167] Szerzej na ten temat: T. Ślipko, *Etyka intencji czy etyka przedmiotu aktu. Zagadnienie wewnętrznej moralności aktu ludzkiego w filozofii św. Tomasza*, w: *Logos i Ethos*, Kraków 1971, s. 281- 326.

Prace T. Ślipko są niewątpliwą i w wysokim stopniu owocną próbą systematyzacji tradycyjnej etyki katolickiej[168] , jej otwarciem na wyzwania współczesności - wszak ks. Ślipko podejmował w nowym oświetleniu problem samobójstw[169], eksperymentów biologicznych[170], godziwej obrony sekretów[171], etyki małżeńskiej i seksualnej[172]. Był niestrudzonym polemistą etyków marksistowskich[173]. Robił to wszystko z punktu widzenia wyłożonej powyżej etyki, którą zna i akceptuje, i której nadał - co jest nie bez znaczenia - kształt nauki, sformalizowanej zgodnie z obowiązującymi w metodologii filozofii kanonami (zupełnie inną sprawą jest wartość samych tych kanonów, zawsze jednak uporządkowanie wiedzy jest czymś cennym).

Inna sprawa to tomizm T.Ślipko - tomizm bez Tomasza. Odnosi się wrażenie jakby T. Ślipko nazywał tomizmem wykładaną przez siebie etykę w ogóle nie interesując się autentycznością jej źródeł[174]. Jednakże właśnie ten problemy stał się przedmiotem zainteresowań T. Ślipko. Podjął on próbę - jak sam to określił - poszukiwań "prawdziwego Tomasza", ukazując teoretyczną autonomię, historyczne źródła, strukturę i metodę etyki św. Tomasza [175].

"Prawda o dobru" w etyce ks. Ślipko to przede wszystkim prawda o normatywnej roli rozumu ludzkiego. Zespół podstaw etyki to - oprócz założeń metodologiczno-formalnych - teoria człowieka jako bytu substancjalnego, przygodnego i osobowego oraz koncepcja społecznej i dynamicznej ludzkiej osobowości. Samą etykę stanowi integralne połączenie nauki o celu życia ludkiego, wartościach moralnych, powinnościach, wreszcie sumieniu i cnotach. Książka pt. "Etos chrześcijański" głosi komplementarność tych komponentów etyki, co wydaje się być jej rysem godnym uwagi.

---

[168]E. Podrez, *Myśl etyczna Księdza Profesora Tadeusza Ślipko*, SPC 25 (1989) 1, s. 9 - 46. W tekście tym znajduje się też bibliografia prac T. Ślipko do 1988 r. Zob. też cały ten nr SPC, dedykowany T. Ślipko.

[169]Np. T. Ślipko, *Etyczny problem samobójstwa*, Warszawa 1970.

[170]Np. T. Ślipko, *Podstawy etyki środowiska naturalnego*, *Chrześcijanin w świecie* 139 (1985), s. 56 - 66; *Etyka a transplantacja serca,* SPC (1975) 1 s. 143-188; *Granice życia: dylematy współczesnej bioetyki,* Warszawa 1988 wyd. 2, Kraków 1994.

[171]Np. T. Ślipko, *Zagadnienie godziwej obrony sekretu*, Warszawa 1968.

[172] *Metodologiczne podstawy etyki seksualnej*, AC 9 (1977/1979) s. 87-137; *Naturalne prawo moralne jako podstawa etyki małżeńskiej w wiążących wypowiedziach Magisterium Ecclesiae*, STV 6 (1968) 1 s. 171-192; *Życie i płeć człowieka Przedmałżeńska etyka seksualna*, Kraków 1978.

[173]Np. T. Ślipko, *Marksistowska doktryna moralna we współczesnej rzeczywistości polskiej*, Cz. 1: *Teoria moralności socjalistycznej w podręczniku "Etyka",* SPC 2 (1985) 2, s. 129 - 144, cz. II: *Teoria moralności socjalistycznej w publikacjach z lat 1974 - 1984*, SPC 22(1986) 1, s. 116 - 157.

[174]Takie też wrażenie odniósł po lekturze książki T. Ślipko W. F. Bednarski, czemu dał wyraz w polemicznym tekście pt. *Zasada konstytutywna wartości moralnej w ety św. Tomasza z Akwinu,* SPC 25 (1989)1, s. 59 - 78.

[175] *Etyka intencji czy etyka przedmiotu aktu? Zagadnienie wewnętrznej moralności aktu ludzkiego w filozofii św. Tomasza*, w: *Logos i ethos*, Kraków 1971 s. 281-326; *Etyka św. Tomasza z Akwinu w świetle współczesnych badań*, SPC 26 (1991) 2 s. 90-98. W tekście tym T.Ślipko zauważa, że wiele tzw. "tomizmów" niewiele ma wspólnego z tekstami św.Tomasza. Proponuje więc poszukiwania "prawdziwego Tomasza". W ujęciu T.Ślipko "prawdziwą etykę" Akwinaty stanowią zagadnienia o celu i szczęściu człowieka, moralnego dobra (i zła) aktów ludzkich, cnót moralnych, prawa naturalnego. Na ten ostatni temat zob. też artykuł: Problem interpretacji dynamicznego charakteru prawa naturalnego na podstawie filozofii św.Tomasza z Akwinu. RF 25 (1977) 2 s. 148-157.

III. Étienne Gilson: Etyka św.Tomasza jako udoskonalenie etyki Arystotelesowskiej[176]

É.Glison uważa, iż św. Tomasz wprowadzając w dziedzinę etyki objaśnienia zapożyczone od Arystotelesa potrafił prześcignąć mistrza, na którym się wzorował[177]. Główne tomistyczne udoskonalenia Arystotelesowego eudajmonizmu można zrekapitulować w sześciu punktach.

1. Natura jako pryncypium rozumności ludzkiego działania

Pojęcie natury jest czymś, co umieszcza byt we właściwym mu gatunku; jest to więc jego forma. Formą ludzkiego *compositum* jest dusza rozumna. Rozum zatem nadaje naszej naturze właściwy nam ludzki charakter. A zatem - pisze Gilson - to, co zgodne z ludzką naturą jest zasadniczo równoznaczne z tym, co zgodne z rozumem. Skoro cnota i dobro moralne są tym, co zgodne z naturą - stanowią zatem zgodność z rozumem. Stąd grzech i nieprawość są brakami rozumności[178].

2. Zamiar, sumienie, powinność jako tematy wniesione do etyki przez filozofię chrześcijańską

Według opinii francuskiego tomisty, w tych zagadnieniach myśliciele średniowieczni zdani byli niemal wyłącznie na własne siły, mimo iż pragnęli zachować maksymalnie dużo z myśli starożytnych mistrzów. Grecy bowiem osnową swej moralności uczynili zagadnienie cnót i namiętności. Każdy czyn ma o tyle znaczenie dla moralności o ile wypływa z woli - jej cnót lub wad i wyraża przez to całą naszą moralną istotę, mozolnie ukształtowaną w procesie wychowania. “Ta przewaga zagadnienia cnót i wad utrzymywała się tak długo, jak długo trwały wpływy greckie. Obecnie - pisze Gilson - zanikła niemal zupełnie. Żaden moralista nie wykracza już teraz poza rozważanie poszczególnego czynu, ujętego w samej swej jednostkowości, jak gdyby on jeden rozstrzygał o całości życia moralnego” (...) “Wydaje się, że człowiek nowożytny inaczej podchodzi do tej sprawy. Ma się wrażenie, jak gdyby w każdy ze swych ważniejszych czynów wkładał całego siebie i angażował weń - wraz z dobrą lub złą treścią swej woli - całą swą osobowość”[179].

[176] E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, przekład Jan Rybałt (przedmowę, przypisy i apendyksy tłumaczyła Izabela Truskolaska), Warszawa 1958 - (rozdział XVII: *Zamiar, sumienie, powinność*).
[177] *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 299.
[178] *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 299.
[179] *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 314-315.

3. Pojęcie zamiaru jako próba "uwewnętrznienia" moralności

Etykę pojmuje Gilson podobnie jak całą filozofię chrześcijańską, zasadniczą w niej rolę przypisując wpływowi Objawienia. Pisze bowiem wprost, 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" [podkreślenie Gilsona][180]. 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 cordi*s (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"[181]. 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 tego, 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[182].

4. Wola jako podmiot zamiaru

Tak ujęty zamiar jest oczywiście aktem woli[183]. Wola jednak może dążyć tylko do tego, co wcześniej rozum ukaże jej jako cel, co jest zgodne z samą istotą woli jako "pożądania oświeconego przez rozum"[184]. Takie rozumienie woli wymaga precyzyjnego określenia funkcji rozumu w dziedzinie postępowania, wszak zawsze przed decyzją woli następuje rozumowe rozważanie środków prowadzących do urzeczywistnienia obranego celu. Rozważanie to trwa do momentu, gdy wola uzna, ze jest już dostatecznie oświecona i

[180] *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 315.
[181] Gilson cytuje w tym miejscu Komentarz Augustyna do psalmów o dodaje, że *Iam Deo clamat* Augustyna jest bardzo dokładnie komentowane przez św. Tomasza z Akwinu: "Dicendum quod intentio cordis dicitur clamor ad Deum: non quod Deus sit obiectum intentionis semper; sed quia est intentionis cognitor". *ST* I-II, 12, 2, ad 1.
[182] *Duch filozofii średniowiecznej*, przypis 5 na str. 317.
[183] Est igitur intentio actus voluntatis, *ST* I-II, 12,1 sed contra; Ergo in rebus voluntariis, idem motus est intentio finis et voluntas eius quod est ad finem, *ST* I-II, 12, 2 sed contra; Sed voluntas potest velle aliquod obiectum non proportionatum fini intento; et sic, voluntas quae fertur in illud obiectum absolute consideratum non est tantum bona, quantum est intentio, *ST* I-II,19,8 resp.; Sed quia etiam ipsa intentio quoddamodo pertonet ad actum voluntatis, in quantum scilicet est ratio eius, propter hoc redundat quantitas bonae intentionis in voluntatem. *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 317.
[184] *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 317.

podejmuje decyzję, czyli właśnie zamiar. "Widzimy więc, że analiza dokonując rozbioru poszczególnych momentów całokształtu działania wykrywa w nim wielorakie, odrębne składniki, ale w rzeczywistości działanie to przeniknięte jest jednym jedynym poruszeniem, a mianowicie zamiarem"[185]. Nawet jeśli określone czyny nie powiodą się, to dobry zamiar usprawiedliwia "okupując w pewnej mierze ich niezręczność, uszlachetniając ich miernotę, co sprawia, że nawet w nieporadnym działaniu pozostaje zawsze coś dobrego, dopóki przyświeca mu dobry zamiar"[186]. "Oczywistość tych prawd nabrała w oczach myślicieli chrześcijańskich takiego znaczenia, że kiedy przystąpili do technicznego określenia dobra i zła, od razu poszli jak najdalej w kierunku moralności zamiaru" (jak Piotr Abelard, Piotr Lombard)[187].

5. Sumienie jako akt intelektualno-wolitywny

Dla określenia istoty moralności pojęcie zamiaru musimy powiązać z sumieniem[188]. "Słowo to nie oznacza jakiejś władzy odrębnej od woli czy rozumu, ale pewien akt czy raczej akty, w których chcąc osądzić nasze postępowanie przykładamy do niego miernik rozumowego poznania"[189]. Funkcje sumienia to: 1) świadomość działania lub jego braku, 2) nakazywanie, co powinniśmy czynić, 3) ocena popełnionego czynu. Gilson zwraca uwagę drugą z wymienionych funkcji sumienia i pyta, o pozycję zamiaru, skoro wola ma słuchać nakazów rozumu. Zresztą, zagadnienie to nie miałoby większego znaczenia, gdyż rozum ludzki był nieomylny - tak jednak nie jest. "Moraliści chrześcijańscy zgodnie twierdzą, ze wszelki nakaz sumienia jest dla woli obowiązujący. Odkąd orzekli, że cała wartość czynu zależy od ożywiającego go zamiaru, taka konsekwencja stała się nieunikniona. Obiektywizm grecki, zwłaszcza ten, którego wyrazem jest etyka Arystotelesa, został tu zaatakowany na całej linii. O jakości woli stanowi bowiem już nie przedmiot sam w sobie, ale przedmiot w tej postaci, w jakiej go ujmuje rozum"[190]. Św. Tomasz uważa, że wola, która skłania się do dobra uważając je za zło, jest złą wolą przez sam fakt, że odrzuca orzeczenie rozumu, choć jest ono w tym wypadku błędne. Daje na to skrajne z chrześcijańskiego punktu widzenia przykłady: 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 (STh I-II, 19, 5c): *voluntas discordans a ratione*

[185] *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 318.
[186] *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 318-319.
[187] *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 318.
[188] *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 320.
[189] *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 320.
[190] *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 322.

errante est contra conscientiam, ergo voluntas discordans a ratione errante est mala (tamże). Myśliciele chrześcijańscy jednak - zdaniem Gilsona - nigdy nie poszli tak daleko, aby zastąpić sam czyn - jego zamiarem, choć najbliższy był temu Piotr Abelard. "Zdrowy rozsądek i realizm myślicieli chrześcijańskich nie mógł żadną miarą zgodzić się na to, aby chcieć dać jałmużnę i nie dać jej - mogło być rzeczą równie dobrą jak chcieć ją dać i dać ją istotnie lub aby chcieć zabić człowieka i nie zabić go - było rzeczą równia złą, jak chcieć go zabić i zabić rzeczywiście". "Poza tym, co wydaje się nam dobre lub złe istnieje to, co jest dobre lub złe" [podkreślenie Gilsona][191]. Stąd wynika obowiązek "krytyki" sumienia, poprawiania go i doskonalenia, "ilekroć zachodzi obawa omyłki w osądzie"[192].

6. Cel ostateczny jako zjednoczenie z Bogiem i powinność jako realizowanie Jego woli

Trzeba podjąć ten temat dla uwzględnienia tego nowego warunku moralności chrześcijańskiej. Nie oznacza to, że rangi celu w etyce nie dostrzegali już starożytni. "Cała etyka Arystotelesa sprowadza się do tego, że uczy człowieka, jakimi środkami zdoła on osiągnąć swój ostateczny cel, czyli szczęście, polegające na tym, aby przez całe życie żyć według najlepszej i najpełniejszej ludzkiej cnoty" (Eth. Nic. I, 7, 1098 a 1 - 19; 324). Różnica - według Gilsona - tkwi w koncepcji środków prowadzących do celu. Polega ona na diametralnie rożnym rozumieniu dobra i zła moralnego. Arystoteles niewątpliwie akceptuje pewną deontologię: są rzeczy które należy czynić ze względu na osiągnięcie celu - jest to więc stosunek "stosowności" [podkreślenie Gilsona]. W etyce chrześcijańskiej, gdzie cel są określone przez prawo Boże, mamy do czynienia ze stosunkiem "powinności". "Dlatego to sumienia chrześcijańskie, pojmowane jako wyraz prawodawczego rozumu boskiego, zawsze przepisuje jakieś działanie jako powinność moralną" [podkreślenie Gilsona]."Myśliciele chrześcijańscy zdawali sobie sprawę z tego, czym uzupełniali w tej dziedzinie moralność starożytną"[193]. Określenie celu ostatecznego jako miłosnego zjednoczenia z Bogiem i uczynienie tego faktu źródłem szczęścia wiecznego, stanowi tę istotną poprawkę wobec myśli starożytnej. "Starożytnym bowiem nieznana była nie tylko jedyność celu ludzkiego życia, ale - tym samym i z tej samej racji - również istnienie takiego celu"[194]. Mylili się nie tylko co do celu, od którego - według ich własnej myśli - zależy cała moralność, ale także samo pojęcie celu rozumieli inaczej niż średniowieczni mistrzowie. Celem ostatecznym dla Arystotelesa było szczęście, rozumiane jako immanentny składnik życia moralnego. A więc celem ostatecznym człowieka jest tu

[191] *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 323.
[192] *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 323.
[193] *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 324.
[194] *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 325.

samo życie moralne, czyli to życie, które ma polegać na osiąganiu celu ostatecznego. Cel ostatecznie uległ utożsamieniu z zespołem środków do niego prowadzących. Osiąganie szczęścia polegało na nieustannym czuwaniu nad zgodnością postępowania z naturą i rozumem. Stąd tak wielkie znaczenie "stosowności", jak Gilson tłumaczy grecką χαθήκοντα. Cel moralności chrześcijanina tkwi poza nim samym - jest nim bowiem transcendentny Bóg, a dokładniej mówiąc Boża wola, z którą człowiek ma się zgadzać: *Rectum cor habet qui vult quod Deus vult* (I-II, 19, 10, sed contra; ponadto 4 resp i 9 resp.) Spory pelagiańskie były w istocie kontrowersją pomiędzy reprezentowaną przez Pelagiusz moralnością grecką, a moralnością chrześcijańską głoszoną przez św. Augustyna.

***

"Moralność chrześcijańska stoi więc pomiędzy etyką grecką a moralizmem Kanta niby między dwoma krańcami, które ze sobą godzi przerastając obydwa" - pisze Gilson[195].

Moralność chrześcijańska różni się od greckiej pojęciem i rolą Boga. Bóg funkcjonuje w filozofii jako byt jedyny, wszechmocny, dawca bytu i prawodawca świata. To pojęcie jest "wielkim postępem" w stosunku do pojęcia skończonych b ogów greckich i dlatego musiało pociągnąć za sobą zmianę teorii moralności. Moralność grecka, uzupełniona o pojęcie Absolutu staje się już moralnością chrześcijańską. "Sami Grecy byliby ją niechybnie odkryli, gdyby pogłębili swą metafizykę"[196]. Jeśli zaś chodzi o Kanta, to miał rację Schopenhauer, gdy mu zarzucał, iż obowiązku nauczył się z Dekalogu. Jego etyka "jest po prostu zwykłym produktem rozpadu"[197], tym co pozostało z etyki chrześcijańskiej po usunięciu z niej dorobku Greków.

Problem filozoficznych podstaw etyki tomisytcznej w ujęciu prof.Gilsona polega więc na czerpaniu z dwóch źródeł: klasycznej etyki greckiej i Objawienia chrześcijańskiego. Ujęcia św.Tomasza są według francuskiego mediewisty najdoskonalszą syntezą tych źródeł.

IV. Étienne Gilson: Etyka św. Tomasza jako etyka życia ludzkiego

É.Gilson omawia tomistyczną naukę o moralności w książce pt. "Tomizm"[198]. Jako wprowadzenie do Tomaszowej etyki francuski tomista proponuje zagadnienie czynu ludzkiego, rozbijając go na cztery tematy: 1) Struktura czynu ludzkiego; 2) Sprawności; 3)

[195] *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 330.
[196] *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 332.
[197] *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 330.
[198] E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przekład Jan Rybałt, Warszawa 1960, s. 348 - 524, (Cz.III: *Etyka*); zob. też: *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, przekład Tomasz Górski, Warszawa 1965, (szcz. rozdz. IV pt. *Człowiek*).

Dobro i zło oraz cnoty i 4) Prawa. Od Gilsona pochodzi omówiona właśnie struktura zagadnień; samo ich referowanie polega na ścisłym trzymaniu się tekstów Tomasza, a głównie jego "Summa Theologiae". W związku tym jednak warto zauważyć, że w strukturę etyki włącza Gilson - oprócz zagadnienie sprawności i cnót oraz miłości i uczuć - także problem podejmowania decyzji[199].

Etykę Gilson pojmuje i tworzy podobnie jak całą swoją filozofię, jako etykę wybitnie chrześcijańską, traktując w niej wpływy religii jako istotne i zasadnicze. Postawą bowiem etyki jest problematyka celu. Ten zaś odpowiada zawsze przyczynie, dlatego znając przyczynę rzeczy - znamy też jej cel. A ponieważ celem wszystkich rzeczy jest Bóg, dlatego też i On stanowi ich ostateczny cel[200].

Akt stworzenia nie wyczerpuje się w prostym przeprowadzeniu bytów z niebytu do istnienia. Bóg udzielając bytom ruchu, daje im pewną niezależność względem siebie. Daje im ponadto rodzaj ruchu: skierowanie do siebie, pragnienie powrotu do swego Stwórcy.

Sprawa realizowania tego skierowania jest prosta w przypadku zarówno aniołów jak i zwierząt. Pierwsi w chwilę po stworzeniu wybrali wieczną szczęśliwość lub odwrócili się od Boga na zawsze[201]. Byty pozbawione rozumu dziedziczą podobieństwo do Boga na miarę tej swej ograniczoności i to jest jednoznaczne z osiągnięciem ich celu ostatecznego[202].

W przypadku człowieka - obdarzonego intelektem i wolą - skłonność do Boga nie wynika z natury, lecz z woli, gdyż dzięki niej człowiek może wybierać swe czyny. Człowiek zatem realizuje tkwiący w sobie obraz Boga wolnym aktem swej woli. Dlatego w przypadku człowieka staje się konieczne rozważenie celu ostatecznego i środków, za pomocą który się go osiąga.

---

[199] Wyraźnie inspirowana przez Gilsona na terenie tomizmu polskiego jest *nauka św. Tomasza o ludzkim działaniu* w ujęciu S.Swieżawskiego. Prof. S.Swieżawski podejmuje temat ludzkiego działania w ujęciu św. Tomasza w swojej popularyzatorskiej książce, zatytułowanej: "Święty Tomasz na nowo odczytany" (S.Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, wyd. II, Poznań 1995). Pewne szczegółowe zagadnienia szerzej naświetla w swoich objaśnieniach do poszczególnych kwestii "Traktatu o człowieku" (Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, *Summa Teologiczna* I, 79 - 89, w tłumaczeniu i opracowaniu S. Swieżawskiego, Poznań 1957). We wspomnianej książce omawia kolejno zagadnienie właśnie działania, sprawności, prawa i społeczności ludzkich.

Podstawowym bowiem według Swieżawskiego odróżnieniem w bytach żywych i świadomych jest oddzielenie poznania od działania, określanego technicznym słowem "appetitus". W przypadku człowieka, to działanie rozpada się na "dwa królestwa". Jednym z nich jest postępowanie (ethos) - zasadniczy przedmiot etyki. Drugie królestwo stanowi wytwarzanie (techne-ars) - celem wytwarzania jest wytwór. Jednakże u podstaw zarówno wytwarzania jak i postępowania tkwi "appetitus" jako źródło wszelkiego ludzkiego dążenia.

Wychodząc dalej od tematu "appetitus" autor omawia strukturę władz ludzkich, a więc kolejno: pożądanie naturalne i umysłowe, czyli wolę, najwięcej miejsca zostawiając na omówienie pożądania zmysłowego, a w nim uczuciowości.

Dalej podejmuje temat miłości, a następnie cnót - szczególną uwagę poświęcając mądrości. Kolejny rozdział książki dotyczący postępowania poświęcony jest sprawnościom rozumianym jako cnoty i wady.

[200] *Tomizm*, s. 352.

[201] *ST I*, 62,5; 63,6. *Tomizm,* s. 351 - 352.

[202] *ST* I-II, 1,8, resp. *Tomizm*, s. 352.

Wolność człowieka polega zawsze na oddzieleniu jego woli od przedmiotu dążenia. Wola zmierza do dobra powszechnego; w praktyce intelekt ukazuje jej dobra szczegółowe, które nie stanowią jej koniecznych celów - dlatego zawsze pozostaje wobec nich wolna[203]. Pierwszym jej aktem w dążeniu do czegoś jest zamiar.

Tak rozumiana etyka posiada trzy działy.

1. Etyka życia osobistego jako owocowanie roztropności, męstwa i umiarkowania

"Etyka życia osobistego", ukazuje rolę i znaczenie w życiu ludzkim trzech cnót roztropności, męstwa i umiarkowania wraz z ich cnotami składowymi. Jako pierwszą omawia cnotę roztropności. W ujęciu Gilsona cnotę tę można nabyć dzięki cierpliwemu i świadomemu wysiłkowi a dążenie do niej jest powinnością każdego od młodości. Składnikami tej cnoty są: umiejętność rozumowania, przezorność, ostrożność, oględność. W tekście Gilsona odnaleźć można informacje na temat tego, co sprzeciwia się roztropności (najniebezpieczniejszą w tym względzie jest rozpusta) oraz tego, co należy do fałszywych roztropności. Jako kolejne Gilson omawia męstwo. Cnota ta pozwala opanować strach, objawia się najpełniej podczas wojny i wiąże się często z cierpieniem. Wykazują się nim szczególnie żołnierze podczas działań wojennych, sędziowie broniący prawa i sprawiedliwości oraz męczennicy ofiarowujący swą mękę Bogu. Gilson podkreśla też znaczenie w życiu ludzkim cnoty wielkoduszności. Dzięki tej cnocie człowiek potrafi odróżnić prawdziwą wielkość i honor od tylko pozornych, oraz wybrać z umiarem najlepsze środki, żeby je osiągnąć. Cnota ta wymaga wstrzemięźliwości w wielkości. Człowiek kierujący się próżną sławą zatraca wielkoduszność. Wspaniałomyślność jest kolejnym tematem Gilsonowej etyki życia osobistego. Okazać wspaniałomyślność znaczy dokonać czegoś wielkiego lub tego próbować. Cnota ta objawia się najpełniej w zdolności rozdzielania pieniędzy. O wyrobienie tej cnoty powinni zabiegać szczególnie ludzie zamożni. Następnie Gilson omawia znaczenie cnoty umiarkowania. Jest ona odpowiedzialna za umiar i równowagę w ludzkich czynach i przeciwstawia się pożądliwościom i rozkoszom. Kontroluje przyjemności dotyku, smaku, powonienia i wzroku. Jej elementem jest obyczajność. W odniesieniu do przyjemności seksualnych nosi nazwę czystości dla samego aktu płciowego i wstydliwości dla słów, gestów i zachowania towarzyszących mu i mających miejsce przed nim. Szczególną postacią tej cnoty jest dziewictwo. Przeciwieństwem czystości jest rozwiązłość. Tworzywo umiarkowania stanowią uczucia gniewliwe, a więc łagodność powstrzymująca gniew i wyrozumiałość kontrolująca "delikatność" w karaniu. W sytuacjach wymagających małego wysiłku do

[203] *ST* I-I, 10,2, resp. *Tomizm*, s. 353.

samokontroli zamiast o umiarkowaniu mówi się o powściągliwości lub skromności. Istotną rolę odgrywa pokora, która stanowi kontrolę nad pychą.

2. Etyka życia społecznego jako funkcjonowanie sprawiedliwości

"Etyka życia społecznego" podejmuje problem sprawiedliwości. W ujęciu Gilsona odpowiada ona za wprowadzenie ładu w stosunkach międzyludzkich. Staje się cnotą chrześcijańską przez jej "uwewnętrznienie". Aby stać się sprawiedliwym wobec państwa, trzeba najpierw być sprawiedliwym przed sobą, bo wtedy i Bóg uzna człowieka za sprawiedliwego. Gilson wyróżnia sprawiedliwość legalną i szczegółową. Następnie omawia sprawiedliwość zamienną i rozdzielczą. Pierwsza ma regulować stosunki pomiędzy dwojgiem ludzi, a druga kontrolować właściwe przydzielenie człowiekowi części dóbr będących własnością zbiorową. Występują wady przeciwstawne do tych cnót. Dla sprawiedliwości rozdzielczej taką wadą będzie zważanie na osobę. Sprawiedliwość zamienną naruszają wady powodujące, że biorący nie daje nic w zamian. Największym wypaczeniem sprawiedliwości jest zabójstwo. Naruszeniem sprawiedliwości są również kradzież i rabunek. Trzeci temat to sprawiedliwość sądowa. Gilson zwraca uwagę na postawę i obowiązki sędziego, który ma wcielać w życie prawo z nakazu państwa. W przypadku domagania się przez prawo kary dla winnego, sędzia nie może kierować się swoimi odczuciami, ale musi wypełnić prawo. Zgodnie ze sprawiedliwością muszą postępować oskarżyciel, obrońca i świadkowie. Nawet oskarżony ma obowiązki względem sprawiedliwości i powinien uznać władzę sędziego, stosując się do niej i wyznając przed nim prawdę. Następnie został przedstawiony problem sprawiedliwości w słowach. Przeciw tej sprawiedliwości występują zniewaga i obelga, których celem staje się pozbawienie osoby czci. Należy uważać - ostrzega Gilson - nawet z przekomarzaniem się, bo w większym gronie może stać się ono zniewagą osoby. W jego ujęciu zniewaga wynika z gniewu. Innymi poważnymi wadami w tej sferze są obmowa, drwina i ośmieszanie. Z kolei podejmuje Gilson temat sprawiedliwości w handlu i przy pożyczce. Znajduje się w nim m.in. uwaga, że pomiędzy artykułami sprzedawanymi i ceną płaconą przez klienta powinna istnieć równość. Wypaczeniem sprawiedliwości w wymianie handlowej jest oszustwo. Handlem nazywa się wymianę, która ma na celu zysk. Zysk musi posiadać miarę i granicę. Przy omawianiu pojęcia pożyczki pojawia się termin procent oznaczający cenę zapłaty za korzystanie z czegoś. Według św. Tomasza procent jako suma pobierana za korzystanie z pożyczonych pieniędzy jest niesprawiedliwy, ponieważ sprzedaje się to, czego nie ma. Przy analizie tych zagadnień wydają się niezbędne pewne komentarze, których Gilson nie robi [204]. Sprawiedliwości sprawowania władzy to kolejny temat. Jest w nim mowa o

[204] Odnosi się wrażenie, że niektóre - przytaczane przez Gilsona - opinie św. Tomasza odnoszą się wyraźnie do realiów ekonomicznych XIII w. Warto więc było zwrócić uwagę, jak traktuje te zagadnienia ks. Jan

konieczności posiadania przez społeczeństwo zwierzchnika, który nim rządzi i kieruje. Jego głównym obowiązkiem ma być rządzenie zgodne z prawem i sprawiedliwością. W przeciwnym razie zwierzchnik staje się tyranem. Gilson wyjaśnia pojęcia oligarchii, demokracji, ustroju republikańskiego, arystokracji i monarchii. Według Gilsona św. Tomasz uznawał monarchię, wzbogaconą przez wszystkie zalety pozostałych ustrojów, za najwłaściwszy ustrój państwowy.

3. Sfera ludzkiej religijności jako realizowanie świętości

Na "sferę ludzkiej religijności" składają się cztery tematy. Pierwszy dotyczy Boga, który jest naszym celem ostatecznym i stałym źródłem naszego istnienia i że Jemu jednemu należy się od człowieka cześć religijna. Dzięki religii powstaje więź łącząca człowieka z Bogiem. Religijność jest cnotą, umożliwiającą oddanie Stwórcy należnej Mu chwały. Cnota religijności polega na czczeniu Boga w sposób Jemu tylko należny. Jest ona cnotą moralną, pokrewną sprawiedliwości i to najdoskonalszą spośród cnót moralnych, gdyż w szczególny sposób zbliża człowieka do Boga. Przewyższa ona sprawiedliwość szlachetnością zamiaru. Następnie Gilson dowodzi, że św. Tomasz utożsamił religijność ze świętością. Religijność różni się od świętości tym, że ta druga ma na uwadze intencję nadającą sens religijny obrzędom, nabożeństwom i ofiarom, a nie tyle same obrzędy, nabożeństwa i ofiary. Pomiędzy religijnością, świętością, pobożnością i kontemplacją istnieje ścisła zależność. Pogłębianie pobożności człowieka dokonuje się przez rozwój, ofiarowywanie Bogu i składanie Mu w hołdzie wiedzy i talentów. Według Gilsona św. Tomasz uznawał, iż cztery cnoty kardynalne poznano przed narodzeniem chrześcijaństwa. Cnoty znali już starożytni. Inna jest jednak natura cnót chrześcijan od tych, jakie praktykowali poganie. Dla przyrodzonych cnót moralnych celem jest dobro państwa, natomiast w chrystianizmie ostatecznym celem życia moralnego jest Bóg. Chrześcijaństwo dodało do przyrodzonych cnót moralnych - nadprzyrodzone. Zarodki nadprzyrodzonych cnót wlał jako łaski człowiekowi Bóg. Cnoty dzielą się na cnoty teologiczne i moralne oraz cnoty moralne przyrodzone i nadprzyrodzone. Przyrodzone cnoty moralne nie realizują całkowicie definicji cnoty. Definicję cnoty właściwie realizuje ta, która skłania ku dobru najwyższemu - oglądaniu Boga. Ten cel pozwala człowiekowi osiągnąć miłość. Bez niej nie ma prawdziwej cnoty. Człowiek w stanie natury upadłej nie uczyni tak dobrze, jakby chciał. Dobrze postępując, ludzie z natury dobrzy mogą stać się względnie cnotliwi. W ujęciu Gilsona tomizm żąda od nas dotarcia poprzez łaskę do natury. Gilson przypomina, że

---

Piwowarczyk w swojej *Katolickiej etyce społecznej* (t. 1, Londyn 1960, t. 2, Londyn 1963). Zauważa on, że współcześnie handel oddaje wiele usług, których dawniej nie oddawał. Jeśli chodzi o kwestię kredytu, przypomina, że kiedyś służył zaspokajaniu potrzeb, a dziś w kapitalizmie służy głównie produkcji i uznaje się go za pożyteczny ze względu na oddawane społeczeństwu usługi.

według św. Tomasza nadprzyrodzona miłość jest powiązana z cnotami życia osobistego i społecznego. Do życia osobistego i społecznego, które opiera się na cnotach przyrodzonych, potrzebne jest nadprzyrodzone życie religijne, stanowiące w człowieku dzieło łaski. Przyrodzone cnoty moralne są uzależnione od moralnych cnót teologicznych. Cnoty bez łaski są sprowadzone do poziomu natury upadłej. Moralność przyrodzona ściśle wiąże się z życiem duchowym.

***

É.Gilson sytuuje filozoficzną naukę o ludzkim postępowaniu w gmachu zbudowanej przez siebie filozofii chrześcijańskiej. Fundamentem tego gmachu jest filozofia grecka, lecz architektem - Objawienie chrześcijańskie. Gilson zapamiętale forsuje tę koncepcje i broni przy każdej nadarzającej się okazji[205]. W swojej prezentacji etyki subtelnie omija wytyczoną przez św. Tomasza granicę miedzy tym, co naturalne, a tym, co nadprzyrodzone. Religijność bowiem jest cnotą naturalną, należącą do sprawiedliwości - nie sprawia więc obecności Boga i powodowanych nią skutków (np. świętości). Ta obecność Boga w duszy ludzkiej dokonuje się mocą samego Boga, poprzez tzw. cnoty teologiczne: miłość, wiarę i nadzieję.

"Prawda o dobru" w tym ujęciu, to prawda zasadniczo teologiczna (o ile - oczywiście - skorzystamy z Tomaszowego odróżnienia filozofii od teologii). Wydaje się więc, że etyka chrześcijańska Gilsona jest teorią chrześcijańskiego życia moralnego i stanowi raczej refleksję właściwą teologii. Samo to życie chrześcijańskie polega na realizowaniu cnót. Cnoty są zaś przejawianiem się rozumnej natury człowieka.

V. Jerzy Kalinowski: Etyka jako personalistyczny autodeterminizm

J. Kalinowski zajmował się głównie filozofią prawa tworząc w jej ramach oryginalną koncepcję logiki deontycznej[206]. Logika ta, odnosząc się zasadniczo do prawa, miała też pewne znaczenie dla etyki[207]. J.Kalinowski wykładał propedeutykę etyki na KUL , a także na Wydziale Katolickim w Lyonie. Owocem tych wykładów jest książka, zatytułowana "Wprowadzenie do filozofii moralnej", wydana w Paryżu w 1966 r[208]. Etyka

[205] Wystarczy zwrócić uwagę na tytuł pomnikowego działa Gilsona z historii filozofii, który brzmi: "Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich". Utożsamienie filozofii średniowiecznej z filozofią chrześcijańską spowodowało, że Gilson (konsekwentnie) rozpoczął swój podręcznik omówieniem poglądów św.Justyna Męczennika, żyjącego w II w. po Chrystusie.
[206] J. Kalinowski, *Logika norm*, Lublin 1993.
[207] *Teoria poznania praktycznego*, Lublin 1960.
[208] G. Kalinowski, *Initiation a la philosopie morale. A l'usage de l'homme d'acton*, Paris 1966.

J.Kalinowskiego oparta jest na tradycyjnym schemacie etyki tomistycznej, lecz z wyraźnym akcentem na teorię osoby, i to jak się wydaje - stanowi w niej istotne "novum".

1. Osobowa koncepcja działań moralnych

Tezą wyjściową jest koncepcja psychofizycznej jedności bytu ludzkiego, którą określa się mianem osoby ludzkiej.

Najważniejsze elementy osoby to jej rozumność i wolność, będąca pochodną rozumności. Stawia to wolność osoby ludzkiej pomiędzy determinizmem i indeterminizmem; wola jako rozumna władza pożądania dobra powoduje w osobie ludzkiej cechę, którą autor nazywa *autodeterminizmem*[209]. Oznacza on podporządkowanie woli rozumowi, co daje człowiekowi świadomą wolność działania.

Kolejną cechą osoby ludzkiej jest jej społeczny charakter, stawiający człowieka, podobnie jak w przypadku wolności, pomiędzy dwiema skrajnościami. Pierwszą z tych skrajności jest indywidualizm i wywoływany przezeń liberalizm (zarówno polityczny jak i gospodarczy). Skrajność drugą stanowi totalitaryzm. Autor proponuje, z kolei, *personalizm* jako propozycję rozwiązania podstawowej sprzeczności pomiędzy indywidualizmem i totalitaryzmem: "Działanie osoby ludzkiej- pisze - ma na celu życie osobowe i społeczne"[210]. To życie osobiste i społeczne określa się przez to "ku czemu osoba ludzka w swojej możności się zwraca, a mianowicie poprzez potrójne opanowanie istotnych możności człowieka, tzn. możności intelektu, możności woli i możności serca"[211].

2. Cel moralny jako dobro i szczęście

Ten cel moralny najpierw występuje jako cel wewnętrzny, a następnie jako cel zewnętrzny[212].

Wewnętrznym w człowieku celem moralnym, który przejawia się jako tendencja jego bytu, albo nawet - pragnienie (pożądanie) bytowe, jest dobro. Temat ten J. Kalinowski wiąże bezpośrednio z miłością, gdyż to właśnie ta relacja wiąże nas z upragnionym dobrem. Relacje i samo dobro należy pojmować analogicznie, to znaczy: jakie dobro, taka relacja i takie też skutki tej relacji w podmiocie. Skoro więc przedmiotem ludzkiej miłości stanie się Dobro Najwyższe, czyli Byt Doskonały, także dążenie naszej woli do Niego

[209] *Initiation a la philosopie morale*, s. 46.
[210] *Initiation a la philosopie morale*, s. 51.
[211] *Initiation a la philosopie morale*, s. 51.
[212] *Initiation a la philosopie morale*, s. 72.

będzie dążeniem doskonałym, wypełniającym pełnią byt ludzki. "Ta pełnia bytu ludzkiego, upragniona przez Boga dla człowieka, jest celem moralnym i ostatecznym"[213].

Z tego punktu widzenia "najwyższym wewnętrznym celem człowieka jest jego obiektywne dobro moralne, określane jako prawdziwa pełnia jego bytu"[214]; "lecz stwierdzając to, co wyżej powiedziano, nie wychodzimy jeszcze z dziedziny celu wewnętrznego. Skoro na pytanie, czy Bóg jest celem moralnym człowieka możemy odpowiedzieć *tak*, analogicznie jak na pytanie dotyczące szczęścia, ale jest to *tak* metonimiczne. O Bogu można najpierw powiedzieć metonimicznie jako o celu moralnym człowieka, skoro jest przyczyną jego doskonałości. Tak samo szczęście może być metonimicznie nazwane celem moralnym człowieka, jako pewien skutek. Ale mówiąc rygorystycznie, terminy Bóg ani szczęście nie określają wewnętrznego celu moralnego człowieka"[215].

Posiadanie celu moralnego przez człowieka jest szczęściem. Przyczynę szczęścia stanowi dobro. J. Kalinowski zauważa, iż zawsze zjednoczenie się z upragnionym dobrem stanowi dla człowieka źródło satysfakcji, gdyż dobro jest czymś współnaturalnym dla człowieka, w jakiś sposób dopełnia jego byt. Jednakże satysfakcja, a także i szczęście nigdy na tej ziemi nie jest kompletne. Człowiek zawsze pożąda pełni swego bytu - a odpowiedź na pytanie o tę pełnię znajduje dopiero w teologii. Tu dopiero Bóg pojawia się jako obiektywny, zewnętrzny cel moralny ludzkiej osoby.

3. Działanie moralne

Pierwszym odróżnieniem jakie przeprowadza J. Kalinowski, jest klasyczny podział na akty ludzkie i akty człowieka (l'acte de l'homme et l'acte humain). Tylko oczywiście akty ludzkie posiadają aspekt moralny i wobec tego można je nazwać aktami moralnym (l'acte morale). "Działaniem moralnym jest akt ludzki rozważany z punktu widzenia najwyższego celu człowieka"[216]. Autor określa także ten aspekt jako "walor moralny" ludzkiego postępowania, który spełnia się w trzech integralnych składnikach: dobru moralnym, złu moralnym i okolicznościach. Przy czym ta trzecia wartość moralna pojawia się w sposób niezróżnicowany pomiędzy dobrem i złem, kiedy analizujemy działania moralne *in abstracto*, tzn. w oderwaniu od osoby działającego, od jego zamierzenia i od wszystkich innych okoliczności. Natomiast dwa aspekty wymienione jako pierwsze są dobre lub złe ze względu na samą swą naturę.

[213] *Initiation a la philosopie morale*, s. 77.
[214] *Initiation a la philosopie morale*, s. 81.
[215] *Initiation a la philosopie morale*, s. 84. Metonimia jest - według wyjaśnienia autora - figurą retoryczną, pozwalającą przyznać jakiejś rzeczy nazwę jej przyczyny, niezależnie od rodzaju przyczynowania.
[216] *Initiation a la philosopie morale*, s. 89.

Następnie J. Kalinowski analizuje problem podejmowania decyzji, tak jako go nakreślił św. Tomasz w swojej "Summa Theologiae" (za J. Pieperem), a spośród działań ludzkich wyróżnia akty osobowe, akty społeczne i akty religijne.

4. Prawo moralne

Prawo J. Kalinowski nazywa "pryncypium" zewnętrznym naszego działania moralnego. Odróżnia następnie prawo, które nazywa stanowionym (juridiction) oraz prawo moralne. Etykę interesuje zasadniczo prawo moralne. Za św. Tomaszem definiuje prawo jako "zalecenie (ordonannce) rozumu, ustanowione i ogłoszone ze względu na dobro wspólne, przez tego, który sprawuje opiekę nad wspólnotą"[217].

Z punktu widzenia tej definicji, możemy - korzystając z refleksji filozoficznej - dokonać podziału prawa w trzech aspektach: 1) osoby prawodawcy, 2) sposobu ustanowienia, 3) sposobu ogłoszenia. W ramach pierwszego kryterium wyróżnia się przede wszystkim prawo Boże i prawo ludzkie, następnie prawo kościelne i prawo świeckie, wreszcie prawo narodowe (państwowe) i prawo międzynarodowe. Według kryterium drugiego, prawo dzieli się na prawo wyraźne (explicite) i prawo wynikające (implicite). Łącząc te dwa podziały uzyskamy cztery postacie prawa: 1) prawo Boże wyraźne (prawo pozytywne objawione przez Boga w Starym i Nowym Testamencie), 2) prawo Boże wynikające, czyli prawo naturalne, 3) prawo ludzkie wyraźne, promulgowane wobec wszystkich na piśmie oraz 4) prawo ludzkie wynikające, nazywane zwyczajowym[218].

Prawo naturalne J. Kalinowski wiąże ze Bożym planem stworzenia świata i zarządzania nim. Ten plan tradycyjnie nazywa prawem wiecznym. Prawo naturalne jest więc prawem wiecznym "zapisanym" w naturach bytów stworzonych. To prawo człowiek może rozpoznać swoim rozumem badając naturę stworzenia. "W ten sposób termin *prawo naturalne* desygnuje równocześnie aspekt prawa wiecznego, istniejącego w umyśle Boga i naturę ludzką, identyczną dla siebie samej - znak myśli Bożej i normatywny sąd prawa"[219]. To naturalne prawo przejawia się poprzez trzy fundamentalne inklinacje: inklinację intelektualną skierowaną ku prawdzie i pięknu, inklinację wolitywną skierowaną ku dobru i inklinację całego ludzkiego bytu ku życiu społecznemu. W tych trzech aspektach prawa naturalnego przejawia się główne pryncypium moralne: chcieć dobra a unikać zła. Tym dobrem immanentnym człowieka jest pełnia jego bytu, dobrem transcendentnym - jest chwała Boża.

Prawo pozytywne jest niczym innym jak wnioskami prawa naturalnego ustanowionymi jako prawo przez uprawnioną władzę. Autor dosyć szeroko omawia to

[217] *Initiation a la philosopie morale*, s. 117. Autor powołuje się na *ST* I-II, 90, 4.
[218] *Initiation a la philosopie morale*, s. 118.
[219] *Initiation a la philosopie morale*, s. 119.

prawo podejmując takie jego aspekty jak: sposób wyprowadzania wniosków prawa pozytywnego z prawa naturalnego, ustanawianie prawa pozytywnego, odniesienia pomiędzy prawem naturalnym i prawem ludzkim, fundament moralny prawa, moment religijny moralności, fundament naukowy moralności, teorię empirycznych podstaw moralności oraz autonomię moralną człowieka. Poświęca też wiele miejsca skutkom stosowania prawa, wśród których wymienia prawość i nieprawość, odpowiedzialność i zagadnienie sankcji. Szczegółowe omawianie tych zagadnień przekracza ramy naszej prezentacji, ale należy zwrócić jednak uwagę na trzy ostatnie z wymienionych zagadnień.

Prawość jako skutek stosowania prawa wskazuje na spełnianie przez nie funkcji wychowawczych. A zatem prawo - obok pedagogiki - wychowuje ludzi, przyzwyczajając ich do działań dobrych moralnie.

Odpowiada człowiek za swoje czyny moralne, to znaczy świadome i wolne. Ta odpowiedzialność ma kilka postaci: odpowiedzialność moralną ponosimy przed Bogiem, odpowiedzialność społeczną - przed ludźmi. W ramach tejże może nas dotyczyć odpowiedzialność cywilna lub odpowiedzialność karna.

Problem sankcji wiąże się z odpowiedzialnością karną, ale nie tylko. Sankcję stanowi bowiem rekompensata za uczynione zło (sankcja wynagradzająca) i kara (sankcja odpłacająca za uczynione zło). Należy też w ramach kary uwzględnić trzeci element, mianowicie naprawczy, który w przypadku karania nieletnich (także dzieci w życiu rodzinnym) przyjmuje pozycję dominującą, jeśli nie jedyną. Dzieli się zaś sankcje na naturalne (np. choroba może być taką sankcją za nieprzestrzeganie higieny) oraz pozytywne, nazywane także zewnętrznymi, które wymierza właściwa władza za łamanie prawa.

5. Dyspozycje moralne i sumienie

W ramach tego tematu J. Kalinowski podejmuje najpierw temat charakteru (le tempérament), na który składa się zarówno psychiczny temperament jak i charakter moralny. Ten moralny charakter ukonstytuowany jest ze sprawności i cnót moralnych, przy czym sprawności autor dzieli na pozytywne moralnie, i to są cnoty oraz moralnie negatywne, i to są wady. Następnie omawia pojęcie cnoty, podział cnót i cnoty kardynalne. Przeciwstawiając się tradycyjnemu podziałowi cnót kardynalnych autor proponuje ich podział na trzy grupy wedle następujących kryteriów: 1) cnoty osobiste, regulujące odniesienia człowieka do siebie samego; 2) cnoty społeczne, regulujące odniesienia człowieka do innych ludzi; 3) cnoty religijne, regulujące odniesienia człowieka do Boga[220].

[220] Podział cnót u Kalinowskiego przypomina układ etyki u Gilsona. Jeśli chodzi o same cnoty kardynalne to Kalinowski wymienia ich pięć (umiarkowanie, męstwo, sprawiedliwość, miłość i religijność), przesuwając zarazem roztropność do problemu sumienia.

Zagadnienie sumienia jest ostatnim tematem w etyce J. Kalinowskiego, który to temat jest - wedle słów autora - wnioskiem analizy działań moralnych człowieka[221]. Podejmując ten temat najpierw zarysowuje teorię rozumu praktycznego i poznania praktycznego, którego wynikiem jest sąd moralny (jugement moral). Ten sąd może występować w trzech postaciach: jako sąd wartościujący (nazywany też oceniającym), normatywny (nazywany też normującym lub regulującym) i nakazujący. W dziedzinie tych sądów autor widzi zastosowanie logiki norm, zwanej też logiką deontyczną.

Pisząc o sumieniu autor wskazuje na jego funkcje: sumienie projektujące (conscience prospective) oraz sumienie retrospektywne (conscience rétrospective). Wśrod typów sumienia wyróżnia: sumienie delikatne, grubiańskie, szerokie lub laksystyczne, wąskie lub skrupulanckie. Przy omawianiu sumienia autor wprowadza pojęcie mądrości praktycznej (sagesse pratique), którym to pojęciem określa roztropność (la prudence). Wskazuje to na rozumienie roztropności jako dyspozycji intelektualnej i moralnej zarazem. Różni się ona od sprawności rozumu teoretycznego tym, czym poznanie filozoficzne różni się od poznania nauk szczegółowych. Mądrość praktyczna - zdaniem Kalinowskiego - "pozwala po pierwsze, odróżnić dobro od zła, co w sumie decyduje o wartości moralnej samego działania, po drugie, rozróżnienie między dobrem i złem, które ona nam umożliwia, nie bierze się - jak nam wykazała analiza działalności moralnej - bez partycypacji skłonności wolitywnej i skłonności zmysłowej, jako istotnych czynników życia moralnego"[222].

***

Etyka J. Kalinowskiego wyrosła z tradycyjnej etyki tomistycznej (podręcznik i tradycja J. Woronieckiego), personalizmu tomistycznego K. Wojtyły i logiki deontycznej samego Kalinowskiego oraz związanej z nią tradycji prawniczej. Na taką genezę ujęć wskazują poszczególne akcenty we "Wprowadzeniu do filozofii moralnej". Merytoryczna warstwa etyki jest niewątpliwie tomistyczna, czego autor nie ukrywa. Akcent na osobowy wymiar aktu moralnego przed Kalinowskim postawił Wojtyła. Najobszerniej w książce potraktowany temat prawa świadczy dobitnie o trzecim, wymienionym źródle etyki Kalinowskiego.

Interesująca jest struktura samej książki. Autor bowiem wychodzi - tradycyjnie od podmiotu (teoria człowieka jako osoby), poprzez przedmiot (dobro i cel), dochodzi do samej relacji (akt moralny) i natychmiast przechodzi do obszernego omówienia prawa. Problem cnót i sumienia omówiony jest potem i potraktowany dość marginalnie. Jednak nie wydaje się, aby etyka Kalinowskiego była etyką prawniczo zorientowaną. Jest raczej

[221] *Initiation a la philosopie morale*, s. 183.
[222] *Initiation a la philosopie morale*, s. 187.

odwrotnie: prawo w ujęciu Kalinowskiego jest zorientowane etycznie. Tak rozumiane prawo wbudowuje on w system etyki, który by można określić mianem tomizmu personalistycznego.

Odpowiedź na pytanie o "prawdę o dobru" należałoby więc - w ujęciu J.Kalinowskiego - szukać "wewnętrz" osoby ludzkiej, w jej autodeterminizmie. Bóg bowiem stanowi przyczynę celu życia człowieka, a szczęście jest skutkiem osiągnięcia tego celu, lecz sam ów cel tkwi wewnątrz natury osoby ludzkiej.

ROZDZIAŁ 3. BUDOWANIE ETYKI W OPARCIU O KONCEPCJĘ SPRAWNOŚCI I CNÓT MORALNYCH

I. Ferdynad van Steenberghen: Etyka św. Tomasza jako porządkowanie przez intelekt działań woli[223]

F. van Steenberghen twierdzi, że koncepcję etyki św. Tomasza można ustalić na podstawie jego komentarza do "Etyki Nikomachejskiej".

Św. Tomasz - zdaniem holenderskiego badacza - wychodzi od stwierdzenia, że cechą mędrca jest porządkowanie (sapientis est distinguere). To porządkowanie polega na ukazywaniu grup relacji, które wiążą byty. Zespoły relacji stanowią przedmiot różnych nauk. Za pomocą mądrości wyodrębnia się i ustala różne nauki filozoficzne. I tak:

1. Filozofia teoretyczna jako metafizyka rozważa relacje realne, których nie tworzy rozum (ordo rerum quem ratio considerat sed non facit) .

2. Filozofia praktyczna - korzystając z metafizyki - porządkuje niektóre zespoły relacji realnych i przez to jakby tworzy ich powiązania przez wyodrębnienie niewidocznych bezpośrednio zależności (ordines quos ratio considerando facit). Niektóre bowiem mieszające się wzajemnie relacje zależą wyłącznie od intelektu, niektóre od woli, a niektóre zarazem od intelektu i woli. Powstają w ten sposób trzy osobne nauki praktyczne:

- logika jako zespół relacji, tworzonych przez intelekt porządkujący swoje własne działania rozumowe

- etyka jako zespół relacji, tworzonych przez intelekt porządkujący działania woli

- nauki techniczne lub sztuki jako ujmowanie relacji, tworzonych przez intelekt i wolę w dziedzinie wytworów.

Interesuje nas tu etyka, która jest nauką o postępowaniu (agere), co odróżnia ją od nauk technicznych, których przedmiotem jest wytwarzanie (facere), czy wręcz produkcja artykułów służących człowiekowi.

Św. Tomasz odróżnia etykę ogólną od etyki szczegółowej.

[223] F. van Steenberghen, *Le thomisme*, Paris 1983. (Rozdz. V: *Filozofia czynu moralnego - Philosophiae de l`agir moral*), s. 94-104). Por. też prezentację M. Gogacza poglądów F. van Steenberghena w: *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1995, s. 69 - 72. W istocie Steenberghen referuje zawartość 1 lekcji w 1 księdze *Komentarza do Etyki Nikomachejskiej*, gdzie Tomasz - korzystając z poglądów Arystotelesa zawartych też w innych jego pismach - stara się określić przedmiot i strukturę poszczególnych nauk filozoficznych.

1. Etyka ogólna jako zagadnienie celu ostatecznego i czynów ludzkich

1.1. Bóg jako cel ostateczny

Św. Tomasz podkreśla - zdaniem Steenberghena - że etykę tworzy się w świetle teorii bytu (metafizyka) i teorii człowieka (antropologia filozoficzna). Korzystając z teorii bytu etyka ustala, że człowiek jest stworzeniem. Opierając się na teorii człowieka, określa naturę człowieka jako osoby. Charakteryzuje tę naturę przez wskazanie na wolność decyzji ludzkich i na przeznaczenie człowieka po jego śmierci.

Etyka kieruje się więc stwierdzeniami metafizyki bytu i metafizyki człowieka. Własnym przedmiotem etyki stają się normy, które rządzą wolnym działaniem człowieka i kierują do celu ostatecznego, gdy człowiek jako stworzenie chce ten cel osiągnąć. Etyka wobec tego poszukuje właściwego powodu postępowania. Tym powodem jest w człowieku "recta ratio agibilium". Jest więc tym właściwym powodem ludzki rozum.

Normą wolnego działania jest cel działania, do którego osiągnięcia ono zmierza i do którego musi być dostosowane. Wszystkie szczegółowe cele, do których człowiek może zmierzać zawierają się w celu ostatecznym. Tym ostatecznym celem jest dobro absolutne, które spełnia wszystkie dążenia ludzkie i powoduje doskonałe szczęście.

W "Expositio super libros Ethicorum" Steenberghen dostrzega także wyraźnie zarysowane przez Tomasza różnice jego ujęć od tez zawartych w komentowanym dziele Arystotelesa.

Według Arystotelesa dobrem najwyższym człowieka i jego doskonałym szczęściem jest kontemplacja. Osiągnięcie tego dobra i szczęścia zależy od prawości moralnej jako wierności dobru. Można więc powiedzieć - kontynuuje jezuicki mediewista - że kieruje do dobra uporządkowana działalność moralna. Natomiast złem jest nieuporządkowana działalność moralna.

Trzeba też odróżnić - podkreśla - cele bliższe od celu ostatecznego, a tym samym dobro bliższe od ostatecznego. Cele bliższe osiągamy przez działania oparte na naturze człowieka. Te cele bliższe w ujęciu Stagiryty są, zdaniem Steenberghena, następujące: wiedza, wytwarzanie, dzieła sztuki i techniki, małżeństwo, rodzina, państwo. Zarazem cele te muszą być podporządkowane celowi ostatecznemu i do tego celu prowadzą.

Św. Tomasz - pisze Steenberghen - dopowiada od siebie, że celem ostatecznym człowieka jest Bóg.

1.2. Moralność czynów ludzkich jako podporządkowanie działań celowi ostatecznemu

Św. Tomasz podkreśla - zdaniem holenderskiego badacza - że norm moralnych trzeba szukać w naturze człowieka. Określają one prawość naszych działań. Trzeba je poznać dlatego, że człowiek rodzi się niedoskonały i że powinien osiągnąć doskonałość, która w odniesieniu do natury ludzkiej polega na usprawnieniu się w dobrych działaniach.

Jako autor swych działań, człowiek jest odpowiedzialny za działania niedoskonałe, czy wprost za złe działania. Odpowiedzialność jest konsekwencją tego, że jesteśmy autorami działań. Działania muszą być zgodne z naturą człowieka. Niezgodność działań z naturą ludzką jest właśnie przedmiotem odpowiedzialności.

Normą bliższą działań moralnych jest rozum, który określa cel ostateczny i środki osiągania tego celu. Rozum więc dostarcza motywów kierowania się do dobra. Głosem rozumu jest sumienie. Człowiek ma słuchać sumienia jako głosu rozumu, wyznaczającego działania. Charakter działań moralnych wyznacza ich przedmiot. Jest nim człowiek i Bóg. Obowiązuje nas pomaganie ludziom, a w odniesieniu do Boga modlitwa.

Zaniedbanie tych obowiązków jest złem moralnym. To zło jest większe, gdy wynika z motywu zaniedbania dobra. Jest mniejsze, gdy wynika ze słabości.

Cnota jest stałą sprawnością uzyskiwania dobra. Wada jest stałym pomijaniem dobra.

Normą dalszą i ostateczną działań moralnych jest Bóg jako Stwórca człowieka.

Rozum, a w związku z nim rozumna natura człowieka, są podstawą prawa. Dokładniej mówiąc, tą podstawą jest w człowieku jego dążenie do dobra i unikanie zła. To dążenie, utrwalone w sumieniu, wyraża się w naturalnych skłonnościach człowieka do zachowania życia, rodzenia, wychowywania dzieci, poznawania prawdy i poznawania Boga, przebywania w społeczności. Te skłonności i wynikające z nich dążenia wyznaczają treść prawa naturalnego i stanowionego.

2. Etyka szczegółowa jako zagadnienie rodziny i państwa

Steenberghen uważa, że średniowieczni autorzy dzielili filozofię praktyczną (nazywaną też filozofią moralną lub krótko: etyką) na indywidualną (monastica) rodzinną (oeconomica lub domestica) oraz dotyczącą państwa (politica).

Tomasz z Akwinu - jego zdaniem - omawia etyką rodzinną przy okazji małżeństwa, "polityką" i życiem społecznym zajmuje się w tekstach o sprawiedliwości, prawie, państwie, a najobszerniej w *Komentarzu* do *Polityki* Arystotelesa i dwu opusculach: *De regno*, tytułowanym też: *De regimine principum* oraz *De regimine Judaeorum*. Steenberghen uważa zawarte tam rozważania Tomasza za niezwykle oryginalne.

2.1. Rodzina jako najbardziej naturalna i podstawowa wspólnota ludzka

Św. Tomasz szczegółowo rozważa trzy zagadnienia: życie samotne na przykładzie życia zakonnego, rodzinę, państwo. F. van Steenberghen referuje tylko zagadnienie rodziny i państwa.

Podstawą etyki rodzinnej i społecznej jest teza, że czymś naturalnym dla człowieka jest życie we wspólnocie z innymi ludźmi, gdyż sam człowiek nie jest w stanie zaspokoić wszystkich swoich potrzeb. Jest to najbardziej widocznie na przykładzie dzieci, ale także ludzie dorośli potrzebują do normalnego życia towarzystwa innych. Najbardziej naturalną i podstawową wspólnotę stanowi rodzina, która jest życiem wspólnym mężczyzny i kobiety w celu urodzenia i wychowania dzieci[224].

Władza w rodzinie - dodaje Steenberghen - przysługuje mężczyźnie, gdyż jest on psychicznie mocniejszy i w większym stopniu posiada swoisty powód do dominacji.

2.2. Państwo jako "dom rodzin"

Państwo jest połączeniem rodzin przez wspólny dom, nazywany miastem. Celem miasta (tożsamego z państwem) jest dobro jednostek, które są zobowiązane do bronienia kraju jako ojczyzny. Dobrem wspólnym jednostek jest zgodność dobra jednostek z dobrem wspólnoty. W tym wszystkim państwo ma kierować się sprawiedliwością.

Państwo trwa dzięki władzy. Władza polega na kierowaniu się prawem i sprawiedliwością.

Prawo, oparte na naturze człowieka, jest prawem naturalnym. Prawo, pochodzące z umowy, jest prawem pozytywnym. Prawo, wyprowadzone z prawa naturalnego, jest prawem ludzkim. Jest nim prawo używania dóbr ziemskich odpowiednio do potrzeb, niekiedy na stałe. Jest w takim wypadku prawem własności.

Sprawiedliwość jest podstawą trzech rodzajów prawa: prawa współdzielczego porządkującego relacje między ludźmi, prawa rozdzielczego określającego relacje władzy z obywatelami, prawa porządkującego, które uzgadnia relacje obywateli z władzą.

Ponadto św. Tomasz charakteryzuje trzy ustroje: monarchię i tyranię, arystokrację i oligarchię, republikę i demokrację.

[224] F. van Steenberghen omawia też pogląd św. Tomasza na poliandrię i poligamię. Poliandria jako wielość mężów jednej żony jest zakazana, gdyż powoduje niepewność ojcostwa. Poligamia jako wielość żon jednego męża mogłaby być dopuszczalna, gdyż nie wyklucza prokreacji. Jest jednak zakazana z powodu złych skutków, jakie wywołuje. Atakuje bowiem miłość małżeńską, pokój w rodzinie, godność kobiety, zarazem utrudnia wychowanie dzieci.

***

F. van Steenberghen dopowiada we wnioskach, że etyka św. Tomasza jest intelektualistyczna, gdyż intelekt jest zasadą działań moralnych. Nie jest więc hedonistyczna i nie jest obojętna. Jest ponadto teocentryczna.

Holenderski badacz uważa, iż - według św.Tomasza - zespołem podstaw etyki są wprost tezy metafizyki bytu i antropologii filozoficznej. "Prawda o dobru" to - w jego ujęciu - prawda rozumu, który za pomocą cnót porządkuje działania woli według norm natury ludzkiej.

II. Józef M.Bocheński: Etyka tomistyczna jako "ochrzczony" arystotelizm

J. Bocheński w ciągu swego długiego życia zmieniał szkoły i poglądy filozoficzne. W początkowej fazie reprezentował neotomizm, w jego najbardziej tradycyjnej (podręcznikowej) wersji, którą w istocie stanowił bardziej arystotelizm, niż myśl św. Tomasza[225]. Potem Tomasz - według wyrażenia samego Bocheńskiego - przestał być jego "guru"[226].

Prace z zakresu etyki znajdujemy u Bocheńskiego zarówno w spuściźnie "tomistycznej" jak i "analitycznej". Do tej pierwszej grupy należy niewątpliwie "Zarys etyki wojskowej", napisany w w latach 1938 - 39. Jest to zresztą najobszerniejsza praca etyczna Bocheńskiego. Reprezentatywny dla drugiego okresu jest niewątpliwie "Podręcznik mądrości tego świata"[227]. W latach 1953 i 1995 ukazały się wybory pism Bocheńskiego poświęconych etyce[228]. Tom z 1995 r. przynosi inne jeszcze (poza już wymienionymi) teksty: "O etyce", "Moralność, etyka, mądrość"[229], "O charakterze" i inne.

Chcąc omówić wszystkie te teksty natrafia się na niemałe trudności interpretacyjne: ""Podręcznik mądrości" jest napisany w celach "prowokacyjnych", jak informuje autor w przedmowie, i nie odzwierciedla jego poglądów, jednakże wykład "O etyce" w "Dziełach zebranych" zawiera podobne wskazania co "Podręcznik"[230]. Także w *Posłowiu* do De virtute militari odsyła Bocheński do "Podręcznika". Z kolei zawarte w tomie wykłady "O

[225] Zob. polemikę na ten temat z Bocheńskim: M.Gogacz, *Nie arystotelizm, lecz tomizm (próba polemiki z o.J.M.Bocheńskim)*, SPC 19 (1983) 1, s. 167-170.
[226] Zob. J. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, wyd. 2, Kraków 1994, s. 14.
[227] Kraków 1992.
[228] J. Bocheński, *Dzieła zebrane*, t. 5, *Etyka*, Kraków 1995, s. 6. Teksty zestawił sam Bocheński, jak dowiadujemy się z noty wydawniczej, lecz zdołał już dokonać ostatecznej ich redakcji. Podobny do tomu V *Dzieł Zebranych* zbiór prac z etyki z lat 1939 - 45 opublikował Bocheński w 1953 r. w londyńskim *Veritasie*: I.M.Bocheński, *Szkice etyczne*, zebrał i ułożył A.Bocheński, Londyn 1953. Już wtedy, w Przedmowie wydawca skarży się, że nie udało się uniknąć w zbiorze nie tylko powtórzeń, lecz także i sprzeczności (s. 7).
[229] Tekst ten stanowił wcześniej integralną część (C) *Podręcznika mądrości...*.
[230] *Podręcznik mądrości...* a zwłaszcza rozdział *O etyce* wydają się być w gruncie rzeczy, wprawdzie dowcipnymi i nieco szokującym, ale jednak wykładami klasycznego eudajmonizmu.

charakterze", "O patriotyzmie", "Cnota ambicji" prezentują znów tomistyczną fazę poglądów Bocheńskiego.

Interesuje nas tu etyka tomistyczna, wobec tego podstawą opracowania uczyniono "Zarys etyki wojskowej".

Bocheński pisze w *Posłowiu* (10 I 1992), że "wszystko co istotne w tej książce zostało powiedziane ponad siedemset lat temu przez jednego z największych myślicieli dziejów, Tomasza z Akwinu. Autor przypisuje sobie tylko usystematyzowanie, unowocześnienie (przykłady) i spolszczenie"[231]. Dodaje jednak, iż zajmuje dziś inne stanowisko w sprawie niektórych teoretycznych zagadnień i kieruje czytelnika do "Podręcznika mądrości".

Trudno wobec tego nie odnieść się do opinii i poglądów Bocheńskiego wyrażonych w innych tekstach, zwłaszcza, gdy dotyczą one wcześniejszych prac jego samego.

1. Pojęcie etyki, jako nauki normatywnej o ludzkim postępowaniu

Pojęcie etyki rozwija Bocheński w pięciu punktach:

1. Etyka jest nauką normatywną traktującą o ludzkim postępowaniu.

Jej naukowy charakter oznacza, iż "jest systematycznym badaniem pewnego wycinka rzeczywistości"[232].

Jej normatywność powoduje, że "nie tylko opisuje swój przedmiot, ale wskazuje jakim on powinien być"[233].

Odnosząc się do ludzkiego postępowania "omawia ten zespół czynów, które wynikają świadomie z wolnej woli człowieka"[234].

2. Etyka jako nauka normatywna bada i ustala ogólny cel ludzkiego postępowania, a następnie psychologicznie rozważa strukturę ludzkiego czynu, który ma ten cel urzeczywistniać. W ten sposób dochodzi do zagadnienia normy etycznej, czyli zasady według której spełniać ma się ludzki czyn aby osiągnąć właściwy człowiekowi cel.

Ponieważ jednak w etyce chodzi nie tylko o to aby chcieć dobrze czynić, ale aby rzeczywiście dobrze postępować, dlatego podstawowym zadaniem etyki jest opracowanie teorii charakteru i wprost całej kultury moralnej człowieka.

Gdy ponadto oprze się etykę na Objawieniu chrześcijańskim, dojdzie nam jeszcze zagadnienie łaski jako nadprzyrodzonej pomocy Boga w spełnianiu etycznie dobrego czynu.

3. "Każda należycie zbudowana etyka składa się zawsze z dwóch działów".

---

[231] *De virtute militari. Zarys etyki wojskowej*, Kraków 1993, s.110.
[232] *De virtute militari*, s. 5.
[233] *De virtute militari*, s. 5.
[234] *De virtute militari*, s. 5.

Pierwszy w sposób raczej teoretyczny rozważa wspomniane pięć grup zagadnień, tj.: ogólny cel ludzkiego postępowania, strukturę ludzkiego czynu, zagadnienie norm moralnych, teorię charakteru i temat łaski Bożej.

Zadaniem drugiego działu jest bardziej szczegółowa i praktyczna analiza poszczególnych cech charakteru człowieka. Chodzi tu o sprawności, rozumiane jako "stałe dyspozycje skłaniające do łatwego i energicznego działania" zgodnie z normą moralną lub wbrew niej. Zadaniem etyki jest w tym miejscu określenie sprawności pozytywnych, nazywanych przez Bocheńskiego dodatnimi, określenie sposobów ich nabywania oraz omówienie poszczególnych norm związanych specjalnie z każdą omawianą sprawnością.

4. Tak rozumiana etyka dotyczy każdego człowieka. Każdy więc człowiek powinien posiąść i pielęgnować w sobie wszystkie sprawności i normy etyczne. "Każdy człowiek powinien posiadać pełny ludzki i chrześcijański charakter"[235]. Nie można więc powiedzieć, że jednych obowiązują te, a innych inne sprawności lub że pewne sprawności potrzebne są np. nauczycielom, lecz szkodliwe są dla kupców. W taki sposób nie istnieje żadna specjalna etyka - nauczycielska, kupiecka, czy wojskowa.

5. W konkretnym życiu ludzkim jest jednak tak, iż nauczyciel musi mieć pewne sprawności w wyższym stopniu niż kupiec i na odwrót. Inne bowiem dziedziny wiedzy musi opanować nauczyciel historii, a inne kupiec korzenny. Dotyczy to różnych okoliczności w jakich ludzie żyją i wykonywanych przez nich zadań. Np. męstwo jest cechą każdego należycie ukształtowanego charakteru, jednak w przypadku ludzi, którzy bardzo często narażeni są na śmiertelne niebezpieczeństwo męstwo musi być wyrobione w stopniu maksymalnym.

Dlatego mimo zasadniczej jedności etyki, możemy mówić o etykach specjalnych. Zakładają one ogólną etykę, a szerzej rozwijają zasady dotyczące pewnych określonych dziedzin. Stąd może istnieć etyka handlowa, naukowa, stanu duchownego, polityczna, wojskowa[236].

2. Odróżnienie moralności, mądrości i etyki

We wspomnianym na początku *Posłowiu*, J. Bocheński pisze, iż "zajmuje dziś (1992) inne stanowisko, niż wówczas, gdy chodzi o pojęcie etyki i parę innych czysto teoretycznych zagadnień" i skierowuje do 6 rozdziału "Podręcznika mądrości". Rozdział ten nosi tytuł "Umiar": i poucza: "zachowaj umiar we wszystkim". Dotyczy to także wyrażania poglądów. Bocheński przestrzega: "unikaj twierdzeń całkiem ogólnych...[i] sądów kategorycznych"[237]. Mądrość - powiada w pierwszej sprawie - jest przyjaciółką

[235] *De virtute militari*, s. 6.
[236] *De virtute militari*, s. 6.
[237] *Podręcznik mądrości*.., s. 38 - 39.

statystki, a przeciwieństwem drugiej "ostrożności" jest fanatyzm, "jedna z najgorszych postaci ludzkiej głupoty"[238].

Interesującą jest jednak kwestią zmiana poczyniona przez Bocheńskiego w odniesieniu do pojęcia etyki. Podstawową - jak się wydaje - zmianą jest odróżnienie moralności od etyki i mądrości. Dwie pierwsze, czyli moralność i etykę utożsamiają - zdaniem Bocheńskiego - "z uporem godnym lepszej sprawy" właśnie neotomiści (Bocheński ma tu z pewnością na myśli także autora książki "De virtute militari"). Zaproponowane dalej odróżnienia (korzystając z własnego Bocheńskiego stylu wypowiedzi) można znaleźć u wielu innych autorów zazwyczaj lepiej wyrażone, (no i bez terminologicznego szokowania czytelnika).

Otóż moralność, to dla naszego autora, zespół określonych nakazów i zakazów, kategorycznych i bezwzględnie wiążących, oczywistych albo wynikających z oczywistych nakazów moralnych. Moralność nie jest nauką, ani też nie ma moralności naukowej[239].

Etykę stanowi zbiór zdań (a więc nie nakazów), jednak odnoszących się do tych nakazów, np. je uzasadniających. Etyka jest nauką, stanowi część filozofii i jako taka "ważna jest tylko dla filozofii, do życia nie jest potrzebna"[240].

"Mądrość zdaje się być zespołem nakazów warunkowych". Wyjątek stanowi "podstawowa zasada mądrości", która jest nakazem kategorycznym, lecz nie stanowi nakazu moralnego. Brzmi ona następująco: "Działaj tak, abyś żył długo i dobrze ci się powodziło". Inne zdania mądrości wynikają z tej podstawowej zasady i dlatego całą mądrość można określić mianem "technologii dobrego życia", której źródłem jest życiowe doświadczenie. Należy pamiętać też, że między nakazami moralnymi, a wskazaniami mądrości zachodzi nieraz sprzeczność, stąd życie ludzkie jest zazwyczaj kompromisem pomiędzy moralnością i mądrością[241].

Zupełnie odmienną kategorią jest - związana raczej z teologią moralną - "bogobojność", która jest zespołem nakazów, logicznie wynikających z założenia, że bogobojny chce uniknąć obrazy boskiej[242].

***

W podejściu J. Bocheńskiego do etyki wyróżnić trzeba niewątpliwie dwie fazy; nie są to jednak fazy diametralnie różne, czy w jakimś stopniu przeciwstawne, lecz jedynie inaczej zniuansowane myślenie ciągle tym samym eudajmonizmem greckim. Dlatego słuszna jest uwaga, że Bocheński głosi arystotelizm w swojej twórczości "tomistycznej";

[238] *Podręcznik mądrości*.., s. 39.
[239] *Dzieła zebrane*, s. 38 - 40.
[240] *Dzieła zebrane*, s. 42.
[241] *Dzieła zebrane*, s. 46 - 47.
[242] *Dzieła zebrane,* s. 47 - 51.

słuszna także wydaje się konstatacja, że druga faza podejścia filozofii moralnej Bocheńskiego cechuje się jeszcze większym niż pierwsza eklektyzmem, sprawiającym jednak wrażenie zwartego systemu, dzięki uporządkowaniu tez zgodnie z analityczno-logiczną umysłowością autora[243].

Odbiór tych ostatnich poglądów wielkiego dominikanina utrudnia jego "niepoprawna", i nasilająca się z czasem, chęć szokowania i prowokowania czytelników i słuchaczy.

Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej w pierwszej fazie twórczości o.Bocheńskiego wydaje się być określony. Stanowią je filozoficzne i częściowo psychologiczne założenia, na których opierają się normy moralne. W późniejszej fazie "prawda o dobru" skupia się w swoiście rozumianej mądrości życiowej (bliższej właściwie roztropności) i sprowadza do zasady "Działaj tak, abyś żył długo i dobrze ci się powodziło".

III. Jacek Woroniecki: Etyka tomistyczna jako uniwersalna teoria wychowania

Ojciec J.Woroniecki OP jest autorem najobszerniejszego polskiego podręcznika etyki tomistycznej, zatytułowanego "Katolicka etyka wychowawcza". Oddziaływanie tej książki, mimo iż nie miała ona szczęścia do druku, było olbrzymie, o czym świadczy fakt, iż podręcznik Woronieckiego był podstawą wykładania i egzaminowania z etyki na KUL przez kolejnych jej profesorów, o czym informują wydawcy pierwszej kompletnej edycji "dzieła życia" o. Woronieckiego.

W prezentacji niniejszej przedstawiona zostanie koncepcja samej etyki w ujęciu J. Woronieckiej, metod jej pracy, uzasadnienie podziału etyki, a także sam ten podział oraz koncepcja etyki chrześcijańskiej, tak, jak ją proponował przyjąć autor "Katolickiej etyki wychowawczej"[244].

[243] Skoro mowa o porządkowaniu zagadnień etycznych za pomocą narzędzi logicznych, to warto w tym miejscu wspomnieć innego przedstawiciela tzw. Koła Krakowskiego - ks. J. Salamuchę. Zob. J. Salamucha, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, po red. J. J. Jadackiego i K. Świętorzeckiej, Lublin 19967. Salamucha pisze, że etyka katolicka to zespół norm takich np. jak przykazania Boże, które swą moc obowiązującą wywodzą z trzech przesłanek: Objawienia, prawa naturalnego i autorytetu Kościoła. Por. *Wiedza i wiara*, s. 160 - 166; zob. też francuskie streszczenie poglądów autora i tam rozdział 4 pt. *De l'éthique catholique*, s. 561 - 563.

[244] Woronieckiego interesowały głównie konkretne zastosowania etyki w systemach wychowawczych. Dał temu wyraz w tytule swego podręcznika i poświęcił tym zagadnienieniom szereg swoich innych prac. Teksty Woronieckiego poświęcone pedagogice zebrał W.Skrzydlewski w tomie pt. *Wychowanie człowieka*, Kraków 1961. Z kolei, prace poświęcone wychowaniu religijnemu zebrano w książce pt. *Pełnia modlitwy*, Poznań 1982 (i 1984). Z punktu widzenia naszych badań natomiast interesujące jest przedstawienie przez Woronieckiego zarysu etyki, ujętej ściśle filozoficznie, w przedwojennej pracy zbiorowej: Etyka, w: *Zarys filozofii,* praca zbior., Lublin brw. S. 177 - 281. Przedstawiony tam schemat etyki nie odbiega jednak w zasadniczych punktach od wykładu zawartego w *Katolickiej etyce wychowawczej.*

1. Postępowanie jako przedmiot etyki

Przedmiotem etyki nazywanej też filozofią moralną, "jest moralna działalność człowieka, tzn. te wszystkie jego czynności, które popełnia świadomie i dobrowolnie i za które jest odpowiedzialny"[245]. Działalność ta określana jest polskim mianem postępowania, które bardzo dobrze oddaje to, o co w etyce chodzi, mianowicie świadome i dobrowolne czyny ludzkie. Postępowaniem bowiem nie nazwiemy czynności fizjologicznych, czy psychicznych. Postępowaniem też nie nazywany rozumowania.

Charakterystyczną cechą postępowania jest dobrowolność, która oznacza, że postępowanie ludzkie zmierza do świadomie poznanego i wybranego celu. Poznawanie i wybieranie wymaga rozwoju doskonałości podmiotu działającego.

Z dobrowolnością w sposób prosty wiąże się odpowiedzialność za popełniony czyn. Skoro jesteśmy władni kierować naszym postępowaniem, to i odpowiadamy za nie. Wiążą się z tym dwa kolejne zagadnienie, tj. obowiązek i uprawnienie.

Stąd ostateczna definicja przedmiotu etyki brzmi: "jest nim cała dobrowolna działalność człowieka, za którą jest on odpowiedzialny i która obraca się około podstawowych jego obowiązków i uprawnień prowadzących go do pełni rozwoju duchowego i do urzeczywistnienia właściwego mu celu"[246].

2. Metodologia etyki jako komplementarność analizy i syntezy

Bardziej złożonym zagadnieniem jest problem metod etyki. Woroniecki zwraca uwagę, że "metoda każdej nauki zawarta jest immanentnie w jej przedmiocie i z zewnątrz narzucona być nie może"[247]. Dla ustalenia metod etyki korzysta z podziału rodzajów wiedzy przeprowadzanych przez św. Tomasza w "Kwestiach dyskutowanych o prawdzie"[248] oraz w "Sumie teologii"[249]. Wynika z nich, że etyka, zarówno ogólna jak i szczegółowa posługuje się wiedzą teoretyczną, której przedmiotem jest postępowanie, rozważane jednak jako problem teoretyczny, bez żadnego impulsu do jego podjęcia. Dokonuje tego rozum metodą analityczną. Zagubienie tego aspektu w filozofii moralnej wywołuje przerost kazuistyki. Kazuista nie znający teoretycznych podstaw życia moralnego jest jak felczer lub pielęgniarz, który niekiedy lepiej wykonuje określone zabiegi jak lekarz, ale nie wie czemu one służą. "Biada tym, którzy się u takich leczą!" - ostrzega o. Woroniecki[250].

---

[245] *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1. *Etyka ogólna*, Lublin 1986, s. 31.
[246] *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, s. 32 - 33.
[247] *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, s. 34.
[248] *QDV* 3, a. 3.
[249] *ST* I, q. 14, a, 16.
[250] *Katolicka etyka wychowawcza,* t. 1, s. 41.

Moralista jednak, podobnie jak lekarz lub inżynier, nie może się zadowolić wiedzą teoretyczną; musi nabrać on pewnych określonych sprawności do wykonywania czynów moralnych. Tu dopiero jest miejsce na kazuistykę, która jest jak prosektorium dla lekarza, laboratorium dla inżyniera, czy poligon dla oficera. W niej moralista, metodą syntetyczną, nabywa praktycznej wiedzy na temat poszczególnych czynów ludzkich we wszystkich ich uwarunkowaniach. Jest to rozważanie fikcyjne, dające wiedzę praktyczną, cenną dla moralisty, lecz tylko habitualną, rzec by można - możliwościową, a więc jeszcze niewystarczającą. Wiedzy praktycznej aktualnej dostarczyć mu może tylko praktyczne doświadczenie życiowe. Ta ostatnia dziedzina nie należy już do dziedziny nauczania, lecz do dziedziny wychowania, która opiera się wszakże na metodzie syntetycznej. Tu potrzebna jest nam już roztropność jako cnota zarazem intelektualna i moralna; intelektualna - bo doskonali intelekt i rozum do kierowania naszym postępowaniem, moralna - bo angażuje wolę i od jej prawości uzależnia ostateczną moralną wartość czynu[251].

3. Podział etyki na ogólną i szczegółową

Podział etyki już zasygnalizowano; zasadniczo dzieli się ją na część ogólną i szczegółową. Pierwsza zajmuje się tymi składnikami ludzkiego postępowania, które w każdym czynie stanowią element konieczny. Druga część etyki zajmuje się poszczególnymi czynami człowieka, ze względu na występujące między nimi różnice. "W każdym czynie można zawsze odkryć pewien cel, w każdym będzie jakaś działalność rozumu, woli, uczuć, pamięci i wyobraźni, każdy będzie w pewnym stosunku do prawa moralnego i zostanie dokonany z mniejszą lub większą sprawnością. Te wszystkie jego własności wspólne bada właśnie kolejno etyka ogólna. Natomiast etyka szczegółowa zatrzymuje się nad tym, co jest właściwe jednej kategorii czynów, a nie drugiej"[252].

4. Etyka katolicka jako uniwersalny system etyczny

J. Woroniecki rozpoczyna rozważania od określenia charakteru swojej etyki nazywanej "etyką chrześcijańską lub katolicką", ujętą w ścisły system naukowy przez św.Tomasza. Katolicyzm tej etyki nie jest jednak jej cechą zewnętrzną, tzn. nie polega na

[251] O. Woroniecki przedstawia schemat podziału nauk teoretycznych i praktycznych (s. 36). Ze schematem tym dyskutuje obszernie o. Bednarski w swojej pracy pt. *Przedmiot etyki w świetle zasad św. Tomasza z Akwinu,* Lublin 1956, s. 58 - 59.
[252] *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, s. 46.

związku z Objawieniem i nauczaniem Kościoła katolickiego. Katolicyzm jej cechą wewnętrzną tej filozofii, oznaczającą jej powszechność i uniwersalizm.

Uniwersalizm filozofii chrześcijańskiej ostro przeciwstawia się partykularyzmom myśli umysłowości nowożytnej. Cechą nowożytnych systemów etycznych jest - zdaniem J. Woronieckiego - ich cząstkowość i jednostronność. Etyka katolicka jest jednolitym systemem uniwersalistycznym. Było on budowany przez wieki, i wprawdzie wielka jest w nim zasługa geniuszu św. Tomasza, to jednak o. Woroniecki nie godzi się na nazywanie systemu filozofii chrześcijańskiej mianem tomizmu, gdyż jest to podobna nazwa jakie noszą wszelkie partykularne filozofie[253]. "Postęp myśli filozoficznej jest o wiele bardziej funkcją społeczną, niż indywidualną" - z naciskiem podkreśla. Dlatego etyka katolicka jest "transcendentalna" w stosunku do poszczególnych systemów etycznych. Jej rozwiązania zawierają wszystko, co pozytywne i twórcze w wykluczających się wzajemnie systemach partykularystycznych. Odrzuca jednak ich uprzedzenia, negacje i "wyłączności". "Zobaczymy to - obiecuje o. Woroniecki - zarówno w antytezie między etyką szczęścia, a etyką obowiązku, jak w antytezie determinizmu i indeterminizmu, sentymentalizmu i stoicyzmu, heteronomizmu i autonomizmu, racjonalizmu i fideizmu i wielu, wielu innych"[254].

Pewne trudności jednak rodzi ten fragment tekstu J. Woronieckiego, w którym określa on stosunek filozofii do teologii. Pisze bowiem, że "czynniki nadprzyrodzone", skoro zostały objawione to stały się przedmiotem naszych umysłowych dociekań, lecz stanowi "zadanie nie filozofii, a teologii". System etyki chrześcijańskiej traktuje przyrodzoność i nadprzyrodzoność jako harmonijną całość, która znajduje podstawy w naturze człowieka. "W toku wykładu" jednakże zaleca zaznaczać, "które czynniki należą do porządku przyrodzonego i są jeszcze przedmiotem filozoficznych badań, a które wkraczają już w dziedzinę nadprzyrodzoną i należą do zakresu teologii"[255]. Na koniec zapowiada: "przeto nasz wykład jest próbą przedstawienia w przystępnej formie całokształtu katolickiej etyki, czyli teologii moralnej zarówno w jej składnikach przyrodzonych, wysnutych z samej natury ludzkiej, jak i w tych wyższych zawartych w objawieniu chrześcijańskim"[256].

J. Woroniecki w całym tekście operuje klasycznym odróżnieniem filozofii od teologii, lecz w ostatnim zacytowanym zdaniu wyraźnie je utożsamia.

***

[253] Teza ta nie przeszkadzała Autorowi wykazywać, że tomizm stanowi tę filozofię, która najbardziej odpowiada katolicyzmowi, rozumianemu, jako to, co powszechne i uniwersalne. Zob. książkę *Katolickość tomizmu*, Warszawa 1938.
[254] *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, s. 58.
[255] *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, s. 59.
[256] *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, s. 59.

"Katolicka etyka wychowawcza" J. Woronieckiego wpisuje się do nurtu tradycyjnego tomizmu, którego jednak - w przypadku tego autora - nie można nazwać tomizmem podręcznikowym, bo choć wyraża się w podręczniku, to nie opiera się podręcznikach, lecz czerpie wprost z tekstów św. Tomasza, głównie u jego "Summa Theologiae", którą rozumie i ciekawie interpretuje, odnosząc się do współczesnych poglądów etycznych, antropologicznych i nauk szczegółowych.

J. Woroniecki podkreśla mocno praktyczny, a więc i wychowawczy charakter etyki katolickiej jako nauki normatywnej. Pedagogika bowiem - zdaniem autora - "jako osobna nauka, obdarzona własną jednością wewnętrzną, nie istnieje; jest ona - gdy idzie o wychowania - jedną z głównych części składowych etyki, a jednocześnie jej sprawdzianem i ukoronowaniem"[257]. W tym kontekście staje się zrozumiałe włączenie przez autora do wykładu etyki całej antropologii filozoficznej i teologicznej, gdyż to one wraz z etyką i teologią moralną wyznaczają i pedagogikę, i ascetykę, rozumianą jako teorię wychowania religijnego.

Autor "Katolickiej etyki wychowawczej" jeszcze inaczej, niż dotychczas omawiami pisarze, rozumie "prawdę o dobru". Tym dobrem jest bowiem dla niego wychowanie człowieka. Etyka staje się więc prawdą o wychowaniu. Problem wychowania jednoczy wokół jednego celu szereg nauk i dyscyplin filozoficznych (i nie tylko filozoficznych). Korzysta także o.Woroniecki z teologii moralnej. I wprawdzie odróżnia filozofię od teologii, to jednak w obliczu wychowania człowieka , to odróżnienie staje się mniej ważne. A ponieważ pedagogika jest immanentnie zawarta w etyce, to wspomniana "hierarcha ważności" dotyczy także etyki, która z tego względu staje się teorią wychowania.

IV. Wojciech F.Bednarski: Etyka św. Tomasza jako praktyczna (czyli normatywna i wychowawcza) nauka o moralności

W. F. Bednarski interesował się usytuowaniem etyki wśród nauk filozoficznych oraz metodologicznie rozumianą wartością zdań normatywnych w etyce[258]. Po wyjeździe z Polski o. Bednarski skupił się na zastosowaniach etyki, czyli na pedagogice i w tej dziedzinie dokonał - jak się wydaje - najdonioślejszych ustaleń[259]. Tym niemniej podjął ciekawą próbę metodologicznego określenia etyki i zawsze potem bronił swoich ustaleń[260].

[257] *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, s. 7.

[258] Zagadnienie wartości metodologicznej zdań normatywnych prawa ma dość obszerną literaturę. W Polsce zajmowali się nią tacy filozofowie prawa jak Cz. Martyniak i J. Kalinowski. Zob. Cz. Martyniak, *Problem filozofii prawa, jej przedmiot, metoda, podział*, Lublin 1949, J. Kalinowski, *Logika norm*, Lublin 1993.

[259] Zob. *Zagadnienia pedagogiczne*, Londyn 1982 oraz *Wychowanie młodzieży dorastającej*, Rzym 1976, *Sport i wychowanie fizyczne w świetle etyki św. Tomasza z Akwinu*, Londyn 1962, *Miłość małżeńska i narzeczeńska w świetle filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Londyn 1958. Bardziej wyczerpujące informacje biograficzne oraz pełną bibliografię podaje J. Wichrowicz, *O.Feliks Wojciech Bednarski*, STV 32 (1994) 1, s.167 - 192.

[260] Por. polemikę z T. Ślipko na łamach SPC: T. Ślipko, *Doświadczenie i celowość a podstawy etyki normatywnej. Uwagi na marginesie prac F.W. Bednarskiego*, SPC 19 (1983) 2 s. 202-221 oraz wymianę ostrą

1. Przedmiot etyki czyli normy dostosowujące postępowanie człowieka do celu życia ludzkiego

Przede wszystkim trzeba sobie uświadomić, iż dzisiaj zazwyczaj pojmuje się naukę za scientystami, empriokrytykami i niektórymi neopozytywistami jako czysty opis zjawisk i rzeczy. Kłóci się to radykalnie z Arystotelesowskim określeniem "theoria" - wiedzy, jako ustalania przyczyn. Te przyczyny mogą być czworakiego rodzaju; zawsze jednak stanowią odpowiedź na pytanie : "dlaczego?" Etykę, jako filozoficzną wiedzę na temat ludzkiej moralności musi charakteryzować także wysiłek polegający na poszukiwaniu przyczyn (jej aspekt teoretyczny) oraz wskazywaniu na przyczyny (aspekt praktyczny). Z tego wynika szczególny charakter, właśnie teoretyczno-praktyczny filozoficznej teorii moralności[261]. W podsumowaniu swojej obszernej na ten temat pracy o. Bednarski stwierdza, iż "etyka normatywna czyli wychowawcza jest to praktyczna nauka o moralności postępowania, czyli metodycznie uporządkowany zespół ocen i zdań normatywnych o zgodności postępowania z właściwym celem życia ludzkiego, uzasadnionych a podstawie najogólniejszych zasad prawa natury poznanych przez analizę wrodzonych skłonności, celem pełnego udoskonalenia ludzkiej osobowości"[262]. Określenie to wskazuje na całe metodologiczne usytuowanie etyki, a więc: 1) materialny i formalny zakres przedmiotu etyki, czyli moralność ludzkiego postępowania, 2) przedmiot materialny etyki, czyli jego treść, 3) formalna racja przedmiotu, czyli najbardziej ogólne zasady prawa naturalnego, 4) cel, czyli z jednej strony metodologicznie uporządkowany zespół wskazań (teoretyczny) z drugiej zaś strony - obowiązki człowieka do realizacji pełni swej osobowej doskonałości (praktyczny), 5) właściwa metoda.

2. Materialny i formalny zakres przedmiotu etyki

Zagadnienie to o. Bednarski rozpatruje w aspekcie materialnym i formalnym. Aspekt materialny, wskazujący na to, czym zajmuje się etyka oraz aspekt formalny wskazujący na to, co etyka mówi o tym, czym się zajmuje[263].

---

zdań: F.Bednarski, *List do Redakcji*, SPC 21(1985)1, s. 242-244; T.Ślipko, *Odpowiedź recenzenta*, tamże, s. 244-248.

[261] O. Bednarski dokonuje - w dyskusji z Woronieckim i Maritainem - szczegółowego podziału nauk, opierając się na klasycznym rozdzieleniu nauk praktycznych od teoretycznych. I tak, nauki teoretyczne dzielą się na "czysto teoretyczne" i te traktują "o rzeczach niewykonalnych", np. astronomia oraz na "zasadniczo teoretyczne" (lub "teoretyczno-praktyczne"), traktujące o rzeczach wykonalnych, lecz nie mające na celu ich wykonania. Nauki praktyczne - z kolei - dzielą się na "zasadniczo praktyczne", w których celem wszelkich badawczych zabiegów jest dobre działanie w określonej dziedzinie oraz na "czysto praktyczne", w których celem jest także dobre działanie, lecz cel ten osiągają one przez doświadczenie i praktykę. Zob. W.F.Bednarski, *Przedmiot etyki w świetle zasad św.Tomasza z Akwinu*, Lublin 1956, s. 52 - 60.

[262] *Przedmiot etyki*..., s. 156.

[263] To, jak o. Bednarski przedstawia w tym punkcie swoją teorię przedmiotu etyki trudno uznać za wzór jasności i przejrzystości: "Materialny zakres przedmiotu nauki obejmuje wszelki byt, czyli każdą

Przedmiotem materialnym etyki jest wszelkie ludzkie postępowanie, pojmowane jako rozumne działania osoby ludzkiej. Do zakresu więc materialnego etyki nie będą się zaliczały ani podobne do ludzkich działania zwierząt, ani podobne do zwierzęcych działania człowieka, np. niezależne od woli funkcjonowanie różnych organów ciała.

Przedmiotem formalnym etyki jest aspekt dobra i zła w odniesieniu do ludzkiego postępowania. Innymi słowy tym przedmiotem jest moralność czynów ludzkich.

3. Przedmiot materialny etyki jako normy i oceny moralne

Przedmiot materialny etyki stanowi jej treść, czyli cała jej teoretyczna zawartość. Jest to więc zespół zdań metodologicznie uporządkowanych i wyrażonych, stanowiących normy i oceny moralne.

W wyniku tego doprecyzowania możemy usystematyzować wszelkie nauki o moralności. I tak, "etyką empiryczną" nazwiemy naukę opisującą zjawiska moralne. Można tego dokonać w perspektywie historycznej, i wtedy mamy "historię moralności" bądź w perspektywie systematycznej, i wtedy powstaje, w zależności od metody opisu, "socjologia moralności", "psychologia moralności" lub nawet "biologia zjawisk moralnych". Etyka jako dyscyplina filozoficzna dzieli się na "historię etyki", w ramach historii filozofii, zaś w ramach filozofii systematycznej stanowi ją "metafizyka moralności" i "etyka normatywna, czyli wychowawcza". "Etyka teologiczna", podobnie, rozpada się na historię teologii moralnej oraz na teologię moralną systematyczną, która ponadto może być teoretyczna lub praktyczna[264].

4. Formalna racja przedmiotu jako zasady prawa naturalnego

Formalną rację przedmiotu stanowią "najogólniejsze zasady prawa naturalnego", z których przez dedukcję wyprowadza się wszystkie normy i oceny moralne jako z

---

rzeczywistość omawianą w tej nauce. Przedmiotem formalnym czyli istotnościowym jest w niej to, o czym zasadniczo i przede wszystkim traktuje" *Przedmiot etyki*..., s. 21. Wydaje się, iż pojęcie przedmiotu materialnego odnosi się po prostu do rzeczywistości. Przedmiotem materialnym są więc byty o których dana nauka mówi. Przedmiot formalny znajdowałby się wtedy po stronie myślenia i byłoby nim to, co owa nauka o swoim przedmiocie materialnym mówi. Przyczyną, dla których Autor dokonał tych podziałów było przekonanie, iż w stosunku do współczesnej metodologii nauk, Tomaszowy podział na przedmiot formalny (subiectum scientiae) oraz przedmiot materialny (obiectum materiale) jest niewystarczający i wymaga uszczegółowienia. W wyniku tego uszczegółowienia przedmiot formalny (zwany "istotnościowym") uległ rozbiciu na cztery części: 1. cel przedmiotowy (po co?), 2. metodę (jak?), 3. formalną rację przedmiotu, czyli zasady w oparciu o które dana nauka pracuje, 4. przedmiotowy cel (ze względu na co?). Przedmiot materialny (zwany "tworzywowym") rozpada się na treść (co mówi?) i zakres (o czym mówi?). Z tych to podziałów wynika pięć warunków przedmiotu etyki.

[264] *Przedmiot etyki*..., s. 47 - 48.

“apriorycznych założeń” (warunek naukowości). Skłonności, wynikające z prawa naturalnego dadzą się - zdaniem o. Bednarskiego - empirycznie ująć, zbadać i opisać[265].

Taka najbardziej podstawowa i pierwotna norma brzmi: “dobro należy czynić, zła należy unikać”[266]. Z niej dalej wynikają wszelkie uszczegółowienia odnoszące się do warunków i okoliczności. “Tak więc w nauce św. Tomasza - konkluduje Autor - nie ma przeskoku od wartości do obowiązku, ani przeciwstawienia etyki ocen wartościujących etyce obowiązków ... gdyż dla Akwinaty powinność jest prostym następstwem wartości, dokładniej - dobra”[267].

5. Dobro i szczęście jako cel ludzkiego postępowania

Celowość ludzkiego postępowania wynika w prostej konsekwencji z jego rozumności. Postępowanie bowiem możemy nazwać rozumnym tylko wtedy, gdy zmierza do jakiegoś celu[268]. “Tak więc celowość jest obok świadomości, z której zresztą wypływa, najwybitniejszą cechą działania ludzkiego, a sam cel jego główną sprężyną”[269]. Stąd całe nasze świadome życie jawi się jako łańcuch działań zmierzających do jakiegoś naszego życiowego celu. Tym celem jest szczęście, gdyż “nie ma człowieka, który by naprawdę pragnął być nieszczęśliwym”[270]. Szczęście zaś jest skutkiem zrealizowania życiowego celu, jest więc skutkiem osiągnięcia zamierzonego w życiu dobra. Dobro więc i cel to - jak powtarza za Maritainem - dwie strony tego samego medalu[271]. Szczęście natomiast - dopowiedzmy - jest swoistym skutkiem zdobycia owego medalu. Warunki tak rozumianego dobra uszczęśliwiającego o. Bednarski formułuje w trzech punktach: 1) dobro to zaspokaja wszystkie potrzeby, wynikające z natury człowieka, 2) jest “wolne od wszelkiej domieszki zła”, 3) jest dla człowieka osiągalne.

W perspektywie filozoficznej “polegać może jedynie na osiągnięciu pełni możliwej dla człowieka doskonałości”[272].

---

[265] *Przedmiot etyki*..., s. 111.
[266] Szerzej na ten temat: F. W. Bednarski, *Propria principia ethicae methodo axiomatica ordinandae*, Angelicum 32 (1955).
[267] *Przedmiot etyki*..., s. 111.
[268] *Przedmiot etyki*..., s. 96.
[269] *Przedmiot etyki*..., s. 97.
[270] *Przedmiot etyki*..., s. 101.
[271] *Przedmiot etyki*..., s. 91. *Neuf leçon*..., s. 15, 83, Warto dodać, że sam o. Bednarski utożsamia dobro z wartościami. *Przedmiot etyki*..., s. 91.
[272] *Przedmiot etyki*..., s. 101. Tę tezę autor stawia polemizując z poglądami J. Maritaina, wyrażonymi w jego *Le degrés du savoir* (Paris 1946, s. 885), gdzie francuski tomista wyraża pogląd, że zrealizowanie najwyższego celu życia ludzkiego wykracza poza przedmiot etyki i przenosi się do teologii moralnej, gdyż właściwy cel życia człowieka jest nadprzyrodzony. Stąd dla Maritaina, filozoficznie rozumiana etyka, niezależna od teologii moralnej, jest bezprzedmiotowa i nie może stanowić samodzielnej nauki filozoficznej.

6. Kwadrat zdań praktycznych jako metoda etyki

W tym punkcie o. Bednarski podejmuje zagadnienie stopnia pewności w etyce[273]. Pewność tę bowiem możemy posiadać w dwojakim aspekcie. Pewność podmiotowa to nasze subiektywne, wewnętrzne i prywatne przekonania, niekoniecznie słuszne i niekoniecznie prawdziwe. Pewność podmiotowa (korespondująca - jak się zdaje - z klasyczną formułą prawdziwości) może być "bezwzględna", gdy "opiera się na bezwarunkowym związku między podmiotem a orzeczeniem"[274]. Z pewnością "względną" mamy do czynienia wtedy, gdy opieramy ją na stałości praw przyrody ("pewność fizyczna") lub praw moralnych ("pewność moralna").

W etyce mamy do czynienia z pewnością przedmiotową, warunkową i względną. Twierdzenia etyki więc mogą być "zasadniczo słuszne"; będą jednak wypadki, gdzie dobro moralne będzie polegało na sprzeniewierzeniu się jakiemuś "zasadniczo słusznemu" wskazaniu etyki.

Po uwzględnienie powyższych uwag możemy - opierając się na stosunku do celu ostatecznego, jako zasadzie pierwszej, zbudować "kwadrat zdań praktycznych"[275], w którym twierdzenia etyczne (oceny i normy) dzieli na dwie grupy: zgodności i niezgodności (ciągle w stosunku do celu ostatecznego). Wśród twierdzeń zgodności wyróżniamy zdania niezbędności, czyli nakazujące (należy czynić) oraz zdania przydatności, czyli dozwalające (wolno czynić). Twierdzenia niezgodności stanowią też dwa typy zdań: obojętności, czyli niewzbraniające (wolno nie czynić) oraz sprzeczności, czyli zakazujące (nie należy czynić).

To ostanie ustalenie o. Bednarski uważa za jedno z ważniejszych osiągnięć swej rozprawy, gdyż od zastosowania zdobyczy współczesnej logiki w etyce wychowawczej "zależy przyszłość tej nauki"[276].

7. Podział etyki na ogólną i szczegółową jako skutek jej zorientowania na cel ostateczny

Podział etyki wynika z jej zorientowania na cel ostateczny człowieka. To, zdaniem o. Bednarskiego, zmusza do odróżnienia etyki ogólnej od etyki szczegółowej[277].

Etykę ogólną stanowią najpierw zagadnienia wstępne, "zwłaszcza metodologiczne" (pojęcie, istota, cel etyki), a także historia tej nauki, następnie idą ustalenia dotyczące

[273] Swój wykład na ten temat nasz autor opiera na tym fragmencie Tomaszowego Komentarza do Etyki Nikomachejskiej w którym Akwinata omawia sposób nauczania nauki o moralności z uwzględnieniem obowiązującego w niej stopnia pewności. Szerzej na ten temat piszę: *Uwagi o wykładaniu nauki o moralności w Komentarzu św. Tomasza do Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa*, EF 25 (1998), s. 95 - 104.
[274] *Przedmiot etyki*..., s. 73.
[275] *Przedmiot etyki*..., s. 105-108.
[276] Przedmiot etyki..., s. 157.
[277] *Przedmiot etyki*..., s. 140-151.

właściwego celu ostatecznego życia ludzkiego, wreszcie zagadnienie środków prowadzących do urzeczywistnienia tego celu. Tutaj należy omówić czynności ludzkie, zarówno intelektualno-wolitywne jak i emocjonalne, wskazać na wewnętrzne źródła tych działań, czyli sprawności oraz omówić "ich normy", które wyznacza prawo.

Etyka szczegółowa odnosi zasady etyki ogólnej do szczegółowych sytuacji życia ludzkiego. Jest swoistą "techniką" etyki ogólnej. Stanowią etykę szczegółową dwa działy: Pierwszy traktuje o usprawnieniach poszczególnych władz psychicznych, a więc intelektu - przez cnoty mądrości (w stosunku do celów) i roztropności (w stosunku do środków), woli - przez cnoty miłości i sprawiedliwości, uczuć i popędów - poprzez cnoty męstwa i umiarkowania. Do etyki tej należy też zagadnienie wychowania fizycznego z regulującą je cnotą - eutrapelią. Dział drugi etyki szczegółowej to etyka zawodowa.

***

O. Bednarskiego interesuje formalno-metodologiczna strona przedmiotu etyki. W swojej pracy pragnie korzystać z ustaleń św. Tomasza i wyrazić je w metodologii szkoły lwowsko-warszawskiej. Wskazuje na to wyraźne nawiązywanie do ustaleń T. Kotarbińskiego, M. Ossowskiej, T. Czeżowskiego i innych oraz rozpoczynanie analizy filozoficznej od zagadnień metodologicznych, a nie metafizycznych. To zarzucili Dominikaninowi pierwsi recenzenci książki[278]. Wydaje się bowiem, że przyjmując założenia szkoły lwowsko-warszawskiej, nasz Autor - że użyjemy języka Jego ulubionej dziedziny aktywności - przeszedł na drugą stronę boiska i wyakcentował właśnie zagadnienia metodologiczne przed metafizycznymi.

W późniejszych swojej pracy naukowej o. Bednarskiego interesowała raczej pedagogika. Jednakże od czasu do czasu podejmował zagadnienia metaetyczne lub z zakresu metodologii etyki, doprecyzowując i broniąc poglądów wyrażonych w rozprawie habilitacyjnej z 1957 r. Np. W tekście z 1962 r. uzasadniał, że zdania etyczne (według podziału z książki "Przedmiot etyki...") są zadaniami egzystencjalnymi. Bronił także celowościowego charakteru norm etycznych[279].

***

W *Części Pierwszej* opracowania próbowano sklasyfikować omawianych autorów według punktu wyjścia głoszonej przez nich etyki. Wskazano na trzy takie punkty wyjścia: teoria osoby, koncepcja natury i prawa naturalnego, nauka o cnotach moralnych. Warto zwrócić wobec tego uwagę, że takie ujęcie dochodzenia do etyki koresponduje to

[278] *Przedmiot etyki*..., s. 157; Zob. K.Wojtyła, Rec.: *Przedmiot etyki*..., RF 6 (1958) 2, s. 133-136.
[279] Por. *Egzystencjalny charakter zasad etycznych*, Rzym 1962; *O celowościowe ujmowanie moralności i norm etycznych*, RF 27 (1979) 2, s. 129-145.

ze wskazanymi przez M.Gogacza pryncypiami etycznymi: mądrością, kontemplacją, sumieniem (prasumieniem). Mądrość bowiem jest - zdaniem Tomasza - osądem dotyczącym najwyższych zasad i pryncypiów. Czymś zaś najdoskonalszym w całej naturze jest osoba. Stąd wydaje się, że chronienie osób stanowi zadanie mądrości. Kontemplacja - według Komentarza do Sentencji - stanowi źródło cnót moralnych, gdyż są one zawsze swoistą aplikacją rozumności do dziedziny, która stanowi materię każdej z nich. Najwyższym wyrazem tej rozumności jest właśnie kontemplacja prawdy. Prasumienie jest w nas natomiast zawartym w sposób naturalny skierowaniem do dobra, tożsamym z prawem naturalnym.

Zarazem okazało się, że każdy z omawianych autorów odwołuje się, jeśli nawet nie wprost, do teorii osoby, to zawsze do rozumności człowieka, jako podmiotu moralności. Tak samo każdy głosi sprawności i cnoty, jako sposób realizowania rozumności w życiu człowieka.

Opisane obserwacje zdają się mieć źródło w swoiście "kołowym" układzie zdań filozoficznej nauki o moralności (przynajmniej w jej klasycznym ujęciu), gdzie rozumna natura człowiak pozwala na nazwanie go osobą. Prawo naturalne stanowi konsekwencję z jednej strony natury (jako przyczyny wewnętrznej), z drugiej zaś - rozumności (jako przyczyny zewnętrznej), odczytującej tę naturę. Sprawności i cnoty zaś, stanowią aplikację tej rozumności do konkretnych działań człowieka jako osoby. Dlatego - przy założeniu, że akceptuję się ten schemat - wychodząc z któregokolwiek jego "miejsca" musi się uwzględnić pozostałe elementy owego "koła" za cenę kompletności głoszonej etyki.

CZĘŚĆ DRUGA:

OBRAZ FILOZOFII MORALNEJ W TEKSTACH TOMASZA Z AKWINU

ROZDZIAŁ 1. KONCEPCJA DOBRA

I. Metafizyczne ujęcie dobra w kwestii *De bono* w pars I *Summa Theologiae oraz w* Questiones disputate de Veritate

1. Dobro jako własność bytu

W "Traktacie o Bogu", w I części "Summa Theologiae" św. Tomasz przed kwestią poświęconą dobroci Boga[280] poświęca jedną kwestię omówieniu samego dobra[281]. Podobną kwestię, poświęconą dobru, znajdujemy w zbiorze "Kwestii dyskutowanych o prawdzie"[282].

Pierwszym podjętym przez Akwinatę problemem jest istnienie realnej różnicy pomiędzy dobrem i bytem[283]. Odpowiedź Tomasza jest prosta: "dobro i byt są realnie tym samym, a różnią się jedynie w ujęciu rozumu"[284]. Wyjaśniając to wiąże dobro z pojęciem doskonałości, która - według niego - jest pierwszym powodem pożądania. To koresponduje z Arystotelesowskim rozumieniem dobra, jako tego, co wszyscy pożądają[285], albowiem wszyscy pożądają swojej doskonałości. To zaś jest doskonałe, co znajduje się w akcie, dlatego dobrem może być tylko to, co jest bytem.

Przywołuje w tym miejscu Akwinata "esse" jako pierwsze pryncypium bytu, lecz nie wiąże istnienia wprost z dobrem, jako jego przejawem. W "De Vetitate" natomiast wprost pisze, iż "samo istnienie posiada więc naturę dobra"[286] i egzemplifikuje swą tezę, odnosząc ją do bytu ludzkiego: "istocie człowieka przysługuje dobro lub własność dobra tylko o tyle, o ile posiada ona istnienie"[287].

---

[280] *ST* I, 6. *De bonitate Dei.*
[281] *ST* I, 5. *De bono in communi.*
[282] *QDV* 21. Kwestię *O Dobru* z *QDV*dyskutował Tomasz podczas ostatniego (trzeciego) roku akademickiego swojej pierwszej "regensury" w Paryżu (1258\59). Prima pars *Summy Teologii* powstała później w Rzymie w latach 1266-68.
[283] *S T* I, 5, 1. Utrum bonum diferat secundum rem ab ente. W *QDV*pyta (q.21, a.1), czy dobro dodaje coś do bytu (Utrum bonum aliquid addat super ens). Odpowiedź jest analogiczna jak w *Summa Theologiae*.
[284] *S T* I, 5, 1. Bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum.
[285] *S T* I, 5, 1. Bonum est quod omnia appetunt.
[286] *QDV* 21, a.2 resp.
[287] *QDV* 21, a.5 resp. Tomasz nawiązuje w tym artykule do poglądów Augustyna, Boecjusza i *Księgi o przyczynach*, polegających na uznaniu własności dobra bytów stworzonych za dobro partycypowane. Tomasz podtrzymuje ten pogląd - przekształcając go we właściwy dla siebie sposób w wersję egzystencjalną; pisze bowiem tamże, iż "gdyby bezwzględną własność dobra orzekało się o rzeczy stworzonej według jej istnienia substancjalnego, to i tak przysługiwało by jej ponadto dobro z racji partycypacji, gdyż posiada partycypowane istnienie". Następnym zaś zadaniem jeszcze raz potwierdza swój pogląd o wynikaniu dobra wprost z "esse" bytu: "Bóg natomiast - pisze - jest dobrem w swej istocie, ponieważ Jego istota jest własnym istnieniem". Por. interesujące uwagi K.Wojtyły na temat wykorzystywania przez św. Tomasza wątków zarówno augustyńskich jak i arystotelesowskich przy budowaniu swojej koncepcji dobra. K.Wojtyła, *Człowiek i moralność*, t. 3, *Wykłady Lubelskie*, Lublin 1986, s. 192-193.

2. Dobro jako doskonałość

Tomasz przeciwstawia się platońskiej teorii dobra, według której dobro rzeczy zależało bezpośrednio od "dobra samego w sobie". Podkreśla, że Bóg nie udziela dobra bytom stworzonym, lecz stwarza ich istnienie, które - z kolei - wywołuje w nich własność dobra. Dobro, którym jest Bóg, może stanowić zatem formę wzorczą dla dobra bytu stworzonego, nie zaś przyczynę sprawczą. Sprawczość bowiem Boga polega na stwarzaniu "esse" bytu przygodnego[288].

Gdy chodzi o rozumowe ujęcie różnicy pomiędzy bytem i dobrem, to zachodzi tu rozbieżność pomiędzy substancją i przypadłością. Substancję nazywa Tomasz "bytem wprost" (ens simpliciter) i przysługuje jej właściwe bytowanie (esse substantiale). Przypadłość jest bytem ze względu na coś tj. ze względu na substancję i przysługuje mu bytowanie "ze względu na coś" (esse secundum quid). Jednakże to właśnie przypadłości stanowią o doskonałości substancji, a ta doskonałość jest miarą dobra. Stąd substancja jest dobrem o tyle, o ile jest bytem, przypadłość zaś stanowi dobro na miarę swej doskonałości[289]. Pamiętać jedynie należy, że chodzi tu już o perspektywę nie tyle metafizyczną, co raczej teoriopoznawczą. W tej perspektywie prowadzi Tomasz dalsze swoje badania, wyjaśniając przy tym nie zawsze zrozumiały w tego tekstach zwrot "secundum rationem". Otóż "secundum rationem" "wcześniejsze jest to, co wcześniej wpada w ujęcie intelektu"[290]. Chodzi więc tu zatem o porządek poznawania. Pozostając w tej perspektywie zapytuje, co mianowicie, jest "secundum rationem" pierwsze - dobro, czy byt. I powiada, że byt jest w naszym poznaniu ujmowany przed dobrem, "gdyż powodem oznaczania przez nazwę jest to, co intelekt ujmuje z rzeczy i oznacza to przez słowo"[291]. Intelekt zaś ujmuje byt, gdyż poznawalne może być tylko coś w akcie, stąd byt jest właściwym przedmiotem intelektu i w ten sposób pierwszą rzeczą dającą się zrozumieć[292].

---

[288] *QDV* 21, a.4 resp.

[289] *ST* I, 5, 1, ad 1. Secundum primum actum est aliquid ens simpliciter, et secundum ultimum, bonum simpliciter: et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum, et secundum ultimum actum est quodammodo ens.

[290] *ST* I, 5, 2c. Illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus.

[291] *ST* I, 5, 2c. Ratio enim significata per nomen est id, quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem.

[292] *ST* I, 5, 2c. Ens est proprium obiectum intellectus, et sic est primum intelligibile. W odpowiedziach na zarzuty w tym artykule Tomasz ustosunkowuje się do neoplatońskiej tezy o pierwszeństwie dobra przed bytem. Cytując Dionizego Pseudo-Areopagitę pokazuje, że chodzi mu raczej o pewien porządek stawania się lub przyczynowania (fieri), gdzie dobro lub cel są pierwszymi powodami ruchu. Nie jest to jednak porządek realnie istniejącej rzeczywistości (esse). Jest to swoiście wyjaśnienie jednego szczegółowego aspektu. Akwinata wskazuje tu też na szerszy kontekst zagadnienia, tzn. całą metafizykę platońską, gdzie pojęcie bytu nie rozciaga się na wszystko, co istnieje, lecz stanowi jedynie jedną hipostazę tej rzeczywistości. W tym fakcie Akwinata dostrzega podstawę rozbieżności pomiedzy swoim rozumieniem dobra, a ujęciami Dionizego. Dobro bowiem u niego ma szerszy zakres pojęciowy niż byt.

Po tych ustaleniach Tomasz wraca do perspektywy metafizycznej, pisząc, że każdy byt jest dobrem[293]. Dowód na to jest prosty i lapidarnie streszczający wywód zmieszczony w artykule pierwszym omawianej kwestii: "Każdy byt, o ile jest bytem, jest w akcie i jest w pewien sposób doskonały, ponieważ każdy akt jest pewną doskonałością. Doskonałość zaś ma powód bycia czymś pożądanym i dobrem"[294]. Tomasz wskazuje tu przy okazji na aspekty etyczne takiego określenia dobra. Pisze bowiem, że "żaden byt nie jest zły z powodu tego, że jest bytem, lecz z powodu braku jakiegoś bytowania, tak jak człowieka nazywa się złym ponieważ brakuje mu bytowania cnoty"[295].

3. Dobro jako przyczyna celowa postępowania

Bliższym nawiązaniem do etyki jest przypisanie dobru pozycji przyczyny celowej naszego postępowania. Tomasz uzasadnia to prosto, odwołując się do Arystotelesowskiego określenia dobra, jako tego, czego wszyscy pożądają. Skoro bowiem wszyscy pożądają dobra to znaczy, że ma ono rację przyczyny celowej[296]. Problematyzuje jednak to zagadnienie stawiając dwa akcenty: Po pierwsze to, co jest pierwszym powodem w porządku przyczynowania jest ostatnie jako uprzyczynowane. Stąd dobro wymaga istnienia przed nim przyczyny sprawczej postępowania. Po drugie, sam czyn stanowi pewną formę; przed dobrem stoi więc także przyczyna formalna postępowania. Dlatego Tomasz podkreśla, że "w przyczynowaniu pierwsze znajduje się dobro i cel, które poruszają sprawcę; drugie [jest] działanie sprawcy poruszającego do formy; trzecia przybywa forma"[297]. Odwrotnie ma się sprawa rozważana od strony czegoś już uprzyczynowanego, czyli skutku: pierwsza jest sama forma, dzięki której jest byt, druga jest moc przyczyny sprawczej, która doskonali bytowanie, trzecie zaś jest dobro, które buduje się tej doskonałości[298].

Zastanawiając się nad określeniem natury tak rozumianego dobra Tomasz znowu odwołuje się do pojęcia doskonałości i mówi - za św. Augustynem - że tę doskonałość stanowi jej określona miara. Ta miara wyznacza każdej rzeczy jej doskonałość, wyrażającą się w formie. Augustyn ową miarę nazywa sposobem (modus). Urzeczywistnieniem owej miary

[293] *ST* I, 5, 3c. Omne ens, inquantum est ens, est bonum.
[294] *ST* I, 5, 3c. Omne enim ens, inquantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum, quia omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis, et boni.
[295] *ST* I, 5, 3, ad 2. Nullum ens dicitur malum, inquantum est ens, sed inquantum caret quodam esse, sicut homo dicitus malus, inquantum caret esse virtutis.
[296] *ST* I, 5, 4c.
[297] *ST* I, 5, 4c. In causando autem primo invenitur bonum, et finis, qui movet efficientem; secundo actio efficientis movens ad formam; tertio advenit forma.
[298] *ST* I, 5, 4c. Warto zwrócić uwagę, że w tym miejscu Tomasz ustosunkowuje się też do greckiej koncepcji "dobro-piękna" (kalokagatia). Wskazuje na byt jako "miejsce" jednoczenia się piękna i dobra, lecz przeciwstawia się metafizycznemu i teoriopoznawczemu utożsamieniu dobra i piękna. Wychodząc od znanych definicji Arystotelesa pokazuje, ze dobro jest przedmiotem władz pożądawczych, zaś piękno, rozumiane jako to, co oglądane podoba się, odnosi się raczej do władz poznawczych.

jest forma, która wyznacza pojęcie gatunkowe. Stąd drugim elementem opisu natury dobra jest jego gatunek (species). Forma wyznacza naturę rzeczy i wynikające z niej powiązania i dążenia. Augustyn wyraził to terminem "przyporządkowanie" (ordo). Tomasz, przejmując Augustyńską terminologię, usiłuje ją zinterpretować posługując się porządkiem powstawania bytu (fieri) utożsamionego z dobrem. "Modus" to dla niego odpowiednie określenie i dostosowanie pryncypiów, materiałów, przyczyn sprawczych[299]. "Species" określa formę, natomiast "ordo" odnosi się do natury.

4. Dobro szlachetne, przyjemne i użyteczne jako postacie własności dobra

Ostatnim podjętym przez Tomasza w tej kwestii zagadnieniem jest podział dóbr[300]. Korzysta tu - z kolei - z pomysłu św. Ambrożego, dzieląc wszelkie dobra na szlachetne, użyteczne i przyjemne. Dobrem szlachetnym i przyjemnym jest sam kres pożądania, czyli to, czego pragnie się dla niego samego. Z punktu widzenia właśnie tego pragnienia nazywa się je dobrem szlachetnym, z punktu widzenia zaś osiągnięcia go - dobrem przyjemnym, gdyż zaspokaja ono pragnienie, co stanowi przyjemność. Dobrami użytecznymi są zaś wszystkie te rzeczy, których potrzebujemy ze względu na coś innego, np. ze względu na dobro szlachetne. Dobro użyteczne więc stanowi środek do osiągnięcia celu, jakim jest dobro ujęte samo w sobie. Tomasz przestrzega na zakończenie swoich rozważań, aby owych podziałów dobra nie orzekać jednoznacznie, lecz analogicznie. Może się bowiem zdarzyć, że coś jest dobrem pożytecznym pod jednym względem a szkodliwym pod innym; podobnie rzecz ma się i z dobrem przyjemnym. Jedynie dobro szlachetne zasługuje w pełni na miano dobra[301].

II. Podział dóbr ludzkich w *De correctione* fraterna

"Questio disputata de correctione fraterna"[302] to zasadniczo dziełko teologiczne, w którym św. Tomasz rozważa ewangeliczne przykazanie o upominaniu błądzących. Dla naszych rozważań znajdujemy tam jeden istotny akcent, mianowicie podział tzw. "dóbr ludzkich". Spotykaliśmy się już kilkakrotnie z tym określeniem, np. w "Summa Theologiae" Akwinata nazywa "delectatio Dei" największym z ludzkich dóbr.

---

[299]*ST* I, 5, 5c. Praeexigitur autem ad formam determinatio, sive commensuratio principiorum, seu materialium, seu efficientum ipsam, et hoc significatur per modum.
[300]*ST* I, 5, 6c.
[301]*ST* I, 5, 6, ad 3.
[302]*De correctione fraterna*, (korzystałem z: S. Thomae Aquinatis, Questiones disputate et questiones duodecim quodlibetales, ed. P. Marietti, vol. II, Taurini 1914, s. 584 - 594.) Zob. też polski przekład: Św. Tomasz z Akwinu, *O braterskim upomnieniu*, z łaciny przełożył P. Bełch, *O dwunastu stopniach nadużyć*, z łaciny przełożył St. Bełch, London 1986 s. 12.

"Otóż - pisze św. Tomasz - człowiek ma trojakie dobro oraz przeciwstawne mu trojakie zło. Pierwszym dobrem człowieka są rzeczy zewnętrzne. Jest to najmniejsze dobro. Gdy bliźni cierpi na brak tego dobra, człowiek ma obowiązek przyjść mu z pomocą, udzielając materialnej jałmużny,... . Drugim dobrem człowieka jest jego własne ciało. Również i w zaspokajaniu jego potrzeb człowiek powinien wspomagać człowieka, a także ratować go, gdy zagraża mu jakieś zło, ... Trzecim dobrem człowieka jest jego dobro moralne (bonum virtutis - dobro cnoty), a jest to dobro duszy; godzi w nie zło grzechu. Człowiek powinien z miłości nieść pomoc bliźniemu w osiąganiu tego dobra lub w unikaniu tego zła,..."[303] .

Wydaje się, iż św. Tomasz wyróżnia dobro bytu pojmowane jako zamienne z nim, co szczególne podkreśla analizując zagadnienia moralne w "Summa Theologiae" oraz dobro w odniesieniu do człowieka, którym są: dobro zewnętrzne, dobro ciała oraz dobro duchowe. Możnaby powiedzieć, że pierwsze z nich to dobro bytu ujmowane *quo ad se*, natomiast drugie - to dobro bytu ujmowane *quo ad nos*, czyli dla człowieka.

Na marginesie tych rozważań, warto też zaznaczyć, że tytułowe braterskie upominanie wiąże Tomasz z przykazaniem miłości bliźniego. Przyjaźń i miłość "caritas" są motywem chronienia przez nas dobra naszych bliźnich, z czego dobro duchowe należy mieć szczególnie na względzie jako dobro najcenniejsze. Ciekawe jest przy tym, że cytuje w tym względzie podobne opinie Arystotelesa oraz św. Pawła[304].

***

Tomasz wychodzi od metafizycznego ujęcia dobra, jako własności tożsamej z bytem i wynikającej wprost z jego "esse". Wiąże jednak zaraz dobro z pojęciem doskonałości, co pozwala mu na uznanie dobra za przyczynę celową działań człowieka. Nie znajdujemy więc u Akwinaty jakiegoś radykalnego oddzielenia dobra jako własności istnieniowej od dobra moralnego. Raczej dobro moralne jest jedną z postaci lub też przejawianiem się tej istnieniowej własności[305].

---

[303] *Questio unica*, a. 1c; *O braterskim upomnieniu* (polski przekład), s. 12. Triplex autem est hominis bonum, et triplex malum ei oppositum. Est enim quoddam bonum in exterioribus rebus consistens, quod est minimum bonum; et in hoc bono tenetur homo subvenire proximo per eleemosynae corporalis largitionem;... . Aliud bonum hominis est bonum corporis, in quo debet etiam homo homini auxiliari, et contra contrarium malum auxilium ferre;... . Tertium autem bonum est bonum virtutis, quo est bonum animae, qui contrariatur malum peccati. .... tenetur homo ex caritate proximo auxilium ferre.

[304] Stagiryta uważa, że zanim - z powodu jakiś niegodziwości w postępowaniu - zerwiemy przyjaźń z kimś, "tym zaś, którzy zdolni są poprawić się, należy raczej dopomóc moralnie lub materialnie, ile że tak jest lepiej i to raczej jest postępowaniem właściwym przyjaźni" (*Etyka Nikomachejska* 1165b11). Apostoł Narodów poucza zaś (1 Tes 5,14): "Prosimy was, bracia, upominajcie niekarnych, pocieszajcie małodusznych, przygarniajcie słabych, a dla wszystkich bądźcie cierpliwi !"

[305] Por. *QDV* 21, a.2 resp.

ROZDZIAŁ 2. CAŁOŚCIOWA WIZJA LUDZKIEGO ŻYCIA MORALNEGO W SYNTEZACH FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNYCH

I. Zagadnienia moralne w *Summa contra gentiles*

Specyficzny charakter tego dzieła powoduje, iż szereg zagadnień Akwinata zarysowuje jedynie propedeutycznie, i to w sposób bardziej uproszczony niż w pierwszej cześci *Summa Theologiae*[306]. Stosunkowo dużo jednakże znajdujemy tu odniesień do problematyki etycznej, specjalnie przez Tomasza uwzględnianej i zazwyczaj wprowadzanej wyrażeniem "in moralibus autem...". Interesujące nas zagadnienia znajdują się w trzeciej księdze dzieła i skupiają się wokół następujących tematów: 1) Dobro jako cel działania i zło jako brak dobra; 2) Dobro i zło w działaniach moralnych; 3) Bóg jako cel wszystkich bytów; 4) Szczęście jako skutek osiągnięcia celu; 5) Kontemplacja jako źródło mądrości.

1. Dobro jako cel działania i zło jako brak dobra

Pierwszym twierdzeniem przeprowadzanym przez Tomasza w tym tekście jest teza, że wszelki byt działający zmierza swym działaniem do jakiegoś celu. Przy czym celem tym może być rzecz uczyniona przez działanie lub też samo to działanie, np. rozumienie czy odczuwanie[307]. Ponadto, z celowością działania, wiąże się nierozerwalnie zagadnienie celu ostatecznego, czyli takiego, poza którym byt działający niczego innego już nie szuka. W przeciwnym wypadku działanie sprowadzałoby się do absurdu, gdyż musiało by być wtedy nieskończone i takiego działania nikt by nie podjął: "nic bowiem - powiada Tomasz - nie porusza się ku temu, do czego dojście jest niemożliwe"[308].

Mamy dwa rodzaje bytów działających: jedne podejmują ruch wyznaczony im przez naturę, inne kierują się ku celom ze wskazania własnego intelektu[309]. Byty działające z poruszenia intelektu "najpierw poczynają w intelekcie to, co przez działanie osiągają i dzięki temu poczęciu działają; i to oznacza działanie przez intelekt"[310].

Kolejną tezą Akwinaty jest utożsamienie celu działania z dobrem. Pisze bowiem, iż każdy działający byt zmierza do określonego celu, który mu w jakiś sposób odpowiada, a więc do tego, co stanowi dla niego pewne dobro. To utożsamianie uzasadnia pojęciem dobra, jako

[306]Zob. James A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl, dzieło*, tłum. Cz. Wesołowski, Poznań 1985, s. 440 - 441.
[307]S. Thomae Aquinatis, *Summa contra gentiles seu QDVcatholicae fidei*, (korzystałem z: ed. III, ed. P.Marietti, Taurini 1890), lib. III, caput 2. Omne agens in agendo intendat finem, quandoque quidem actionem ipsam, quandoque aliquid per actionem factum.
[308]*SCG*, III, 2.
[309]*SCG*, III, 2. Omne agens agit per naturam et per intellectum.
[310]*SCG*, III, 2. ...agunt enim praeconcipientes in intellectu id quod per actionem consequuntur, et extali praeconceptione agunt; hoc enim est agere per intellectum.

tym, czego wszyscy pożądają. Dotychczas poruszamy się więc w sferze pojęć. W tym miejscu jednak Tomasz wiąże dobro z bytem, pisząc, że wszelkie działanie i ruch zmierza do bytowania (esse), "to samo zaś, co jest bytowaniem (esse) jest [też] dobrem, i dlatego wszystko pożąda bytowania (esse)"[311] tym samym dążeniem, którym zmierza do dobra. Następnie wiąże Tomasz dobro z doskonałością i podkreśla, że może nią być tylko to, co jest w akcie. "Wszelki bowiem akt ma powód dobra"[312].

Tomasz przytacza znaną tezę, iż zło stanowi brak dobra[313] i wyprowadza z tego wniosek, że zło nie stanowi wobec tego żadnej natury ani istoty; właśnie jest zaprzeczeniem czegoś w substancji. Akwinata wiąże dobro z bytowaniem (esse) i zauważa, że zło stanowi brak bytowania i wobec tego nie może być czymś istniejącym jako substancja ani jako przypadłość. Stad wyprowadza wniosek, że byt jest dobry[314]. Kolejne twierdzenia Tomasza są wnioskami tej tezy. Pisze zatem Akwitata, że przyczyną zła jest dobro[315] i zło buduje się w pewien sposób na dobru[316]. Zło, będące brakiem dobra, nie jest w stanie zniszczyć całkowicie dobra w jakimś bycie, gdyż byłoby to równoznaczne z unicestwieniem tego bytu[317]. Zło zatem jako brak powstaje z przyczyny przypadłościowej[318] i samo z kolei może pełnić rolę przyczyny przypadłościowej[319]. Z tych to powodów nie istnieje też coś takiego, jak "zło najwyższe" (summum malum)[320].

2. Dobro i zło w działaniach moralnych

Oprócz tych metafizycznych ustaleń, Tomasz, przy omawianiu zła, podejmuje szereg zagadnień, dotyczących dziedziny moralności. Pierwszym takim tematem jest problem błędu moralnego. Otóż błąd ten polega na nieosiągnięciu zamierzonego celu. Z tym jednak zastrzeżeniem, że miano błędu przysługuje dziełom wytwarzanym przez sztukę, np. gdy gramatyk źle mówi, a lekarz źle leczy oraz w dziełach natury, np. gdy rodzi się kalekie dziecko[321]. Wskazuje to dalej na fakt, iż zło w działaniach polega także na pewnym braku, jest to mianowicie brak właściwego porządku działania albo wymierzenia tegoż działania. Tomasz podkreśla, iż każdemu działaniu (ze względu na osiąganie celu) powinien przysługiwać

[311] *SCG*, III, 3. Hoc autem ipsum quod est esse bonum est, et ideo omnie appetunt esse.
[312] *SCG*, III, Actus autem omnis habet rationem boni.
[313] Malum est privatio boni.
[314] Ens est bonum.
[315] *SCG*, III, 10.
[316] *SCG*, III, 11.
[317] *SCG*, III, 12.
[318] *SCG*, III, 13
[319] *SCG*, III, 14.
[320] *SCG*, III, 15.
[321] *SCG*, III, 2. Św. Tomasz używa słowa "peccatum". Z kontekstu jednak wynika, że należy to słowo, zgodnie z propozycją Z.Włodkowej, przetłumaczyć jako "błąd". Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*, przekł. Z. Włodkowa, księga III, Kraków 1933, s. 6 - 7. Por. też: *Słownik łacińsko-polski terminów teologiczno-moralnych*, red. S. Olejnik, Warszawa 1968.

pewien porządek i pewne wymierzenie, gdy ich nie ma - w dziedzinę działania zakrada się brak i czyni złym to działanie[322]. Akwinata nie wyklucza, że brak w dziedzinie naszego działania może zakraść się przypadkowo, np. gdy "ktoś mierząc w ptaka zabija człowieka". Jednakże złe postępowanie może być przez człowieka podejmowane zupełnie świadomie. Spowodowane jest to faktem, iż przedmiotem konkretnych ludzkich działań jest zawsze jakieś jednostkowe dobro, gdyż dobro powszechnie ujęte nie napędza jednostkowych działań. W takiej sytuacji zło dołącza się do dobra, do którego człowiek zmierza bądź to jako brak porządku, bądź jako brak właściwej miary, np. gdy ktoś pragnie stosunku z kobietą i łączy z tym nieporządek moralny w postaci cudzołóstwa[323]. Takie rozumienie zła moralnego nie zmienia faktu, że zło to leży poza zamiarem człowieka, mimo że jest dobrowolne. Człowiek bowiem zmierza do celu ostatecznego jako do dobra, jednakże wola odnosi się także do tego, co dokonuje się przypadłościowo, z powodu czegoś innego, mimo że nie stanowi to wprost jej celu. W przytoczonym przykładzie celem ostatecznym była przyjemność związana z obcowaniem z kobietą; cudzołóstwo zaś nie było wprost celem człowieka, jednak przygodnie dołączyło się do przyjemności, a wola na to przystała, dlatego nazywa się je dobrowolnym chociaż nie było wprost zamierzeniem woli[324].

Pisząc, że zło nie jest żadną naturą, rzeczą lub bytem, Tomasz podejmuje odwieczne pytanie o istnienie zła w świecie[325]. To "zło w świecie" Akwinata odnosi do dziedziny moralnej (którą traktuje jako swoisty rodzaj - "genus"), zauważając, że właśnie nie gdzie indziej, tylko "in moralibus" dobro i zło stanowią różnicę gatunkową (differentia specifica) czynów ludzkich. Działanie bowiem człowieka podlega ocenie moralnej, o ile jest dobrowolne, tzn. pochodzące od woli. Przedmiotem zaś woli jest dobro lub zło moralne. Dlatego też działania moralne ujmowane są w pojęcie gatunku ze względu na swój cel. Ponieważ zaś dobro lub zło określa się według przyporządkowania do celu (lub braku tego przyporządkowania), dlatego określenie to jest pierwszą różnicą w odniesieniu do tych działań. Od pierwszej różnicy zaś pochodzi zróżnicowanie gatunkowe w jakimś rodzaju[326].

Pierwszą miarą moralności natomiast jest rozum. Dlatego to właśnie od celu, jaki rozum stawia ludzkiemu postępowaniu zależy dobro lub zło moralne[327]: "Co zatem, w dziedzinie moralności, udziela gatunku [pochodzącego] od celu, który jest zgodny z

[322]*SCG*, III, 6. Privatio autem ordinis aut commemorationis debitae in actione est malum actionis; et, quia cuilibet actioni est debitus aliquis ordo et aliqua commemoratio, necesse est ut talis privatio in actione simpliciter malum existat.
[323]*SCG*, III, 6.
[324]*SCG*, III, 6.
[325]*SCG*, III, 8. Est autem malum in mundo.
[326]*SCG*, III, 9. Malum enim et bonum in moralibus specificae differentiae ponuntur, ut prima ratio proponebat, quia moralia a voluntate dependet. Secundum hoc enim aliquid ad genus moris pertinet quod est voluntarium. Voluntatis autem obiectum est finis et bonum; unde a fine speciem moralia sortiuntur, ... Quia igitur bonum et malum dicuntur secundum ordinem ad finem vel (secundum) privationem ordinis, opotet quod in moralibus primae differetiae sint bonum et malum. Unius autem generis oportet esse unam mensuram primam.
[327]*SCG*, III, 9. Moralium autem mensura est ratio. Oportet igitur quod a fine rationis dicantur aliqua in moralibus bona vel mala.

rozumem, nazywa się gatunkowo dobrym; co zaś udziela gatunku od celu przeciwnego celowi rozumu nazywa się gatunkowo złym"[328]. Tomasz zwraca jednak uwagę, że cel niezgodny z porządkiem rozumu jest jednak celem, czyli wola zmierza do niego jako pewnego dobra, np. dobro przyjemności w przytoczonym przykładzie. Może się też zdarzyć, że jedno i to samo dla jednego człowieka jest dobre moralnie, dla drugiego zaś złe. Dzieje się tak dlatego, że dobro lub zło moralne nie wyraża istoty rzeczy (relacji postępowania), lecz jej stosunek do porządku rozumu, który to porządek stanowi dobro postępowania człowieka.

Rozum w dziedzinie moralności dokonuje uporządkowania czynów ludzkich w czterech aspektach[329]. Tomasz używa określenia "pryncypia czynne" (activa principia), co wskazuje na podstawy lub zasady postępowania. Ustala zaś te pryncypia, wychodząc od skutku jakim jest ludzki czyn. W ten sposób pierwszym czynnym pryncypium postępowania jest władza wykonująca bezpośrednio (virtus executiva) dany czyn, którą Tomasz nazywa władzą ruchu (vis motiva). Działa ona z polecenia woli, poruszając konkretnymi organami ciała dla wykonania zamierzonego działania. Dlatego wola jawi się jako drugie pryncypium postępowania. Wola zaś inspirowana jest sądem władzy poznawczej, która określa, co jest dobrem, a co złem i dopiero w wyniku tego określenia wola dąży do dobra, które jest jej przedmiotem, a unika zła. Władza poznawcza zaś poruszana jest przez rzecz poznawaną. A zatem sama ta rzecz jest kolejnym pryncypium działania moralnego.

W porządku bytowania te pryncypia są następujące: "Pierwszym zatem czynnym pryncypium w działaniach moralnych jest rzecz ujęta, drugim - władza ujmująca, trzecim - wola, czwartym - władza ruchu, która wykonuje polecenie rozumu"[330]. Tomasz rozważa po kolei te pryncypia, aby ustalić, które z nich jest przyczyną dobra lub zła moralnego. Najpierw eliminuje czynność władzy ruchu, gdyż przyjmuje ona do wykonania czyn, który już został postanowiony jako dobry lub zły. Nie poczytuje się bowiem za winę człowieka, gdy nie jest w stanie wykonać jakiegoś działania z powodu niewydolności władz ruchu, np. z powodu kalectwa (jest to wada naturalna, a nie moralna). Także ten akt, przez który rzecz porusza władzę poznawczą jest pozbawiony zła moralnego, poruszenie to bowiem dokonuje się według pewnego naturalnego porządku na zasadzie, na jakiej przedmiot porusza władzę bierną, np. przedmiot widzialny porusza władzę wzroku. Także sam akt władzy poznawczej, rozważany sam w sobie, nie podmiotuje żadnej wady moralnej, ponieważ jego niedomaganie likwiduje zupełnie, albo przynajmniej pomniejsza, winę moralną. (Głupotę Tomasz porównuje do słabości - obie tłumaczą grzech lub go zmniejszają.) Z tego wynika, że zło moralne w pierwszym rzędzie i przede wszystkim pochodzi od woli. Dlatego tylko aktowi

[328]*SCG*, III, 9. Quod igitur in moralibus sortitur speciem a fine qui est secundum rationem dicitur secundum speciem suam bonum; quod vero sortitur speciem a fine contrario fini rationis dicitur secundum speciem suam malum.
[329]*SCG*, III, 10.
[330]*SCG*, III, 10. Primum igitur activum principium in actionibus moralibus est res apprehensiva; secundum, vis apprehensiva; tertium, voluntas; quartum, vis motiva quae exequitur imperium rationis.

woli przysługuje określenie "akt moralny". "W akcie woli zatem należy szukać korzenia i początku zła moralnego"[331].

Dalej Akwinata rozważa genezę zła moralnego w woli. Na początku wyklucza możliwość, że jest to naturalny brak w woli; gdyby tak było, to wszystkie czyny człowieka musiały by być złe moralnie, a tak nie jest. Ten błąd moralny w woli nie jest też dziełem przypadku, gdyż wtedy w ogóle nie byłoby zła moralnego. Dlatego należy przyjąć, że zło moralne jest dobrowolne i rozważyć źródła w woli czynów moralnie złych. W tym miejscu Tomasz przywołuje swoją koncepcję zależności woli od wskazań intelektu. Wola jest swoiście uzależniona od tych wskazań, gdyż to intelekt jest władzą poznawczą i to on "informuje" wolę, która jest od tych informacji właśnie zależna. Gdy więc rozum przedstawi woli właściwe dobro - czyn będzie pozytywny moralnie. Gdy zaś wola będzie dążyła do celu, który nie stanowi właściwego dobra człowieka, a które to dobro rozum lub nawet zmysłowe władze poznawcze ukażą woli jako dobro, z tego wyniknie w woli zło moralne.

Z tego rozumowania można wyprowadzić wniosek, że wola jest absolutnie zdeterminowana przez władze poznawcze i wobec tego, to na nie należy przesunąć odpowiedzialność za zło moralne ludzkiego postępowania. Że tak jednak nie jest wskazuje na to fakt, że wola może, ale nie musi korzystać ze wskazań intelektu; może się motywować poznaniem zmysłowym. A zatem już sam brak przyporządkowania woli intelektowi stanowi zło moralne, gdyż "chcieć i nie chcieć" - to, jak pisze Tomasz, leży w gestii samej woli. Zwraca także uwagę, że wola może także w pewien sposób wpływać na działania intelektu - może go np. skłonić do rozważania jakiegoś przedmiotu lub do zaprzestania rozważań. Nie stanowi to jednak aktu moralnego do momentu decyzji woli, postanawiającej osiągnąć jakiś cel.

W związku z rozważaniami dotyczącymi zła, Tomasz zwraca uwagę jeszcze na dwa zagadnienia dotyczące zła moralnego. Zło bowiem w dziedzinie moralnej może - w przeciwieństwie do braku w substancji - postępować swoiście w nieskończoność. Dzieje się to wtedy, gdy ktoś popadnie w nałóg grzeszenia. Nigdy jednak zło moralne nie jest w stanie zniszczyć do końca dobra natury[332]. Druga istotna uwaga to podkreślenie, że dobro lub zło moralne dotyczą działania człowieka nie zaś uczynionego skutku (dziecko poczęte w wyniku cudzołóstwa lub gwałtu nie ponosi winy za te działania). Wskazuje na to fakt, iż cnoty moralne odnoszą się właśnie do działania; do rzeczy uczynionych zaś odnosi się sprawność sztuki, o której powiedziano, że błąd jej dotyczący jest raczej podobny do błędu natury, niż do zła moralnego.

3. Bóg jako cel wszystkich bytów

[331] *SCG*, III, 10. In actu igitur voluntatis quaerenda est radix et origo peccati moralis.
[332] *SCG*, III, 12.

Św. Tomasz najpierw podejmuje metafizyczne tematy związane z Bogiem, po udowodnieniu bowiem w księdze pierwszej istnienia Boga i jego przymiotów, w księdze trzeciej przedstawia Boga jako cel wszystkich rzeczy. Wiąże to oczywiście z faktem, że Bóg jest przyczyną ich bytowania (esse)[333]. Podkreśla też, że Bóg nie jest celem rzeczy, jako coś ustanowionego i spowodowanego przez te rzeczy, albo też dla jakiejś własnej korzyści; wręcz przeciwnie: Bóg od rzeczy niczego nie potrzebuje, natomiast rzeczy dążą do Boga w sposób naturalny, jako do przyczyny swego bytowania tym samym dążeniem, którym też skierowują się do swego własnego bytowania[334]. Na tej podstawie Akwinata mówi o pewnym podobieństwie wszystkich bytów do Boga, jako do swej przyczyny sprawczej. Podobieństwo to polega właśnie na tym, że wszystkie byty chronią swoje bytowanie[335] oraz dążą do bycia przyczynami dla innych bytów[336]. Podobieństwo bytów do Boga polega także na podobieństwie w dobroci. Tomasza zastrzega, że dobroć rzeczy stworzonych nie jest tożsama z dobrocią Boga, jednakże każdy byt na miarę tego swego bytowania jest także dobrem[337]. Np. człowieka pozbawionego cnót moralnych, który oddaje się grzeszeniu nie można nazwać absolutnie dobrym - jest on raczej zły pod względem moralnym. Jest zaś dobrem z powodu, że jest bytem i człowiekiem[338].

W odniesieniu do substancji intelektualnej, jej celem jest poznawanie Boga[339]. Tomasz bliżej określa, na czym to poznawanie Boga ma polegać. Pisze bowiem, że Bóg jest najdoskonalszym przedmiotem poznania, a rozumienie (intelligere) jest najdoskonalszym poznaniem, dlatego cel natury intelektualnej polega na rozumieniu Boga. Na tym też polegać ma szczęście oraz osiągnięcie Boga.

4. Szczęście jako skutek osiągnięcia celu

W dalszych partiach swego tekstu zajmuje się Akwinata ustalaniem natury szczęścia, jako skutku osiągnięcia przez jakiś podmiot celu ostatecznego. Szczęście tak rozumiane musi być przede wszystkim aktem intelektualnym, a tylko ubocznie wolitywnym[340].

Interesujące jest samo podejście św. Tomasza do zagadnienia szczęśliwości i wykład przypominający Arystotelesowską analizę dobra najwyższego z pierwszych ksiąg "Etyki Nikomachejskiej". Nie jest wykluczone, że Tomasz świadomie nawiązał do Stagiryty, zmieniając nieco aparat pojęciowy (nie chodzi o dobro, lecz o szczęście, które jest skutkiem

[333] *SCG*, III, 17.
[334] *SCG*, III, 18.
[335] *SCG*, III, 19.
[336] *SCG*, III, 21.
[337] Zagadnieniu temu w *Questiones disputate QDV*Akwinata poświęca cały artykuł. Zob. q. 21, a.4.
[338] *SCG*, III, 20.
[339] *SCG*, III, 21. Intelligere Deum est finis omnis intellectualis substantiae.
[340] *SCG*, III, 26. Beatitudo vel felicitas in actu intellectus consistit substantialiter et principaliter magis quam in actu voluntatis.

posiadania dobra), lecz sama zasada pozostaje niezmieniona - jest nią mianowicie rozumna natura ludzka. To ona będzie stanowiła zasadę eliminacji poszczególnych "błędnych mniemań" na temat natury ludzkiego szczęścia.

Najpierw Tomasz wykazuje, że szczęście człowieka nie polega na przyjemnościach cielesnych, z których największe polegają na rozkoszach stołu i łoża, gdyż te czynności nie stanowią ostatecznego celu człowieka. Zresztą, gdyby te przyjemności były najwyższym dobrem człowieka nie mogło by ich dotyczyć przesycenie lub zniechęcenie, nie mogłyby się też wzajemnie zwalczać. "Nie należy więc na nich zakładać szczęścia[341]" - konkluduje Akwinata.

Także szczęście człowieka nie polega na chwale (honor), gdyż ta - zgodnie z opinią Arystotelesa - nie polega na działaniu człowieka, lecz innych względem niego, tych mianowicie, którzy mu okazują uszanowanie. Chwała nie leży więc w mocy chwalonego, lecz jest dopustem innych i może się zdarzyć, że dotyczy człowieka złego[342]. Podobnie i sława (gloria humana)[343], która jest wspominaniem o kimś z jednoczesnym chwaleniem go. Arystoteles łączy ją z pochwałami i wyklucza z zespołu dóbr mogących być dla człowieka celem ostatecznym. Szczęście człowieka nie opiera się też nigdy na materialnych bogactwach (divitiae)[344], gdyż bogactw pragnie się zawsze dla czegoś, np. w celu dobrego życia. Tomasz zauważa, że dobra materialne są czymś mniej szlachetnym od człowieka, dobro najwyższe zaś musi być od niego szlachetniejsze. Często też ludzie źli są w posiadaniu licznych bogactw. Przytacza Tomasz także opinię Stagiryty, że posiadanie bogactw jest często dziełem przypadku. Szczęście człowieka więc nie może polegać na przypadku. Niemal analogicznie ma się sprawa z posiadaniem władzy (potentia mundana)[345]. Jej zdobycie jest także często dziełem przypadku, sprawują ją często ludzie źli. Ponadto samo posiadanie władzy nie powoduje, że człowiek jest dobry lub zły, lecz że jest potężny, a to nie stanowi najwyższego dobra człowieka. Wszelkie zatem dobra zewnętrzne nie są w stanie prawdziwie uszczęśliwić człowieka.

Podobnie też dobra wewnętrzne człowieka nie stanowią dla niego przyczyny szczęśliwości. Nie polega bowiem ona na utracalnych dobrach ciała (bonis corporis), takich jak zdrowie, uroda i siła. Są bowiem nimi obdarowani zarówno ludzie dobrzy jak i źli. Ponadto dusza jest czymś doskonalszym od ciała, bo je ożywia, dlatego dobra najwyższego szukać należy raczej w duszy niż w ciele. Także szczęście nie polega na doznania zmysłowej części duszy (pars sensitiva), gdyż tych doznają także byty nierozumne, ponadto przyjemności zmysłowe służą zawsze jakiemuś pożytkowi, np. utrzymywaniu się przy życiu lub płodzeniu

[341] *SCG*, III, 27.
[342] *SCG*, III, 28.
[343] *SCG*, III, 29.
[344] *SCG*, III, 30.
[345] *SCG*, III, 31.

potomstwa. Nie mogą zatem w żaden sposób stanowić dobra najwyższego te doznania, które są dla pożytku nie stanowiącego dobra najwyższego.

Dotychczas odrzucane możliwości uznania jakiś dóbr za cel uszczęśliwiający człowieka wydają się raczej oczywiste (niezależnie od tego, że i w czasach Arystotelesa, i czasach św. Tomasza, i w naszych czasach zdecydowana większość ludzi upatruje celu swego życia właśnie w tych dobrach). Dalej jednak Tomasz udowadnia, że szczęście człowieka nie polega na aktach cnót moralnych[346]. Czynności bowiem cnót moralnych nie są celem samym w sobie, lecz zawsze czemuś służą, np. zachowaniu pokoju dzięki męstwu lub sprawiedliwości, albo zachowaniu wewnętrznego ładu uczuć dzięki umiarkowaniu. Dobro moralne musi być czymś w samym intelekcie nie zaś w działaniach intelektu, odnoszących się do rzeczy zewnętrznych wobec niego. Także więc szczęście nie polega na aktach roztropności[347], gdyż jej akt wiąże się także z przedmiotami cnót moralnych. Odnosi się bowiem roztropność do rzeczy praktycznych, a nie na nich polega ostateczna szczęśliwość. Z tych samych powodów szczęście nie sytuuje się w czynnościach sztuki[348]; rzeczy wykonywane bowiem przez sztukę nie stanowią najwyższego dobra człowieka i wobec tego nie powodują szczęścia.

5. Kontemplacja jako źródło mądrości

Po odrzuceniu tych wszystkich możliwości staje się bardziej jasne, że szczęście człowieka polega na intelektualnej kontemplacji Boga[349]. Tomasz pisze, że "jeśli więc ostateczna szczęśliwość człowieka nie polega na rzeczach zewnętrznych, które nazywa się dobrami losu, ani na dobrach ciała, ani na dobrach duszy, w odniesieniu do jej części zmysłowej, a także intelektualnej ze względu na działania cnót moralnych oraz intelektualnej ze względu na odniesienie do działania, mianowicie sztukę i roztropność, pozostaje [przyjąć], że ostateczna szczęśliwość człowieka polega na kontemplacji prawdy"[350].

Zauważa dalej, że ta kontemplacją jest działaniem człowieka, które nie przysługuje zwierzętom, a raczej odnosi do bytów doskonalszych od człowieka. Kontemplacja prawdy jest także celem samym w sobie, nie można bowiem powiedzieć, że służy ona jeszcze jakimś innym celom. Jest to ponadto czynność, w której w bardzo wysokim stopniu człowiek zależy sam od siebie i mało potrzebuje rzeczy zewnętrznych. Ponadto Tomasz sądzi, że wszystkie inne ludzkie czynności służą kontemplacji jako pewnemu celowi nadrzędnemu, gdyż

[346]*SCG*, III, 34. Ultima hominis felicitas non consistit in actibus virtutum moralium.
[347]*SCG*, III, 35. Actus prudentiae.
[348]*SCG*, III, 36. Operatio artis.
[349]*SCG*, III, 37. Ultima hominis felicitas consistit in contemplatione Dei.
[350]SCG, III, 37. Si igitur ultima felicitas hominis non consistit in exterioribus quae dicuntur bonae fortunae, neque in bonis corporis, neque in bonis animae quantum ad sensitivam partem, neque quantum ad intellectivam secundum actus moralium virtutum, neque secundum intellectuales quae ad actionem pertinent, scilicet artem et prudentiam, relinquitur quod ultima hominis felicitas sit in contemplatione veritatis.

zaspokajają podstawowe ludzkie potrzeby w dziedzinie dóbr cielesnych i przez to umożliwiają kontemplację. Potrzebny jest kontemplacji także spokój, zapewniany przez cnoty moralne. "I tak, jeśli to dobrze rozważymy - pisze Akwinata - wszelkie ludzkie zajęcia wydają się służyć tym, którzy kontemplują prawdę"[351].

Oczywiście nie jakiekolwiek i czegokolwiek dotyczące poznanie kontemplacyjne jest najwyższym ludzkim dobrem. "Nie jest bowiem możliwe - pisze św. Tomasz - aby największa ludzka szczęśliwość polegała na najmniej doskonałej kontemplacji, która dotyczy rozumienia pierwszych zasad jako najbardziej powszechnych, zawierających w możności poznanie rzeczy; jest ona początkiem, a nie końcem ludzkiego studium i otrzymujemy ją z natury, a nie w wyniku studiowania prawdy. Nie polega także [ta najdoskonalsza kontemplacja] na kontemplacji przedmiotów wiedzy, gdyż one dotyczą rzeczy skończonych, szczęśliwość bowiem dotyczy tych czynności intelektu, które odnoszą się do najszlachetniejszych przedmiotów poznania intelektualnego. Pozostaje zatem [przyjąć], że najwyższa ludzka szczęśliwość polega na kontemplacji mądrości, która rozważa rzeczy Boże"[352].

6. Szczęście jako kontemplacja Boga

Tomasz rozważa, jakim typem poznania operuje uszczęśliwiająca człowieka kontemplacja Boga. Najpierw dochodzi do wniosku, że nie może to być naturalne poznanie Boga, jakie jest udziałem większości ludzi[353]. Poznanie to bowiem - polegające na wnioskowaniu o istnieniu Boga ze skutków, jakimi są byty stworzone - jest poznaniem niedoskonałym i narażonym na błędy. Poznanie takie nie może być więc podstawą uszczęśliwiającej kontemplacji, gdyż nie może jej dotyczyć jakaś niedoskonałość. Tomasz ponadto uważa, że poznanie istnienia Boga - o którym mowa - jest wspólne wszystkim ludziom, a ktoś, kto go nie posiada jest głupcem[354]. Jest więc to poznanie podstawowe i wyjściowe w odniesieniu do Boga - nie może być zatem kresem doskonałości poznawczej. Wyższym niejako stopniem tego poznania, jest dowodzenie[355], którym operuje filozofia.

[351] *SCG*, III, 37. Ut sic, si recte considerentur, omnia humana officia servire videantur contemplantibus veritatem.
[352] *SCG*, III, 37. Non est autem possibile quod ultima hominis felicitas consistat in contemplatione quae est secundum intellectum principiorum, quae est imperfectissima, sicut maxime universalis, rerum cognitionem in potentia continens; et est principium, non finis humani studii, a natura nobis proveniens, non secundum studium veritatis. Neque etiam secundum scientias quae sunt de rebus infimis: cum oporteat felicitatem esse in operatione intellectus per comparationem ad nobilissima intelligibilia. Relinquitur igitur quod in contemplatione sapientiae ultima hominis felicitas consistat, secundum divinorum considerationem.
[353] *SCG*, III, 38.
[354] *SCG*, III, 38. Tomasz pisze, nie zasługuje na karę ktoś, kto nie posiada szczęścia. Tymczasem ktoś, komu brak podstawowego poznania Boga ganiony jest przez psalm 13 i nazwany głupcem. Tomasz dodaje, że "to najbardziej ukazuje głupotę człowieka, gdy nie dostrzega oczywistych znaków Boga, tak samo jak ktoś patrzący na człowieka nie rozumiałby, że posiada on duszę" (!).
[355] *SCG*, III, 39. Demonstratio.

Poznanie to bowiem przybliża nam rozumienie istoty Boga. Wiemy bowiem o Bogu na podstawie wnioskowania, że niezłożony, niematerialny, jedyny, wieczny (i wszystko to, czego dowiadujemy się z I księgi "Summa contra gentiles"). To poznanie nie wystarcza człowiekowi do właściwego szczęścia, gdyż na jego podstawie bardziej wiemy, czym Bóg nie jest, niż Kim jest. Poznania tego dotyczą także liczne nieporozumienia i błędy, a te są pewnymi niedoskonałościami - nie mogą zatem być udziałem doskonałej szczęśliwości. Ponadto - zauważa Akwinata - filozoficzne poznanie Boga, ze względu na jego trudność jest dostępne dla nielicznych, a do szczęścia intelektualnej kontemplacji powołani są wszyscy przez swoją naturę bytu rozumnego.

Doskonalszą wiedzę o Bogu posiadamy na podstawie wiary, gdyż poznajemy przez nią to, do czego rozum ludzki samodzielnie nie dotarłby. Poznanie ludzkie w tym wypadku nie jest więc doskonałe (podobne jest bardziej do słyszenia o czymś, niż do widzenia tego - zauważa Tomasz). Poznanie zatem przez wiarę nie może być podstawą doskonałej kontemplacji Boga[356].

Biorąc to wszystko pod uwagę św. Tomasz uważa, że uszczęśliwiająca kontemplacja Boga nie jest możliwa w tym życiu[357]; przenosi się wobec tego w życie przyszłe. Stawia w związku z tą tezą ciekawy akcent. Polega on na twierdzeniu, iż to sama natura człowieka, jako bytu rozumnego, wskazuje na to posiadając pragnienie szczęścia. To zaś, co jest naturalnie nie może być daremne[358], (cytuje Arystotelesa z II ks. De Caelo). Dlatego też naturalne pragnienie szczęścia musi znaleźć swoje spełnienie. To spełnienie jednak nie dokonuje się w tym życiu i nie dokonuje się przy pomocy naturalnych sił ludzkiego intelektu[359], ale musi otrzymać do tego pomoc "Bożej dobroci". W tej ostatecznej szczęśliwości spełnia się wszelkie pragnienie człowieka[360].

***

Pierwszą i najważniejszą chyba rzeczą, która uderza czytelnika "Summy Filozoficznej" jest niewątpliwie silne położenie nacisku na kontemplację prawdy jako cel i kres moralnych poczynań człowieka, któremu podporządkowane jest wszystko inne: nauki, sztuki, cnoty moralne, wiara. Czymże zatem jest owa kontemplacja? Tu jednak Tomasz nie udziela nam odpowiedzi podając definicję kontemplacji, lecz wiążąc ją z poznaniem prawdy, skierowuje nasze zainteresowanie na kontemplację uszczęśliwiającą, która jest "widzeniem Boga twarzą w twarz". Przedtem jednak łączy kontemplację z różnymi sprawnościami poznania, mianowicie mądrością, wiedzą i sprawnością pierwszych zasad. Oznacza to, że

[356]*SCG*, III, 40. Cognitio Dei per fidem.
[357]SCG III, 48.
[358]SCG, III, 48. Natura enim nihil facit frustra.
[359]SCG, III, 52.
[360]SCG, III, 63.

oprócz uszczęśliwiającej kontemplacji samej Prawdy, jest naszym udziałem kontemplacja jako pewien typ poznania, dokonująca poprzez różne sprawności intelektu. Wydaje się więc, że oprócz tego, że kontemplacja Boga jest celem ostatecznym człowieka, kontemplacja "ziemska" też ma jakieś znaczenie w etyce. Jakie jest to znaczenie - można będzie ustalić odszukawszy w tekstach Akwinaty określenia samej kontemplacji i "natury" jej związków z cnotami i sprawnościami. Zachodzi też pytanie, czy kontemplacja Boga jest modlitwą?

Temat kontemplacji Boga przenosi nas już w porządek nadprzyrodzony. Zgodnie z obowiązującą dziś metodologią nauk filozoficznych - opuściliśmy już filozofię i przenieśliśmy się do teologii[361]. Nie wydaje się jednak to do końca adekwatne w odniesieniu do omawianego dzieła. Tomasz bowiem korzysta z argumentacji objawionej na przemian z argumentowaniem koniecznościowym, kładąc jednak nacisk na argumentację filozoficzną. Wyjaśnieniem tego metodycznego zabiegu Akwinaty może być podtytuł dzieła: "De veritate catholicae fidei", nie do końca niesłusznie więc nazywanego "Summą filozoficzną". Tomasz w tym tekście wykazuje coś, co można by nazwać rozumnością wiary katolickiej i stara się wobec tego - jak długo na to pozwala z jednej strony filozofia, z drugiej zaś Objawienie - korzystać z argumentacji filozoficznej. Gdy czegoś nie można poznać "naturalnym światłem rozumu" wtedy wyraźnie o tym mówi, np. prawdę o Trójcy Świętej. Boga, jako cel ostateczny człowieka ukazuje przy pomocy argumentacji filozoficznej i przy jej także pomocy ustala, że celu tego bez pomocy Boga nie osiągniemy. Ważne jest jednak to rozłożenie akcentów: oglądanie Boga jako ostateczny cel substancji rozumnej poznajemy na drodze rozumowej; osiągamy je jednak tylko dzięki pomocy samego Boga. Stąd tak istotna, dla zrozumienia tego, jest teza, że cel ostateczny człowieka wyznaczony jest przez jego rozumną naturę. Wynikałoby z tego, że wiedza na temat celu ostatecznego człowieka jest wiedzą filozoficzną - realizacja tego celu jednak dokonuje się w religii, dzięki samemu Bogu. I tu pojawia się pytanie: Czy skoro moralność ostatecznie realizuje się w religii, to jej teoria należy do filozofii?

II. Etyczne aspekty zawarte w *Summa Theologiae*

Wielu autorów omawiających teorię moralności w tym pomnikowym dziele teologicznym wybiera to, co im wydaje się być etyką lub choćby teorią moralności i przedstawia to w swoich prezentacjach jako etyczne poglądy Tomasza z Akwinu[362]. Narażają

[361]Tak interpretuje to i W. F. Bednarski, (Przedmiot etyki..., s. 101) i K. Wojtyła (*Człowiek i moralność*, t. 3, s.144) i M. Gogacz, *Ku etyce chronienia osób*, s.142-143. Innego zdania byłby J. Maritain, którego nie interesują metodologiczne dystynkcje, lecz człowiek, w porządku naturalnym stworzony przez Boga, a porządku naprzyrodzonym przez tegoż Boga powołany do zbawienia. Wydaje się jednak, że rozwiązania Tomasza, przynajmniej w *Summa contra gentiles*, idą po jeszcze innej linii.

[362]Dobrym przykładem takich rozwiązań może być *Etyka katolicka* J. Kellera, który otwiera swoją pracę zdaniem: "Przez etykę katolicką rozumiemy teologię moralną". Jest to być może słuszny meteodologicznie zabieg określenia tzw. etyki katolickiej wprost jako teologii moralnej, gdyż tylko nią istotnie ta etyka może być.

się oni wtedy na zarzut mieszania teologii z filozofią, bądź etyki z antropologią filozoficzną, a nawet z psychologią racjonalną. Wywołują ponadto przeświadczenie, że Tomasz w ogóle nie interesował się etyką, lecz "przerobił" - wedle znanego schematu - etykę Arystotelesa - na teologię moralną. Aby uniknąć tych wszystkich niebezpieczeństw, a zarazem pozostać wiernym samemu Tomaszowi w niniejszej prezentacji omówiono jedynie te kwestie i artykuły, w których Tomasz wprost porusza zagadnienia moralne[363].

W "Summa Theologiae" św. Tomasz podejmuje zagadnienia moralne najpierw w traktacie o uczynkach pytając o stosunek ludzkiego postępowania do dobra. Pierwsza kwestia na ten temat[364] poświęcona jest metafizycznej analizie postępowania jako określonego bytu, tj. relacji. Następne kwestie poruszają temat moralnego dobra i zła ludzkich działań w odniesieniu do ich podmiotów, czyli najpierw woli, a potem innych władz człowieka. Ostatnia z zawartych w tym traktacie kwestii na interesujący nas temat, poświęcona jest skutkom dobrych i złych uczynków człowieka.

Chodzi więc tu zasadniczo o odniesienie do ludzkiego postępowania, czyli - w języku św. Tomasza - o czynności lub akty ludzkie lub moralne, a "czynność o tyle nazywana jest ludzką, o ile jest dobrowolna"[365]. Tomasz w tej kwestii najpierw omawia dobro ludzkiego postępowania poddając metafizycznej analizie czynność ludzką jako relację; bada w niej różne uwarunkowania dobra, ale w swoistym oderwaniu od podmiotu postępowania, następnie zastanawia się nad kwalifikacjami moralnymi czynów ludzkich właśnie z punktu widzenia działań podmiotu. Prezentację zatem tych jego poglądów będziemy prowadzili jakby dwutorowo, aby tym wyraźniej dostrzec i wyeksplikować interesujące nas zagadnienie.

1. Dobro transcendentalne, fizyczne i moralne jako przejawy "esse" bytu

Pierwszym zaskakującym rysem Tomaszowej analizy jest sprowadzenie, znanego z literatury[366], rozróżnienia na dobro transcendentalne, moralne i fizyczne, jedynie do określonych aspektów dobra jako istnieniowej własności bytu. Mówi bowiem Akwinata wprost, że dobro w działaniach jest tak jak dobro w bytach; byt zaś ma dobro z powodu swego

---

Samo jednak wyrażenie "etyka katolicka" jest o tyle nieszczęśliwe, że wprowadza do filozofii (tj do etyki) uzasadnienia z Objawienia chrześcijańskiego, na co wskazuje przymiotnik katolicka. Ta ostatnia operacja likwiduje filozoficzny charakter etyki, a więc i sama etykę. Wynika z tego, że już sama nazwa "etyka katolicka" jest - z metodologicznego punktu widzenia - wewnętrznie sprzeczna, a teoria moralności uprawiana pod taka nazwą jest - zgodnie z sugestią J. Kellera - raczej właśnie jakąś odmianą teologii moralnej. Zob. J. Keller, *Etyka katolicka*. Część pierwsza, Warszawa 1957 s. 9.

[363]Znakiem rozpoznawczym zagadnień etycznych w tekstach św. Tomasza jest posługiwanie się przez niego na oznaczenie dobra i zła moralnego terminami "bonitas" i "malitia", a nie terminami "bonum" i "malum""

[364]*ST* I-II, 18.

[365]*ST* I-II, 18, 6c. ...actus dicuntur humani, inquantum sunt voluntarii. Tomasz powołuje się w tym miejscu na swoje wcześniejsze - antropologiczne - ustalenia w *ST* I-II, 1, 1c.

[366]Por. np. M.Gogacz, *Elementarz metafizyki*, wyd.3, Warszawa 1998, s. 115.

istnienia i jest z tym dobrem zamienny[367]. Mając na uwadze tę tezę, wiąże rozróżnianie odmian dobra z pełnią bytowania (esse), przysługującą danemu bytowi. Daje to podstawę do odróżnienia dobra i jego braku np. w odniesieniu do cielesności człowieka, gdzie brak jakiegoś organu jest brakiem określonego dobra. 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"[368]. W odpowiedzi na zarzuty Tomasz jeszcze dobitniej uwyraźnia 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: "Jeśli byt według tego, że jest w akcie może działać, a według innego braku aktu, może być przyczyną działania niedomagającego"[369].

2. Postępowanie jako relacja

W kolejnych artykułach omawianej kwestii Akwinata analizuje postępowanie jako relację, zgodnie z metafizyczną teorią relacji[370]. Zwraca uwagę, że pełnia bytowania (plenitudo esse) każdego bytu zależy od jego formy, którą w przypadku relacji stanowi jej przedmiot. Przedmiot jest zatem tym, co jako pierwsze decyduje o moralnym charakterze czynu. Ten

[367]*ST* I-II, 18, 1c. ...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 [*ST* I,5,1c et 3c; 17, 4, ad 2].

[368]*ST* 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 deficiat ei vel determinata quantitatis secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi.

[369]*ST* 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 ocenianych negatywnie, które 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.

[370]Relacja (relatum) jest bytem niesamodzielnym, czyli przypadłością. Od przypadłości, która stanowi własność jakiegoś bytu różni się tym tylko, że relacja jest zapodmiotowana w dwu lub więcej bytach jednocześnie (ordo unius ad aliud) , w taki sposób, je jeden z nich jest podmiotem (subiectum) relacji, a drugi jej przedmiotem (obiectum). Podmiot jest autorem relacji, swoiście ją nadaje (actio), przedmiot zaś jest jej kresem (terminus), który ją odbiera (passio). Podmiot stanowi przyczynę materialną relacji, czyli zawartą w niej możność i jest podstawą pojęcia rodzajowego, przedmiot zaś jest formą relacji i stanowi podstawę sformułowania różnicy gatunkowej.

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 zabrać drugiemu [jego własność]"[371].

Ten przedmiot ludzkiego postępowania jest dziełem rozumu. Tomasz pisze wprost, że "różnica miedzy dobrem i złem, rozważana w aspekcie przedmiotu, odnosi się sama przez się do rozumu"[372], gdyż przecież "nazywa się jakieś działania ludzkimi lub moralnymi, dlatego, że pochodzą z rozumu"[373]. 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"[374]. Na przykład "wśród bytów naturalnych dobro i zło jest tym, co jest zgodne z naturą i przeciw naturze"[375]. 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"[376].

Czynnikiem stanowiącym o doskonałości bytu są także jego przypadłości; brak jakiś przysługujących danemu bytowi przypadłości stanowi określone zło dla tego bytu. Przypadłościami w odniesieniu do relacji postępowania są okoliczności (circumstantia). 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"[377]. Tomasz 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"[378]. Przypomina też, że dobro w okolicznościach ma źródło w ich przypadłościowym bytowaniu. Pisze bowiem "dobro zamienne jest z bytem, jak byt orzeka się zarówno i o substancji, i o przypadłości, tak też dobro przysługuje im i według bytowania

[371]*ST* 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.
[372]*ST* I-II, 18, 5c. ... differentia boni et mali circa obiectum considerata, comparatur per se ad rationem;... .
[373]*ST* I-II, 18, 5c. Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione.
[374]*ST* I-II, 18, 5c. Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est ei praeter ordinem suae formae.
[375]*ST* I-II, 18, 5, ad 1. ... in rebus naturalibus bonum et malum, quod est secundum naturam et contra naturam,... .
[376]*ST* I-II, 5c. ... bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem.
[377]*ST* 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.
[378]*ST* I-II, 18, 3, ad 1. ...circumstantiae ... non sunt de essentia actionis; sunt tamen in ipsa actione velunt quaedam accidentia eius.

substancjalnego, i według bytowania przypadłościowego, tak samo w rzeczach naturalnych jak w aktach moralnych"[379].

3. Cel jako zewnętrzna przyczyna działania

Przyczyną zewnętrzną ludzkiego postępowania jest cel (finis). 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[380]. Tomasz pisze, że "jak bytowanie rzeczy zależy od sprawcy i formy tak dobroć rzeczy zależy od celu"[381]. 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[382]". Ta dobroć celowa nie utożsamia się w prosty sposób z przedmiotem postępowania, gdyż cel może rozmijać 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"[383].

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[384].

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.

[379]*ST* 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.

[380]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. Są także - zdaniem Tomasza - cele tkwiące wprost w naturze bytów (pożądanie naturalne). One także zostały określone w sposób rozumy przez Stwórcę natury. Układ tych naturalnych celów stanowi określony porządek rzeczywistości (ordo naturae) i jest podstawą "piątej drogi" afirmacji Boga.

[381]*ST* I-II, 18, 4c. Sicut autem esse rei dependet ab agente et forma, ita bonitas rei dependet a fine.

[382]*ST* 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.

[383]*ST* I-II, 18, 4 ad 1. ... bonum ad quod aliquis respiciens operatur, non semper est verum bonum; sed quandoque verum bonum, et quandoque apparens.

[384]*ST* I-II, 18, 4c. ...secundum habitudinem ad causam bonitatis.

Dlatego zasadniczo tylko to działanie jest tylko wtedy naprawdę dobre, które posiada tę poczwórną dobroć[385].

4. Dobro moralne ludzkiego postępowania

Kolejnym problemem podejmowanym przez św. Tomasza jest odróżnianie dobra od zła w ludzkim postępowaniu. Dobroć moralna czynu ludzkiego zależy od przedmiotu - gdy jest on zgodny z rozumem (comparatio ad rationem) - czyn ma walor dobra moralnego. Przedmioty bowiem różnicuje gatunkowo jakiś istotny czynnik. Tym czynnikiem w przypadku ludzkiego postępowania jest właśnie stosunek do rozumu, gdyż rozumność jest czymś istotnym dla bycia człowiekiem. "Jasne jest więc - podsumowuje te rozważania Akwinata - [386] że różnicę dobra i zła rozważaną w związku z przedmiotem odnosi się wprost do porównania z rozumem, to jest według tego, że przedmiot mu odpowiada lub nie odpowiada. Ocenia się zaś jakiś czyn ludzki lub moralny według tego, że pochodzi z rozumu".

5. Struktura ludzkiego czynu

W samym natomiast dobrowolnym czynie, czyli w akcie właściwie ludzkim Akwinata wyróżnia dwa aspekty: wewnętrzną czynność woli (actus interior voluntatis) i czyn zewnętrzny (actus exterior). Te obydwa akty składają się na to, co nazywamy czynem ludzkim. Każdy z tych aktów ma swój właściwy przedmiot, przy czym "ostateczny" przedmiot danego czynu, jest przedmiotem aktu zewnętrznego natomiast przedmiotem aktu woli jest zamierzony przez wolę cel. Decyzja woli, czyli wskazanie celu jest wobec czynności zewnętrznej i jej przedmiotu "czynnikiem formalnym" jak pisze W. F. Bednarski[387]. Co znajduje potwierdzenie zarówno, gdy będziemy rozpatrywali sprawę od strony wewnętrznego aktu woli - bo to on decyduje o działaniach organów zewnętrznych - jak i od strony aktu zewnętrznego, który o tyle jest dobrowolny i ile wynika z decyzji woli. Dlatego Tomasz dodaje, że przedmiot wewnętrznego aktu woli (czyli cel) kształtuje ludzki czyn gatunkowo, czyli stanowi jego formę, przedmiot zaś aktu zewnętrznego daje gatunkom podobieństwo

[385] *ST* I-II, 18, 4, ad 3.
[386] *ST* I-II, 18, 5c. Patet ergo, quod differentia boni, et mali circa obiectum considerata comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens, vel non conveniens: dicitur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione.
[387] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 9, *Cel Ostateczny, czyli Szczęście oraz Uczynki Ludzkie* (1 -2, 1 - 21), przekład i objaśnienia F. W. Bednarski, Londyn 1963, s. 302. *S.T* I-II, 18, 6c. Id autem, quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id, quod est ex parte exterioris actus: quia voluntas utitur membris ad agendum, sicut instrumentis; neque actus exteriores habent rationem moralitatis nisi inquantum sunt voluntarii; et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum obiectum exterioris actus.

rodzajowe, czyli stanowi jego materię[388]. Sam Tomasz dalej jeszcze nieco komplikuje zagadnienie mówiąc, że jeśli jakiś zespół rozmaitych czynności (czyli z punktu widzenia aktów zewnętrznych - czynności różnych gatunkowo) skierowany jest na jeden określony cel (czyli w świetle poprzednich rozważań byłyby to czyny różne rodzajowo, lecz zjednoczone gatunkowo), w takim wypadku jedność gatunkową nadaje im cel woli, lecz przedmiot zewnętrznego aktu - także gatunkowo - różnicuje[389]. Zagadnienie to Akwinata zaraz podejmuje. Pyta już w tytule następnego artykułu, "czy gatunek dobroci, który pochodzi od celu zawiera się w gatunku, który pochodzi z przedmiotu tak jak w rodzaju lub na odwrót?"[390]. Tomasz zauważa, iż tylko istotowa (per se) różnica powoduje wydzielenie gatunków w jakimś rodzaju. Różnice zaś przypadłościowe (per accidens) nie mają takiej mocy. Jeśli zatem jakiś ludzki czyn skierowany jest ze swej istoty do określonego celu, jak np. udzielenie jałmużny ma na celu wsparcie bliźniego; wtedy różnica gatunkowa wyznaczona przez przedmiot pokrywa się z różnicą gatunkową wyznaczoną przez cel i jeden gatunek będzie zawierał się w drugim, przy czym pierwszym zawsze będzie ten, wyznaczany przez cel, drugim - wyznaczany przez przedmiot, gdyż cel jest powszechniejszy (universale), a przedmiot bardziej szczegółowy (particulare). Gdy natomiast cel jakiegoś czynu nie wynika z jego istoty, jak np. udzielenie jałmużny dla własnej chwały, wtedy "różnica gatunkowa wyznaczona przez przedmiot nie stanowi różnicy gatunkowej, określonej przez cel, ani odwrotnie"[391]. Wynika z tego prosty wniosek, że czynność taka rozpada się na dwie różne gatunkowo czynności, tak że ktoś, kto kradnie aby cudzołożyć - sam akt kradzieży należy niezależnie do dwóch różnych gatunkowo grup czynów: kradzieży ze względu na przedmiot i cudzołóstwa ze względu na cel.

Kolejny problem podejmowany przez św. Tomasza dotyczy czynów obojętnych pod względem moralnym. Najpierw zastanawia się czy w ogóle takie czyny istnieją, czyli w metodologii scholastycznej jest to pytanie o gatunek czynów obojętnych moralnie. Tomasz odpowiada pozytywnie na pytanie dotyczące istnienia gatunku takich czynów. Uzasadniając swoje stanowisko przypomina, iż zasadą różnicującą ludzkie czyny na dobre i złe jest stosunek do rozumu; nic nie stoi na przeszkodzie, aby wyróżnić grupę czynów mających nijaki stosunek do rozumu ze względu na swój przedmiot. Jednakże konkretnie podejmowane ludzkie działania charakteryzują się jeszcze okolicznościami i często zdarza się, że czyn obojętny ze względu na swój przedmiot jest w konkretnych okolicznościach moralnie

[388]Jako ilustrację tych dosyć zawiłych rozróżnień (koniecznych jednak w scholastycznej metodologii definiowania przez wskazanie na rodzaj i różnicę gatunkową) Tomasz podaje za Arystotelesem (*ST* I-II, 18, 6c) przykład kradzieży. Zawsze bowiem zabranie rzeczy cudzej (czym zewnętrzny) jest kradzieżą - wskazuje zatem na rodzaj czynu. Jednakże - jak sądzi Stagiryta - kto kradnie, aby cudzołożyć (cel woli), jest raczej cudzołożnikiem niż złodziejem. Cudzołóstwo w tym wypadku jest właściwym czynem człowieka ze względu na czynnik formalny, mimo iż materia czynu tkwi w czym innym, tj w kradzieży Można wyobrazić także inne cele kradzieży, które wprowadzają rozmaite jej gatunki.

[389]*ST* I-II, 18, 6, ad 3.

[390]*ST* I-II, 18, 7.

[391]*ST* I-II, 18, 7. Sic igitur quando obiectum non est per se ordinatum ad finem, differentia specifica, quae est ex obiecto, non est per se determinativa eius, quae est ex fine, nec e converso.

negatywny. Ponadto każdy konkretny uczynek ludzki wiąże się z określonym celem, a ten jest zgodny lub niezgodny z rozumem, dlatego z tego punktu widzenia, każdy konkretny uczynek ma jakąś wartość dobra lub zła moralnego. Są jednak działania człowieka, które nie korzystają z ludzkiej rozumności, lecz są odruchami lub reakcjami na wyobrażenia. Działanie te są obojętne moralnie, lecz też nie są działaniami ludzkimi, gdyż nie angażują rozumności człowieka.

Tu warto też zwrócić uwagę na to, że Tomasz konsekwentnie stosuje kryterium zgodności z rozumem, jako zasadę oceniania moralnego czynów ludzkich w czym przeciwstawia się nawet Arystotelesowi, który był skłonny uznać za czyny obojętne te działania, które wyrządzają jakąś szkodę lub krzywdę samemu tylko ich autorowi. Dlatego Stagiryta człowieka rozrzutnego nie nazywa złym, bo według niego zły jest tylko ten człowiek, który szkodzi innym. "My zaś ogólnie - pisze Tomasz - to wszystko nazywamy złem, co przeciwstawia się słusznemu rozumowi i według tego każdy jednostkowy czyn jest dobry lub zły, jak wyżej było powiedziane"[392].

Kolejny problem, to rola okoliczności w gatunkowym określaniu ludzkiego czynu jako dobrego lub złego. Okoliczności czynu ludzkiego odpowiadają przypadłościom substancji. Przypadłość nie ma jednak mocy zmieniania istoty substancji. Z okolicznościami sprawa ma się podobnie, gdyż forma czynu człowieka polega na jego stosunku do rozumu. Jeśli więc coś sprawia, że jakiś czyn staje się zgodny lub niezgodny z rozumem, wtedy ze względu na to właśnie, dokonujemy specyfikacji gatunkowej czynu, czyli kwalifikujemy go jako dobry albo zły. To coś stanowi wtedy formę uczynku. Zdarzyć się więc może, iż ten sam fakt jest w przypadku pewnych czynów okolicznością, a w przypadku innych należy do jego istoty. Np. kradzież jest zawsze złym czynem; dokonana w miejscu świętym dodaje dodatkowo obciążającą okoliczność, natomiast ukaranie przestępcy jest czymś godziwym, ale dokonywane w miejscu świętym jest przekroczeniem prawa azylu. W pierwszym przypadku okoliczność miejsca świętego jest właśnie okolicznością, w przypadku drugim - kształtuje formę czynu, należy zatem do jego istoty.

Uzasadniając swój pogląd Tomasz przypomina, ze natury bytów są zdeterminowane do jedności, dlatego ich ostateczna lub skończona (ultima) forma powoduje różnicę gatunkową (differentia specifica) i żadne przypadłości nie mogą wpłynąć na tę różnię, gdyż nie zmieniają one formy bytu, "lecz działanie rozumu nie jest zdeterminowane do czegoś jednego..., i dlatego to, co dla jednego przyjmowane jest jako okoliczność dodana do przedmiotu, który określa gatunek czynu, może być innym razem dodane przez zarządzenie rozumu, jako główny warunek determinujący gatunek czynu"[393]. Z całą mocą Akwinata także

[392]*ST* I-II, 18, 9, ad 2. Nos autem hic dicimus malum communiter omne, quod est rationi rectae repugnans, et secundum hoc omnis individualis actus est bonus, vel malus, ut dictum est.
[393]*ST* I-II, 18, 10c. Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid unum..., et ideo quod in actu uno accipitur ut circumstantia superaddita obiecto, quod determinat speciem actus, potes iterum accidi a ratione ordinante ut principalis conditio obiecti determinantis speciem actus.

podkreśla, że "okoliczność będąca tylko okolicznością ma jedynie rangę przypadłości nie sprawiającej gatunku, lecz o ile zmienia główne warunki przedmiotu - w tym zakresie sprawia różnicę gatunkową"[394].

Zdarza się także niekiedy sytuacja swoiście pośrednia; okoliczność mianowicie nie zmienia gatunku czynu jednakże nie jest także całkowicie objętna, lecz dodaje coś do dobra lub zła moralnego czynu, gdyż zachowuje także pewien stosunek do rozumu ściśle jednak skorelowany z przedmiotem czynu. Np. zabranie rzeczy cudzej jest zawsze kradzieżą, okoliczność ilości jest czynnikiem zwiększającym lub zmniejszającym negatywny ciężar tego czynu, lecz w niczym nie zmienia samego czynu, tj kradzieży. A zatem obok faktów zmieniających stosunek czynu do rozumu oraz faktów zupełnie obojętnych moralnie, musimy wyróżnić też i takie dodatkowe fakty, właśnie okoliczności, które zmniejszają lub zwiększają moralną wartość ludzkiego postępowania[395].

W powyższych rozważaniach św. Tomasz wprowadza nas w złożone zagadnienie oceniania ludzkich czynów. Dodatkową trudność sprawia fakt, iż robi to w 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.

Tomasz pisze, ze 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.

6. Dobro moralne wewnętrznego aktu woli

W "Summa Theologiae" Tomasz jakby przywołuje swoje rozróżnienie dwóch płaszczyzn w ludzkim postępowaniu: "wewnętrznego aktu woli" oraz "aktu zewnętrznego" i dalsze rozważania prowadzi już osobno tymi dwoma torami, aż do tematu skutków ludzkiego dobrego lub złego postępowania.

"Bonum et malum sunt per se defferentiae actus voluntatis"[396] - tym zdaniem św. Tomasz rozpoczyna swoje rozważania na temat dobra i zła moralnego wewnętrznych aktów

[394] *ST* I-II, 18, 10 ad 2. Circumstantia manens in ratione circumstantiae, cum habeat rationem accidentis, non dat speciem, sed inquantum mutatur in principalem conditionem obiecti, secundum hoc dat speciem.
[395] *ST* I-II, 18, 11c.
[396] *ST* I-II, 19, 1c. Dobro i zło stanowią z istoty swej różnicę wśród aktów woli.

woli. Zdanie to wskazuje na antropologiczne podstawy etyki, gdyż to właśnie w swej teorii człowieka Tomasz ustala, że wola jest władzą pożądania intelektualnego (appetitus intellectivus), a jest przedmiotem jest dobro, do którego dąży w sposób konieczny[397]. Można powiedzieć, że wola jest władzą decydowania i podstawą swoistego odnoszenia się człowieka do poznanych wcześniej rzeczy. Nie zatrzymując się dłużej na tym zagadnieniem, przejdźmy - zgodnie z omawianym tekstem - do problemu warunków "dobroci" lub "złości" ludzkiej woli. Przede wszystkim Tomasz zauważa, że chcenie dobre i chcenie złe to gatunkowo różne akty woli[398]. Różnica gatunkowa w postępowaniu zależy od przedmiotu, dlatego też dobro i zło w aktach wewnętrznych woli zależą od przedmiotu czynu, który ma być dokonany. Pamiętamy jednak - z przywołanych przed chwilą antropologicznych rozważań św. Tomasza z pierwszej części "Sumy Teologii" - 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 Akwinata odpowiada, że przedmiotem woli "nie zawsze jest dobro prawdziwe"[399], 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, ale właśnie stanowi zło. W odpowiedzi na drugi zarzut w tym artykule 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[400].

Tomasz 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]"[401].

Ujmując to zagadnienie od strony samej woli, trzeba powiedzieć, że jej przedmiotem jest cel (finis), którego wartość moralna determinuje etyczną ocenę działania podjętego dla urzeczywistnienia tego celu[402]. W odniesieniu do wewnętrznych aktów woli, ten cel jest po prostu przedmiotem owego wewnętrznego aktu, gdyż - jak pamiętamy - akt woli jest pierwszym poruszeniem w kierunku urzeczywistnienia naszego czynu, lecz nie jest samym tym urzeczywistnieniem, które przecież dokonuje się w działaniu zewnętrznym.

Zagadnieniem, które nasuwa się niemalże samo, jest w tym momencie 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"[403]. Dobro bowiem,

[397] *ST* I, 82 - 83.
[398] *ST* I-II, 19, 1c. Voluntas bona et mala sunt actus differens secundum speciem.
[399] *ST* I-II, 19, 1 ad 1. Verum bonum.
[400] *ST* I-II, 19, 1 ad 3. Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum.
[401] *ST* I-II, 19 2c. Et ideo bonitas et malitia voluntatis secundum aliquid unum attenditur: aliorum vero actuum bonitas et malitia potest secundum diversa attendi.
[402] *ST* I-II, 19, 2, ad 1.
[403] *ST* I-II, 19, 3c. Bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo, quo dependet ab obiecto.

chociaż jest właściwym przedmiotem woli, musi być najpierw ujęte przez rozum, który ukazuje woli jej przedmiot, gdyż ona sama niczego nie rozpoznaje.

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. Ważne jest jednak w tym miejscu uniknięcie błędu, który S. T. Pinckaers nazywa "schizoskopią"[404], a polegającego na przykładaniu do pojęć używanych przez Tomasza współczesnych ich eksplikacji. Gdy bowiem się powie, że rozum ludzki w kierowaniu postępowaniem człowieka ma się przede wszystkim kierować prawem wiecznym, to zaraz nam się wydaje, że mamy do czynienia z prawniczo zorientowaną teorią moralności. Prawo wieczne jednak dla św. Tomasza to nie ustawa, rozporządzenie, czy zwyczaj, lecz po prostu określony porządek rzeczy wyznaczany przez nie same[405]. 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 nie zbyt jasno rozpoznaje sytuacje, 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[406].

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 nie rozpoznaje, czy rozum, który właśnie błądzi? Te wszystkie tematy podejmuje Tomasz w kolejnym artykule poświęconym stosunkowi aktu woli do sądu rozumu i sprowadza to do problemu sumienia. Sumienie bowiem, zgodnie z przywoływanymi już w tej prezentacji zagadnieniami antropologicznymi z pierwszej części "Sumy", jest sądem intelektu dotyczącym postępowania. Sumienie zatem jest tym aktem intelektu, którym kieruje się wola w wyborze rzeczy jako dobra. W artykułach poświęconych wartości moralnej zgody lub jej braku ze strony woli wobec sumienia błędnego[407] Tomasz stosuje nawet wyrażenie "ratio vel conscientia" (rozum lub sumienie). Tomasz uważa, że kierowanie się przez wolę wskazaniami rozumu, czyli właśnie akt sumienia, jest czymś zgodnym zgodnym z naturą człowieka, a więc stanowi pewne dobro. Zawsze więc - jak podaje to za Arystotelesem - nie kierowanie się przez wolę wskazaniami intelektu, bez względu na to, czy są one prawdziwe, czy błędne, stanowi wadę niepowściągliwości (incontingentia), czyli pewną moralną niedoskonałość. Tomasz podejmując to zagadnienie formułuje je w pytanie: czy błędne sumienie obowiązuje (utrum conscientia errans obliget?) i odpowiada na nie twierdząco, ilustrując swój są radykalnymi przykładami, np. jeśli rozum przedstawi nam wiarę w Chrystusa, która w rzeczywistości jest

[404] S.T.Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, przekład A. Kuryś, Poznań 1994 s. 170 - 171.
[405] T.Glanz, *Prawne aspekty władzy*, PFRL 13(1992)2, s. 35-39.
[406] *ST* I-II, 19, 4c.
[407] *ST* I-II, 19, 5 - 6.

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. Zaiste trudny to zaakceptowania przykład, lecz wskazuje on na determinację Tomasza w głoszeniu poglądu o bezwzględnej obowiązywalności sumienia w naszym życiu moralnym. Jednakże problem można postawić swoiście odwrotnie, czyli zapytać: czy sumienie błędne usprawiedliwia (utrum conscientia erronea excuset?). Rozważając to zagadnienie Tomasz przywołuje swoje wcześniejsze rozważania na temat stosunku ignorancji do problem dobrowolności czynu[408]. Otóż ignorancja, czyli wada polegająca na braku określonej wiedzy powoduje niekiedy brak dobrowolności (involuntarium) postępowania, w takim mianowicie wypadku, gdy brak wiedzy nie jest zamierzony, czy to bezpośrednio, czy też pośrednio, np. przez zaniedbanie. Uczynek zaś niedobrowolny nie podlega w ogóle ocenie moralnej.

Innym podjętym przez Akwinatę tematem jest intencja woli[409], gdyż każda decyzja woli zależy od zamierzenia jakiegoś celu. Dlatego owa intencja jest 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 czynu. 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 określić cały czyn jako dobry pod względem moralnym. Dlatego dobra intencja jest początkiem czynu oraz koniecznym (tak jak i pozostałe) warunkiem jego dobroci. Nie rozstrzyga jednak ostatecznie o dobroci czynu i zasłudze człowieka, gdyż - jak Tomasz podkreśla - ostatecznie liczy się wykonanie, a nie zamierzenie.

7. Bóg jako pryncypium etyczne

Ostatnim podjętym w tej kwestii tematem jest miejsce Boga w etyce. W tej sprawie - o czym już wspominano - narosło wiele nieporozumień i wręcz błędnych interpretacji. Tymczasem sprawa jest niezwykle prosta: Bóg jest dla Akwinaty elementem rzeczywistości, odkrywanym w metafizyce jako przyczyna sprawcza bytowania rzeczy przygodnych i z tego powodu należy do porządku natury. Ponieważ Stwórca jest pierwszym bytem, Autorem całej natury, dlatego postulat uzgodnienia woli człowieka z wolą Boga, jest czymś tak samo naturalnym, jak dostosowanie postępowania z rzeczywistością, czy sygnalizowane już uzgodnienie naszych poczynań z prawem wiecznym.

[408] *ST* I-II, 6,8c.
[409] *ST* I-II, 19, 7 - 8.

Oczywiście, występuje tu też i inne zagadnienie: czytamy "Sumę Teologii", a nie filozofii, a zatem ostateczną teorią moralności jest tu raczej teologia moralna niż etyka, rozumiana jako dyscyplina ściśle filozoficzna. Jednakże dla Tomasza filozofia stanowi konieczny wstęp do teologii i zasada ta nie omija teorii moralności. Nie możemy też zapominać, że dla Akwinaty kresem ludzkiej moralności jest Bóg, a więc postępowanie ludzkie uzyskuje swoją doskonałość w religii, rozumianej jako nadprzyrodzone, to jest wywołane głównie mocą Boga, zjednoczenie człowieka z Trójcą Świętą przez Chrystusa. Interesuje nas jednak etyka św. Tomasza, czyli wszystkie te zagadnienia filozofii moralnej, które stanowią w "Sumie" wprowadzenie do tematów teologicznych. Ważne jest tylko w tym momencie, aby nie wprowadzić religii do etyki, a tym samym nie przekształcić jej w teologię moralną, zwłaszcza badając myśl klasyka odróżniania filozofii od teologii.

8. Dobro moralne czynów zewnętrznych

Problem uzgodnienia woli człowieka z wolą Boga jest ostatnim tematem dotyczącym wewnętrznych aktów woli. Dalej Tomasz przechodzi do zagadnień związanych z dobrem i złem aktów zewnętrznych. Podejmuje to zagadnienie zgodnie z przedstawioną wcześniej metafizyczną analizą ludzkiego czynu. Powiada, że jakikolwiek akt zewnętrzny może być w dwojaki sposób oceniany pod względem moralnym, po pierwsze z punktu widzenia rodzaju czynu i jego okoliczności, po drugie z pozycji przyporządkowania do celu (ex ordine ad finem). Nie trudno zauważyć, że drugi aspekt oceny uczynku dotyczy wewnętrznego aktu woli, który jest zawsze przed uczynkiem zewnętrznym. Z tego Akwinata wyprowadza wniosek, że dobro i zło uczynku najpierw rozstrzyga się w zamierzeniu woli i z niej potem przechodzi (derivatur) na działania zewnętrzne. Dobroć samych działań zewnętrznych zależy od ich właściwej materii i odpowiednich okoliczności. Te aspekty zdaniem Tomasza zależą bardziej od rozumu niż od woli[410]. Tomasz ostatecznie pisze, "Dobroć aktu zewnętrznego - według tego, że jest zarządzony i ujęty przez rozum - jest wcześniejsza niż dobroć aktu woli. Lecz jeśli jest rozważany według tego, że znajduje się w wykonaniu dzieła - wynika z dobroci woli, która jest jego pryncypium"[411]. W następnym artykule Tomasz niemal powtarza to rozważanie, dodając tylko jedną uwagę: dobroć woli zależy od rozumu[412]. Oznacza to, że to rozum ostatecznie ukazuje woli rzecz jako dobro, które wola może uczynić celem swych dążeń.

[410]*ST* I-II, 20,1c. Bonitas autem, vel malitia, quam habet actus exterior secundum se propter debitam materiam, et debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione.
[411]*ST* I-II, 20,1c. Bonitas exterioris actus secundum quod est in ordinatione, et apprehensione rationis, prior est, quam bonitas actus voluntatis. Sed si consideretur, secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis, quae est principium eius.
[412]*ST* I-II, 20, 2c. Secundum quod in ipsa fertur.

Bardziej szczegółowo rozważając moralne aspekty wewnętrznego aktu woli i aktu zewnętrznego Tomasz przypomina, że obydwa te akty w postępowaniu są jednym czynem[413] oraz że akt zewnętrzny podlega aktowi wewnętrznemu woli jako swej przyczynie. Może się zdarzyć że czyn jest w ten sam sposób dobry w wewnętrznym akcie woli jak i w akcie zewnętrznym. Zdarzyć się jednak może, że jakiś uczynek jest dobry z powodu dobroci aktu wewnętrznego[414]. Co oczywiście nie oznacza, że ocenie moralnej podlega tylko wewnętrzny akt woli, gdyż wtedy ocenialibyśmy pozytywnie dobre chęci kogoś, kto powstrzymuje się od działania; oceniamy cały, kompletny czyn, ale głównie ze względu na przyczynujący go wewnętrzny akt woli. Z tego też powodu ten sam czyn zewnętrzny raz może być czymś dobrym, a innym razem czymś złym, właśnie ze względu na dobroć lub złość aktu woli.

Podobnie sprawa ma się z następstwami (eventus sequens) podjętych działań moralnych: jeśli te następstwa są przewidziane lub też wypływają z istoty czynu, wtedy zwiększają lub zmniejszają jego moralną wartość; jeśli jednak pojawiają się przypadkowo - to mają się nijak pod względem moralnym, gdyż ocena zależy od istoty czynu, a nie jego przypadłości.

Następnie Tomasz omawia skutki czynów ludzkich; rozważania jego mają charakter raczej teologiczny i wobec tego nie będziemy się nimi szerzej zajmowali. Warto jednak przytoczyć zdanie, którym Tomasz rozpoczyna tę kwestię: "malum in plus est quam peccatum, sicut et bonum in plus est quam rectum"[415] a dalej mówiąc o nagrodzie i karze dodaje, że "peccatum est in plus quam culpa"[416], a dopiero wina podlega porządkowi sprawiedliwości, która domaga się wyrównania krzywd. Oznacza to, że Akwinata wyraźnie dostrzegał różnice między teologią, filozofią i prawem oraz że różnice te akcentował.

9. Problem wartości moralnej uczuć ludzkich jako egzemplifikacja Tomaszowej etyki

W ten sposób skończyliśmy rozważania o wartości moralnej czynów ludzkich zawarte w "Traktacie o Uczynkach". Będziemy dalej przeglądali "Sumę Teologii" i - według zaproponowanego schematu - szukali wypowiedzi jej Autora na interesujące nas tematy. I już w następnym "Traktacie o Uczuciach" znajdujemy kilka razy podjęty problem wartości moralnej uczuć. Najpierw Tomasz poświęca całą kwestię (I-II, 24) problematyce dobra i zła w

[413]*ST* I-II, 20, 3c. Actus interior voluntatis et actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt unus actus.
[414]Zdanie to nie narusza zasady: "bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu", gdyż odnosi się ona do metafizycznej struktury postępowania. Pogląd św.Tomasza można zilustrować znanym przykładem B.Härina, w którym zakonnica ukrywająca w czasie wojny żydowskie dzieci odpowiedziała pytającemy ją esesmanowi, ze w klasztorze nie ma dzieci żydowskich. Postępowanie owej siostry było dobre dobrocią celu, który ze względu na okoliczności wymagał materii kłamstwa.
[415]*ST* I-II, 21, 1c. Zło jest czymś więcej niż grzech, tak jak i dobro jest czymś więcej niż prawość.
[416]*ST I*-II, 21, 2c. Grzech jest czymś więcej niż wina.

dziedzinie uczuć, potem jeszcze porusza tę problematykę przy omawianiu poszczególnych uczuć.

"Uczucia mogą być rozważane dwojako - pisze Tomasz - w pierwszy sposób same w sobie, w inny sposób, według tego, że podlegają rządom rozumu i woli" [417]. W pierwszy aspekcie uczucia nie podpadają pod ocenę moralną, gdyż z samej swej istoty są poruszeniami nierozumnych władz człowieka; tak ujęte uczucia są wspólne ludziom i zwierzętom. W aspekcie drugim uczucia ludzkie, które wola może nakazać lub ich nie zakazać, są dobrowolne i o tyle mogą być dobre lub złe pod względem moralnym. Tomasz cytuje w tej sprawie "Etykę Nikomachejską", w której napisane jest, że "nie chwali się ani nie gani kogoś za to, że się gniewa lub boi, lecz za to w jaki sposób"[418]. Zauważamy więc, że poglądy Tomasza na kwestię moralnej wartości uczuć ludzkich stanowią uszczegółowienie ogólnych zasad wyłożonych w "Traktacie o Uczynkach". Potwierdzają to dalsze rozważania np. poświęcone stosunkowi uczuć do wartości moralnej ludzkiego postępowania, gdzie Tomasz pisze, iż rozumne dobro człowieka wymaga, aby rozum kierował całokształtem ludzkiej działalności, także więc i uczuciowością[419].

Omawiając poszczególne uczucia Tomasz zatrzymuje się nad kwestiami moralnym przy uczuciu przyjemności oraz przy smutku. Nie wnosi do tych rozważań jakiś nowych elementów, lecz jedynie starannie wyjaśnia przyjęte wcześniej zasady. I tak, przyjemności mogą być dobre lub złe pod względem moralnym, w zależności od tego, w jakim dobru człowiek doznaje przyjemności. Jeśli to dobro, wcześniej umiłowane i pożądane, jest zgodne z rozumem - przyjemność jest czymś moralnie dobrym. Co więcej, św. Tomasz umieszczając przyjemność w swej teologii moralnej, uważa, że pewna przyjemność tj. radowanie się Bogiem, jako celem ostatecznym człowieka, jest "czymś najlepszym spośród ludzkich dóbr"[420]. Przyjemność ponadto może być probierzem wartości moralnej wewnętrznych aktów woli, gdyż cel, którego wola szuka, poznajemy po tym, w czym szuka ukojenia i przyjemności.

Podobnie sprawa ma się z uczuciem bólu i smutkiem: jeśli jest słuszny powód smucenia się, czyli jakieś autentyczne zło - smutek może być nawet dobrem duchowym. Z jednym jednak zastrzeżeniem: przyjemność jako ukojenie w dobru jest sama w sobie czymś pozytywnym i korzystnym dla człowieka. Smutek przeciwnie: jako następstwo doznania jakiegoś zła, stanowi atak na naturę człowieka i z tego powodu, brany sam w sobie, jest czymś negatywnym i niekorzystnym[421].

[417] *ST* I-II, 24, 1c. Passiones animae dupliciter possunt considerari: uno modo secundum se; alio modo, secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis.
[418] *ST* I-II, 24, 1, ad 3; 1105b32.
[419] *ST* I-II, 24, 3c.
[420] *ST* I-II,34, 3c.
[421] *ST* I-II,39.

10. Sprawności i cnoty, wady i grzechy oraz prawo jako "dalsze" zagadnienia etyczne

Kolejny traktat "Sumy Teologii" św. Tomasz poświęca sprawnościom i cnotom[422]. Jest to z jednej strony temat antropologiczny, gdyż należą one do wyposażenia człowieka. Jednak to za pomocą sprawności i cnót wprowadzany jest rozumowy porządek we wszelkie - poznawcze i dążeniowe - poczynania człowieka. Z tego też powodu sprawności i cnoty należą do obszaru zainteresowań etyki. Na razie jednak poprzestaniemy na tym stwierdzeniu i będziemy szukali takiego usytuowania problemu sprawności i cnót w etyce, by nie był on antropologicznym wtrętem do filozoficznej nauki o pryncypiach postępowania moralnego.

Także temat wady i grzechu, podjęty w następnym traktacie[423], nie jest obojętny dla naszych rozważań. Jednak z powodu zawężenia, jakie wiąże się z pojęciem grzechu, co już sygnalizowaliśmy, opuszczamy w tym omówieniu te zagadnienia.

Podobnie, jak ze sprawnościami i cnotami, rzecz wygląda z prawem[424]. Jest ono bowiem "pewną regułą i miarą postępowania"[425]. "Regułą zaś i miarą - pisze nieco dalej - ludzkich aktów jest rozum, który jest pierwszym pryncypium ludzkich aktów... z tego wynika, ze prawo jest czymś należącym do rozumu"[426]. Celem prawa jest budowanie i ochrona wspólnego dobra społeczności[427], a skutkiem prawa jest czynienie ludzi dobrymi moralnie, gdyż prowadzi ludzi podlegających prawu do cnoty, która jest tym "co sprawia, że posiadający ją jest dobry, to właściwym skutkiem prawa jest czynienie dobrymi tych, którym jest ono nadane"[428]. Tomasz wymienia i omawia gatunki prawa wśród których jest, omawiane już, prawo wieczne, ponadto prawo naturalne, ludzkie i Boże.

***

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 jak istotowego pryncypium człowieka. Chodzi tu zatem o temat osoby ludzkiej, gdyż to właśnie osoba jest "rationalis naturae individua substantia". (W innym swoim tekście Tomasz wprost o tym pisze[429]). Podstawą zatem etyki musi być teoria osoby.

---

[422] *ST* I-II, 49 - 70.
[423] *ST* I-II, 71 - 89.
[424] *ST* I-II, 90 - 105.
[425] *ST* I-II,90, 1c. Lex quedam regula est et mensura actuum.
[426] Ibid. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum... . Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem.
[427] *ST* I-II,90,2c.
[428] *ST* I-II,92,1c. Virtus sit quae bonum facit habentem, sequitor quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur.
[429] *QDV* 16, a.2, ad 7.

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 problemu nadziei, która jest pragnieniem dobra oraz do teorii miłości, której skutkiem 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[430] 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.

[430]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 3. DOPOWIEDZENIA I NAŚWIETLENIA ZAWARTE W DYSPUTACH AKADEMICKICH

I. Ujęcia zła moralnego w *Questiones disputate de Malo*

W "De Malo"[431] znajdujemy pewne naświetlenia problemów, które znajdowaliśmy w "Summa Theologiae", dotyczących mianowicie bytowego statusu zła, natury zła moralnego i przyczyn zła oraz jego konsekwencji. Tym wszystkim tematom poświęcona jest kwestia pierwsza, nadająca tytuł całemu zbiorowi, tj. "De Malo".

1. Zło jako brak dobra

Św. Tomasz pisze, że zło możemy orzec o jakiejś rzeczy z powodu tego, że jest ona podmiotem negatywnie kwalifikowanego działania. Zło bowiem samo w sobie jest samym tylko brakiem jakiegoś szczegółowego dobra[432]. Tomasz z naciskiem podkreśla, że właściwie rozumiane zło, czyli zło samo w sobie, jest brakiem (malum est privatio boni), zaprzeczeniem bytu, tylko i wyłącznie ujęciem[433]. Interesujące jest też i to, że Akwinata wychodzi od Arystotelesowskiego określenia dobra jako tego, czego wszyscy pożądają (bonum est quod omnia appetunt). Złem zaś nazywa się to, co sprzeciwia się dobru, dlatego też złem jest to, co w jakikolwiek sposób sprzeciwia się pożądaniu. I od razu w tym pierwszym artykule omawianej kwestii pojawia się cała metafizyczna problematyka zła. Autor bowiem podaje trzy argumenty na to, dlaczego zło nie jest czymś, czyli bytem. Pierwszy argument opiera się na rozumowaniu, że skoro każdy pragnie dobra, wobec tego dobro jest celem działania i wyznacza też porządek tego działania. Drugi argument buduje się na tezie, że pożądanie ludzkie dąży do czegoś odpowiedniego dla bytu ludzkiego. Niebyt nie może stać się czymś odpowiednim dla człowieka, który jest bytem. Argument trzeci zasadza się na twierdzeniu, że to istnienie (ipsum esse) jest czymś, co ma w najwyższym stopniu powód pożądania[434]. Dlatego też obserwujemy, że wszelkie byty w sposób naturalny dążą do zachowania swojego bytowania i unikają tego, co temu bytowaniu zagraża. Dlatego też istnienie jest dobrem[435], a zło stanowi jego brak.

---

[431] Korzystam z: S.Thomae Aquinatis, *Questiones Disputate*, vol. II, Marietti, Turyn - Rzym 1965. *Questines disputate de malo* znajduje się na stronach 445 - 699. Będę cytował według Tomaszowego podziału kwestii.
[432]*QDM* 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.
[433]Zob. *QDM* 1, ad 8. Malum abstarcte accipiendo [est].
[434]*QDM* 1, 1c. Ipsum esse maxime habet rationem appetibilis.
[435]*QDM* 1, 1c. Ipsum esse, inquantum est appetibile, est bonum.

W odpowiedziach na zarzuty jeszcze nieco precyzuje swoje ustalenia. Mówi mianowicie, że złem nazywamy coś wprost, co jest złem samo w sobie (secundum se) i stanowi właśnie brak jakiegoś szczegółowego dobra, czy jakiejś określonej doskonałości. Złem też możemy nazwać coś, co je stanowi w porównaniu do czegoś innego, jak np. sprawiedliwa kara jest sama w sobie czymś dobrym - dla karanego jednak stanowi pewne zło[436].

Jeśli to, co tu powiedziano odniesie się do zagadnień moralnych, to okaże się, że etyce - bardziej niż w innych naukach filozoficznych - zło uwyraźnia się jako brak dobra. Moralność bowiem zależy od woli, której przedmiotem jest dobro lub zło. A ponieważ wszelkie akty uzyskują swą nazwę i przynależność gatunkową od swego przedmiotu, zatem dlatego ludzkie postępowanie, którego przedmiotem jest dobro lub zło, nazywa się dobrym lub złym postępowaniem. "Jeśli zatem - pisze Tomasz - akt woli dokonuje się w złu, przyjmuje powód i nazwę zła"[437]. Wynika to oczywiście z metafizycznej pozycji zła jako braku dobra. Tomasz nie zawaha się nawet powiedzieć w wykładzie drugiego artykułu, że "nie może być zła poza dobrem"[438].

2. Dobro jako przyczyna zła

Kolejna zaskakująca teza, to twierdzenie, że przyczyną zła jest dobro. Aby to wyjaśnić Tomasz przywołuje znów swoje metafizyczne ustalenia. "Wiadome jest bowiem - pisze - że zło nie może mieć samo przez się przyczyny"[439]. Wynika z tego, że zło musi mieć jakąś przyczynę poza sobą. Tą przyczyną musi być ponadto przypadłość, ponieważ zło nie ma też przyczyny "per se". Stąd wynika, że przyczyną zła pozostaje dobro[440], w ten sposób, że uszkodzenie dobra staje się przyczyną zła[441]. Dlatego trzeba przyjąć, ze pierwszą przyczyną zła jest dobro.

To przyczynowanie zła przez dobro dokonuje się na dwa sposoby: 1) przez zepsucie (deficiens) i 2) przez przypadłość (per accidens). Drugi z wymienionych sposobów dotyczy tylko porządku bytów. Pierwszy zaś i drugi zarazem zachodzą w dziedzinie moralności. Zło wynika tu z faktu, że rzeczy, które przez zmysły odbierane są jako sprawiające przyjemność, mogą ta drogą (tj. poprzez zmysły) pobudzić wolę do działania z pominięciem rozumu i prawa wiecznego. To pominięcie staje się istotą zła moralnego[442]. Tomasz podkreśla, że odpowiedzialność za taki stan rzeczy najczęściej spada na wolę. Wola bowiem może dopuścić

[436] *QDM* 1, ad 1.
[437] *QDM* 1,. ad 4. Sic ergo actus voluntatis, in quantum fertur in malum, recipit rationem et nomen mali.
[438] *QDM* 2c. Malum non potest esse nisi in bono.
[439] *QDM* 1, 3c. Sciendum est enim, quod malum causam per se habere non potest.
[440] *QDM* 1, 3c. Relinquitum ergo quod cuiuslibet mali, bonum sit causa per accidens.
[441] *QDM* 1, 3c. Defectivum bonum esse causam mali.
[442] *QDM* 1, 3c. Manifestum est enim ... malum morale.

zarówno zło na sposób przypadłości jak i przez defekt dobra. A przyjemność, która była pierwszym powodem poruszenia wymaga tak jak wszystko, co podlega rozumowi, wymierzenia zgodnie z regułami rozumu i prawem Bożym. (Tomasz też przypomina, że nie wszystkie działania organizmu ludzkiego - w tym także zmysłów - podlegają rozumowi. Te, które mu nie podlegają - nie podlegają też ocenie moralnej, nie powodują też winy i nie ściągają kary.)

Przenosi nas to do tematu decyzji woli, który Tomasz podejmuje w innej kwestii dyskutowanej, zawartej także w zbiorze *De Malo*.

II. Prasumienie (synderesis) i sumienie (conscientia) w Questiones disputate de Veritate

Problematykę prasumienia, jako naturalnej sprawności pierwszych zasad postępowania i sumienia, jako wynikającego z niej sądu moralnego, podejmuje Tomasz w trzech swoich dziełach, najobszerniej zaś w "De Veritate" . Zgłoszone przez dyskutantów kwestii trudności sytuują problem w kontekście neoplatońskiej proweniencji odróżnienia rozumu "wyższego" od "niższego", ale także w tym tekście znajdujemy najwięcej odniesień rozważanych zagadnień antropologicznych do dziedziny moralności, co szczególnie nas interesuje.

1. Prasumienie jako naturalna sprawność pierwszych zasad postępowania

Tomasz, spośród kilku wymienionych przez siebie poglądów, skłonny jest przychylić się do opinii Alberta Wielkiego, wedle którego "prasumienie oznacza samą władze rozumu wraz z jakąś naturalną skłonnością" . To określenie bierze Akwinata za podstawę swoich dalszych wyjaśnień. Argumentacja Tomasza opiera się na tezie, że w intelekcie ludzkim musi znajdować się pryncypium poznania praktycznego. Pryncypium to - podobnie jak sprawność pierwszych zasad poznania, winno być pewne i trwałe. Stąd przyjmuje istnienie w intelekcie naturalnej (przez to trwalej) sprawności (co daje pewność działania) pierwszych zasad działania, którą nazywa "synderesis" - prasumieniem . Tomasz tak to wyjaśnia: "Tak zatem jak jest w duszy ludzkiej pewna naturalna sprawność, która poznaje teoretyczne zasady nauk, którą nazywamy rozumieniem zasad (intellectus principiorum), tak też znajduje się w niej pewna naturalna sprawność pierwszych zasad działań, które stanowią powszechne zasady prawa naturalnego. Tę właśnie sprawność stanowi prasumienie" . Tomasz podkreśla trwałość prasumienia, gdyż natura we wszystkich swoich działaniach zmierza do dobra oraz do zachowania tego, co powstaje dzięki jej działaniu . Aby więc w działaniach człowieka możliwe było określenie dobra i odróżnienie go od zła, musi człowiek posiadać taką trwałą i niezmienną zasadę swoich działań. "Zasada ta - podkreśla Akwinata - powoduje odrzucenie

wszelkiego zła i przyjecie każdego dobra, to jest właśnie - konkluduje - prasumienie, którego zadaniem jest unikanie zła i nakłanianie do dobra" . Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na kilka rzeczy:

1) Tomasz wiąże pierwsze zasady postępowania z prawem naturalnym; w "Summa Theologiae" owe pierwsze zasady postępowania polegają na kierowaniu do dobra i sprzeciwianiu się złu . Wskazuje to na Tomaszowe rozumienie prawa naturalnego, jako pewnego porządku normatywnego wynikającego wprost z intelektualnie ujętej natury rzeczywistości. A ponieważ dla Akwinaty rzeczywistość to realnie istniejące byty jednostkowe, stąd prawo naturalne jest odniesieniem do bytu, tożsamego z dobrem jako celem i unikanie zła jako braku celu tożsamego z niebytem.

2) W odpowiedzi na zarzuty formułuje Akwinata pogląd, że sprawność naturalna stanowi sprawność wrodzoną. Sam zarzut dotyczy sprzeczności zawartej w takim twierdzeniu: skoro bowiem sprawności pochodzi z powtarzania czynności, to żżadna z nich nie może być wrodzona. W odpowiedzi Tomasz twierdzi, że akt poznania nie jest wymagany przez samą sprawność prasumienia, lecz jest konieczny dla podmiotowanych przez nie działań. Z tego wynika zdaniem Tomasza, że pras umienie Emo być sprawnością wrodzoną . W innym miejscu dodaje, że prasumienie zostało w nas zaszczepione przez Boga . Wydaje się więc, że wyrażenie "sprawność naturalna" należy rozumieć w ten sposób, iż jest to sprawność przynależy do samej natury intelektu, stanowi po prostu sposób jego działania jako podmiotującego poznanie teoretyczne (sprawność pierwszych zasad poznania) i działania praktyczne (prasumienie). Taką myśl wyraża Tomasz w "Scriptum super libros Sententiarum" pisząc, że "intelekt możnościowy, sam w sobie niezdeterminowany, tak jak materia pierwsza, potrzebuje sprawności, które przynależą do samej jego reguły" . A zatem to w formie, jako akcie istoty człowieka należy szukać przyczyny naturalnych sprawności pierwszych zasad. Wiąże ponadto Akwinata pierwsze zasady z intelektem czynnym, pisząc, że wynikają one z jego "światła". Działanie intelektu czynnego "płynie z samej natury duszy" . Uchyla to więc ewentualny zarzut, że Tomasz głosi jakąś postać wiedzy wrodzonej.

3) Trzecim ciekawym akcentem Tomaszowych rozważań w "De Veritate" jest zwrócenie uwagi na relację prasumienia i wolnego sądu (liberum arbitrium). Otóż prasumienie wydaje sąd dotyczący powszechnych zasad postępowania (dobra i zła), natomiast do wolnego sądu należy orzekanie w konkretnych jednostkowych działaniach, co Tomasz nazywa także "sądem wyboru" . Z nim Tomasz wiąże zagadnienie sumienia (conscientia), które stosuje powszechny sąd sumienia do szczegółowych działań i w tym zakresie może doznawać różnorakich braków i błędów .

2. Sumienie jako akt wiedzy moralnej

Tomasz swoje rozważania o sumieniu rozpoczyna (po przytoczeniu opinii innych uczonych na jego temat) od etymologii słowa sumienie - "conscientia"- co oznacza "z wiedzy" - "con scientia" . Oznacza ono "samo działanie, które stanowi zastosowanie jakiejkolwiek sprawności lub jakiejkolwiek wiedzy do jakiegoś jednostkowego działania" . Warto tu zwrócić uwagę, że Tomasz sytuuje w obrębie aktu sumienia różne sprawności (nie tylko więc sprawność pierwszych zasad postępowania) i różne rodzaje wiedzy (w zależności - jak należy mniemać - od rodzaju wykonywanej czynności).

Akwinata dość szczegółowo omawia te zagadnienia. Otóż w przypadku odniesienia wiedzy do postępowania możemy rozważać to, czy dane działanie zostało już dokonane, czy też ma dopiero zostać podjęte. Wynika z tego, iż sumienie zaświadcza (testificat) o działaniu, że zostało dokonane lub że nie zostało podjęte. Tomasz zauważa, że w przypadku oceniania czynów już dokonanych ma swój udział także poznanie zmysłowe, w postaci pamięci, która przechowuje i przypomina nam to, co się dokonało lub w postaci zmysłów zewnętrznych, dzięki którym spostrzegamy, działanie które aktualnie się dokonuje. Możemy także ustalać, czy działanie - dokonane lub tylko planowane - jest prawe pod względem moralnym, czy wręcz przeciwnie. W obydwu tych wypadkach korzystamy ze sprawności wiedzy, z tym że, gdy rozważamy dobro lub zło moralne czynu, który dopiero ma być dokonany - postępujemy zgodnie z metodą naukowego odkrywania (via inveniendi), czyli za pomocą namysłu (consilium) z zasad wyprowadzamy wnioski. Natomiast, gdy oceniamy działanie już dokonane - posługujemy się metodą konstruowania sądów (via iudicandi), czyli wnioski sprowadzamy do zasad. W pierwszym przypadku mówimy o sumieniu, że pobudza, wprowadza lub zobowiązuje (instigat, vel inducet, vel ligat); w przypadku drugim mówimy, że sumienie oskarża lub dręczy (accusat vel remordet), gdy dokonane działanie jest niezgodne z wiedzą, według której jest oceniane, albo broni i usprawiedliwia (defendet et excusat), gdy dokonane działanie przebiegło zgodnie z "formą" wiedzy na jego temat. Tomasz dodaje, że w omówionych przypadkach mają zastosowanie sprawności rozumu praktycznego: prasumienie, wiedza i mądrość. "Według tych sprawności oceniamy działania, które dokonujemy oraz zastanawiamy się, nad tym, co należałoby czynić. Ocena bowiem nie dotyczy tylko działań dokonanych, ale również tych, które należy spełniać; namysł zaś dotyczy tylko tego, co należy spełnić"[443]. Tomasz dodaje, że można stosować wszystkie sprawności naraz lub tylko którąś z nich[444] i zauważa, że doskonałość sumienia zależy od doskonalenia się sprawności wiedzy i mądrości[445].

[443] *QDV* 17, 1, resp. Ad hos enim habitus examinamus quae fecimus, et secundum eos consiliamur de faciendis. Examinatio tamen non solum est de factis, sed etiam de faciendis; sed consilium est de faciendis tantum.
[444] *QDV* 17, 2, resp.
[445] *QDV* 17, 2 ad contr. 4.

W związku z Tomaszową teorią sumienia na uwagę zasługują następującego stwierdzenia:

1. Akwinata nazywa też - za Janem z Damaszku sumienie "prawem naszego intelektu", gdyż stanowi sąd rozumu wynikający z prawa naturalnego[446].

2. Kontynuuje Tomasz uwagi na temat związku wolnego sądu z prasumieniem i sumieniem. Sąd sumienia (iudicium conscientiae) i wolna decyzja (liberum arbitrium)[447] są pod pewnymi względami zgodne, a pod pewnymi zaś różne. Zgodność dotyczy odniesienia do konkretnego, jednostkowego działania. Tym obydwa różnią się od sądu prasumienia, który dotyczy zasad. Różnica zaś pomiędzy wolną decyzją i sądem sumienia polega na tym, że sąd sumienia stanowi czyste poznanie (pura cognitio), natomiast wolna decyzja jest zastosowaniem sądu do działań woli (affectiones) i na tym polega sąd wyboru (iuditium electionis)[448]. Zdarzyć się więc może, że na mocy sądu wolnej decyzji człowiek podejmuje działania, co do których posiada negatywny sąd sumienia. Przyczyną tego stanu rzeczy są okoliczności towarzyszące samemu działaniu, np. krępujący wolę strach lub przeciwnie pożądliwość.

3. Problemowi błędów występujących w sumieniu poświęca Akwinata dość sporo miejsca[449]. Najpierw omawia genezę tych błędów. Otóż pochodzą one - jego zdaniem - albo z błędnej wiedzy moralnej, albo z wadliwego zastosowania wiedzy do działania. Funkcjonowanie bowiem sumienia przypomina sylogizm, w którym z przesłanek

---

[446] *QDV* 17, 2, ad contr. 1. Conscientia dicitur esse lex intellectus nostri quia est iudicium rationis ex lege naturali deductum. Ponadto: *QDV* 17, 3, ad 4.

[447] Nie ma zgody w polskiej literaturze etycznej co do sposobu tłumaczenia terminu "liberum arbitrium": "Wolna decyzja" - S. Swieżawski, Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, 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, s. 130. Kłopoty sprawia rzeczownik "arbitrum", który oznacza sąd, rozstrzygnięcie, wyrok, ocenę. Wprawdzie mamy polskie słowo "arbitraż" i "arbiter", jednakże nie przyjęło się ono w terminologii filozoficznej. Sam Tomasz zdaje się przypisywać "liberium arbitrium" działanie polegające na wydawaniu sądu ("iudicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem: quod quidem iudicium est iudicium electionis"). Wynika z tego, że "arbitrium" nie jest tożsame z "iuditium"; nie jest jednak także tożsame z "electio", skoro "iudicium electionis" stanowi akt "liberum arbitrium". Wydaje się więc, że najbardziej trafnym rozwiązaniem jest określenie "wolna decyzja". Temu jednak gwałtownie sprzeciwia się J.Woroniecki, dostrzegając w takim tłumaczeniu próbę woluntarystycznego zinterpretowania inteletualistycznej przecież etyki św. Tomasza. Jednakże Woroniecki uznał w "liberum arbitrum" akt zasadniczo intelektualny. Tymczasem Tomasz nie zaliczył "liberum arbitrum" do "czystego poznania", lecz uwzględnił w nim czynnik wolitywny, w postaci "affectiones", na co - jak się wydaje - wskazuje przymiotnik "wolny". Stąd przekład rzeczownika "arbitrium" inkryminowanego terminu powinien budzić skojarzenia raczej z intelektualną działalnością bytu ludzkiego. Termin "decyzja" jest daleki od takich skojarzeń; raczej niewątpliwie łączy się z wolą. Może jednak - skoro "liberum arbitrum" jest "władzą tożsamą z wolą", czyli po prostu inną nazwą woli, to czy nie najlepszym jednak jego tłumaczeniem będzie "wolna decyzja", przy zastrzeżeniu, że decyzja nie oznacza aktu czysto wolitywnego, lecz jest - jak to opisał Tomasz - następującym po sobie szeregiem aktów intelektu i woli. Rozstrzygnięcie takie nie usuwa jednak wszystkich wątpliwości. Por. książkę "Filozofia moralna", gdzie tłumaczyłem "liberum arbitium" jako "wolny sąd" (s.118).

[448] *QDV* 17, 2, ad 4. Differt autem iudicium conscientiae et liberi arbitrii, quia iudicium conscientiae consistit in pura cognitione, iudicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem: quod quidem iudicium est iudicium electionis. Et ideo contingit quandoque quod iudicium liberi arbitrii pervertitur, non autem iudicium conscientiae; sicut cum aliquis examinat aliquid quod imminet faciendum, et iudicat, quasi adhuc speculando per principia, hoc esse malum.

[449] *QDV* 17, 3 resp.

wyprowadzamy wnioski. Błędne wnioski mają źródło albo w błędnej przesłance, albo w nieprawidłowym rozumowaniu. W przypadku sumienia sylogizm ten przebiega od zasady ogólnej (sąd prasumienia), która nie ulega błędom do szczegółowych wniosków. Korzystamy przy tym z wiedzy lub mądrości, i to one mogą doznawać braków w swoim funkcjonowaniu.

Jednakże są sytuacje, w których sąd sumienia nie ma możliwości pobłądzenia. Z sytuacjami takimi mamy do czynienia w przypadku, gdy ogólny sąd prasumienia dotyczy bezpośrednio dokonywanego szczegółowego działania. W sylogistyce ma to miejsce wtedy, gdy przesłanka większa jest znana sama przez się, gdyż zawiera się w ogólnym sądzie, a także na tej samej zasadzie znana jest przesłanka mniejsza, gdyż ujmowany przez nią jednostkowy fakt stanowi szczegółowy przypadek owego ogólnego sądu.

4. Mimo możliwości błędów sumienia Tomasz stoi na stanowisku jego bezwzględnej obowiązywalności w naszym życiu moralnym. W "De Veritate" nie podaje już tak radykalnych przykładów tej obowiązywalności, jak to miało miejsce w "Summa Theologiae", tym nie mniej sama teza pozostaje niezmieniona. Akwinata zauważa, że ktoś, kto błądzi w swym sumieniu i nie wie o tym, jest przeświadczony o swojej prawości. W związku z tym uważa Tomasz, że ktoś taki istotowo posługuje się prawym sumieniem, natomiast błąd dochodzi doń jako pewna jego przypadłość. Wskazuje na to fakt, że gdy prawy człowiek uświadomi sobie ów błąd moralny - to go usuwa[450]. Można więc powiedzieć, że wierność sumieniu - nawet błędnemu - wskazuje na prawość moralną[451].

5. Przy omawianiu zagadnienia obowiązywalności sumienia w życiu ludzkim, Tomasz podejmuje problem konieczności, która - gdy dotyczy rzeczy cielesnych - może stanowić przymus albo konieczność naturalną[452], gdy zaś dotyczy woli jest jedynie warunkowa, gdyż woli konieczność może być narzucona jedynie przez wiedzę. Dzieje się to za pośrednictwem sumienia, które jest właśnie zastosowaniem wiedzy do działania[453].

***

Tomasz korzysta z odróżnienia "conscientia" od "synderesis", czyniąc tę drugą podstawową zasadą ludzkiego postępowania[454]. Takie funkcjonowanie prasumienia umożliwia jego natura zawarta w intelekcie, jako wyznaczony przez akt formy sposób

[450] *QDV* 17, 4 resp. Tomasz powołuje się przy tym rozumowaniu na *Etykę Nikomachejską*, w której Arystoteles rozważa zagadnienie stałości i niestałości człowieka, który porzuca swój błąd i tego, który odstępuje od prawdy (1151 a 29 i nast.).

[451] Wchodzi tu jednak od razu zagadnienie ignorancji - zawinionej i nie zawinionej przez człowieka. Tematy te szczegółowo omawia Tomasz w innych swoich dziełach.

[452] Zob. M.A.Krąpiec, *Ja - człowieka*, 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.

[453] *QDV* 17, 3 resp.

[454] *QDV* 17, 2, ad 7. Conscientia non est prima regula humanorum operum, sed magis synderesis.

działania intelektu w odniesieniu do kierowania działaniami człowieka. Sumienie - "conscientia" jest "miejscem", gdzie wyznaczone przez prasumienie skierowanie do dobra w ogóle jest ukonkretnianie na osiąganie jednostkowych dóbr. To ukonkretnianie dokonuje się w pełni świadomie i angażuje sprawności teoretyczne intelektu: wiedzę i mądrość. Sąd sumienia bowiem pozostaje w sferze czystej teorii. Na konkretne działanie przekuć go może ludzka władza decydowania, czyli wola. Dzieje się to w tym aspekcie, w którym wolę traktujemy jako podmiot wolnej decyzji.

III. Zagadnienie wolnego wyboru woli w *Questio disputata de Libero arbitrio (de electione humana)*

Kwestia dyskutowana o wolnym wyborze umieszczona została także jako kwestia VI w zbiorze *De Malo* (pomiędzy grzechami) i zatytułowana tam *de electione humana*[455]. Stanowi jednak ona osobną i samodzielną kwestię dyskutowaną przez Tomasza prawdopodobnie w Paryżu w 1270 r.[456]. Kwestię stanowi jeden artykuł, w którym Akwinata podejmuje pytanie o to, czy człowiek dysponuje wolnym wyborem, czy też wybiera przymuszony jakąś koniecznością.

Tomasz gwałtownie krytykuje determinizm wyrażający się w sądzie, że człowiek z natury zmierza do określonego miejsca i wobec tego wszelka i przemoc zewnętrzna, i także jakakolwiek dobrowolność stoją w sprzeczności z ludzką naturą. Pogląd ten uważa za niezgodny w wiarą, gdyż likwiduje on odpowiedzialność moralną człowieka, ale także za "podważający wszystkie zasady filozofii moralnej"[457].

1. Intelekt i wola, jako pryncypia działań ludzkich

W celu ustalenia postawionego w tytule kwestii zagadnienia Tomasz proponuje najpierw zastanowić się, co stanowi pryncypium działań ludzkich i od tego rozpocząć analizowanie samego problemu. Otóż tym pryncypium w przypadku wszelkich bytów jest ich forma, która wyzwala w bycie naturalne skłonności, nazywane pożądaniem naturalnym. Z tego pożądania pochodzi działanie tych bytów. W przypadku człowieka także forma jest pryncypium działania, lecz forma ta jest intelektualna, wobec tego skłonność, którą wywołuje jest pożądaniem intelektualnym, nazywanym wolą. Skłonność woli następuje w niej na skutek

[455]Zob. James A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl, dzieło*, tłum. Cz. Wesołowski, Poznań 1985, s. 444 i 446.
[456]De electione humana, seu libero arbitrio. Korzystam z: S. Thomae Aquinatis, Questiones disputate et questiones duodecim quodlibetales, ed. P. Marietti, vol. II, Taurini 1914, s. 134 - 142. Por. także miejsca paralelne: *ST* I, 83, 1; *ST*. I-II, 13,6; a szczególnie obszerną kwestię 24 pod takim samym tytułem w *Questiones disputate de Veritate*.
[457]Subvertit omnia principia philosophiae moralis.

ujęcia intelektualnego, i dopiero wtedy podmiotowane jest działanie zewnętrzne. Tomasz wyjaśniając to pisze, że forma rzeczy materialnych jednostkowana jest przez materię i dlatego zdeterminowana jest do czegoś jednego. Forma zaś intelektualna jest powszechna[458], dzięki czemu może pojmować wiele przedmiotów. Z tego w prostej konsekwencji wynika charakter działania bytów: rzeczy nierozumne bowiem są zdeterminowane do czegoś jednego. Człowiek zaś, jako substancja intelektualna, może kierować się swoją wolą do wielu przedmiotów, nie jest więc zdeterminowany do czegoś jednego.

2. Analiza postępowania, jako współdziałania intelektu i woli

Drugim elementem propozycji Tomasza jest przeanalizowanie sposobu działania woli, gdyż "każda władza porusza się dwojako: po pierwsze na sposób podmiotu, po drugie, na sposób przedmiotu"[459]. Można to więc nazwać podmiotowym i przedmiotowym aspektem działania władzy, w tym wypadku - woli. Do aspektu podmiotowego władzy będzie się zaliczało całe jej wyćwiczenie (usprawnienie), pozwalające jej działać lub zaprzestać działania, albo też warunkujące jej dobre lub złe działanie. Do aspektu przedmiotowego należy wyszczególnienie[460] działań, gdyż akt działania jest określany właśnie przez przedmiot.

W przypadku bytów naturalnych działanie jest proste: podstawą wyszczególnienia działań jest forma, ich wyćwiczenie pochodzi od samego działającego, a działanie zmierza do określonego celu. Z tego rozumowania wynika wniosek, że pierwszym pryncypium poruszenia władzy i jej sprawności jest cel.

W odniesieniu do substancji rozumnych, Tomasz proponuje rozważenie ich postępowania z punktu widzenia przyczyn: formalnej i celowej. Jeśli bowiem - pisze Akwinata - będziemy rozważać przedmioty intelektu i woli to okaże się, że pierwszym pryncypium porządku przyczyny formalnej jest przedmiot intelektu, gdyż stanowi go byt i prawda. Przedmiot woli zaś jest pierwszym pryncypium w porządku przyczyny celowej, albowiem jej przedmiotem jest dobro, które obejmuje wszystkie cele, tak jak prawda obejmuje wszystkie formy ujmowane poznawczo, także i samo dobro, gdyż jest ono pewną ujmowalną poznawczo formą. Prawda natomiast, skoro jest pewnym celem działalności intelektualnej, zawiera się w pojęciu dobra, jako pewne dobro jednostkowe.

Z tego wynika dalej, że jeśli będziemy ujmowali postępowanie człowieka od strony konkretnego przedmiotowego aktu - pierwsze pryncypium poruszenia znajdziemy w intelekcie: w ten bowiem sposób dobro intelektu porusza także i samą wolę. Jeśli ujmiemy poruszenia władz od strony usprawnionego aktu działania, wtedy pryncypium poruszenia znajdziemy po stronie woli: w ten bowiem sposób władza od której zależy główny cel

[458]Universalis.
[459]Potentia aliqua dupliciter movetur: uno modo ex parte subiecti, alio modo ex parte obiecti.
[460]Specificatio.

działania porusza inne władze, które do tego celu są przyporządkowane ("rozumiem ponieważ chcę"[461]).

W ten sposób Tomasz pokazuje z jednej strony zależność woli od intelektu - wola bowiem nie rozpoznaje otaczającej nas rzeczywistości, a właśnie do tej rzeczywistości odnosi się nasze postępowanie. A zatem informacja intelektualna umożliwia woli podjęcie decyzji. Jednakże te decyzje woli są autonomiczne, wola może, lecz nie musi korzystać z ujęć intelektu; co więcej może kierować w pewien sposób działalnością poznawczą intelektu, nakierowując go na interesujące ją przedmioty.

3. "Natura" działania woli, jako władzy autonomicznej i niezdeterminowanej

Podejmując ten temat, Tomasz proponuje rozważyć działanie woli jak gdyby od strony jej samej - nazywa tę perspektywę ujęciem od strony wyćwiczonego (usprawnionego) aktu woli[462]. Z drugiej strony proponuje przyjrzenie się działaniu woli od strony determinującego ją przedmiotu[463]. W pierwszej perspektywie jasno widzimy, że wola jest motorem poruszającym zarówno samą siebie jak i inne władze. Tomasz daje tu przykład człowieka nauki, który kieruje za pomocą woli swoją działalnością naukową, przechodząc w poszukiwaniach od rzeczy znanych do nieznanych. Tomasz zwraca też uwagę, że wola nie zawsze musi korzystać ze wskazań innych władz, np. intelektu i dlatego ma możliwość bycia samą dla siebie pryncypium ruchu w odniesieniu do jakiegoś jednostkowego aktu działania. W tej perspektywie więc widać wyraźnie, że wola jest niezdeterminowana w podejmowaniu swoich aktów

Rozważając to zagadnienie ze strony przedmiotu określającego akt, trzeba przede wszystkim - zdaniem Tomasza - wziąć pod uwagę fakt, że przedmiotem poruszającym wolę jest ujęcie odpowiadającego jej dobra[464]. Podkreśla, że dobro jako dobro nie jest w stanie poruszyć woli - może to uczynić tylko dobro z racji tej, że odpowiada skłonności woli. Z tej perspektywy także trudno mówić o zdeterminowaniu woli do określonych aktów.

4. Wybory woli, jako skierowywanie do jednostkowego dobra

Przede wszystkim Akwinata przypomina, że ludzkie postępowanie stanowią jednostkowe akty moralne. W związku z tym, zarówno rady intelektu jak i wybory woli muszą dotyczyć tych jednostkowych aktów. A zatem podstawową trudnością ludzkiego postępowania jest przejście z powszechnego ujęcia prawdy w intelekcie i naturalnej

[461]Intelligo enim quia volo.
[462]Quantum ad exercitium actum.
[463]Quantum ad determinationem actus, qui est ex obiecto.
[464]Obiectum movens voluntatem est bonum conveniens apprehensum.

skłonności woli do powszechnego dobra (na co wskazuje pragnienie szczęścia) do ujęcia jednostkowej prawdy i jednostkowego dobra. Wtedy właśnie się okazuje, że to, co jest dobre dla jednych jest niedobre dla drugich, a także to, co jest dobre ze względu na przyjemność - nie jest dobre dla zdrowia.

Zachowanie się woli w tej perspektywie przybiera trzy formy: W pierwszy sposób tak działając, że coś przeważa i skłania wolę do określonej decyzji; w taki sposób na wolę oddziałuje rozum. Drugi sposób polega skłonieniu się ku jakiejś jednej okoliczności, nie biorąc pod uwagę innych. Trzeci sposób polega na kierowaniu się ku celowi człowieka, wyznaczonemu przez jego naturę, który to cel Tomasz upatruje w bytowaniu, życiu i rozumieniu[465].

"Jeśli więc - konkluduje Tomasz - taka dyspozycja, która nie jest naturalna, lecz podlegająca woli, np. gdy ktoś skłania się sprawność lub przez uczucia do czegoś co wydaje się mu dobrem lub złem w czymś jednostkowym - kieruje się do tego swą wolą nie w sposób konieczny, ponieważ może te swoje dyspozycje zmienić"[466].

***

Tomasz w omawianej kwestii bodaj najdokładniej zanalizował to, co późniejsza filozofia nazywała "aktem moralnym". Interesują go tutaj same zasady współdziałania intelektu i woli, a nie mechanizm tego działania, co świetnie przedstawił na kartach "Summa Theologiae", a co - jak się wydaje - jest mylnie brane za Tomaszową teorię aktu moralnego.

Istota poglądu Akwinaty w przedmiotowej kwestii sprowadza się do z jednej strony ukazania intelektualnego charakteru naszego działania moralnego, z drugiej jednak strony zależy mu na uwyraźnieniu autonomiczności woli, jako władzy odrębnej od rozumu, której działanie polega na wybieraniu z tego co rozum jej proponuje. Co więcej, Tomasz ukazuje dominującą pozycję woli w dziedzinie naszego działania i wobec tego - w tym aspekcie - podporządkowuje woli także nasze władze poznawcze.

Nie wolno nam tylko zapomnieć o tym, że wola nie jest jakąś kapryśną skłonnością, lecz że stanowi "appetitus intellectualis", a więc władzę w istocie swej rozumną, choć nie poznawczą tylko właśnie decydującą.

[465]Omnes homines naturaliter desiderant esse, vivere et intelligere.
[466]Si autem sit talis dispositio quae non sit naturalis, sed subiacens voluntati, puta, cum aliquid disponitur per habitum vel passionem ad hoc quod sibi videatur aliquid vel bonum vel malum in hoc particulari, non ex necessitate movetur voluntas; quia poterit hanc dispositionem removere.

IV. Związek miłości z cnotami moralnymi w świetle *Questiones disputatae* ze zbioru *De Virtutibus*

Zaganienie to, a także problematykę samych cnót, św. Tomasz podejmował w tym samym czasie, tj podczas drugiej regensury w Paryżu. Rozważania swoje utrwalił równolegle w kwestiach dyskutowanych "*De Caritate", "De Virtutibus in communi", "De Virtutibus cardinalibus"* zbieranych zazwyczaj pod wspólnym tytułem "De Virtutibus" (wraz z "*Questio disputata de Spe"*) oraz w drugiej części "Summy Teologii"[467]. W prezentacji tego tematu będziemy korzystać więc ze wszystkich tych dzieł.

Pierwszym problemem jaki staje przed badaczem Tomaszowej teorii miłości jest różnorodność jej postaci i odmian oraz niemal zupełny brak adekwacji w polskiej terminologii filozoficznej czy teologicznej. Wystarczy wspomnieć, że dwa istniejące przekłady tekstów św. Tomasza na ten temat, tj przekładu "Sumy Teologicznej" (A.Głażewski)[468] oraz "Kwestii Dyskutowanych o Miłości Nadprzyrodzonej" (J. Ruszczyński)[469] proponują zupełnie inne rozwiązania terminologiczne, np. "caritas" Głażewski tłumaczy jako "miłość", Ruszczyński - jako "miłość nadprzyrodzona". Znana jest propozycja Prof. M. Gogacza, który miłość naturalną określa jako "connaturalitas", miłość na poziomie uczuć - "concupiscibilitas", miłość właściwą dla osób - "dilectio". W tej "delectio" wyróżnia ponadto przyjaźń - "amicitia", miłość pragnącą stałej obecności osoby - "amor", miłość altruistyczną "caritas" i miłość Bożą - "agape"[470]. Pewną propozycję uporządkowania tych problemów podał też w swoim doktoracie W.Kubiak[471] inną propozycją porządkującą jest tekst autora rozprawy pt. "Miłość według Tomasza z Akwinu"[472]. Ponieważ jednak nie to stanowi przedmiot naszych zainteresiowań, dlatego sygnalizując tylko problem i uprzedzając ewentualne trudności interpretacyjne, oraz mając na uwadze powyższe zastrzeżenia - przechodzimy do poszukiwań w wymienionych tekstach interesującego nas problemu związku miłości z cnotami moralnymi.

1. Problematyka miłości w tekstach św. Tomasza

W "Summa Theologiae"[473] Tomasz uważa miłość za pierwsze pryncypium[474] działania pożądania zorientowanego na dobro, nazywając to poruszenie - upodobaniem[475]. Z tego

[467]Zob. J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl, dzieło*, tł. Cz. Wesołowski, Poznań 1985, s. 445 - 446.
[468] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t.16, *Miłość*, przekład i objaśnienia A.Głażewski, London 1967.
[469] Tomasz z Akwinu, *O miłości nadprzyrodzonej (De Caritate)*, przekład J. Ruszczyński, Warszawa 1994.
[470] Np. *Człowiek i jego relacje*. *Materiały do filozofii człowieka*, Warszawa 1985, s. 12 - 19 i 161 - 164.
[471] W.Kubiak, *Teoria relacji na podstawie Sumy Teologii Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1991, ATK, maszynopis.
[472] "Sprawozdania" R. 1986 nr 104, Wydział Nauk o Sztuce Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 1988, s. 48 - 58.
[473]*ST* I-II, 26, 1.
[474]Principium motus.

wynika, że miłość jest relacją i Akwinata stosuje przy badania jej struktury właśnie teorię relacji jako bytów niesamodzielnych, czyli przypadłościowych, zapodmiotowanych w możności substancji, czyli bytu samodzielnego. Przyczynę formalną przypadłości stanowi jej przedmiot. Tym przedmiotem miłości jest dobro. Dobro zatem jawi się jako przyczyna formalna relacji miłości[476]. Inne przyczyny - ujmowane od strony przedmiotu miłości - są zależnościami warunkującymi w jakiś sposób jej przedmiot. Pierwszym takim działaniem warunkującym dobro jest jego poznawcze ujęcie[477]. Nic bowiem nie może być pożądane jeśli nie zostało najpierw w jakiś sposób poznane. Warto zaznaczyć, że Tomasz mówi tu o poznawczym ujęciu dobra - "apprehensio", nie zaś poznaniu pojęciowym, czy naukowym. Zastrzega także, iż do ukochania jakiegoś dobra wystarczy ujęcie go samego w sobie[478], bez badania przyczyn wewnętrznych i zewnętrznych, czy skutków w postaci przypadłości i relacji.

Przyczyną materialną przypadłości jest jej podmiot. Podmiotem relacji jest możność, uszczegóławiająca się w poszczególnych władzach. Podmiotem zatem miłości jest władza pożądawcza[479]. Tomasz wskazuje też na pewne subiektywne uwarunkowania miłości, czyli uwarunkowania wpływające na miłość od strony przyczyny materialnej. Takim uwarunkowaniem jest podobieństwo[480]. Wydaje się, że uwarunkowanie to wypływa z faktu, iż pożądanie dąży zawsze do tego co mu odpowiada, czyli do pewnego współnaturalnego mu dobra. Tę odpowiedniość natur kochanego i kochającego można nazwać też podobieństwem.

Tomasz w związku ze swoim rozumieniem relacji miłości wyróżnia odpowiedni jej rodzaj w ramach każdego typu pożądania. W ten sposób mamy pewną miłość naturalną. Uczucie miłości jest upodobaniem pożądania zmysłowego we właściwym sobie dobru. Miłość na poziomie woli stanowi jej upodobanie w dobru duchowym, ujmowanym przez intelekt. Warto też zaznaczyć, że Akwinata z naciskiem podkreśla, że to przedmiot jest przyczyną miłości, udzielając władzy, która jest bierna, pewnego przystosowania do siebie, które - powtórzmy - nazywa nasz Autor upodobaniem[481].

Podaje też następującą typologię miłości, zauważając, iż cztery różne terminy odnoszą się w pewien sposób do tej samej rzeczywistości (amor, dilectio, caritas i amicitia)[482]: "amictia" - przyjaźń, oznacza pewną sprawność, Tomasz niekiedy pisze: "miłość przyjaźni, czyli życzliwość"[483]; "amor" i "dilectio" oznaczają sposób funkcjonowania uczucia lub charakter aktów miłości. Jednakże w różny sposób. Miłość "caritas" natomiast oznacza i sprawność i pewien sposób funkcjonowania. Zgodnie z tymi zasadami, typologia ta

---

[475]Complacentia boni.
[476]*ST* I-II, 27, 1.
[477]*ST* I-II, 27, 2. Amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur.
[478]*ST* I-II, 27, 2, ad 2. Ad perfectionem amoris sufficit quod res prout in se apprehenditur.
[479]Appetitus.
[480]*ST* I-II, 27, 3. Similitudo.
[481]*ST* I- II, 26, 2. Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem, quandam coaptationem ad ipsum, quae est complacentia appetibilis.
[482]*ST* I-II, 26, 3 i 4.
[483]*ST* I-II, 27, 3. Amor amiciatiae seu benevolentia.

przedstawia się następująco. I tak, "amor" jest określeniem najbardziej ogólnym, obejmującym zarówno przyjaźń jak i miłość "caritas". "Dilectio" przewyższa miłość "amor" tym, że dokonujemy w tej miłości świadomego wyboru[484] przedmiotu odniesień. "Dilectio" podmiotowana jest przez wolę i dotyczy wobec tego wyłącznie substancji rozumnych. Miłość "caritas" natomiast "dodaje pewną doskonałość miłości, o ile to co kochamy uznajemy za coś cennego, co ukazuje sama nazwa" ("carus" znaczy "drogi")[485].

Warto zwrócić uwagę na kilka akcentów stawianych przez Akwinatę:

1. Pryncypium miłości jest jej przedmiot, który uaktywnia bierną władzę pożądania, do ujęcia go jako dobra i upodobania w nim. Nie wyjaśnia jednak bliżej w referowanych tekstach "mechanizmu" owego oddziałania rzeczy na władzę pożądawczą. Wiadomo przecież, że owa rzecz znajduje się na zewnątrz nas; musi więc zostać ujęta najpierw poznawczo, gdyż władze pożądawcze niczego nie rozpoznają, lecz kierują się informacjami uzyskanym z poznania. Faktem jest jednak, że ów byt udziela się władzom pożądawczym jako dobro. Zachodzi jednak pytanie, czy ujęcie bytu jako dobra wyznaczone jest przez naturę pożądania, czy też przez naturę samej miłości, skoro - jak pisze Tomasz - przedmiotem obydwu jest dobro[486]?

2. Podział miłości proponowany przez Tomasza opiera się wyraźnie na odniesieniu do podmiotu tej relacji. Nie tyle bowiem, pierwszy zarysowany podział na miłość naturalną, zmysłową i duchową, lecz i podział drugi znamionuje powiązanie z podmiotem miłości. Albowiem tylko termin "amor" oznacza miłość "w ogóle" i - jak się wydaje - oznacza mniej więcej tyle, co "complacentia". "Dilectio" jest wyraźnie miłością substancji rozumnych, czyli osób. Wybór bowiem jest działaniem bytu o naturze intelektualnej. Przyjaźń, która jest sprawnością[487] i miłość "caritas", stanowiąca odniesienie do doskonałości[488] to - jak słusznie zauważa M. Gogacz - postacie "dilectio".

Akwinata podaje inny podział miłości, tym razem z punktu widzenie przedmiotu tej relacji. Otóż zauważa na wstępie[489], że kochać oznacza chcieć dla kogoś dobra. A zatem przedmiot miłości swoiście się tu zdwaja: jest nim bowiem z jednej strony osoba, dla której pragniemy dobra oraz z drugiej strony samo to dobro, którego pragniemy dla siebie lub kogoś innego. Odniesienie do osoby kochanej nazywa Tomasz "miłością przyjaźni"[490]; odniesienie do upragnionego dobra - "miłością pożądliwości"[491]. Akwinata wyjaśnia, że pierwsza odmiana miłości traktuje jej przedmiot jako dobro samo w sobie, druga natomiast - jako środek służący temu dobru. Tomasz zastrzega także, iż przedstawionego podziału nie można utożsamić z przyjaźnią i pożądaniem, gdyż obie wymienione postaci miłości należą do przyjaźni, która jest

[484]Electio.
[485]Caritas autem addit supra amorem, perfectionem quaddam amoris, inquantum id quod amatur magni pretii aestimatur, ut ipsum nomen designat.
[486]*ST* I-II, 26, 1. Utriusque obiectum est bonum.
[487]Habitus.
[488]To jest wyraźne wskazanie, iż "caritas" jest cnotą.
[489]*ST* I-II, 24, 4.
[490]Amor amicitiae.
[491]Amor concupiscentiae.

zawsze odniesieniem do drugiej osoby. Pożądanie[492] natomiast jest pragnieniem dobra dla siebie samego. Zwraca też uwagę, że przyjaźń może przybrać postać przyjaźni użyteczności[493] lub przyjaźni przyjemności[494], gdy odnosimy się do kogoś z przyjaźnią ze względu na własną przyjemność lub korzyść. Istotna cecha przyjaźni jest tu zachowana, jednakże brak tu charakteru prawdziwej przyjaźni, gdyż upodabnia się ona do miłości pożądawczej - traktując osobę jako środek do uzyskania dobra przyjemnego lub użytecznego.

Pewien całościowy obraz miłości w myśli św. Tomasza można ująć zapoznając się z jego opisem skutków powodowanych przez tę relację[495]. Akwinata wymienia cztery bezpośrednie, formalne skutki miłości[496]. Wynikają one z natury samej skłonności władzy pożądania do swego przedmiotu[497]. Są to: rozrzewnienie, rozkosz, tęsknota i zapał. Rozrzewnieniu Tomasz przypisuje czołową pozycję, gdyż przeciwstawia się ono zatwardziałości, swoistemu zaskorupieniu, powodującemu takie zamknięcie się człowieka w sobie, że uniemożliwia ono wniknięcie do wnętrza tego sztucznego świata uczuciom i miłości skierowanym przez kogoś drugiego. Rozkosz jest skutkiem obecności ukochanej osoby, przebywania z nią, współżycia, serdecznych kontaktów. Nieobecność kogoś kochanego rodzi zaś smutek połączony z pragnieniem spotkania; uczucie to nazwano tęskonotą. Zapał towarzyszy wszystkim tym przejawom jako chęć służenia kochanej osobie, gdy jest obecna, czy dążenie do spotkania, gdy kochający się są rozdzieleni. Tomasz zaznacza także, iż wymienione przejawy są silnie zindywidualizowane, zależą od indywidualnej emocjonalności i nawet organicznych reakcji w ciele człowieka.

Wśród głównych skutków miłości Tomasz wymienia najpierw zjednoczenie. Miłość bowiem powoduje, że zakochani stają się jakby kimś jednym. Zjednoczenie to pogłębia się w miarę jak osoba kochana wypełnia myśli i uczucia kochającego. św. Tomasz przytacza za Arystotelesem piękne powiedzenie Arystofanesa, że "zakochani pragną z dwojga stać się kimś jednym, ale ponieważ taka jedność spowodowałaby zgubę albo jednego z nich, albo nawet obojga, wobec tego poszukują zjednoczenia stosownego i odpowiedniego, aby mogli ze sobą obcować, rozmawiać i utrzymywać tego rodzaju związki"[498]. Wynika z tego, że owo zjednoczenie dokonuje się na zasadzie wzajemnego przenikania[499] się myśli, uczuć i emocji. Ktoś kochający, dobro lub zło przyjaciela, traktuje jak swoje własne, dlatego zakochani razem się radują z tego samego i z tych samych też powodów się smucą. Stąd też wśród skutków miłości Akwinata wymienia zachwyt, rozumiany jako przekroczenie samego siebie, zarówno

[492]Concupiscentia.
[493]Amicitia utilis.
[494]Amicitia delectabilis.
[495]*ST* I-II, 28.
[496]*ST* I-II, 28, 5. Effectus proximi: liquefactio, fruitio, languor et fervor. Przekładu tych terminów dokonuję według propozacji W. F. Bednarskiego. Zob. uzasadnienie w jego objaśnieniach w: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 10, *Uczucia*, przekł. J. Bardan, objaśnienia W. F. Bednarski, London 1967, s. 297. "Liquefactio" znaczy dosłownie: roztopienie; "languor" to: zmęczenie, przygnębienie, melancholia.
[497]Isti quidem sunt effectus amoris formaliter accepti, secundum habitudinem appetitivae virtutis ad obiectum.
[498]*ST* I-II, 28, 1, ad 2.
[499]*ST* I-II, 28, 2. Mutua inhaesio.

na płaszczyźnie poznania jak i pożądania. Pisze, że miłość "wychodzi poza siebie, gdyż chce dobra dla przyjaciela i dobra tego przyczynia, starając się i troszcząc o sprawy kochanej osoby"[500]. To wskazuje na pewną gorliwość[501] związaną z osobą i sprawami kochanego.

Miłość, ponieważ jest przystosowaniem do współnaturalnego nam dobra, udoskonala i wzmacnia kochającego. Nie dotyczy to miłości, którą ktoś kieruje się ku pozornemu tylko dobru. Ta miłość czyni człowieka takim, jakie jest dobro, do którego go przystosowuje. W ten sposób ludzie kochający się w złu "stali się obrzydli, jak to co umiłowali"[502]. Może się oczywiście także zdarzyć, że miłość, ze względu na swój materialny komponent, może osłabić lub nawet wyczerpać fizyczne siły człowieka, gdyż w relację tę angażuje się cały człowiek, który jest duszą i ciałem. Zadaniem rozumności człowieka jest zatem pilnowanie, aby takie fakty nie miały miejsca. To, co powiedziano wskazuje na podstawową "własność" miłości, jest ona bowiem podstawą i motywem wszelkich poczynań człowieka. Artykuł, w którym Tomasz to wykazuje stanowi najkrótszy artykuł całej "Summa Theologiae"[503], jednakże jest on brzemienny treścią, szczególnie dla etyki, stanowiąc - jak się wydaje tezę wyjściową filozofii moralnej. Tomasz bowiem uważa, iż "każdy, kto coś czyni, robi to dla jakiegoś celu, ... Celem 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"[504]. Biorąc pod uwagę ten fakt, Tomasz formułuje prostą i niezawodną zasadę oceniania ludzi: według tego, co kochają i według miary tej ich miłości.

Z zasady tej wynika także inna ważna prawda: wychowywanie ludzi to przede wszystkich wychowywanie ich miłości. Wszystko inne podporządkowuje się bowiem tej podstawowej relacji. Sam Tomasz ukazuje w jaki sposób cnoty moralne, które zdają się stanowić jądro klasycznej etyki, wypływają z miłości, wiążą się z nią i ostatecznie też jej służą.

[500]*ST* I-II, 28, 3.
[501]*ST* I-II, 28, 4. Zelus. To greckie słowo etymologicznie bliższe jest terminowi "zazdrość", jednak polska "zazdrość" jest zdecydowanie pejoratywna, bliższa łacińskienu słowu "invidia", tymczasem "zelus" jest pozytywnie rozumianym zabieganiem i troską o sprawy osoby kochanej. Dlatego o. Bednarski zdecydował się na termin "gorliwość" i wydaje się, że miał w tym względzie słuszność. Niektórzy autorzy "zelus" tłumaczą jako "zazdrość gorliwości", a "invidia" jako "zazdrość zawiści". Autor tych stron tłumaczy "invidia" jako "zawiść", a "zelus" jako gorliwość, pamiętając, że Akwinata odróżnia gorliwość małżeńską od gorliwości pochodzącącej z zawiści względnie ambicji. Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 35, *Słownik Terminów*, oprac. A. Andrzejuk, Warszawa-Londyn 1998, s. 273.
[502]Os 9, 10; *ST* I-II, 28, 5.
[503]*ST* I-II, 28, 6.
[504]Omne agens agit propter finem aliquem,... . Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore.

2. Miłość "caritas" jako zasada cnót

Osobny traktat w "Summie Teologii" oraz jedną obszerną kwestię dyskutowaną poświęca Akwinata miłości "caritas"[505]. Najpierw stara się ustalić strukturę tej miłości i wychodząc z założenia, że człowiek w sposób naturalny pragnie celu ostatecznego i dąży do niego aktami swej decyzji, Tomasz wiąże akty miłości "caritas" z aktami woli twierdząc, że akty tej miłości są właśnie aktami woli. Stąd umieszcza "caritas" w woli jako jej sprawność dotyczącą aktów miłości[506]. Jednakże, jak to jasno wynika z ustaleń poczynionych w "Summa contra gentiles" człowiek może naturalnymi swymi siłami ustalić, że Bóg jest jego celem ostatecznym, ale w bez pomocy Boga nie jest w stanie tego celu ostatecznego uzyskać. Dlatego Bóg, wraz z łaską, udziela człowiekowi cnót teologicznych, miłości, wiary i nadziei, aby człowiek mógł przebywać we wspólnocie z Bogiem. Tę wlaną miłość Tomasz nazywa także "caritas", zaznaczając niekiedy, gdy zachodzi taka potrzeba, że chodzi o miłość wlaną.

Badając Tomaszowe wypowiedzi o miłości "caritas" będziemy się mniej interesowali teologicznymi wątkami jego poglądów, skupiając się na tym, co odnosi się do miłości jako takiej i jej roli w życiu moralnym człowieka.

Tomasz na początku swego traktatu w "Summa Theologiae" przedstawia jeszcze raz swoją typologię miłości jeszcze z innej perspektywy niż w "Traktacie o uczuciach". Pisze mianowicie, iż różne typy miłości powstają przed dodanie czegoś do miłości "amor". Przyjaźń jest dodaniem do "amor" życzliwości (benewolentia) oraz wzajemności (mutua amatio). Wydaje się, iż "amor" wzbogacona życzliwością charakteryzuje każdą miłość jako relację

[505] *ST* II-II, 23 - 46; Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 16, *Miłość*, przekład A. Głażewski, London 1967. *Questio disputata de Caritate.* (korzystam z: S. Thomae Aquinatis, Questiones disputate et questiones duodecim quodlibetales, ed. P. Marietti, vol. II, Taurini 1914, s. 538 - 583); Św. Tomasz z Akwinu, *O miłości nadprzyrodzonej. QDC* przekł. J. Ruszczyński, Warszawa 1994.

[506] A. 1. Relinquitur igitur quod oporteat esse quedam habitum caritatis in nobis creatum, qui sit formale principium actus dilectionis. Jak się wydaje, duże nieporozumienie spowodowało wyrażenie Tomasza, że sprawność "caritas" jest czymś w nas stworzonym. Na tej podstawie J. Ruszczyński, autor polskiego przekładu zdecydował się na konsekwentne oddawanie Tomaszowej "caritas" terminem "miłość nadprzyrodzona". Nie wydaje się to jednak adekwatne do nauki Tomasza. Po pierwsze, dlatego, że wielokrotnie umiesza Tomasz "caritas" w porządku jak najbardziej naturalnym (*ST* I-II, 26, 3; Caritas autem addit supra amorem, perfectionem quaddam amoris, inquantum id quod amatur magni pretii aestimatur, ut ipsum nomen designat.) Należy jednak podkreślić, że w samym "De caritate" wyrażenie "miłość nadprzyrodzona" nie stoi w jawnej sprzeczności w treścią głoszonych tam poglądów; jednakże znajdujemy tam wiele wypowiedzi wskazujących, że nie byłoby błędem oddanie Tomaszowej "caritas" po prostu przez słowo "miłość". Po drugie, dla św. Tomasza porządek stworzenia to porządek naturalny nie nadprzyrodzony. Porządek nadprzyrodzony bowiem to porządek łaski, a nie natury, która jest stworzona przez Boga. A zatem wyrażenie, że "caritas" jest stworzoną sprawnością nie wskazuje bynajmniej na jej nadprzyrodzony charakter. Po trzecie, właśnie na ten porządek wskazuje wyrażenie, że miłość "caritas" wlana jest substancji rozumnej, analogicznie jak miłość naturalna dana jest bytom nierozumnym, w celu zmierzania do Boga, jako naturalnego celu ostatecznego wszystkich bytów (a. 9; pamiętać też należy, iż termin "wlana" nie oznacza u Tomasza jeszcze tego, co w późniejszej teologii, gdzie mianowicie cnoty wlane to cnoty nadprzyrodzone. Tomasz cnoty te nazywa teologicznymi). W "Summa contra gentiles" Akwinata to dążenie do Boga sytuuje wyraźnie w porządku natury. Po czwarte wreszcie, Tomasz - jak się wydaje - używa wyrażenia, że cnota miłości "caritas" jest czymś stworzonym dla wyraźnego przeciwstawienia się tezie, głoszonej m. in. przez Piotra Lombarda, że miłość "caritas" jest w nas samym Duchem Świętym, a więc Kimś niestworzonym. Z tych to powodów w tekście niniejszym będzie stosowane wyrażenie: miłość "caritas".

osobową, którą Tomasz nazywa "dilectio". Miłość "caritas" jawi się tu jako przyjaźń odniesiona do osoby Boga[507]. Miłość ta jest cnotą woli stworzoną w nas przez Boga, przekraczającą naturalne własności człowieka. Interesujący będzie ten wątek poglądów Akwinaty, w którym charakteryzuje on funkcjonowanie miłości "caritas" jako cnoty. Otóż powiada, że cnota jest taką sprawnością, która przyczyna się do dobra, "działając w sposób dobry, tj. dobrowolnie, chętnie, w sposób przyjemny a zarazem mocny"[508]. Wymienione warunki właściwego (czyli zgodnego z cnotą) działania człowieka może spełnić - zdaniem Tomasza - tylko i wyłącznie człowiek kochający dobro[509]. Skoro więc "caritas" kieruje nas za pomocą aktów naszej woli do Boga, który jest dobrem najwyższym i celem ostatecznym człowieka, stąd miłość ta funkcjonuje jak cnota woli, podobnie jak przyjaźń i w ogóle miłość "dilectio".

Tomasz, zgodnie z obowiązującą w scholastyce arystotelesowską metodologią, ustala czy "caritas" jest cnotą osobną gatunkowo, innymi słowy, czy stanowi cnotę jednostkową, czy - podobnie jak tzw. cnoty główne lub kardynalne - jest całą rodziną cnót, co w tamtej metodologii nazwano cnotą rodzajową. "Caritas" jawi się jako cnota jednostkowa, o cechach wyraźnie wyodrębniających ją od innych. Co więcej, "caritas" jest cnotą najdoskonalszą ze wszystkich oraz stanowi formę pozostałych cnót. Uzasadnia to Tomasz przywołując swoje poglądy na temat miłości w ogóle, mianowicie, że stanowi ona przyczynę wszelkich ludzkich poczynań; funkcjonuje więc jako ich przyczyna. Cnoty moralne zaś stanowią pewne środki do osiągania umiłowanego dobra, zatem miłość jest przyczyną ich ruchu[510], ich matką i zasadą (dosłownie: korzeniem)[511].

Inaczej niż w "Traktacie o uczuciach" Tomasz przedstawia skutki miłości "caritas". Skutkiem w nas (skutkiem swoiście podmiotowym) jest radość. Akwinata jednakże nie zmienia tu swoich poglądów, lecz już na początku wykładu powołuje się na swoje opinię z tego wcześniejszego traktatu. Przypomina bowiem, że skutki miłości są na miarę dobra, jakie uzyskujemy. Ponieważ Bóg jest dobrem nieutracalnym, zawsze obecnym dla człowieka, stąd i skutek powodowany przez miłość Boga jest zawsze przede wszystkim radością; smutek zaś tylko towarzyszy jej niekiedy jako uprzykrzająca okoliczność. Innym skutkiem miłości "caritas" jest pokój. Pisząc o nim Akwianata podkreśla, że nie jest to li tylko równowaga sił, brak wojny, lecz stanowi go przede wszystkim uporządkowanie wnętrza osobowości człowieka, które powoduje w swych konsekwencjach zespolenie dążeń różnych ludzi do określonego celu, co nazywa się zgodą. Radość i pokój Tomasz nazywa owocami miłości.

[507]*ST* II-II, 23, 1. Caritas amicitia quedam est hominis ad Deum. Por. *QDC* a. 2. Habitus caritatis in nobis creatum, qui sit formale principium actus dilectionis.
[508]*QDC* a. 2.
[509]*QDC* a. 2. Hae enim sunt conditiones operationis virtuosae, quae non possunt convenire aliqui operationi, nisi operans amet bonum propter quod operatur, eo quod amor est principium omnium voluntarium affectionum.
[510]Motor.
[511]*QDC* a. 3.

Przejawem miłości na zewnętrz (a więc swoiście przedmiotowym) jest okazywanie dobra tym, których kochamy[512]. Tomasz stawia ją w miłości obok życzliwości i twierdzi, iż stanowi ona czynienie dobra osobom, które kochamy bez specjalnego dodatkowego powodu. Taki specjalny powód stanowić może jakiś brak, który dotyka drugiego człowieka. Taki brak, czyli zło mogą wzbudzić w nas uczucie litości, ale także miłosierdzie, które jest miłością (dilectio) zaradzającą złu. Tomasz przytacza opinię Stagiryty, że braki w zakresie pożądania naturalnego, zło spadające na człowieka nagle oraz niezasłużenie najłatwiej wzbudzają w nas litość i miłosierdzie. Sam Tomasz dzieli te braki na duchowe i cielesne. Do cielesnych należy brak pożywienia, ubrania, dachu na głową, zdrowia i wolności, a także - po śmierci - brak pochówku (konieczność właściwego obchodzenia się z ludzkimi zwłokami Tomasz uzasadnia szacunkiem do zmarłej osoba, która przecież kochała także swoje ciało)[513]. W dziedzinie dóbr duchowych brakować komuś może pomocy Bożej i pomocy ludzkiej. Pomoc ludzka może zaradzić brakom intelektualnym w dziedzinie teoretycznej, takim samym brakom w dziedzinie postępowania, smutkowi, który jest który jest największym złem w dziedzinie uczuć oraz w dziedzinie woli takim brakiem jest złe i niemoralne postępowanie. Do tego zła miłosierdzie odnosi się trojako: człowieka, który je popełnia należy upomnieć, natomiast okazaniem miłosierdzia przez tego, którego czyjeś zło dotknęło jest przebaczenie. Akwinata zaznacza przy tym ten warunek: wybaczenie należy do skrzywdzonego. Pozostają jeszcze skutki czyichś złych czynów, które z miłosierdzia powinniśmy znosić, zwłaszcza, gdy sprawił je ktoś z ułomności. Samo miłosierdzie jawi się jako osobna cnota związana z miłością, lecz posiadająca specjalny przedmiot w postaci zła dotykającego naszych bliźnich. Aktem tak rozumianego miłosierdzia jest jałmużna[514].

W swoim traktacie Tomasz omawia jeszcze wady sprzeciwiające się miłości, na których czele stoi nienawiść. W teologicznym aspekcie swoich rozważań wiąże miłość z darem mądrości. Na ten związek mądrości z miłością wskazuje pokój, który jest skutkiem

[512]*ST* II-II, 31. Beneficientia. Nazywam ten przejaw miłości okazywaniem dobra, a nie dobroczynnością, gdyż termin ten w języku polskim kojarzy się z miłosierdziem i jałmużną, a nie z prostą etymologią tego słowa, czyli czynieniem dobra ze względu na miłość jaką żywimy do kogoś, a nie ze względu na jakiś brak, jak będzie to miało miejsce właśnie w przypadku miłosierdzia.

[513]Na fakt przynależności grzebania umarłych do prawa naturalnego wskazuje dramat *Antygona* Sofoklesa. Już wtedy istniał problem relacji pomiędzy prawem stanowionym i prawem naturalnym. Fakt, że dramatopisarz do ilustracji tego problemu wybrał właśnie obowiązek pogrzebania zmarłego wskazuje,iż był to ewidentny przykład funkcjonowania prawa naturalnego.

[514]Warto zwrócić uwagę, na fakt, iż po wiekach ośmieszania cnót chrześcijańskich (byli nawet filozofowie, którzy się tym specjalnie zajmowali, np. A. C. Helvétius), wiele z nich podzieliło los samego terminu "cnota", o której nawet pisano, że ma znaczenie "ambiwalentne". Wszystko to dotyczy także miłosierdza jako cnoty i jałmużny jako jej aktu. Jednakże nadal znajdujemy ludzi miłosiernych, udzielających jałmużny potrzebującym. Nazywa się to działalnością społeczną (czasem jeszcze charytatywną). We wszystkich cywilizowanych państwach służą temu nawet osobne instytucje, zwane fundacjami. Warto może też zwrócić uwagę, że sama idea fundacji jako instytucji zwolnionej w jakiś sposób z opodatkowania jest wyrazem tej tradycji, która nie uznaje czerpenia zysków z czyjeś krzywdy, a co za tym idzie, i pomocy udzielanej skrzywdzonemu. Termin "miłosierdzie" więc zastępuje się dziś terminem "służba", która znaczy miej więcej tyle samo, gdyż stanowi dobrowolne pomaganie innym. Samo słowo "pomoc" zastąpiło grecką jeszcze "eleemoosyna", czyli jałmużnę, kojarzoną dziś z pomocą tylko pozorną (wskazuje na to tytuł prasowy: "Potrzebna pomoc nie jałmużna").

obydwu. Samą mądrość Akwinata odnosi zarówno do dziedziny poznania teoretycznego jak i tego poznania, które służy praktycznemu działaniu. Warto zwrócić uwagę na te zależności.

V. Miłość i nadzieja w *Questio disputata de Spe*

W "Questio disputata de Spe" św. Tomasz w zasadzie przywołuje swoje poglądy zawarte w "Summa Theologiae". W istocie bowiem powstała ona w tym samym miejscu (Paryż) i w tym samym czasie (1269-72), co "paralelne miejsca" drugiej części "Sumy Teologii". Będą nas więc interesowały w tym tekście tylko niektóre akcenty stawiane przez Akwinatę, a związane z relacją nadziei i miłości (zarówno "caritas" jak i przyjaźni), odniesieniem nadziei do cnót moralnych, a także naturą samej nadziei, jako relacji do dobra (rozpatrywanej w tym tekście jako nadzieja w życiu wiecznym).

1. Tomasz przypomina, że nadzieję można rozumieć jako uczucie, podmiotowane przez władzę gniewliwą (vir irascibilis) w ramach pożądania zmysłowego, którego przedmiotem jest jednostkowe dobro przyszłe. Można też widzieć nadzieję w pożądaniu intelektualnym, czy w woli, jako jej odniesienie do powszechnie ujętego dobra, które może zostać ujęte przez intelekt, a nie przez zmysły[515]. Stanowi też nadzieja cnotę teologiczną, czyli udzielaną nam przez Boga, której przedmiotem jest życie wieczne oraz pomoc Boża, niezbędna do uzyskania życia wiecznego.

2. Akwinata pisze, że dobro będące przedmiotem nadziei można uzyskać własną mocą lub przez pomoc innych, zazwyczaj naszych przyjaciół. Stąd płynie wniosek, że posiadanie przyjaciół czyni, że więcej dóbr jest dla nas możliwych do uzyskania. Stąd przyjaźń jawi się jako warunek umożliwiający w wielu przypadkach odniesienie się z nadzieją do jakiegoś dobra.

Tej samej "natury" jest nadzieja nadprzyrodzona, którą żywimy względem życia wiecznego. Uzyskanie tego życia jest bowiem możliwe dzięki pomocy Boga, czego zresztą sama nadzieja nadprzyrodzona, jako cnota wlana, stanowi najlepszy dowód. Tomasz wyraźnie stawia miłość przed nadzieją choć zaznacza, iż może się zdarzyć w przypadku jakiegoś człowieka, że nadzieja na życie wieczne w porządku czasowym zrodzi się w nim przed miłością Boga.

3. Tomasz rozważa też zagadnienie, czy skoro w życiu wiecznym uzyskamy to, co mieliśmy nadzieję uzyskać, to czy sama nadzieja pozostaje w nas? Uważa, że nadziei jako cnoty teologicznej święci nie posiadają, lecz może w nich być nadzieja zgodna z naturą ludzką.

***

[515] A 2. Bonum secundum communem boni rationem, quam potest intellectus apprehendere, non autem sensus.

Teoria miłości w analizowanych tekstach Tomasza jawi się bogato, żeby nie powiedzieć - imponująco, co ma szczególne znaczenie dla filozofii moralności, zwłaszcza, że Akwinata stawia miłość na pozycji pierwszego motoru naszych działań moralnych. To jej podporządkowane są działania władz człowieka i wobec tego także sprawności i cnoty doskonalące te działania. Etyka św. Tomasza więc nie może być prostą aretologią jak równie prostym eudajmonizmem. Etyka ta - stawiając miłość, której skutkiem jest aktualnie trwająca wspólnota osób, nie może też być prostym perfekcjonizmem. Jednakże ta etyka jest zbudowana na schemacie eudajmonistycznym, dominuje w niej zagadnienie cnót moralnych jako zastosowania rozumności do naszych poczynań. Domaga się ona od nas także dążenia do doskonałości. Kluczem do zrozumienia tej etyki wydaje się więc miłość, która powoduje, że szczęście nie jest celem moralności, lecz jej skutkiem, że cnoty nie stanowią jej centrum, lecz są środkami, że doskonałość nie tyle dotyczy działań intelektu i woli, co samej miłości.

Tomasz w tych dwóch miejscach mniej zastanawia się nad naturą miłości; bardziej zaś interesuje go jej funkcjonowanie. Dla naszych rozważań to akurat w zupełności wystarcza. Warto jednak na marginesie zwrócić uwagę, że Akwinata czyniąc przedmiotem miłości "dilectio" dobro ujęte intelektualnie skierowuje naszą uwagę na "naturę" tego intelektualnego ujęcia bytu jako dobra.

Inny problemem stanowi pewne nakładanie się przedmiotów miłości i nadziei. Jednej i drugiej przedmiotem czyni dobro, zabieganie o nie, dążenie do niego. Miłość jednak uważa za relację pierwotniejszą, czynienie dobra czyni przejawem miłości. Pisząc o podstawie miłości odnosi ją wprost do "esse" bytu.

W świetle natomiast tego, co powyżej przedstawiono interesująco jawi się typologia miłości.

CZĘŚĆ TRZECIA:

PRÓBA FORMUŁY ETYKI W TOMIZMIE KONSEKWENTNYM

I. Teoria osoby punktem wyjścia etyki

Nowsze odmiany interpretacji myśli św. Tomasza czynią osobę punktem wyjścia swych rozważań dotyczących filozofii praktycznej, a w niej takich dziedzin jak np. polityki (Maritain) czy pedagogiki (Gogacz), a przede wszystkim etyki (cały tomistyczny nurt tzw. etyki personalistycznej). Na polskim gruncie jako pierwszy tak rozpoczynał uprawianie etyki K.Wojtyła. Za nim poszli inni; wśród tomistów będą to przede wszystkim J.Kalinowski i M.Gogacz.

1. Ujęcia św. Tomasza

Św. Tomasz akceptował Boecjańskie rozumienie osoby jako substancji o rozumnej naturze[516], aczkolwiek zgłaszał do niej pewne zastrzeżenia. Wynikają one z innej koncepcji bytu, niż ta, w której "Ostatni Rzymianin" formułował swoją słynną definicję. Był nią bowiem arystotelesowski essencjalizm. W Tomaszowych sformułowaniach problemu osoby pojawia się, charakterystyczny dla metafizyki Akwinaty, akcent na istnieniu[517]. Jednakże sam Tomasz stara się bardziej skupić uwagę swego czytelnika na desygnacie pojęcia osoby, niż na samym tym pojęciu i jego definicji. Dlatego też w swojej "Summa Theologiae" podaje kilka określeń osoby, a sugeruje parę dalszych jej opisów[518]. Nas, ze względu na przedmiot tego opracowania, interesują bardziej własności osoby, wynikające z jej ontycznej struktury, co sprowadza się w praktyce to problemu natury osoby[519].

Tomasz akceptuje Boecjańskie określenie osoby od strony jej natury, rozumianej jako w istocie rzeczy powód jej gatunkowego zróżnicowania[520]. Oparcie etyki na tym aspekcie

---

[516] Persona est rationalis naturae individua substantia. Boetius, *Liber de persona et duabus naturis*, cap. 1 (PL., t. 64, kol. 1343 C).

[517] Esse pertinet ad ipsam constitutionem personae et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini; et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis. *ST* III, 19, 1 ad 4.

[518] Zob. na ten temat rozprawę M. Kaczorka, pt. *Teoria osoby w "Summa Theologiae" św. Tomasza z Akwinu*, w: *OPME* t. 8, *Subsystencja i osoba według św.Tomasza z Akwinu*, red. M. Gogacz, Warszawa 1997, szcz. s. 116 – 118 i 136 – 139.

[519] Wyznaczone przez M.Gogacza poszukiwania określeń osoby w tekstach przede wszystkim św.Tomasza podejmowali jego współpracownicy i uczniowie. Z ich publikacji należy wymienić, oprócz zacytowanego wyżej tomu OPME, w którym na temat osoby zamieszczają rozprawy: M.Kaczorek, dz. cyt.; M.Gogacz, *Próba heurezy subsystencji i osoby,* s. 9-16 oraz *Osoba jako byt jednostkowy*, s. 197-211,; T.Klimski, *Osoba i relacje*, s.191-195; a także prace zamieszczane w wychodzącym w Paryżu "Journal Philosophique" (JP). Z interesującego nas punktu widzenia na uwagę zasługują: T.Klimski, *La définition de la personne*. *Trois étapes dans l`histoire: Boëce, Thomas d`Aquin, Kant*, JP 3(1985), s. 170-180; R.Kalka, *Définition de la personne chez saint Thomas d`Aquin*, JP 6(1986), s. 1-30; L.Kuc, *La personne: une notion-clef du Moyen âge*, JP 2(1985), s. 101-114; R.Zan, *Die in Polen vorherrschenden Auffassungen der Person*, JP 1(1985), s. 47-53.

[520] *ST* I, 29, 1, ad 4 oraz Boetius, *Liber de persona et duabus naturis*, cap. 1 (PL., t. 64, kol. 1342 B).

osoby jest zgodne ponadto z tą sugestią Arystotelesa, w której proponuje on poszukiwanie cnót moralnych w rozumności człowieka, jako tym, co stanowi jego wyróżnik spośród innych żyjących[521]. Akwinata, przedstawiając w "Summa Theologiae" krótką historię problemu natury, twierdzi, że jest ona tym samym, co istota rzeczy, lecz ujętym nie od strony aktu istnienia (jak istota), lecz z punktu widzenia działań, które ta istota wyznacza. Dosłownie takie określenie natury znajdujemy w dziełku "De ente et essentia"[522].

Wydaje się więc, że w refleksji etycznej Arystotelesa i Tomasza z Akwinu ten sam fakt – to znaczy rozumność – determinuje moralne postępowanie człowieka. Dzięki wprowadzeniu przez Boecjusza kategorii osoby możemy powiedzieć, że etykę wyznacza ujęcie człowieka jako osoby. Tomasz wprowadza jednak do teorii osoby problematykę istnienia, co także w tej problematyce stanowi przekroczenie essencjalizmu Arystotelesa. Konsekwencje tego faktu w filozoficznej teorii człowieka oraz etyce dostrzegli kontynuatorzy myśli Akwinaty.

2. Interpretacje tomistów

Tomiści kontynuują wszystkie – zarysowane powyżej – wątki filozoficzej refleksji nad osobą[523]. Interesuje nas tu najbardziej rozumienie osoby ludzkiej, dlatego tylko do tego zakresu oganiczymy nasze rozważania. M.Gogacz, klasyfikując ujęcia osoby we współczesnym tomizmie, dzieli te ujęcia na relacjonistyczne i substancjalistyczne. W ramach tych ostatnich odróżnia ponadto wersję essencjalistyczną (jak Boecjusz) i egzystencjalną (jak Tomasz z Akwinu)[524].

W ramach tomizmu najwyraźniejszą relacyjną teorię osoby preferuje M.A.Krąpiec. W swojej książce "Ja – człowiek"[525] pisze, że osoba, będąca "jaźnią natury rozumnej" transcenduje otaczającą ją naturę aktami poznania intelektualnego, duchowej miłości i wolności. Osoba przekracza także społeczność w której żyje dzięki aktom podmiotowości prawa, zupełności i godności. Ten ostatni moment transcendencji osoby – godność – ma charakter religijny: skierowuje osobę ku perspektywie ostatecznej, ku Osobie Absolutu. "Kontekstem życia osoby – konkluduje Krąpiec – jest ostatecznie Osoba Transcendentna"[526].

---

[521] *Etyka Nikomachejska*, ks. I, rozdz. 7; 1097 b 11 – 1098 a 7. Korzystam z przekładu D.Gromskiej według wydania: Arystoteles, *Dzieła Wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 88 – 89.
[522] Natura est essentia rei secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei. *De ente et essentia*, cap 4.
[523] Zob. J.Szuba, *Tomistyczna teoria metafizycznej struktury osoby*, Lublin 1953 oraz W.Granat, Osoba ludzka (próba definicji), Sandomierz 1961.
[524] M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 16 – 25 oraz 36 – 43.
[525] Korzystam z wyd.V poprawionego, wydrukowanego jako t.IX *Dzieł*, Lublin 1991, s. 120; 417-425. M.A.Krąpiec w wyd. I monografii pt. *Metafizyka. Zarys teorii bytu* (Poznań 1966) zamienne używa terminów "osoba" i "osobowość" (s.327-328). W wyd. III, wydrukowanym jako t.VII *Dzieł* (Lublin 1995), usuwa ten mankament, konsekwentnie używając terminu "osoba". Pozostaje jednak przy relacyjnym ujmowaniu osoby, głosząc ją nowszej pracy zbiorowej pt. *Wprowadzenie do filozofii*, wyd.II poszerzone, Lublin 1996, s. 313-322.
[526] *Metafizyka*, s. 425.

M.Gogacz ujmuje osobę substancjalistycznie, starając się precyzować ujęcia Boecjusza i Tomasza. Odróżnia przy tym wyraźnie "osobę" od "osobowości", jako wewnętrznego i kulturowego wyposażenia osoby i "relacji osobowych", jako podstawowych więzi nawiązywanych przez osoby. M.Gogacz nawiązuje do historii problemu osoby i proponuje ściśle tomistyczną formułę jej określania. Formuła ta brzmi: "persona est intellectualis subsistentiae individuum ens" (osobą jest byt jednostkowy o intelektualnej istocie przenikniętej realnością.)[527]. We wcześniejszym opracowaniu pt. "Wokół problemu osoby"[528] widzi możliwość konsekwentnie tomistycznego zbudowania relacyjnej definicji osoby, sugerując, że należy w tym kontekście rozważyć te własności transcendentalne, które – według pewnej tradycji – konstytuują się w relacji z innymi bytami osobowymi (prawda i dobro). W późniejszych swych pracach M.Gogacz nie podtrzymuje poglądu, że niektóre z transcendentaliów, nazywanych przez niego częściej własnościami istnieniowymi, powstają w relacji z kimkolwiek[529]. Wręcz przeciwnie: to własności przejawiające akt istnienia bytu przyczynują określone relacje, np. własność prawdy wyzwala relację poznania, a własność dobra przyczynuje jego wybór. Zauważa zarazem swoiście podwójną strukturę relacji przyczynowanych przez wspomniane własności: prawda w odniesieniu do władz poznawczych przyczynuje kategorialną relację poznania; prawda skierowana do prawdy drugiej osoby jest podmiotem osobowej relacji wiary. Podobnie jest z własnością dobra: odniesione do pożądawczych władz człowieka jest przyczyną relacji pożądania, aktów wyboru i decyzji; skierowane do drugiego dobra, wyzwala osobową relację nadziei. Wobec tego wszystkiego istnieniowa własność realności powoduje coś, co możnaby językiem o.Krąpca nazwać jakimś wzajemnym "byciem-dla-siebie", a które jest po prostu osobową relacją miłości.

Podejmując sugestię z książki "Wokół problemu osoby" możemy zaryzykować twierdzenie, że to właśnie problematyka relacji osobowych stanowi punkt wyjścia do zbudowania ściśle tomistycznej relacyjnej definicji osoby. M.Gogacz zdaje się podejmować ten wątek, określając osobę w swoich najnowszych pracach jako "jednostkowy byt samodzielny, w którego istocie przenikniętej realnością akt istnienia wyzwala intelektualność, a w całym bycie przez swe przejawy wyzwala relacje osobowe. Z tego względu – podsumowuje swoje rozważania Gogacz – możemy zgodnie z prawdą, choć krócej, określić osobę jako realnie istniejący byt rozumny, który zarazem kocha"[530].

Tak zarysowany temat osoby możemy uczynić punktem wyjścia do dalszych analiz. Pierwszą z nich musi więc być problematyka relacji osobowych.

[527] *Osoba jako byt jednostkowy*, w: OPME, t. VIII, s. 203.
[528] Warszawa 1974.
[529] Por. *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 100-101, 166.
[530] *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997, s. 68.

II. Relacje osobowe i wynikające z nich tematy filozoficzne w ujęciu M.Gogacza

Samo określenie "relacje osobowe" jest terminem współczesnym, w prowadzonym do filozofii tomistycznej przez M. Gogacza[531]. Temat ten stanowi typowy przykład filozoficznych konsekwencji wyprowadzanych z poglądów Akwinaty; sam Tomasz bowiem określenia "relacja osobowa" używa li tylko akcydentalnie i nie przedstawia nigdzie szerszego jej opisu[532]. Temat relacji w ogóle, a relacji osobowych w szczególności, stał się przedmiotem wnikliwych analiz uczniów M.Gogacza, którzy – nieraz gwałtownie sprzeciwiając się niektórym szczegółowym tezom swego mistrza – podtrzymują jednak zasadnicze wątki ustaleń twórcy tomizmu konsekwentnego[533], dlatego – dla potrzeb tej prezentacji – ograniczamy się do zaprezentowania Profesora koncepcji relacji osobowych, by w dalszej części pokusić się o jej uszczegółowienie w oparciu o teksty św. Tomasza.

Relacje te, zbudowane na przejawach w bycie jego istnienia, są pierwotnymi, wyjściowymi i najbardziej naturalnymi odniesieniami między osobami, tak jak najpierwotniejsze i wyjściowe jest w bytach istnienie[534].

1. Miłość

Miłość buduje się na istnieniowej własności realności i jest, tak jak realność, pierwotna i wyjściowa wobec pozostałych relacji istnieniowych. Polega na "życzliwym

---

[531] Podaję tylko niektóre prace M.Gogacza, podejmujące temat relacji osobowych: *Człowiek i jego relacje*; *Elementarz metafizyki*; *Ku etyce chronienia osób*. *Wokół podstaw etyki*, Warszawa 1991; *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, wyd. II, Warszawa 1997; *Filozoficzne aspekty mistyki*. Materiały do filozofii mistyki, Warszawa 1985; *Mądrość buduje państwo*. *Człowiek i polityka*. Rozważania filozoficzne i religijne, Niepokalanów 1993; *Szkice o kulturze*, Kraków-Warszawa\Struga 1985; *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997. Pełniejszy wykaz prac M.Gogacza dotyczących przedmiotowego zagadnienia oraz jego krytyczne omówienie przedstawia W.Kubiak, *Charakterystyka relacji osobowych w ujęciu Gogacza*, SPC 32(1996)2, s. 61-75. Wspomniana bibliografia zamieszczona jest w przypisie 3 na s. 61-62.

[532] *Osoba zadaniem pedagogiki*, s. 68.

[533] W.Kubiak. *Teoria relacji na podstawie Sumy Teologii Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1991 (rozprawa doktorska w maszynopisie); Klasyfikacje relacji w tomizmie konsekwentnym, SPC 33(1997)1, s. 21-40; Charakterystyka relacji kategorialnych, SPC 33(1997)2, s. 47-63; Koncepcje relacji kategorialnej bazującej na jej identyfikacji metafizycznej, SPC 34(1998)1, s. 5-24; Kategorie fundamentów relacji kategorialnych, SPC 35(1998)2, s. 39-52; Różnorodność i jednostkowienie relacji kategorialnych, SPC 35(1999)1, s. 43-65. R.Kalka, *Relations personnelles leur sources philosophiques et théologiques*, Paris 1981 (praca doktorska w maszynopisie); *Structure métaphisique de la relation chez s.Thomas d`Aquin*, JP 4(1985), s. 218-239. M.Prokop, *Réinterprétation de l`athéisme sous l`aspect des relations personnelles*, JP 1(1985), s. 39 – 46. Zob. też moje prace poświęcone tej tematyce: *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999; *Miłość według Tomasza z Akwinu* "Sprawozdania" R. 1986 nr. 104, Wydział Nauk o Sztuce Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk 1988 s. 49 – 58; *Miłość i uczucia*, w: M. Gogacz, Filozofia. *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1995 s. 85 – 92; *Sposoby bytowania jako wyznaczniki odniesień do osoby*, w: M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997, s. 167 - 174.

[534] *Elementarz metafizyki*, 102-103. *Człowiek i jego relacje*, 12-13 (1. 1. 5.)

współprzebywaniu osób”[535]. Opisuje się miłość poprzez skutki, które wywołuje w osobach. Jest to spotkanie w fakcie ich realności: współupodobanie, współżyczliwość, akceptacja, współodpowiedniość, otwartość[536].

M.Gogacz wymienia - powołując się przy tym na św. Tomasza - kilka odmian miłości.

1) Connaturalitas (complacentia).

Stanowi jej naturę upodobanie (complacentia), wywołująca akceptację i właśnie jakąś postawę życzliwości. Wywołuje tę odmianę miłości odpowiedniość w dwu bytach tego, że są i zarazem tego, że są właśnie osobami. Jest to zatem relacja o charakterze odpowiedniości natur (connaturalitas)[537].

2) Concupiscibilitas (concupiscentia).

Ta odmiana miłości - poprzez uczucia - ogarnia w szczególny sposób także ciało człowieka. Jej głębokim motywem jest piękno, wywołujące właśnie zachwyt, uwielbienie, czułość, a niekiedy zazdrość, a nawet gniew. Jest to zatem miłość bogatsza o dobro zmysłowe, ale dobro to jeszcze traktujemy jako coś dla nas (quo ad nos), co nazywa się pożądaniem (concupiscentia)[538].

3) Dilectio

Pełną osobową miłością jest “dilectio”. Ogarniamy w niej, dzięki intelektowi, całą osobę wraz z jej rozumieniami i decyzjami. Pragnąc zatem dobra, pragniemy tego, czego pragnie kochana osoba. Miłość osobowa ma kilka poziomów[539].

a) Przyjaźń (amicitia) jest pełną wiernością (tzw. trwaniem miłości) i pełnym zaufaniem. Nie wywołuje niepokoju, lęku. Charakteryzuje ją pełna wzajemność[540].

b) Miłość nie oczekująca wzajemności (caritas) ma postać bezinteresownej, pełnej troski, ochrony naszego dobra. Jest wybaczająca, dyskretna, ofiarna. M.Gogacz uważa, iż to o niej mówi św. Paweł w swym “Hymnie o miłości”[541].

c) Miłość powiązana z cierpieniem (amor) polega na stałym pragnieniu obecności kochanej osoby. Nieobecność wywołuje tęsknotę sprawiając cierpienie. Jest to typowa miłość ludzka. Jest to też zwykła miłość człowieka do Boga. Tę odmianę miłości opisuje, zdaniem M.Gogacza, “Pieśń nad Pieśniami”[542].

d) Miłość Boga do człowieka (agape) charakteryzuje się - według Objawienia chrześcijańskiego - absolutną bezinteresownością. Jest ona swoistym połączeniem przyjaźni i caritas[543].

---

[535] *Elementarz metafizyki*, 103.
[536] *Elementarz metafizyki*, 63. *Człowiek i jego relacje,* 163.
[537] *Elementarz metafizyki,* 104. *Człowiek i jego relacje*, 13.
[538] *Elementarz metafizyki,* 104. *Człowiek i jego relacje*, 13.
[539] *Elementarz metafizyki*, 104-105. *Człowiek i jego relacje*, 13.
[540] *Elementarz metafizyki,* 105. *Człowiek i jego relacje*, 14.
[541] 1 Kor. 13. *Elementarz metafizyki*, 105. *Człowiek i jego relacje*, 14.
[542] *Elementarz metafizyki*, 105-106. *Człowiek i jego relacje*, 14.
[543] *Elementarz metafizyki*, 106. *Człowiek i jego relacje*, 14. Miłość ta najbardziej czytelna jest w psalmach.

2. Wiara i nadzieja

Wiara jest relacją, budującą się na własności prawdy. Jest więc wzajemną otwartością osób i zaufaniem. Nie utożsamia się z poznaniem i wiedzą. W ujęciu podmiotowym, a więc ze względu na nas, jest wiara ufnym i otwartym odniesieniem się do drugiej osoby. W sensie przedmiotowym jest otwartością na wszystko, co ta druga osoba wnosi w tę relację.

Jeśli chodzi o relację wiary, odniesioną do Boga, jest wiara nadprzyrodzonym, właściwym Bogu, sposobem udzielania nam siebie. W aspekcie podmiotowym jest zaufaniem Bogu dla Jego prawdomówności, czyli ze względu na Niego samego[544]. W tym więc aspekcie wiary mieści się uznanie prawd objawionych.

Nadzieję podmiotuje w osobie dobro jako przejaw jej istnienia. Jest zatem nadzieja wszystkim tym, co wywołuje dobro. Stanowi ją więc oczekiwanie, że osoba, do której odnieśliśmy się z wiarą i miłością, podejmie te relacje i je odwzajemni oraz będzie je chroniła[545].

3. Humanizm i religia

Relacje osobowe stanowią najbardziej podstawowe odniesienia osób do siebie. Są dla osób po prostu domem[546]. Dom ten, gdy stanowią go powiązania człowieka z osobami ludzkimi, jest humanizmem. Gdy miłość, wiara i nadzieja łączą człowieka z Osobami Boskimi - jest to religia.

Humanizm i religia, jako podstawowe środowisko człowieka, wymaga troski i ochrony. Polega ona najpierw na tym, aby człowiek zrozumiał, że są one cenne. Należy więc - pisze M.Gogacz - kształcić ludzi dla humanizmu i religii w prawidłowych rozumieniach człowieka, świata i Boga. Aby człowiek umiejętnie chronił trwanie relacji osobowych, musi umieć to robić. Ważne są więc rozmaite sprawności i umiejętności. Ważne też jest wychowanie do humanizmu i religii. Warunkuje ono trwanie człowieka w tych odniesieniach, trwanie wśród osób, bez których człowiek zamiera i ginie.

---

[544] *Elementarz metafizyki,* 106-108. *Człowiek i jego relacje*, 14-15 (1. 1. 5. 2.). Odróżnienie wiary, wiedzy, poznania można znaleźć w: M. Gogacz, *Rola wiary i nauki w życiu chrześcijanina*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 12, Warszawa 1980, s. 223-288, a także w moich pracach publikowanych na łamach "Młodzieży Akademickiej" i "Wierzę..." (R. XVI, 1988 nr 1,2/137,138, s. 18-21) oraz "Wiara, wiedza, poznanie" (R. XVI, 1988 nr 3/139, s. 15-17).

[545] *Elementarz metafizyki*, 108. *Człowiek i jego relacje*, 15 (1. 1. 5. 3.), 162 (4. 5. 5. 2.).

[546] Jest to ulubione określenie profesora Gogacza, zob. *Modlitwa i mistyka*, 51 oraz *Kościół moim domem*, "Przegląd Katolicki", 72 (1984) 15, z dn. 30.IX, *Osoby domem człowieka*, "Myśl Społeczna", 23, (1987) 11, z dn. 15.III.

4. Wartości jako trwanie relacji osobowych

M.Gogacz proponuje rozumienie wartości, związane teorią relacji osobowych i sformułowane na gruncie klasycznej metafizyki. Prześledźmy myślową drogę do zidentyfikowania wartości, jako "quod intellectum et approbatum continuat"[547].

1. Wartości dotyczą człowieka, wobec tego powstają wśród ludzi, w "łączących ludzi relacjach"[548].

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"[549].

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"[550].

Zwróćmy uwagę, że zdefiniowanie wartości jako trwania relacji życzliwości, otwartości i zaufania między osobami nie pozwala przyjmować jako wartości czegokolwiek. 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.

---

[547] M. Gogacz, *Uwagi do tematu wartości*, SPC 17(1981) 1, s. 203 - 209.
[548] *Uwagi do tematu wartości*, s. 203.
[549] *Uwagi do tematu wartości*, s. 203 - 204.
[550] *Uwagi do tematu wartości*, 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).

5. Problem godności osoby

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka uznaje "przyrodzoną godność" każdego człowieka za podstawę wolności, sprawiedliwości i światowego pokoju[551]. Zasadę tę przejmują ustawy zasadnicze wielu państw, w tej liczbie i Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 r[552]. Warto może uświadomić sobie filozoficzne podstawy i źródła pojęcia godności, sytuowane w naszych czasach na pozycji fundamentu wszelkich ludzkich praw i wolności, zwłaszcza, że w tej mierze wyrosło wiele nieporozumień i mitów.

Najpoważniejszy z nich polega na widzeniu źródeł tematu godności w renesansowym humanizmie, jako zakwestionowaniu średniowiecznej teorii "contemtus mundi"[553]. S.Swieżawski w swojej monografii poświęconej filozofii XV wieku wyraźnie jednak stwierdza, iż "trzeba już dzisiaj zaliczyć do tez przebrzmiałych ... twierdzenie, że dopiero w renesansie *odkryto* człowieka"[554]. Zarazem Autor ten zauważa, że w renesansie właśnie wielkiej aktualności nabrała problematyka "dignitas hominis". Przyczyny tego faktu dopatruje się S. Swieżawski we wpływie teologii "devotio moderna" na filozofię odrodzenia[555].

Przypatrując się renesansowym koncepcjom godności człowieka i jej teoriom stworzonym przed renesansem uderzająca jest przede wszystkim różnica horyzontu dla problemu godności człowieka. Tym horyzontem w starożytności i średniowieczu zadaje się być moralność człowieka. W renesansie ten horyzont stanowi bez wątpienia wprost sam fakt bycia człowiekiem. Stąd zaryzykować można podział historycznych koncepcji godności na etyczne i antropologiczne.

5.1. Etyczne koncepcje godności

Arystoteles w "Etyce Wielkiej" ukazuje godność (σεμνότες) jako "złoty środek", dotyczący sposobu bycia i zachowania się, sytuujący się pomiędzy zarozumialstwem i służalczością[556]. Przy czym służalczość rozumiana jest tutaj jako nachalne szukanie kontaktów z ludźmi wszelkiego autoramentu, natomiast zarozumiałość jest w poczuciu wyższości izolowaniem się od ludzi i niepodejmowaniem kontaktów z nikim. Człowiek godny szuka kontaktów z ludźmi, którzy na to zasługują. W "Etyce Eudemejskiej" godność Arystoteles sytuuje pomiędzy pychą i służalczością[557]. Pyszałek bowiem to ktoś, kto gardzi drugim

[551] *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, Warszawa 1989, s. 5.
[552] Art. 30.
[553] Szeroko na ten temat pisze J. Czerkawski we wstępie do swojej edycji *De natura et dignitate hominis* Jana z Trzciany. Textus et studia historiam theogiae in Polonia excultate spectantia, t. 2, z. 2, Warszawa 1974, s. 174 – 183.
[554] S.Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 6, *Człowiek*, Warszawa 1983, s. 185.
[555] S.Swieżawski, *Dzieje*..., s. 190.
[556] 1192 b, tł W.Wróblewski, *Dzieła Wszystkie*, t. 5, s. 336.
[557] 1233 b, tł.W.Wróblewski, *Dzieła Wszystkie,* t. 5, s. 453.

człowiekiem i nie zwraca na niego uwagi. Pyszałek więc odpowiada zarozumialcowi. Samą godność Arystoteles łączy w pewien sposób z męstwem, pisząc, że człowiek wielkoduszny jest pełen godności[558]. W dziele "O cnotach i wadach" powiada z kolei, że poczucie godności łączy się z cnotą umiarkowania[559]. W "Etyce Nikomachejskiej" temat godności zasadniczo nie występuje[560], choć używa Arystoteles tego terminu w odniesieniu do przyjaźni, którą należy żywić do osób jej godnych, czyli dobrych pod względem moralnych, albowiem "godne kochania jest to, co dobre"[561]. Zerwać można przyjaźń, gdy ktoś przestał być jej godny; tu jednak Arystoteles czyni uwagę, że ze względu na łączącą nas z kimś takim relację, musimy najpierw podjąć próbę zawrócenia przyjaciela ze złej drogi, a zerwać dopiero w przypadku krańcowej niegodziwości[562].

Tomasz z Akwinu zna tylko "Etykę Nikomachejską" – nie może więc sugerować się wypowiedziami Arystotelesa z innych dzieł etycznych. W "Komentarzu co Sentencji Piotra Lombarda" pisze, że "godność oznacza coś w kimś dobrego ze względu na niego samego"[563]. Dodaje, iż mówi się o kimś, że jest godny czegoś w dwojakim znaczeniu: albo ze względu na posiadane uprawnienia, albo też z powodu odpowiedniości do czegoś[564]. Poczucie przez człowieka jego godności nazywa Tomasz honorem i uważa – za Arystotelesem - że wielkoduszność jest cnotą honoru. Albowiem według Arystotelesa i Tomasza honor - spośród dóbr zewnętrznych - jest dla człowieka czymś absolutnie największym i stanowi świadectwo złożone czyjejś cnocie[565]. Oznacza to, że honor jest proporcjonalny do posiadanej cnoty. Dobrze widać też wielkoduszność w przeciwstawiających się jej wadach, z których najbardziej znane to zarozumiałość i małoduszność. Arystotelesowska godność zbiega się zatem z wielkodusznością, skoro jedna i druga stanowią złoty środek pomiędzy zarozumialstwem i małodusznością.

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"[566]. Niekiedy wielkoduszność i honor są używane zamiennie[567].

Obydwie omówione koncepcje godności widzą w niej skutek posiadania przez człowieka jakiegoś dobra, jednakże nie przysługującego człowiekowi z samej natury; przeciwnie: jest to posiadanie dobra uzyskanego przez człowieka, bez względu na to, czy jest to cnota, uprawnienia, czy inne zalety. Godność jest więc własnością indywidualną, uzależnioną od "kondycji moralnej" każdego poszczególnego człowieka. Tomasz jednak zdaje się dostrzegać jakieś "fundamentum in re" godności, gdy pisze na temat negatywnie pojętego upokorzenia się człowieka, gdy "zatraci świadomość własnej honoru i stoczy się do

[558] 1232 a, *Dzieła*, t. 5, s. 448.
[559] 1250 b, tł. L.Regner, *Dzieła*, t. 5, s. 502.
[560] Zob. opinię W.Wróblewskiego w przyp. 91 na s. 336 t. 5 *Dzieł Wszystkich*.
[561] 1155 b, tł. D. Gromska, *Dzieła*, t. 5, s. 238-239. Por. też 1159 b.
[562] Na temat zerwania przyjaźni z kimś jej niegodnym: 1165 b, 1166 b.
[563] 3, d. 35, q. 2, a. 4, q. 1 c. Dignitas significat bonitatem aliquius propter seipsum.
[564] 4, d. 18, q. 1, a. 1. q. 2, 3.
[565] Arist. 1123 b 16 - 25.
[566] *ST* II-II, 129, 1c. Wielkoduszność Samuel Linde wyjaśnia jako wielkość serca, wielkomyślność, wielkość i moc duszy, zaś Maria Ossowska, grecki odpowiednik łacińskiej *magnanimitas* wyjaśnia jako "słusznie dumny".
[567] Por. M. J. Bocheński, *De virtute militari*. *Zarys etyki wojskowej*, Kraków 1993, s. 44.

poziomu bezrozumnych zwierząt"[568]. Tomasz więc odróżnia sam "honor" (godność) od jego subiektywnego poczucia.

5.2. Antropologiczne koncepcje godności

W Renesansie związano godność z samą wprost naturą człowieka, czyniąc z niej stałą cechę człowieka, właśnie "dignitas hominis". S.Swieżawski w swej monografii poświęconej filozofii XV wieku wymienia pięć antropologicznych racji przyznania człowiekowi wyjątkowej godności[569]. I tak:

1) Centralne stanowisko człowieka w świecie, jako bytu znajdującego się "in medio" lub "in horizonte" (co nie było ujęciem zupełnie nowym; tak jak zresztą każdy z omawianych tu motywów godności człowieka) polega na łączeniu się w człowieku pozornie nie dających się pogodzić przeciwieństw (coincidentia oppositorum). Mikołaj z Kuzy dostrzega w bycie ludzkim schodzenie się i godzenie czasu i wieczności. Człowiek stanowi cezurę dzielącą czas i wieczność jednocząc je jednak w sobie. Marsilio Ficino wskazuje na wykluczające się wzajemnie elementy strukturalne człowieka. Carolus Bovilius dodaje tezę, że człowiek dzięki temu jest duszą świata, a Paolo Orlandi określa ją jako centrum całej natury. Giovanni Pico della Mirandola zwraca jednak uwagę, "że nie należy twierdzić, iż człowiek jest w środku świata, lecz że środek świata znajduje się tam, gdzie jest człowiek". Poglądy takie głoszą ponadto: Rajmundo Sibiuda, Francesco Zabarella, Gionozzo Manetti, Pietro Pomponazzi i Mateusz z Krakowa.
2) Skupianie się w człowieku całego świata, jako w swoistym mikrokosmosie, najradykalniej głosił Theophrastus Bombastus von Hohenheim (Paracelsus): "omnis creatura homo", a Leonardo da Vinci dodawał, że człowiek nie tyle stanowi "streszczenie" świata lecz raczej jego prawzór: "modello dello monde". Pogląd ten nieobcy jest także Janowi Gersonowi, Kuzańczykowi, Boviliusowi i Picowi.
3) Twórcza praca traktowana jest jako uczestnictwo w stwórczym dziele Boga. Praca – według Poggio Braccioliniego - nie stanowi już jedynie ponoszonej "w pocie oblicza" kary za grzech pierworodny, lecz jest budowaniem Królestwa Bożego. Giovanni da Prato wprost pisze, iż praca stanowi o godności człowieka; podobnego zdania jest Leo Battista Alberti i Bartholomeo Platina. Coluccio Salutati podkreśla w pracy element twórczości; ideałem człowieka jest dla niego "homo faber". Benetto Morandi dodaje, że "homo sapiens" w pełni realizuje się właśnie jako "homo faber", którego Kuzańczyk nazywa nawet "homo creativus". Dzięki tym poglądom – zdaniem Swieżawskiego – budząca się właśnie postawa inżynieryjna uzyskuje głęboko filozoficzną, a nawet mistyczną, podstawę.

[568]Tomasz używa słowa "honor". *ST* II - II, 161, 1, ad 1.
[569] *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 6, *Człowiek*, Warszawa 1983, s. 193-204.

4) Wolność kształtowania samego siebie, jako przyczyna godności człowieka, najwyraźniej pojawia się w Pismach Pica, który w takim kierunku przekształca tezę o twórczej pracy człowieka. Tę twórczość bowiem w najwyższym stopniu stosuje człowiek przy kształtowaniu samego siebie; jest to zarazem dowód na radykalną wolność samostanowienia – znamię właściwe jedynie człowiekowi i stanowiące o jego wyjątkowej godności. Poglądy te znajdują swoją kontynuację w pismach Salutatiego, Kuzańczyka, Pomponazziego, Bovilusa, a zwłaszcza Erazma z Rotterdamu.
5) Nieśmiertelność jako powód godności człowieka głosi Lorenzo Valla i Bartolomeo Fazio. Podejmuje je też Ficino i Pico, po swoim "nawróceniu". Dla Kuzańczyka godność człowieka polega na tym, że w sposób skończony wyraża on nieskończoność Boga. Św. Bernardyn ze Sieny powie, że nieskończonej nędzy człowieka odpowiada nieskończona wartość jego nieśmiertelnej duszy.

5.3. Personalistyczna koncepcja godności

Najpierw należy zwrócić uwagę, że w potocznej tradycji języka polskiego funkcjonują obydwie wyróżnione koncepcje godności[570]. Mówi się bowiem – podobnie jak w tekstach Tomasza - że ktoś został podniesiony do jakiejś godności lub otrzymał godność, co niekiedy jest równoznaczne z otrzymaniem urzędu, a niekiedy jedynie honorowego wyróżnienia. Jednakże godnościami nie nazywa się stanowisk niskich lub błahych. Używa się także określenia, że ktoś jest czegoś godny: urzędu, zaufania, miłości. Funkcjonuje także pojęcie godności osobistej, czy poczucia godności, co zbiegałoby się z Arystotelesowskim jej ujęciem. Godność osoby ludzkiej bywa też traktowana, jak w XV wieku, jako niezbywalna jej własność, stanowiąca podstawę rozmaitych uprawnień[571].

Ta wielość rozumień godności skłoniła M.Gogacza do podjęcia interesującej próby metafizycznego zidentyfikowania godności[572]. Identyfikacja metafizyczna polega zawsze na ustaleniu, czy coś jest i czym jest? Jest to szczególnie istotne w sytuacji, gdy niektórzy specjaliści negują w ogóle fakt przysługiwania komukolwiek godności. M.Gogacz bierze za punkt wyjścia opinię św. Tomasza, że godnością jest coś w kimś dla niego dobrego. Oznacza to, że Akwinata uznaje godność za rodzaj przypadłości lub relacji. Poszukuje zatem wewnętrznych w człowieku przyczyn godności i stwierdza, że są nimi te same "archaia" ludzkiego bytu, które stanowią w nim osobę: osobowy akt istnienia i intelektualność oraz podmiotowanie relacji osobowych; są to więc te "bonitates", dzięki którym przyznajemy

[570] Język potoczny stanowi bowiem odbicie wszelkiech oddziałujących nań koncepcji filozoficznych. Jest więc konglomeratem rozmaitych tez, polądów i systemów filozoficznych.
[571] Por. głoszone współcześnie etyczne i psychologiczne kocepcje godności: A.Dylus, *Sprawozdanie z konferencji etyczno-psychologicznej (Jabłonna, 14 III 1983) nt. Pojęcie godności w etyce i psychologii*, SPC 20(1984)1, s. 215-220.
[572] *Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki*, Warszawa 1991, s. 140-161.

człowiekowi wyjątkowy status osoby. Wynikałoby z tego, że osoba stanowi wewnętrzną przyczynę godności człowieka; wyróżnia ona bowiem pozytywnie człowieka spośród innych poznawanych przez nas substancji, stanowi o jego wyjątkowej pozycji wśród innych bytów. Tę wyróżniającą osobę pozycję nazywa M.Gogacz godnością. Godność jako status lub pozycja, wynikające z porównania z innymi bytami stanowi własność aksjologiczną i wskazuje na konieczność zidentyfikowania zewnętrznych przyczyn godności człowieka, jako tych sprawności intelektualnych, dzięki którym rozpoznajemy w człowieku osobę i uznajemy ją za podstawową "bonitas" człowieka. Tymi pryncypiami są mądrość i kontemplacja. Mądrość bowiem jako umiejętność wyprowadzenia dobra z rozpoznanej prawdy umożliwia nam ujęcie prawdy o osobie jako pewnego dla niej dobra – co jest istotą godności według św. Tomasza. Kontemplacja, jako "miłujące poznanie i miłość poznająca"[573] skłania do afirmowania i chronienia osoby, jako czegoś właśnie wyjątkowego. M.Gogacz podkreśla, że "osoba sama w sobie w tym, co ją stanowi, jest po prostu istnieniem aktualizującym intelektualność. (...) Dopiero osoba porównana z innymi substancjami jawi swą wyjątkowość, ... swą aksjologiczą własność przewagi nad innymi bytami"[574].

Przy okazji identyfikacji godności jako aksjologicznej własności osoby, M.Gogacz zwraca uwagę na problem odróżniania porządków refleksji filozoficznej.

1) "Constitutiva personae" rozważane w swej istocie ("in se") pozwalają zidentyfikować osobę, jako "intellectualis subsistentiae individuum ens".
2) Te same""constitutiva personae" porównywane z bytowym wyposażeniem innych substancji – dzięki mądrości i kontemplacji – wskazują na godność osoby ludzkiej, jako jej wyjątkową pozycję wśród bytów.
3) Mądrość i kontemplacja stanowią więc zewnętrzne przyczyny godności, ujmowanej z pozycji pytania, czym jest godność, a więc w metafizyce.
4) Mądrość i kontemplacja w etyce, a więc w odniesieniu do czynności intelektu i woli człowieka, stanowią zasady wyboru działań afirmujących i chroniących osoby, ich godność i ich relacje.

Przedstawione ujęcie godności zdaje się w jakiś sposób sprowadzać do wspólnego mianownika zarówno perypatetycką jak i renesansową koncepcję godności. Dla Arystotelesa bowiem godność człowieka zdawały się konstytuować jedynie pryncypia zewnętrzne, powodujące tzw. poczucie godności. Tomasz dostrzegał wewnętrzne i zewnętrzne przyczyny godności, lecz ich nie identyfikował. Filozofowie XV w. sytuowali godność wyłącznie w strukturze człowieka (i ewentualnie skutkach tej struktury takich jak twórczy charakter pracy, czy nieśmiertelność); preferowali więc wewnętrzne przyczyny godności, utożsamiając ją z samą osobą ludzką.

[573] Zob. M.Gogacz, *Filozofia bytu w Bemiamin Major Ryszarda ze świętego Wiktora*, Lublin 1957, s. 48n.
[574] *Ku etyce*..., s. 155.

Prawidłowe też wydaje się wywodzenie podstawowych praw osoby ludzkiej z naturalnej godności człowieka. Zaznaczenie, iż chodzi o godność naturalną zdaje się wskazywać na prawo naturalne, rozumiane jako zalecenie chronienia strukturalnych elementów bytu ludzkiego: jego istnienia, istoty człowieczeństwa, a w niej prawa do prawdy i podstawowych wolności. Zaakcentowanie tematu godności odnosi nas do osoby, jako tego bytu, który jest w stanie odczytać prawo naturalne oraz zrozumieć i afirmować osobę.

III. Miłość, wiara i nadzieja jako postacie współobecności osób

Św. Tomasz określając zazwyczaj miłość jako pragnienie dobra wiąże ją jednak wprost z samym "esse" bytu i wobec tego naturę najszerzej rozumianej miłości "amor" określa jako "complacentia". "Complacentia" oznacza zarówno wzajemne upodobanie jak i upodobnienie, podstawową życzliwość i akceptacją, współodpowiedniość i otwartość. Dla samego Akwinaty jest ona podstawową odpowiedniością natur z powodu ich "esse". Stąd - jak się wydaje - najsłuszniejsze jest powiązanie miłości wprost z realnością bytu. Takie usytuowanie miłości pozwala na określenie jej jako relacji istnieniowej. Powoduje to, iż habitualnie przynajmniej wszystkie byty pozostają w zasięgu tej relacji. Staje się więc ona jakby polem oddziaływania "esse" bytu na zewnątrz niego. Pamiętać jednak trzeba, że kocha cały byt, który jest istnieniem i istotą. A zatem przejawy tego oddziaływania są na miarę istoty bytu. Jaka więc istota taka miłość. Pamiętamy, że Akwinata przypisuje pewną miłość naturalną nawet bytom nieożywionym, np. pisze, że kamień kocha miłością naturalną środek ziemi i dlatego spada zawsze w dół. Relację tę wyraźnie natomiast przejawiają zwierzęta w postaci swego życia uczuciowego, które możemy z łatwością zaobserwować. Św. Tomasz podkreśla jednak, że przyczyną miłości jest poznanie i to jest "droga" jaką istota bytu determinuje relację miłości. W przypadku bytów osobowych, dysponujących poznaniem intelektualnym, Akwinata zaznacza, że chodzi tu bardziej o ujęcie bytu w jego pryncypiach niż o rozumowania i sądy.

W tym miejscu trzeba się odnieść do Tomaszowej teorii poznania, a niej do tezy o rodzeniu przez intelekt możnościowy, pod wpływem zarejestrowania się w nim pryncypiów poznawanego bytu "słowa serca"[575]. Jest ono skutkiem rozumienia przez intelekt możnościowy owych pryncypiów. To "słowo serca" stanowi bodziec jaki intelekt

[575] Problematyka "słowa serca" i "mowy serca", stanowiąca – wedle opinii A.B.Stępnia – "ważny element tomistycznej teorii poznania" stanowiła przedmiot zainteresowania głównie É.Gilsona, M.Gogacza i L.Szyndlera. Zob. É.Gilson, *Lingwistyka a filozofia*, przekład H.Rosnerowa, Warszawa 1975, s.126-130. M.Gogacz, *Elementarz metafizyki metafizyki*; *Platonizm i arystotelizm*. L.Szyndler *Zagadnienie "słowa serca" w Scriptum super Libros Sententiarum św. Tomasza z Akwinu*, EF 20 (1995), s. 203-212; *"Mowa serca" w ujęciu Mieczysława Gogacza*, SPC 32(1996)2, s.105-112*; Zagadnienie cnót intelektualnych w perspektywie "słowa serca"*, SPC 33(1997)1, s. 41-52; *Wolność ludzka w perspektywie "mowy serca" jako zespołu poznawczych i pożądawczych działań człowieka*, [W]: *Wolność we współczesnej kulturze, materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, Lublin 1997, str. 501-512.

możnościowy "wysyła" do innych władz człowieka. Jest ono zatem skutkiem ujęcia intelektualnego jakiegoś bytu jeszcze przed dokonywaniem rozumowań i wydawaniem sądów. Należy zatem przyjąć, że właśnie o ten etap poznania chodzi Tomaszowi, gdy mówi, że do czegoś wystarczy poznanie jakiegoś przedmiotu "in se". Taka sytuacja zachodzi niewątpliwie w przyczynowaniu miłości przez poznanie. To także wyjaśnia nam dlaczego ludzkie pożądanie naturalne - mimo iż zmierza do tych samych przedmiotów, co i u innych bytów - ma jednak charakter osobowy (tzn. intelektualny i wolitywny). Jest ono bowiem pierwotnym zareagowaniem władz pożądawczych człowieka pod wpływem "słowa serca".

1. Odmiany miłości

Odmiany miłości należy w świetle tego, co wyżej napisano, potraktować jako skutek oddziaływania istoty bytu na tę istnieniową relację; sam Tomasz - przypomnijmy - wiąże to z typem poznania, na drodze którego odkrywamy jakieś dobro. Akwinata nie wyklucza także i innych przyczyn zniuansowania ludzkiej miłości, szczególnie w odniesieniu do miłości "dilectio".

1.1. Miłość naturalna

Tomasz wiążąc miłość z typami pożądania, wymienia miłość naturalną, zmysłową i intelektualną. Miłość ma każdym z tych poziomów pożądania ma postać wyznaczoną przez podmiot. Pierwsza jest miłość naturalna. Zwykle - za Tomaszem zresztą - wiąże się ją z nakierowaniem do utrzymania się przy życiu i prokreakcji. Jest to słuszne ujęcie, lecz niepełne. Tomasz bowiem powiada, że pożądanie naturalne nie jest jakąś osobną władzą, lecz skłonnością bytu przejawiającą się we wszystkich odmianach pożądania posiadanych przez byt. A zatem w przypadku człowieka pożądanie naturalne sytuuje się w zmysłach i woli. Dlatego - zgodnie z myślą Akwinaty - Maritain mógł napisać, że "owe instynktowne dążności i skłonności zostały opanowane i przeniesione w dynamizm pojmowania intelektu i we właściwą sferę natury ludzkiej jako typowo takiej, tzn. jako obdarzonej i przesiąkniętej rozumem. ... Tak więc będziemy mieli na przykład skłonności do rodzenia dzieci nie tylko fizycznie, ale również do formowania ich etyki, do jedności i stabilności rodziny. Oto skłonności prawdziwie ludzkie, nawet jeśli dotyczą tego, co w człowieku wspólne ze zwierzętami. Natura obmyła się w wodach intelektu"[576]. A zatem i miłość naturalna, owa "complacentia", jak ją Tomasz nazywa wnosi cały szereg akcentów odnoszących się do miłości w ogóle. Jest to bowiem zarówno upodobanie, jak i upodobnienie (stąd określenie, że miłość jest relacją upodobnienia natur), a także elementarna życzliwość, uprzejmość, zgoda,

[576] *Pisma filozoficzne*, s. 270.

czy tak jak tłumaczy M.Gogacz: "współupodobanie, współżyczliwość, akceptacja, współodpowiedniość, otwartość".

1.2. Miłość na poziomie uczuć

Miłość jako przejaw pożądania zmysłowego realizuje się w uczuciach. Uczucia to osobny temat - przedmiot obszernego traktatu w "Summa Theologiae" obejmującego aż 26 kwestii. Tomasz podkreśla, że w cechą charakterystyczną uczuć, wynikającą z samej ich natury, jako przejawu pożądania zmysłowego jest poszukiwanie pewnego dobra dla siebie. Cechą więc rozpoznawczą uczuć jest ten właśnie ostateczny akcent na siebie: nawet gdy komuś pomagamy - to dlatego, że daje nam to satysfakcję, gdy utrzymujemy z kimś serdeczne kontakty - dlatego, że dobrze czujemy się w jego obecności, zapewnia nam poczucie bezpieczeństwa lub beztroską zabawę, będąc tzw. duszą towarzystwa, nawet gdy z miłością odnosimy się do Boga - to dlatego, że zachwyca nas piękno Ewangelii, fascynuje osoba Chrystusa, cieszy radość, pokój, wyciszenie, które są skutkami miłości Bożej. To odróżnianie jednak miłości na poziomie uczuć od miłości "dilectio" jest ważne z powodu odmiennych skutków, które obie te relacje powodują. W naszym działaniu i przeżyciu bowiem nie jesteśmy w stanie odróżnić uczuć od relacji osobowych (może dlatego w tradycji często poszczególne uczucia i relacje osobowe mają te same nazwy). Działa bowiem człowiek, który jest jednością duszy i ciała. W aktach zewnętrznych więc uwidacznia się bardziej ta podstawowa jedność ludzkiego "compositum" niż poszczególne jego składniki w postaci władz i ich cnót. Ponadto uczuciowość, będąca funkcją naszej natury cielesnej, w swojej "materii" jest prostą konsekwencją tej natury i np. temperamentu. Jedni ludzie więc nawet chwilowe emocje przeżywają z niecodziennym entuzjazmem lub spazmatycznie, inni - nawet głębokie wzruszenia - przeżywają w swym wnętrzu, nie uzewnętrzniając ich nie z powodu opanowania, czy wstydu (bo i tak być może), lecz z powodu takiej właśnie konstrukcji psychicznej.

Innym ciekawym akcentem w miłości uczuciowej jest rola w niej piękna. Piękno, w osobowościowej warstwie człowieka, wywołuje wiele rozmaitych skutków, które znane są teoretykom wychowania, głównie religijnego. Wymieńmy główne z tych skutków:

1) scala uczucia i emocje wywołując w nich fascynacje,

2) uwrażliwia na dobro, przez co jest najskuteczniejszym sposobem wychowania prawości sumienia.

Zauważmy, iż wyrażono tu głęboki związek piękna z dobrem oraz jego wpływ na uczucia, a także na wolę oraz intelekt.

Wydaje się, że piękno oddziałując na władze poznawcze i decyzyjne człowieka wiąże się z dobrem lub prawdą, albo z prawdą i dobrem jednocześnie. I zauważmy od razu, że ujęcie piękna jako dobrego, jako prawdziwego, bądź jako dobrego i prawdziwego zarazem, wiąże się

z intelektem i wolą jako podmiotami, które, jak pamiętamy, muszą być do właściwych sobie czynności przysposobione, czyli usprawnione. Związek piękna z dobrem, a co za tym idzie, także z nadzieją, jest dość powszechnie znany i rozmaicie ujmowany: "Piękno ma moc przywoływania, nie ma mocy spełniania tęsknot"[577],..."wprowadza w nadzieję, nigdy w rozpacz i nigdy w miłość... budząc jednak oczekiwanie, które jest nadzieją, kieruje do prawdy i dobra, wiary i miłości..."[578]. Związek piękna z prawdą jest mniej jasny, musi jednak jakoś zachodzić, skoro piękno chroni miłość, a tym, co chroni miłość, jest jej związek z prawdą i dobrem. Wiąże się jednak piękno z kontemplacją. Można zaryzykować stwierdzenie, że na różnych odmianach związku piękna z prawdą i dobrem fundują się odmiany piękna, mówi się bowiem o pięknie cielesnym, duchowym itd.

1.3. Miłość "dilectio"

Miłość jako odniesienie do siebie osób Tomasz nazwał "dilectio". W ramach tej odmiany miłości najpierw wypada wyróżnić przyjaźń, która jest wzajemną miłością połączoną z okazywaniem sobie dobroci.

1.3.1. Przyjaźń

I Arystoteles, i św. Tomasza przypisują przyjaźni znacznie większą rolę niż zdaje się to czynić współcześnie. Przyjaźń bowiem jest pełną wzajemnością (relacją "actus et actus" - powie Akwinata) [579], jest podstawą tworzenia się wspólnot i ich zasadniczym "tworzywem". Ta pełna wzajemność miłości wyklucza wersję spotkania "actus et potentia". 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 tęsknoty lub smutku, czyli uczuć których podmiotem jest zło.

[577] M. Gogacz, *Ciemna noc miłości,*Warszawa 1985 s. 49

[578] *Ciemna noc miłości*, s. 128. Rozważmy tu te odmiany piękna, które w swoich pracach sugeruje prof.Gogacz. Podstawowym odróżnieniem jest piękno "zaprzyjaźnine z nami" oraz "piękno nie zaprzyjaźnione z nami", które "jest zimne i groźne". Przyjaźń oznacza taką odmianę obecności, w której współwystępują równorzędnie miłość, wiara i nadzieja, zatem piękno "zaprzyjaźnione z nami" musi mieć w naszym jego odbiorze w równym stopniu oba te aspekty. Piękno pozbawione aspektu prawdy może być dla człowieka "odrębną siłą"..., która "podbija go". Jest to więc piękno "groźne". Piękno pozbawione aspektu dobra nie może być "apelem, przywołaniem miłości" nie wprowadza więc w "oczekiwanie, które jest nadzieją". Jest to zatem piękno "zimne". I wciąż należy pamiętać, aby ujmować zagadnienie piękna, podobnie jak prawdy i dobra, w problemie obecności: "Piękno ludzi kieruje do nich, lecz nie zaprzyjaźnia. Dopiero miłość przystosowuje, zaprzyjaźnia i poza pięknem spełnia tęsknotę do obecności. Piękno obecnej przy nas osoby zaprzyjaźnia się z nami w taki sposób, że przestaje być zimne i groźne. A raczej w obszarze osoby traci pozycję odrębnej siły: służy człowiekowi, a nie podbija go". Ciemna noc miłości, s. 49 - 50.

[579] *ST* II-II, q. 223, a.l

Gdy Akwinata rozpatruje miłość w porządku bardziej etycznym, niż antropologicznym, to "dilectio" nazywa aktem miłości, zaś przyjaźń - sprawnością lub cnotą nabytą[580]. Dzieli natomiast przyjaźń z punktu widzenia jej celu, na przyjemnościową i użytecznościową, i odmawia im cech prawdziwej przyjaźni, której celem w ujęciu przedmiotowym jest dobro drugiej osoby, a w ujęciu podmiotowym doskonałość. Rodzaje przyjaźni wynikają, z kolei, z charakteru tworzonej poprzez jej więzi, wspólnoty np. rodzinna, szkolna.

1.3.2. Miłość "caritas"

Kolejną odmianą "dilectio" jest miłość "caritas". Tomasz ją definiuje jako przyjaźń odniesioną do Boga i jako cnotę wlaną. Wydaje się zatem, że w "caritas" wyróżnić musimy warstwę naturalną, czyli to wszystko, co w relacji stanowiącej religię, pochodzi od człowieka oraz warstwę nadprzyrodzoną, czyli wszystko to, co Bóg wnosi do tej relacji. Na zasadność tej dystynkcji wskazuje fakt, iż "caritas" jest cnotą wlaną i jako taka musi zawierać w sobie te dwa aspekty: Boży i ludzki. Miłość "caritas" jest odniesieniem człowieka do Boga. Wydaje się jednak, że relacją to - oczywiście w jej naturalnej warstwie - człowiek może się odnieść do innego bytu niż Bóg[581]. Na to, z kolei wskazuje fakt popadania ludzi w rozpacz, która jest załamaniem się człowieka z powodu utraty zabsolutyzowanego przedmiotu miłości. Tylko Bóg może być przedmiotem tej miłości, tylko Bóg bowiem może "unieść" tę miłość z racji swej bytowej struktury bytu "wiecznego i niezmiennego". Gdy tę relację odniesiemy do innego człowieka, to po pierwsze człowiek nie jest w stanie "udźwignąć" tej miłości, gdyż człowiek nie jest absolutem. Otello morduje swą ukochaną żonę, bo nie okazała się absolutnie doskonałym przedmiotem tak właśnie zorientowanej miłości. Po drugie, utrata takiego przedmiotu miłości jest utartą celu ostatecznego - uzasadnienia wszelkich poczynań życia ludzkiego. Nie dziwi wobec tego rozpacz i nie dziwią samobójstwa popełniane pod wpływem rozpaczy. Św. Tomasz bez ogródek powie, że chodzi tu o źle zidentyfikowany cel ostateczny, pozorne dobro najwyższe. Człowiek bowiem nie jest Bogiem. Miłością odpowiadającą ludzkiej kondycji jest przyjaźń.

Miłość "caritas" jako cnota wlana posiada dwa przedmioty: Boga i drugiego człowieka. Dlatego wydaje się słuszne wyróżnienie tych dwu jej aspektów. Ważne jest też, że miłość "caritas" odniesiona do człowieka zachodzi ze względu na Boga, a zatem obejmuje wszystkich ludzi, gdyż Bóg kocha wszystkich. Tu więc jest miejsce na miłość nieprzyjaciół, których - jak sama nazwa wskazuje - nasza przyjaźń nie obejmuje i objąć nie może.

[580] *ST* II-II, q. 223, a.l.
[66] M. Gogacz tę odmianę miłości "dilectio" nazywa w swoich pracach miłością "amor".

1.3.3. Miłosierdzie

Wśród odmian miłości - opierając się na opisie św. Tomasza - powinniśmy wyróżnić jeszcze miłosierdzie - miłość zaradzającą złu bliźnich. Motywem tej miłości - co też wynika za słów Akwinaty - nie musi być wlana "caritas". Jest jej przyczyną raczej zło w drugim człowieku, traktowane poniekąd jako zło własne z racji tej współnaturalności ludzi, którą Tomasz postrzega jaką jedną z przyczyn miłości. Dlatego Akwinata nie wiąże miłosierdza z przyjaźnią ani z "caritas", lecz widzi w niej osobną gatunkowo miłość "dilectio". Warto też zauważyć, że "naturą" tej odmiany miłości jest specyficzna służba - służba innym z powodu ich zła. Różni się więc ona od tej sprawiającej zawsze radość służby, którą świadczymy naszym przyjaciołom, a którą oni odwzajemniają.

Wydaje się, że takie uporządkowanie postaci miłości może posłużyć za model dla etyki chronienia relacji osobowych, z których wszak "największa jest miłość".

2. Odróżnienie miłości od jej przejawów

Tak pojęta istota miłości domaga się wprost odróżnienia jej od wyrażających ją na zewnątrz przejawów. Jest to zresztą nic innego, jak zastosowanie w tym konkretnym przypadku klasycznego arystotelesowskiego odróżnienia istoty (substancji) od przypadłości. Istotą więc miłości jest relacja istnieniowa, wspierająca się na realności bytów, przyczynowania przez "słowo serca".

Już św. Tomasz odróżnił ponadto skutki miłości od jej przejawów, które nazywał skutkami bezpośrednimi[582]. Oznacza to, iż miłość - obok działań, mających określony zewnętrzny cel - przejawia się także i w inny sposób, np. w sferze uczuć i emocji. Można też powiedzeć, że skutki miłości - to powodowane przez nią relacje kategorialne; przejawy natomiast - to przypadłościowe własności podmiotu.

Odróżnienia, o których mowa mają przede wszystkim cel praktyczny, aby nie utożsamiać przedmiotów tych odróżnień. Należy pamiętać, że wszelkie przejawy relacji osobowych są silnie zindywidualizowane, tak jak zindywidualizowane jest całe osobowościowe wyposażenie człowieka. Skutki miłości, z kolei, które są jakimiś działaniami człowieka, są w znacznej mierze wyznaczone przez okoliczności. Nie są więc one jednoznacznie takie same w każdym przypadku, lecz analogiczne w odniesieniu do okoliczności. Np. miłość chroni osobę kochaną od wszelkich zagrożeń; inne jest jednak zagrożenie podczas pożaru, a inne podczas korzystania ze współczenej kultury.

[582] Tak termin łaciński "effectus proximi" tłumaczą W.F.Bednarski i J. Bardan.

3. Uczucia jako zespół przejawów miłości

Uczucia są elementem składowym ludzkiej osobowości, tak jak posiadanie ciała należy do istoty człowieka. Skutkiem złożenia człowieka z duszy i ciała jest właśnie posiadanie psychiki. Nasz stosunek do uczuć jest konsekwencją stosunku do ciała, a ten - z kolei - zależy od naszego rozumienia człowieka. Jeśli człowiek jest dla nas wyłącznie ciałem, to uczucia stają się wtedy podstawą rozumień, ocen i decyzji. Jeśli jednak uważamy człowieka za duszę jedynie uwięzioną w ciele, to uczucia potraktujemy jak pętające duszę więzy i będziemy je starali się zniszczyć. Tymczasem człowiek jest duchowo-cielesną jednością, co oznacza, że do istoty bytu ludzkiego należy posiadanie zarówno duszy jak i ciała. Dlatego - być może - pisarze średniowieczni umieścili człowieka *in horizonte*, "na horyzoncie" świata materii i świata ducha, jako byt gromadzący w sobie doskonałości obydwu tych sfer.

Św. Tomasz pisze, że uczucia skierowują nas do jakiegoś dla nas dobra, rozumianego jako przyjemne, korzystne, pożyteczne itp. Podkreśla tylko, że chodzi tu o tzw. dobro dla nas (bonum quo ad nos), którego nie wolno nam mechanicznie utożsamiać z dobrem moralnym (bonum morale, verum bonum). Uczucia ponadto odpychają nas od tego, co uznają za zło, chodzi tu o wszelkie przykre i nieprzyjemne przedmioty. I znów, zło, któremu sprzeciwiają się nasze uczucia nie jest złem moralnym, gdyż może się zdarzyć, że uczucia skłaniają nas do unikania czegoś, co wynika z moralnego obowiązku.

Tak ujmowane uczucia są w człowieku podmiotowane przez zmysłowe władze pożądawcze (appetitus sensitivus, sensualitas). Są to dwie władze, gdyż jedna z nich odnosi się wprost do zmysłowego dobra lub zła, druga zaś ze względu na trud, który towarzyszy uzyskiwaniu jakiegoś dobra lub unikaniu jakiegoś zła. Nazwano je w tradycji władzą pożądliwą (vis concupiscibilis) i władzą gniewliwą (vis irabilis).

W filozofii klasycznej rozumie się uczucie jako pewien ruch (motus) i tak też się je wyjaśnia. Najpierw jest zamierzenie, upodobanie, swoista energia uczuciowa. Jest to zatem jeszcze sytuacja statyczna. Należeć ona może jedynie do władzy pożądliwej, gdyż spoczynkowi nie może towarzyszyć przeszkoda w postaci trudu. Podobnie jest i z kresem ruchu uczuć. Jest on albo zadowoleniem, albo smutkiem, zawsze pewnym już spoczynkiem w tym, co uzyskaliśmy lub pogodzeniem się z przykrą dla nas sytuacją.

Z tego, co wyżej powiedziano, wynika następujący schemat podstawowych uczuć: 1) Źródlem dążenia do dobra jest uczucie miłości (amor). 2) Źródłem unikania zła jest uczucie niechęci (odium). Miłość i niechęć należą do uczuć podmiotowanych przez władzę pożądliwą. 3) Prostym dążeniem do dobra jest pożądliwość (concupiscentia). 4) Prostym unikaniem zła jest uczucie wstrętu (fuga). Proste dążenie lub unikanie oznacza tu uczucia podmiotowane przez władzę pożądliwą. 5) Dążeniem do dobra, któremu towarzyszy trud i wysiłek ze strony człowieka jest uczucie nadziei (spes). 6) Wycofaniem się z nadziei, czyli z dążenia do dobra z powodu poddania się przeszkodom stojącym na drodze do tego dobra, jest uczucie rozpaczy

(desperatio). Uczucia nadziei i rozpaczy są jakimiś odniesieniami do dobra. W stosunku do trudnego do uniknięcia zła mamy trzy dalsze uczucia. 7) Przezwyciężaniem zła jest uczucie odwagi (audatia). 8) Unikaniem zła przez wycofanie się jest bojaźń (timor). 9) Uczucie gniewu (ira) natomiast jest reakcją na zło obecne, któremu jednak człowiek się nie poddaje i które postanawia zaatakować. Zjednoczenie się z dobrem lub złem nie wywołuje - co już sygnalizowano - uczuć podmiotowanych przez władzę gniewliwą. Uczucia te jako pewien spoczynek są domeną władzy pożądliwej. 10) Po zjednoczeniu z dobrem doznajemy uczucia przyjemności (delectatio). 11) Zjednoczenie ze złem, czyli pozbawienie jakiegoś dobra, wywołuje uczucie bólu (dolor). W taki sposób wyróżnia się jedenaście podstawowych uczuć. Często mamy do czynienia z różnymi połączeniami tych podstawowych form naszej uczuciowości, np. poruszana już w tym rozdziale tęsknota (lanquor) jest połączeniem pragnienia (desiderium), jako oczekiwania na kochaną osobę z cierpieniem wywołanym przez jej nieobecność. Tęsknota jest właśnie przykładem powiązań uczuć i miłości. Warto też zauważyć, że Akwinata przypisuje woli podobne zachowania jak ma to miejsce w przypadku pożądania zmysłowego. W *appetitus intelectualis* mamy wszakże także do czynienia z miłością (amor intelectualis, dilectio), dążeniem do ukochanego dobra, które w tym wypadku nazywa się pragnieniem (desiderium), radością (gaudium), gdy owo dobro uzyskamy lub smutkiem (tristitia), gdy bezpowrotnie je utracimy. Niektórym jednak uczuciom odpowiadają po stronie woli jej cnoty. I tak, mamy męstwo zamiast odwagi, sprawiedliwość zamiast gniewu i cnotę nadziei zamiast uczucia nadziei.

Wartość moralna uczuć nie zależy od nich samych, nie możemy wobec tego powiedzieć, że np. miłość jest dobra, a nienawiść zła. Dobrem moralnym są - jak pamiętamy - działania chroniące osoby, podejmowane przez intelekt i wolę człowieka.

Uczucia, gdy uczestniczą w tym chronieniu osób - spełniają moralne dobro. Gdy przeszkadzają - temu dobru się sprzeniewierzają. Według św. Tomasza ten stopień uczestniczenia czuć w działaniach intelektu i woli zależy od stopnia ich porządkowania woli i intelektowi. Podporządkowanie to uzyskujemy na drodze wykształcenia i wychowania.

4. Wiara jako relacja osobowa

W przypadku analizy osobowych relacji wiary i nadziei doniosłe znaczenie ma jeszcze jedna cecha, charakteryzująca te relacje, to mianowicie, że są to relacje zwrotne (symetryczne lub dwustronne). Odnosi się to stwierdzenie do klasycznej definicji relacji jako "odro unius ad aliud", gdzie jedna substancja jest podmiotem relacji a druga – jej kresem. Aktywne zachowanie się podmiotu relacji nazwano "actio"; bierne zachowanie jej kresu – "passio". W relacjach osobowych każda z wiążących się nimi osób jest zarazem jej podmiotem i kresem; zarem więc jej udziałem jest "actio", jak i "passio". Z tego punktu widzenia możemy się bliżej przyjrzeć istotowej warstwie tych dwu relacji osobowych.

Wiara, jako relacja osobowa, jest wyznaczana przez istnieniową własność prawdy. Jako relacja zwrotna jest więc wiara swoistą wymianą prawdy, jakim jej wzajemnym przekazywaniem. Takie przekazywanie komuś prawdy, zachowanie więc czynne w akcie jej wymiany nazywa się prawdomównością. Prawdomówność więc stanowi istotę osobowej relacje wiary, rozważaną w jej aspekcie czynnym. Warunkiem przyjęcia przekazywanej nam przez kogoś prawdy jest zaufanie. Zaufanie zatem stanowi istotę osobowej relacji wiary w jej biernym aspekcie. Możemy wobec tego powiedzieć, że prawdomówność i zaufanie stanowią istotę lub naturę osobowej relacji wiary.

4.1. Prawdomówność i zaufanie jako postacie osobowej relacji wiary

Wiara jako relacja istnieniowa, współwystępująca z miłością, buduje się na własności prawdy.**Błąd! Nie można odnaleźć źródła odwołania.**

Prawda oznacza w bycie jego dostępność dla innych, swoistą otwartość w stosunku do władz poznawczych drugiego bytu. Struktury prawdziwe w odróżnieniu od wymyślonych, są dostępne poznaniu każdego człowieka, podczas gdy istota pomysłu znajduje się w umyśle twórcy i nie jest nam bezpośrednio dana. W tym sensie mówimy o każdym bycie, że jest prawdziwy (w odróżnieniu od sztucznych wytworów**Błąd! Nie można odnaleźć źródła odwołania.**).

Relacja, która wspiera się na własności prawdy jest wobec tego wzajemnym przekazywaniem prawdy. Ta wzajemność polega tu i na oddziaływaniu prawdą (aspekt *actio* każdej relacji) i na otwarciu na prawdę (aspekt *passio*).

Przekazywanie prawdy polega na wykluczeniu kłamstwa ze wszelkich informacji, jakie podajemy. Jest po prostu mówieniem prawdy, prawdomównością.

Otwarcie się na prawdę jest zaufaniem. Nie chodzi tu o naiwne przyjmowanie każdej informacji. Zaufanie nie wyklucza korzystania z rozumu, który przewiduje i ubezpiecza nas przed nadużyciem naszego zaufania. Jednak samo zaufanie jest czymś niesłychanie ważnym[583] . A relacja o której mowa nazywa się wiarą**Błąd! Nie można odnaleźć źródła odwołania.**, Ma ona postać prawdomówności, gdy przyjmujemy w niej postawę aktywną i na postać zaufania, gdy przyjmujemy postawę bierną.

[583] Korzystanie z zaufania w wychowywaniu dzieci i młodzieży wyklucza z tego procesu element tresury i czyni go istotnie wychowywaniem, czyli przyuczaniem do wierności prawdzie i dobru. Znane są przykłady prawdziwej metanoi ludzi, mającej początek w udzielonym im przez kogoś kredycie zaufania.

4.2. Akt wiary

Św. Tomasz rozpatruje akt wiary jako akt całej osoby. Aktem wiary jest bowiem sytuacja, gdy do przyjęcia jakiejś pewności intelekt skłoniony jest przez wolę[584]. Motywem tego skłonienia jest osoba, która przekazuje nam jakąś prawdę, którą wola pragnie przyjąć ze względu na relacje łączące nas z tą osobą, np. wiara religijna opiera się na prawdomówności Boga[585]. Akt wiary i wiedza wzajemnie się wykluczają. Może się jednak zdarzyć fakt, że to, w co ktoś wierzy, ktoś inny po prostu wie. Wykluczenie to nie dotyczy jednak wiedzy jako poznawczej sprawności intelektu i wiary jako relacji osobowej. Dotyczą one bowie zupełnie różnych porządków.

4.3. Osobowa relacja wiary a kategorialna relacja poznania

Gdy relacja opiera się na własnościach prawdy dwu osób – łączy je osobowa relacja wiary. Gdy relacja wyznaczana przez własność prawdy jakiegoś bytu znajduje kres we władzach poznawczych innego, np. w intelekcie możnościowym osoby ludzkiej, to mamy do czynienia z kategorialną relacją poznania. Wydaje się więc, że cała relacja poznania należy w jakiś sposób do obszaru istnieniowej relacji wiary. Ma to szczególne znaczenie w nauczaniu i wszelkim przekazywaniu wiedzy; dokonuje się ono bowiem w obszarze i atmosferze osobowej relacji wiary.

Życie każdej wspólnoty, nawet dwuosobowej – tworzonej poprzez nawiązywanie relacji osobowych – nie może się obyć bez wzajemnego przekazywania sobie informacji, np. w postaci komunikatu o poziomie osobowych odniesień. Ważne jest, aby te informacje były prawdziwe i aby prawdziwie informowały. Ważna więc jest w powiązaniach osobowych prawdomówność i równie ważne jest zaufanie.

Możemy wyobrazić sobie zakłócenia jakie w funkcjonowanie więzi osobowych wnosi kłamstwo, jako przeciwieństwo prawdomówności. Podważa bowiem zaufanie i niszczy osobową relację wiary. W miłości "dilectio" uniemożliwia zadzierżgnięcie przyjaźni, jako najbardziej partnerskiej postaci tej osobowej więzi. Równie negatywne skutki powoduje kłamstwo w miłości na poziomie uczuć. Uczucia bowiem są odniesieniem do wyobrażeń, i gdy te budowane są na kłamstwie, nasze uczucia fundują się na fałszywych wyobrażeniach,

[584] *S.T.* II-II, 1,4c. Assensus - przekonanie, pewność. Tomasz pisze, że do takiego przekonania może dojść rozum o własnych siłach w odniesieniu do odpowiednich przedmiotów: albo gdy znane są one na podstawie pierwszych zasad, albo pewnych przesłanek. Intelekt nasz jednak często nie jest pewny swoich wniosków, gdyż przesłanki, na których je opiera doznają licznych niepewności z powodu właściwości przedmiotu poznawanego. Sytuacja ta dotyczy Boga i wszystkiego, co się z Nimi wiąże w obszarze poznania naturalnego. Dlatego w sprawach tych upewnia intelekt ludzki sam Bóg, uzasadniając przekazane nam informacje swoim autorytetem.
[585] *ST* II-II, 1,1c.

np. tych dotyczących tej drugiej osoby. Życie, wcześniej czy później, zweryfikuje te błędne wyobrażenia, lecz niekiedy może być już za późno z punktu widzenia zaistniałych skutków.

Brak zaufania hamuje rozwój osobowej więzi, uniemożliwia partnerstwo, nadużywa czyjejś szczerości i przez to także nadwyręża osobową relację wiary. Zauważyć jednak trzeba, że zawsze to, co czynne jest przed tym, co bierne, a więc to dzięki prawdomówności zdobywamy czyjeś zaufanie, a nie na odwrót: zaufanie raczej rzadko skłania do prawdomówności. Znacznie trudniej jest też odzyskać stracone raz zaufanie niż uzyskać je na początku (na swoisty kredyt). Wszystkie te obserwacje wskazują na zarysowaną wyżej zależność zaufania od prawdomówności.

5. Nadzieja jako relacja osobowa

Osobowa relacja nadziei jest wyznaczana przez istnieniową własność dobra. W swej istotowej warstwie polega zatem na swoistej wymianie dobra. W aspekcie czynnym, podstawą tej wymiany jest okazywanie dobra, czynienie dobra, jako życzenia dobra innym[586]. Możemy to nazwać życzliwością. Nadzieją w aspekcie biernym jest otwartość na dobro wnoszone przez drugą osobę. Jest to zarazem jakaś umiejętność przyjęcia daru. Ta wzajemna wymiana dobra jest – według Arystotelesa – istotą przyjaźni.

Według M.Gogacza w osobowej relacji nadziei sytuuje się też nasze postępowanie jako relacja do dobra. Nie jest bowiem postępowanie relacją jedynie kategorialną, gdyż – kierując się za jej pośrednictwem do innej osoby – realnie docieram do niej, co stanowi właściwość relacji osobowych. Postępowanie zatem swoiście – według wyrażenia Gogacza – przenosi nas ze spotkania (relacje kategorialne) do obecności (relacje osobowe), "głównie w relację madziei, gdyż tę relację podmiotuje w dwu bytach transcendentalna własność dobra"[587].

5.1 Czynienie dobra i otwartość na dobro jako postacie osobowej relacji nadziei

Własność dobra w bycie oznacza, że może być on wybrany, akceptowany przez inny byt. Może stać się przedmiotem wyboru, właśnie dobrem dla kogoś.

Nadzieja jest wzajemnym przekazywaniem dobra. W aspekcie czynnym jest świadczeniem dobra (dobroczynnością - po staropolsku). Jest to po prostu życzliwość i dobroć.

Nadzieja w aspekcie biernym jest umiejętnością przyjęcia daru. Otwartością na świadczone nam przez kogoś dobro. Jest to bardzo ważna cecha człowieka. Dzięki niej jesteśmy w stanie

[586] Benevolentia (życzliwość), benefacientia (dobroczynność).
[587] *Elementarz metafizyki*, s. 91. W związku z tą tezą M.Gogacz dodaje, że "aktualna w kulturze ideologia nadziei ma swe podstawy w etyce".

przyjąć zaproponowaną nam przyjaźń, czy miłość. Są one zawsze darem, który - aby się nim cieszyć trzeba umieć elegancko przyjąć. Tego właśnie uczy nadzieja jako relacja osobowa[588].

5.2. Związek nadziei z relacją postępowania

M.Gogacz w "Elementarzu metafizyki"[589] zauważa, że relacja postępowania należąc do zespołu relacji kategorialnych jest podmiotowana przez wolę. Kresem jej jest byt w swoim aspekcie dobra. Relacja podmiotowana więc przez wolę "dociera" jedynie do tego aspektu bytu. Nie obejmuje bytu wprost, gdyż wola nie może opuścić bytowego obszaru człowieka, którego jest władzą. Ten bytowy obszar przekraczają jedynie relacje osobowe, gdyż budują się wprost na przejawach "esse" bytu, których niejako naturą jest przekraczanie kategorialnych jego treści. Dlatego M.Gogacz sądzi, że wola pobudza własności transcendentalne do podmiotowania relacji osobowych. Wobec tego wszystkiego relacja postępowania stanowi swoiste "przejście" ze spotkania do obecności.

Chcąc bliżej wskazać na "naturę" tego "przejścia", należy przede wszystkim rozważyć związek osobowej relacji nadziei z kategorialą relacją postępowania z tej racji, że kresem jednej i drugiej jest istnieniowa własność dobra. Można więc stwierdzić, że postępowanie swoiście należy do obszaru lub zakresu osobowej relacji nadziei.

M.Gogacz ze swej strony zwraca uwagę, że rozumienie relacji postępowania, jako "przejścia ze spotkania do obecności" rzutuje zarazem na przedmiot etyki, którym jest przecież ludzkie postępowanie. Ten przedmiot więc jawi się jako zasady chronienia osób i relacji osobowych. Zauważa ponadto szczególny związek problematyki nadziei z etyką. Takie usytuowanie filozofii moralnej jest bliskie także i św. Tomaszowi, który wyraźnie wiąże nadzieję z dobrem i szczęściem, jako skutkiem posiadania dobra[590].

6. Obecność jako skutek trwania relacji osobowych

Obecność jest jednym z najdawniejszych tematów filozoficznych i teologicznych[591]. Zachodzi uzasadnione podejrzenie, że niektóre tradycje filozoficzne w całości (np. neoplatonizm) stanowią teorie właśnie obecności. "Spotkanie" jako problem filozoficzny

[588] Zauważmy od razu, że jest to postawa trudna. Savoir-vivre uczy nas rewanżowania się za upominki i prezenty. Dar jednak nie jest ani upominkiem, ani prezentem. Savoir-vivre wymaga aby prezenty nie były zbyt drogie, ani nazbyt cenne. Jednakże oczekujemy od ludzi także rzeczy cennych, czasem nawet ofiar. Wszystko to są dary, których się nie rewanżuje, które zawsze należy przyjąć dla swego dobra oraz dla dobra tego, który obdarowuje.
[589] M.Gogacz, *Elementarz metafizyki,* s. 91-92.
[590] *ST* II-II, 17, 2c.
[591] Zob. R.Kalka, *Une introduction ŕ la problématique da la presence dans les écrits de saint Thomas d`Aquin,* JP 1(1985), s. 15-29; *La théorie de la présence dans la philosophiae de Thomas d`Aquin*, JP 7(1986), s. 65-71.

pojawił się stosunkowo wcześnie, a nagłośniony został przez modną filozofię podmiotu[592]. Można w tej sytuacji pokusić się o zinterpretowanie zarówno spotkania jak i obecności w kontekście teorii relacji osobowych.

6.1. Odróżnienie spotkania od obecności

Do dokonania takiego odróżnienia upoważniają z jednej strony teksty św. Tomasza, która używa słowa właśnie "praesentia" dla wyrażania faktu pozostawania osób w powiązaniach przez miłość[593], z drugiej strony odróżnienie to zostało swoiście sprowokowane przez temat "spotkania", występujący w filozofii współczesnej, głównie zaś w filozofii podmiotu.

Odróżnienie to ułatwiają także etomologiczne znaczenia słów "spotkanie" i "obecność". Spotkanie bowiem kojarzy się z chwilowym zetknięciem się ludzi; obecność jest czymś bardziej trwałym. Spotkaniem nazwiemy zauroczenie się w sobie dwojga osób na początku ich znajomości. Ich późniejszy trwały związek w postaci małżeństwa nie będziemy dalej nazywali spotkaniem, będzie to bowiem już codzienna obecność tych osób w swoim życiu[594]. Na tej podstawie możemy określić spotkanie jako każde zetknięcie się osób ze względu na spełniane przez nie funkcje: nauczyciela-ucznia, urzędnika-interesanta, lekarza-pacjenta. Spotykamy się bowiem zawsze w jakiś układach relacyjnych; zazwyczaj są to relacje myślne, w których druga osoba występuje jako ktoś dostarczającym nam jakiegoś naszego dobra; niekiedy tym pożądanym dobrem jest wprost coś co należy do osobowościowego lub bytowego wyposażenia tej osoby, np. jej wiedza. wdzięk, poczucie humoru. Przy takim określeniu spotkania charakteryzuje się ono dwiema podstawowymi cechami:

- przypisanie funkcji jest cechą rzeczy (wytworu)
- spotkanie jest "urzeczowieniem" osoby

Obecność jest zetknięciem się osób ze względu na to, że są osobami. Postaciami obecności więc są relacje osobowe. Tylko zatem w ramach obecności nawiązujemy z drugą osobą relacje ze względu na to, że jest ona osobą. Nie zachodzi więc tu redukowanie osoby do roli wytworu, czy (jak powiedzą fenomenologowie) "spełniacza" naszych celów. W świetle powyższego można sformułować postulat podejmowania relacji myślnych w odniesieniu do osoby tylko w obszarze obecności. Wtedy w relacjach myślnych nie dokona się redukcja osoby do spełnianej przez nią funkcji.

---

[592] Por. M.Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłumaczył J.Doktór, Warszawa 1992. Tam zob. rozprawę tytułową oraz *Predystans i relacja, Między osobą a osobą, Dialog.*

[593] *SS* III, d. 22, q. 3, 1; *ST* I, 8, 3, ad 4.

[594] Niektórzy filozofowie nazwą to "komunią osób", lecz - jak się wydaje - termin ten oznacza wspólnotę, a więc pewien skutek relacji osobowych, a nie sam aspekt ich trwania, który najlepiej - jak się też wydaje - opisuje termin "obecność".

6.2. Relacje osobowe jako postacie obecności

Biorąc pod uwagę obecność jako funkcjonowanie we wspólnotach osób relacji miłości, wiary i nadziei, możemy powiedzieć, że te trzy relacje stanowią postać obecności, że istotą tej obecności jest osobowa relacja miłości, a osobowe relacje wiary i nadziei są sposobami chronienia tej obecności a w niej głównie właśnie osobowej relacji miłości. To chronienie bowiem dokonuje się poprzez działania intelektu i woli, a więc w poznaniu i postępowaniu. A zatem to osobowa relacja wiary "uruchamia" poznawcze działania chroniące miłość, tak jako osobowa relacja nadziei mobilizuje do postępowania chroniącego osoby i ich wzajemne powiązania.

Możemy także znane z literatury podziały miłości potraktować jako odmiany obecności. W przedstawionym wyżej tomistycznym podziale dostrzeżemy wyraźniej różnice pomiędzy poszczególnymi poziomami i odmianami miłości. Przede wszystkim przyjaźń – ta odmiana miłości, którą Arystoteles i Tomasz zdawali się cenić najwyżej – wydaje się być pełnym i harmonijnym funkcjonowaniem wszystkich trzech relacji osobowych. Tylko ta sytuacja może bowiem owocować tym, co w opisie przyjaźni Arystoteles i Tomasz akcentowali: pełna wzajemność, pełne zaufanie, stała gotowość przyjścia z pomocą. W "caritas" jako postaci obecności zdaje się dominować osobowa relacja nadziei. To ona wyznacza w niej aspekt pragnienia dobra obecności kochanej osoby. Słusznie więc moraliści chrześcijańscy wskazywali Boga jako na Najwyższe ludzkie Dobro i ostateczny cel życia człowieka. Miłosierdzie jest dominowaniem wiary jako zaufania i prawdomówności. Prawda odkrywana w relacji poznania uwyraźnia potrzeby i braki, któremu miłosierdzie chce zaradzić. Dominowanie w miłosierdziu osobowej relacji wiary owocuje w nim także swoistą obojętnością na własne dobro, nie oczekiwaniem czegoś dla siebie, właściwym altruizmem.

Dominowanie w obecności jakiejś z relacji osobowych towarzyszących miłości nie oznacza jeszcze braku drugiej z nich. W *dilectio* z tym się nie spotykamy. Jednakże zakłócenia w funkcjonowaniu ludzkich wspólnot zdarzają się faktycznie, co wskazuje na realne zakłócenia w funkcjonowaniu osobowej obecności. Te zakłócenia polegają – jak się wydaje – na niedomaganiu osobowej relacji wiary lub nadziei, a co za tym idzie na braku właściwej ochrony miłości ze strony intelektu bądź woli.

ROZDZIAŁ 2. PROBLEM DOBRA MORALNEGO

I. Pojęcie dobra, celu i szczęścia jako Arystotelesowskie zapożyczenia w etyce tomistycznej

Pojęcia dobra, celu i szczęścia przeplatają się nieustannie w nauce moralnej św. Tomasza z Akwinu, znacząc oczywiście coś innego - lecz oznaczając to samo, mianowicie: osobę, jako przedmiot wyboru, pragnień i cel życia człowieka. Sam Akwinata powie, że dobro, cel i szczęście różnią się w naszym rozumowym ujęciu, lecz nie różnią się realnie - oznaczają zawsze ten sam byt[595]. 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 Stenbergheen zdaje się nie dostrzegać tu większych różnic[596]. E.Gilson uważa, że zasadniczą różnicą etyki tomistycznej jest zachodzące w niej "uwewnętrznienie" moralności[597], uczynienie zamiaru, który jest zawsze jawny dla Boga, głównym przedmiotem oceny moralnej. Wprowadza to w problematykę sumienia, jako rozumnego aktu uświadamiającego nam nasze czyny, nakazującego nam określone postępowanie i oceniającego nasze działania w świetle norm moralności.

Jako drogę tej analizy proponujemy prześledzenie wymienionych wątków (dobro, cel i szczęście) w Tomaszowym "Expositio in decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nikomachum", celowo pominiętym w Drugiej części tej pracy. 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)[598]. 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[599].

---

[595] *ST* I, 5, 1. Bonum et ens sund idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum.
[596] F. van Steenberghen, *Le thomisme*, Paris 1983, s. 94 - 104
[597] E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, przekład Jan Rybałt (przedmowę, przypisy i apendyksy tłumaczyła Izabela Truskolaska), Warszawa 1958, zob. rozdz. XVII pt. *Zamiar, sumienie, powinność*.
[598] J. A. Weisheipl, Tomasz z Akwinu. *Życie, myśl i dzieło*, Poznań 1985, s. 462.
[599] Zob. D. Gromska, Wstęp Tłumacza, w: *Arystoteles, Dzieła Wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, szcz. s. 69.

1. Szczęście jako kontemplacja dobra

Tomasz przyjmuje Arystotelesowski schemat postępowania moralnego człowieka, 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 pragnień człowieka. 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[600]. 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[601]. 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 władze zmysłowe uczestniczą w życiu duchowym; może być jednak też autonomicznym przeżyciem zmysłowym na skutek uzyskania jakiego pożądanego przez nas zmysłowego dobra. Można jednak być szczęśliwym nie zawsze będąc zadowolonym; szczęście ponadto może także łączyć się z cierpieniem[602].

Takie rozumienie szczęścia jest bliskie określeniu kontemplacji w tekstach św. Tomasza. Jest bowiem kontemplacja "prostym ujęciem prawdy"[603], które ostatecznie spełnia się w umiłowaniu upragnionej prawdy[604]. 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.

---

[600] *SE* I, 9, 106. Ultimus finis dicitur humanum bonum, quod est felicitas.
[601] Czy jesteś szczęśliwy, zapytamy człowieka właśnie kupującego nowy samochód; czy jesteś zadowolony z wybranej marki, zapytamy go po jakiś już okresie użytkowania auta.
[602] *SE* I, 9, 107. Arystoteles - w ujęciu Tomasza - podaje dwa warunki szczęścia: 1) quod sit perfectum, 2) quod sit per se sufficiens.
[603] *ST* II-II, 180, 3 ad 1. Simplex intuitus veritatis.
[604] *ST* II-II, 180, 1c.

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[605]. 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[606]. 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. A rozumność jest tym zasadniczym bytowym powodem, który czyni człowieka osobą, zgodnie z jej określeniem wywodzącym się spod pióra Boecjusza.

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 - do których zaliczy 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 jako dobro wybrane

Wracając znowu do Tomaszowego rozumienia filozofii twórcy Lykeionu podjąć należy temat celu. Celem jest bowiem i dla Arystotelesa, i dla Tomasza, dobro ujęte przez

[605] *SE* I, 9, 117. Felicitas, cum sit omnium operatorum ultimus finis, est perfectum bonum, et per se sufficiens.
[606] *SE* X, 7, 2097. Felicitas maxime consistat in operatione contemplationis.

intelekt i swoiście przejęte przez wolę. Wola - wybierając - czyni dobro celem[607]. Obaj uzasadniają takie rozumienie celu tradycyjną definicją dobra jako tego, czego wszyscy pożądają. I obaj zwracają uwagę, że jest to określenie dobra z pozycji celu dążeń[608].

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 jakiejkolwiek 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 pożądają, gdyż wszystko - jego zdaniem - pożąda swojej doskonałości[609].

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 wprawdzie starał się zdefiniować po Arysotelesowsku, ale uczynił z niej raczej pojęcie powszechne; w odniesieniu jednak do bytów rozumnych wprowadził pojęcie osoby. Samo 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 Boecjuszu 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 Arystotelesowką koncepcję bytu. Tomistyczna koncepcja osoby musi wychodzić od aktu istnienia, obejmować możność intelektualną, zaktualizowaną

[607] *SE* I, 1, 8. Dicit ergo - pisze Tomasz o Arystotelesie - quod singulum horum manifeste appetint quoddam bonum tamquam finem.
[608] Tekst Arystotelesa z początku *Etyki Nikomachejskiej* (1094a): Omnis ars et omnis doctrina, similiter autem et actus et electio, bonum quoddam appetere videntur. Ideo bene enuntiaverunt, bonum quod omnia appetunt.
[609] *ST* I, 5, 1.

przez ten akt i wskazywać na relacje osobowe jako skutki przejawów aktu istnienia osoby[610]. Takie rozumienie osoby musi zmienić też etykę. W jakim to czyni zakresie, zobaczymy 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 wchodzą też życzliwe odniesienia do innych ludzi (przyjaźń)[611].

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[612].

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 celu. Muszą ponadto realizować podstawowy postulat rozumności w naszych działaniach. Trzeba zatem umieć rozsądnie je przedsiębrać, 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

---

[610] Tomasz swoje poprawki do Boecjańskiej koncepcji osoby formułuje w różnych dziełach. Szeroko na ten temat traktuje OPME, tekstus et studia, t. 8, *Subsystencja i osoba według św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1987.

[611] *SE* I, 1, 11. Quod autem dicit quod omnia appetunt, non est intelligendum solum de habentibus cognitionem, quae apprehendunt bonum, sed etiam de rebus carentibus cognitione, quae naturali appetitu tendunt in bonum, non quasi cognoscant bonum, sed quia ab aliquo cognoscente moventur ad bonum, scilicet ex ordinatione divini intellectus: ad modum quo sagitta tendit ad signum ex directione sagittantis. Ipsum autem tendere in bonum, est appetere bonum, unde et actum dixit appetere bonum in quantum tendit in bonum. non autem est unum bonum in quod omnia tendunt, ut infra dicetur. Et ideo non describitur hic aliquod unum bonum, sed bonum communiter sumptum. Quia autem nihil est bonum, nisi inquantum est quaedam similitudo et participatio summi boni, ipsum summum bonum quodammodo appetitur in quolibet bono et sic potest dici quod unum bonum est, quod omnia appetunt.

[612] *SE* I, 1, 10. Nec est instantia de quibusdam, qui appetunt malum. Quia non appetunt malum nisi sub ratione boni, in quantum scilicet aestimant illud esse bonum, et sic intentio eorum per se fertur ad bonum, sed per accidens cadit supra malum.

się we wszelkich obszarach naszego życia. Cnoty więc ostatecznie doprowadzają do szczęścia (uzyskania rozumnego dobra), gdyż same poniekąd je stanowią (będąc wyrazem doskonałości moralnej człowieka)[613].

Arystoteles i św. Tomasz wskazują na funkcjonowanie cnót wszędzie tam, gdzie człowiek w jakiś sposób działa. Cnoty teoretyczne są podstawą uprawiania filozofii bytu[614], 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.

***

Zrekapitulujmy 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 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

[613] *SE* X, 13, 2111. Phisophus ostendit - pisze św. Tomasz - quod perfecta felicitas est prima et principalis secundum speculationem intellctus, hic inducit quamdam aliam secundariam felicitatem, quae consistit in operatione vitutum moralium.
[614]Sapientis est distinquere - tym wyrażeniem Arystoteles rozpoczyna swą *Metafizykę*. Tomasz zdanie to cytuje w wielu swoich dziełach, m.in na początku *Komentarza do Etyki* i *Summa contra gentiles*.

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".

II. Charakterystyczne cechy Tomaszowej filozofii moralnej

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

1. Osoba jako podmiot moralności

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 nie mniej teoria ta należy do dorobku Akwinaty i bez wątpienia 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 dla właśnie osób wzajemne powiązania oparte na realności, 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.

2. Sumienie jako podmiotowe pryncypium moralne

Drugim Tomaszowym akcentem, będzie uwzględnienie sumienia w życiu moralnym człowieka. Dla Arystotelesa "zamiary są tajne", a zatem dla badań naukowych niedostępne. Dla Tomasza, prasumienie stanowi naturalną intelektualną sprawność odróżniania dobra od zła, które jest podstawą wszelkich dalszych poczynań moralnych. Prasumienie jest zatem samą wprost kwintesencją rozumności człowieka odniesionej do jego postępowania. Sumienie jest - z kolei - świadczeniem 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 spojrzy się 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 świadczeniem o samowychowawczym trudzie człowieka, dowodem pragnienia wewnętrznej doskonałości i świadectwiem 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.

3. Kontemplacja jako sposób przejawiania się osoby

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 porzez kontemplację dokonuje się intelektualnie 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 swych teoretycznym otoczeniu i usytuowaniu kontekstowym - w pismach tego ostatniego - pokazują całą drogę jaką przeszła myśl ludzka od arystotelizmu do tomizmu.

4. Mądrość jako owoc kontemplacji i rozstrzygająca zasada moralna

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[615] i umiejętność odróżniania[616]. Odróżnień takich wymienić można kilka: pierwszym będzie na pewno odróżnienie przyczyn od skutków, drugim - aktu od możności, 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 baczeniu na cel moralny i 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 postępowaniem

[615] *Etyka Nikomachejska* (1141a37n), w: *Dzieła Wszystkie*, t. 5, s. 199 - 200.

[616] *Metafizyka* (982a1 -983a9), w: *Dzieła Wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 618 - 621. W łacińskiej wersji św. Tomasza występuje jako powiedzenie: sapientis est distinquere (ordinare) - *ST* I-II, 57, 2c oraz *Summa contra Gentiles* 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 należycie osądza wszystkie rzeczy i je porządkuje, gdyż sąd o rzeczach musi polegać na sprowadzeniu ich do pierwszych przyczyn.

człowieka[617]. To, z kolei, ukazuje na fakt pewnego "podobieństwa" pomiędzy sumieniem (sąd intelektu o dobru skierowany do woli), kontemplacją (rozpoznanie przez i 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[618].

III. Dobro jako własność bytu i podstawa jego "dobroci" i "złości"

Św. Tomasz - po dość wczesnym ustaleniu[619], 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.

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, iż jej bytowanie jest bytowaniem samodzielnym. 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

[617] Bliżej to zagadnienie przedstawia Tomaszowy schemat podejmowania decyzji; widać na nim wyraźnie różnice w funkcjonowaniu roztropności jako cnoty intelektualnej i roztropności jako cnoty wolitywnej lub moralnej.

[618] 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 deontonomicza była tożsama z prawem). Powiedzenie więc, że np. "sumienie jest wyjściową normą moralną" wymaga dodatkowych zabiegów starannego odróżnienia norm prawnych (zewnętrznych 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 etykę), lecz wydaje się, że o wiele stosowniejszym słowem jest łacińskie "pryncypium" (zadomowione przecież w języku polskim) lub polskie słowo "zasada".

[619] Zarys egzystencjalnej metafizyki bytu jednostkowego znajdujemy już w opuskulum *De ente et essentia*, które napisał Tomasz – według świadectwa Barłtomieja z Lukki – "nondum existens magister", czyli gdzieś ok. 1256 r., mając lat 30. Zob. *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, s. 111 i 468-469; M.A.Krąpiec, *Byt i istota*, wyd. 2, Lublin 1994 oraz W.Seńko, *Tomasza z Akwinu opusculum De ente et essentia*, w: OPME, t.2, Warszawa 1978, s. 7-78.

przypadłościowych. Chroni więc etykę przed subiektywnym nominowanej jakiś 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 akcie. 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 pożądają, albowiem wszyscy pożądają swojej doskonałości[620].

Odnosi się wrażenie, że temat doskonałości służy św. Tomaszowi do wprowadzenia perspektywy teoriopoznawczej w dziedzinie "prawdy o dobru". Chodzi tu więc o porządek "dowiadywania się" o dobru. W tym porządku bowiem odkrywamy najpierw to, co jest przejawem lub skutkiem i dopiero pytając o przyczynę owe skutku lub przejawu dochodzimy do ustalenia jego pryncypiów. Wydaje się, że czymś pierwszym, co dostrzegamy w rzeczach jest ich doskonałość.

Porządek dowiadywania się (nazywany tu perspektywą teoriopoznawczą) jest niezbędny 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 - przypomijmy - na pozycji przyczyny celowej, która jako taka staje się przyczyną naszego postępowania. Zwraca się przy tym 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.

3. Dobro natury bytu

Przyczyną doskonałości jest dobro. Dobro zaś stanowi własność bytu przyczynową przez jego akt istnienia. W odniesieniu do przypadłości, ich doskonałość musi zostać

[620] *ST* I, 5, 1. Bonum est quod omnia appetunt

wymierzona przez akt określający istotową zawartość substancji. Tym aktem jest forma. Forma substancji jest więc jest 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[621]. 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 proweniencji 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 z zewnątrz to dobre życie 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 zalążku.

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 ciągłe udoskonalania funkcjonowania układów społecznych.

W tej perspektywie dobre życie jest tożsame z dobrem moralnym. Realizuje się ono w trzech aspektach[622].

[621] Szerzej na temat ujęcia istoty bytu jako jego natury: A.Andrzejuk, *Mieczysława Gogacza dochodzenie do pedagogiki*, SPC 32 (1996) 2, s. 77 - 104 oraz (przedruk) w: M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997, s. 183 - 208.
[622] *ST* I, 5, 6c.

4.1. Dobro szlachetne

Dobrem szlachetnym jest to dobro, o które zabiegamy ze względu na nie same. 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 obydwa 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 sytuowane 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 jakiś przedmiotów ze względu na dobro szlachetne. Dobrem użytecznym jest zatem wszystko to, co służy dobru szlachetnemu. Jest to więc klasyczne zastosowanie odróżnienie cel (dobro szlachetne) 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 w prowadzenie do klasycznej koncepcji zła jako braku dobra. Oto bowiem niedomagania człowieka w dziedzinie tych odróżnień, np. potraktowanie dobra szlachetnego jak dobro użyteczne, a nominowanie na pozycję dobra szlachetnego, czegoś, co z natury swej stanowi dobro użyteczne, stanowi 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 zaprzeczenie jakiego "esse". Jest to w dalszej konsekwencji podstawą klasycznego przekonania o dominacji dobra utożsamionego z bytowaniem. Dla św. Tomasza nie istnieje nawet coś co można by nazwać zupełnym złem, ponieważ gdy coś istnieje - z samego tego faktu jest czymś dobrym[623]. 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.

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

[623] *QDM* 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.

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 niezbędnych człowiekowi stanowi z natury swej właśnie zespół środków służących celom człowieka, lecz nie stanowiącymi 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 uzasadniane religijnie. Po praktycznym odrzuceniu chrześcijaństwa w kulturze zachodniej, a szczególnie stawianych przez nie wymagań, np. postu, pojawienie się tzw. chorób cywilizacyjnych, w większości z niewłaściwego odżywiania się, spowodowała, 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 rozumnośności bytu ludzkiego i dlatego można - w swoistym skrócie - powiedzieć, że przyczyną zła moralnego jest niedomaganie rozumności ludzkiego postępowania[624].

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 jej takiego braku, który jest w jakiś sposób spowodowany przez samego człowieka, czyli właśnie ignorancji. Sama ignorancja może stanowić określoną winę człowieka, wtedy, gdy powinniśmy coś

[624] Nie chodzi więc tu o intelektualizm etyczny w sensie Sokratejskim, czyli brak wiedzy moralnej, gdyż także złośliwość woli jako władzy intelektualnej będzie kwalifikowana jako dysfunkcja tej intelektualności.

wiedzieć, a nie wiemy oraz może być bez jakiejkolwiek winy, gdy nie wiemy tego, czego wiedzieć nie mamy obowiązku[625].

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 wyjątkowe znaczenie w czasach obecnych, gdy coraz rzadziej spotyka się mistrzów uczących swoich uczniów na swą własną odpowiedzialność, a 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. konsupcjonizm 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 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 wyznaczanej przez niego czynności i w ten sposób ogranicza dobrowolność ludzkiego postępowania[626].

Tomasz podejmuje też zagadnienie, czy zło moralne wyrządzone pod wpływem uczuć zmniejsza winę moralną człowieka? Rozwiązuje ten problem zgodnie z zarysowaną powyżej zasadą: winę jakaś okoliczność zmniejsza o tyle o ile zmniejsza dobrowolność czynu. Stąd

[625] *QDM* 4, 6; *S T* I-II, 76, 2. Tomasz używa terminów "nescientia" i "ignorantia".

[626] 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.

słabość człowieka, wynikająca z naporu w nim uczuć i emocji, może stanowi ograniczenie dobrowolności postępowania i okoliczność łagodzącą winę[627].

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"[628]. 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"[629], a ich przyczynę określa jako "złośliwość woli".

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

Przy tej okazji wato 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 powinnego w danej sytuacji postępowania, jest takim samym zaciągnięciem winy moralnej z powodu złośliwości woli, jak podjęcie czynu nieodpowiedniego.

---

[627] *QDM* 4, 9.

[628] *ST* I-II, 77, 4. Quod autem aliquis appetat inordinate aliquod 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.

[629] *ST* I-II, 78, 4, ad 3. Peccatum ex electione.

5.4. Wada jako utrwalona skłonność złego postępowania

Podobnie negatywnie jak postępowanie ze złośliwości woli kwalifikuje się działania wynikających 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[630]. 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: intelekcie 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 możność (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.

[630] *ST* I-II, 71,2.

ROZDZIAŁ 3. PRYNCYPIA DZIAŁAŃ MORALNYCH

Wszelkie działania człowieka w ochronie relacji osobowych i samych osób są albo działaniami poznawczymi (ad intra) abo działaniami pożądawczymi (ad extra). Według najstarszej i powszechnie uznanej tradycji, te działania są doskonalone przez sprawności i cnoty. Spróbujmy więc zaanalizować funkcjonowanie poszczególnych sprawności i cnót jako pryncypiów etycznych[631].

I. Sprawności intelektu dotyczące poznania (tzw. sprawności teoretyczne)

1. Sprawność pierwszych zasad poznania (*intellectus principiorum*) jako skierowanie do prawa naturalnego

Funkcjonowanie tej sprawności jest uwarunkowane z jednej stony naturą samego intelektu możnościowego, jako władzy biernie recypującej treści poznawalne intelektualnie (intellectibilia), a z drugiej stony zaś naturą istniejącej wokół nas rzeczywistości, którą stanowią realne byty jednostkowe, odrębne od siebie, ukonstytuowane w strukturalną jedność i wobec tego nie posiadające jakiś wspólnych ze sobą elementów konstytutywnych. Możemy więc powiedzieć, że treść pierwszych zasad wyznaczana jest przez byt, a intelekt jedynie tę treść odczytuje. Dlatego św. Tomasz nazywa "intellectus principiorum" sprawnością naturalną.

Pytając o rolę sprawności pierwszych zasad poznania w moralności (i wobec tego w etyce) należy zwrócić uwagę na ich wyraźną zbieżność z tym, co określane jest jako prawo naturalne. Prawo to bowiem jest ujęciem otaczającej nas rzeczywistości jako pola naszego postępowania. A ponieważ poznanie jest zawsze przed działaniem, dlatego także ujęcie rzeczywistości jako pola działań musi być zgodne z naturą samej tej rzeczywistości, co w praktyce sprowadza się do tradycyjnej problematyki czterech pierwszych zasad.

a) Zasada niesprzeczności ma pierwszorzędne znaczenie tak w dziedzinie poznania jak i postępownia. Jej naruszenie, chociażby w odniesieniu do celu postępownia, likwiduje samo to postępowanie. Sytuacja bowiem, gdy jakiś cel jest i nie jest zarazem tym celem, likwiduje możliwość ustalenia środków, prowadzących do tego celu, czym likwiduje samo

[631] Przez termin "pryncypium etyczne" rozumiem zasadę lub normę wyznaczającą moralne postępowanie człowieka, przy czym termin zasada może odnosić się zarówno do porządku realności jaki i myślenia; norma – według powszechnego odczucia – raczej należy do porządku myślanego niż realnego. Termin pryncypium sytuuje zasady lub normy postępowania zdecydowanie po stronie bytowania. Dlatego też – za M.Gogaczem - zdecydowano się na użycie tego terminu.

dążenie. Wydaje się, że opisana sytuacja kwalifikowana zazwyczaj bywa jako poważna dysfunkcja osobowości, sytuująca się na granicy poczytalności.

b) Zasada tożsamości ma podobne znaczenie etyczne, jak zasada niesprzeczności, lecz – podobnie jak w filozofii bytu – gdzie indziej położony jest tu akcent. Cel bowiem lub przedmiot naszego działania jest tym, co go stanowi. Wydaje się, iż zasada tożsamości chroni przed popadnięciem w szkodliwą aspektowość w odniesieniu do celu. Każdy bowiem nasz wybór celu niesie ze sobą pewne oczekiwania skutków dla nas pozytywnych, jak i zagrożenia spowodowania skutków negatywnych. Cel, jako przedmiot postępownia, jest jednak integralny, właśnie z sobą tożsamy, i wobec tego ponosimy odpowiedzialność za te wszystkie jego aspekty. To skłania nas do adekwatnego poszukiwania środków realizujących wybrany cel, które uwzględniałyby wszelkie jego aspekty – także te, stanowiące zagrożenia.

c) Zasada niepowtarzalności wewnętrznych pryncypiów bytu (wyłączonego środka) w odniesieniu do przedmiotu naszego postępowania wskazuje na fakt, że odrębne cele naszego postępowania osiąga się w różny sposób. I chociaż może zachodzić pewna współmierność w zastosowanych środkach, prowadzących do tych celów, to jednak same cele pozostają osobne. Zadarzają się bowiem sytuacje, że ta sama droga może przez jakiś czas prowadzić zarazem do dwóch różnych miejsc. Z czasem jednak drogi muszą się rozejść, skoro ich kresy są różne. Zasada osobności przedmiotów postępownia chroni – w naszym mniemaniu – przed Wańkowiczowym “chciejstwem”, jako pragnieniem osiągnięcia wielu celów na drodze tego samego działania.

d) Zasada realności (racji dostatecznej) wskazuje na pewien porządek przyczynowania. Każdy realny skutek ma swoją realną przyczynę. W odniesieniu do postępowania zasada ta funkcjonuje swoiście dwustronnie. Z jednej strony dla sprawienia realnego skutku musimy przedsięwziąć realne przyczyny, z drugiej strony zaś, realny skutek wskazuje na realne przyczyny. Pierwszy przypadek dotyczy stanu przed podjęciem działania. Przypadek drugi (stosowany w sądownictwie) stanowi element oceny działania, ewentualnego ustalenia odpowiedzialności za określone skutki.

e) Problematyka przyczyn. Zagadnienie pierwszych zasad prowadzi nas w sposób niemalże naturalny do problemu przyczyn. Tomasz korzysta tu z Arystotelesowego ukladu czterech przyczyn: dwu wewnętrznych – formalnej i materialnej oraz dwu zewnętrznych – sprawczej i celowej.

   Formą postępowania jest według Tomasza przedmiot czynu. Przedmiot ten wyznacza rozum, jako czynnik kierujący ludzkimi działaniami. Można powiedzieć, że przedmiot postępowania odpowieda na pytanie “co?” postawione temu postępowaniu.

   Materią czynu jest jego podmiot – konkretna osoba lub nawet jej określona władza. Odpowiednim pytaniem więc byłaby więc patykuła “kto?” ewentualnie “czym?”.

Przyczyną sprawczą (w sensie arystotelesowskim: przyczyną sprawczą ruchu, poruszycielem) są powody podjęcia określonego działania, o które zapytamy: "dlaczego?". Przyczyna celowa sprowadza się do zamierzeń jakiego podejmujemy i które chcemy uzyskać na drodze podjętego działania. O te zamierzenia zapytamy : "po co?"[632].

Z tym zagadnieniem wiąże się ściśle Tomaszowa teoria "dobroci" postępowania. Polega ona bowiem spełnianiu się w każdym moralnie pozytywnym czynie czterech "dobroci". I tak: dobro rodzajowe spełnia się w "materii" postępowania, odnosi się więc do samego czynu jako takiego i jego podmiotu. Dobro rodzajowe utożsamia się z samym istnieniem relacji stanowiącej konkretne działanie. Przeciwieństwem dobra rodzajowego jest zło zaniechania, niepodjęcia właściwego i "powinnego" działania. Dobro gatunkowe zasadza się na formie czynu, którą jest jego przedmiot. Przedmiot ten – przypomnijmy – określa intelekt praktyczny lub rozum, jako właściwy "kierownik" ludzkiego postępowania. Dobro przypadłościowe polega na okolicznościach czynu. Okoliczności te bowiem mają się do czynu jak przypadłości do substancji. Nad okolicznościami czuwa rozum. Dobrem celowym jest podjęte przez wolę zamierzenie. Zazwyczaj utożsamia się ono z przedmiotem postępowania, ale niekiedy znacznie się z nim rozmija i dlatego Tomasza także prawe zamierzenie czyni warukiem dobra moralnego ludzkiego postępowania[633]. Tomasz podkreśla, że aby jakieś ludzkie działanie uznać za dobre pod względem moralnym musi ono spełnić wszystkie cztery warunki "dobroci". Defekt jednego z nich powoduje iż cały czyn kwalifikujemy negatywnie[634].

2. Mowa serca[635]

Zagadnienie "mowy serca" (sermo cordis) należy do tomistycznej filozofii poznania i stanowi teorię źródła naszej wiedzy o bycie. Pierwszym przedmiotem uświadomienia jest bowiem postać poznawcza bytu i to zarówno zmysłowa (species sensibilis), ujmowana w wyobraźni jak i intelektualna (species intellectibilis) rozumiana w intelekcie możnościowym. Możemy zatem zapytać jakie "wydarzenia" nastąpiły przed uświadomieniem sobie przez nas treści poznawczych wniesionych przez poznawany byt. Zespół odpowiedzi na tak postawione pytanie stanowi właśnie teorię "mowy serca".

---

[632] We współczesnych podręcznikach marketingu i negocjacji zwraca się uwagę na nietożsamość pytania "dlaczego?" z pytaniem "po co?". Można nawet spotkać się z twierdzeniem, że analiza przednegocjacyjna jakiejś sprawy w świetle zaprezentowanych pytań jest *conditio sine qua non* negocjacji. Inną – bardzo ważną zdaniem specjalistów - kwestią jest "wyjście na galerię", czyli umiejętność dystansowania się od swego emocjonalnego zaangażowania w sprawę.

[633] *ST* I-II, 18. Szerzej na ten temat pisałem w: *Zagadnienie oceny moralnej czynów ludzkich w "Summa Theologiae" św. Tomasza z Akwinu*, EF 22:1996, s. 217 – 224 oraz *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999, s. 93-101.

[634] *ST* I-II, 18, 4, ad 3.

[635] Zagadnienie to także tylko sygnalizuję. Pełniejsze informacje na temat teorii "mowy serca" znajdują się w pracach E.Glisona, M.Gogacza oraz L.Szyndlera (przypis nr 60).

Św. Tomasz uważa, że "mowę serca" stanowią następujące "wydarzenia":

1. Oddziałanie na nasze władze poznawcze jedności pryncypiów istotowych bytu (tj. jedności quidditas) i własności fizycznych.

2. Zrozumienie przez intelekt możnościowy owego bytu i spowodowanie naszego zwrócenia się w kierunku oddziałującego bytu. Dodajmy, że ów intelektualny powód zwrotu w kierunku oddziaływań św. Tomasz nazwał słowem intelektu (verbum intellectus) lub nawet słowem serca (verbum cordis), gdyż natura tego zwrócenia się jest akceptująca i życzliwa. Z tego też powodu Akwinata cały ten zespół wydarzeń (lub proces) nazwał mową serca (sermo cordis).

3. Realne nawiązanie z oddziałującym kontaktu w postaci życzliwości, otwartości i zaufania.

4. Doznanie własności towarzyszących istotowym pryncypiom bytu: realności, prawdy (otwartości) i dobra.

5. Usprawnienie się intelektu możnościowego w odbieraniu realnych bytów jednostkowych jako realnych, odrębnych od innych i ukonstytuowanych na zasadzie jedności. Nazywa się to sprawnością pierwszych zasad. Same te zasady wyznaczają podstawy filozofii bytu.

Warto też dodać, że relację poznania warunkuje własność prawdy, której skutkiem jest otwieranie się bytu na nasze władze poznawcze. Postępowanie natomiast jest uwarunkowane własnością dobra w bytach, która to własność powoduje "wybieralność" bytu przez wolę. Prof. M. Gogacz uważa, iż mowa serca stanowi podstawę:

1. Pierwotnych rozumień, zapoczątkowujących zdobywanie wiedzy i nauki.

2. Pierwotnych zachowań, zapoczątkowujących postępowanie.

3. Pierwotnych skierowań wyznaczanych przez realność, prawdę i dobro, zapoczątkowujących osobowe relacje miłości, wiary i nadziei, będące postaciami wzajemnej współobecności osób[636].

To pierwsze zareagowanie na spotkany byt owocuje doznaniem jego realności: źródło doznanych wrażeń realnie istnieje. Wprowadza to człowieka w zachwyt i zdumienie. Zdumienie jest zgodnie uważane przez filozofów za początek metafizyki. W fakcie zachwytu, prof. M. Gogacz widzi początki naturalnej religii.

Filozoficzna analiza skutków spotkania bytu jest także zapoczątkowaniem poszczególnych dyscyplin filozoficznych:

1. Gdy bowiem zaczniemy stawiać pytania o pryncypia stanowiące oddziałujący na nas byt, skoro wywołuje określone skutki - to odpowiedzi na te pytania będą stanowiły początek filozofii bytu, nazywanej zazwyczaj metafizyką.

[636] Zob. M.Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*, s. 107-108.

2. Jeśli skupimy się bardziej na nas samych i zapytamy, co umożliwia nas odbieranie owych skutków oddziałującego bytu - to zaczniemy tworzyć filozofię człowieka, nazywaną też antropologią filozoficzną.

3. Gdy nasza uwaga skupi się na samym przepływie informacji od oddziałującego bytu do naszych władz poznawczych i zaczniemy pytać o strukturę i uwarunkowania tego przepływu - to zaczniemy tworzyć realistyczną teorię poznania.

4. Jeśli - z kolei - zajmiemy się faktem naszego zwrócenia się do bytu, który oddziałał i skutkami tego zwrócenia się to zaczniemy formułować filozoficznie ujęte podstawy postępowania i zasady moralności. Ma więc tu swoje źródła etyka, rozumiana jako filozoficzna nauka o zasadach działań chroniących osoby i ich dobro[637].

3. Prawo naturalne[638]

Prawo, jak mówi Tomasz, jest normą i miarą[639]. Dla każdego zaś bytu jego forma wyznacza mu określone cele do osiągnięcia i określone zasady działania. Tak ujętą fomę lub istotę bytu zwykło się nazywać jego naturą. Sama natura więc wyznacza każdemu bytowi określone normy i miary. Stanowi więc dla każdego bytu naturalne prawo. Jest ono elementem porządku realnie istniejącej rzeczywistości lub też aplikacją tego porządku w każdym jednostkowym bycie. Ten porządek Tomasz nazywa prawem wiecznym; jego konkretną aplikację w bycie – prawem naturalnym. Prawo naturalne Akwinata dostrzega w każdym bycie; jest ono – jak się wydaje - dokładnie tym, co filozofii człowieka nazywa się pożądaniem naturalnym. Jednakże Tomasz zauważa, że prawo naturalne ma inny charakter w substancjach nierozumych, a inny w bycie rozumym, jakim jest człowiek. Tę różnicę - przypomnijmy - akcentował Maritain pisząc: "Natura obmyła się w wodach intelektu" i dodaje "tak więc będziemy mieli na przykład skłonności do rodzenia dzieci nie tylko fizycznie, ale również do formowania ich etyki, do jedności i stabilności rodziny"[640]. Dostrzegamy tu pewną daleko idącą zbieżność pomiedzy pożądaniem naturalnym i prawem naturalnym. Czyżby więc chodziło w rzeczywistości o ten sam przejaw istoty bytu, nazywany pożądaniem naturalnym (appetitus naturalis) na terenie filozofii człowieka i prawem naturalnym (lex naturalis) na terenie filozofii prawa? Pytanie kolejne dotyczyłoby "verbum intellectus" względnie "verbum cordis" i jego stosunku do pożądania naturalnego,

[637] Szerzej ten temat podjąłem w książce "*Filozofia moralna*" jako problem sumienia i prasumienia, s. 50-60.
[638] Zagadnienie to tylko sygnalizuję. Posiada ono bardzo bogatą literaturę. Wspomnieć należy o pracach C.Martyniaka: *Filozofia prawa*, Lublin 1939 oraz Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu, Lublin 1949, powołującego się na Martyniaka J.Kalinowskiego, który ciekawą propozycję usytuowania prawa w etyce zawarł w swoim podręczniku: *Initiation a la philosopie morale*. *A l'usage de l'homme d'acton,* Paris 1966, którą rozwinął w pracy: *Le problem de la verité en morale et en droit*, Lyon 1967. Należy wreszcie wymienić obszerną monografię M.A.Krąpca pt. *Człowiek i prawo naturalne*, wyd III poprawione, Lublin 1993.
[639] S*T* I-II, 91, 2. Tomasz używa słów: regula et mensura.
[640] J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, s. 270.

czy prawa naturalnego. Czy więc to "verbum" nie jest tym samym, co pożądanie naturalne i prawo naturalne, lecz tym razem ujętym przez filozofię poznania? Czy ponadto stosowanie przez Tomasza określenia "verbum intellectus" nie wskazuje na jego funkcje poznawcze owego "verbum", a określenie "verbum cordis" odnosiło by się do tego działania "słowa", które jest zapoczątkowywaniem postępowania?

4. Sprawność wiedzy

Sprawność wiedzy jest umiejętnością wskazywania na istotę rzeczy. Tomasz twierdzi, że stanowi ją swego rodzaju sztuka "discursum" jako pewnego dociekania formy i materii, stanowiących quidditas jako istotę bytu ujmowaną w definicji. "Discursum" jest ponadto metodą definiowania jako ustalania podobieństwa rodzajowego i różnicy gatunkowej. (Podstawą pojęcia rodzajowego jest materia, a pojęcia gatunku – forma).

W dziedzinie działania i postępowania sprawność tę wiążemy z kompetencją, fachowością, znajomością materii, w której przyszło nam działać. Tomasz i tomiści często podkreślają, że właściwe poznanie przedmiotu przedmiotu postępowania stanowi "conditio sine qua non" jego powodzenia. Wadą, przeciwstawiającą się sprawności wiedzy, jest ignorancja. Wada ta stanowi, wymieniane przez Tomasza, źródło zła moralnego. Wskazuje to na fakt, iż odpowiednia wiedza, dotycząca materii naszego postępownia, powinna być udziałem kogoś kto podejmuje w niej jakieś poczynania. Zresztą Akwinata wyraźnie zaznacza, że do fundamentalnych wymogów moralnych człowieka należy znajomość prawa naturalnego i podstawowych obowiązków zawodowych.

Sprawność wiedzy w tekstach Tomasza wiąże się z zagadnieniem kontemplacji i sumienia.

4.1. Kontemplacja jako źródło wiedzy moralnej

Kontemplacja jest sposobem poznawania, a więc odczytywania prawdy o otaczających nas rzeczach, polegającym na zaangażowaniu w to poznawnie całego ludzkiego "compositum", a więc zarówno władz poznawczych jak i pożądawczych. Oczywiście, udział w poznawaniu władz pożądawczych jest swoiście akcydentalny i nie wpływa na sam skutek poznania, którym jest ujęcie prawdy. Ma jednak znaczenie dla człowieka, który poznaje, stanowi bowiem o jego zaangażowaniu w tę relację, swoistym przejęciu i nawet motywowaniu do nabywania prawdziwej wiedzy. Ryszard ze świętego Wiktora, autor klasycznego określenia kontemplacji uważa, że stanowi ona poznanie przeniknięte miłością i

miłość przeniknięta poznaniem[641]. Dlatego M.Gogacz wiąże poznanie kontempatywne z relacjami osobowymi: jest to poznanie z powodu tych relacji i dla tych relacji. Skoro także etyka dotyczy w sposób szczególny relacji osobowych, stanowiąc naukę o zasadach ich chronienia i pogłębiania, to kontemplacja jawi się jako podstawowe źródło wiedzy moralnej, czyli poznania tej prawdy, która dotyczy dobra, albo też tej prawdy, która staje się dobrem.

Arystoteles wiąże moralność z rozumnością. Tomasz akceptuje to ujęcie, co pozwala ponadto – w ramach tomizmu - na związanie moralności z osobą, jako jej właściwym podmiotem. Kontemplacja natomiast jest sposobem funkcjonowania tej rozumności w życiu moralnym osoby ludzkiej. Z tego to więc powodu Akwinata uważa, iż kontemplacja stanowi źródło cnót moralnach. Staje się to dla nas jasne, gdy uświadomimy sobie, że wszystkie te cnoty stanowią aplikację rozumności do określonej materii, której dotyczą.

4.2. Sumienie jako skutek wiedzy moralnej

Tomasz z Akwinu w sumieniu widzi sąd dotyczący naszego postępowania: planowanego właśnie dokonywanego lub już dokonanego. Wynika on z pewnej wiedzy moralnej, na co wskazuje nawet zródłosłów terminu "sumienie"[642]. Możemy więc powiedzieć, że źródłem sumienia jest kontemplacja ze wszystkimi konsekwencjami, które ona wnosi. Na sumienie więc będzie się składała nasza wiedza moralna, jak i nasze moralne umiejętności (cnoty). Przy takim rozumieniu sumienia możemy je odpowiedzialnie uznać za "podmiotową normę moralności" bez obawy popadnięcia w subiektywizm etyczny. Możemy także bez zastrzeżeń podzielić przekonie św. Tomasza o bezwzględnej obowiązywalności sumienia w naszym życiu moralnym.

5. Mądrość w etyce i pedagogice

Związanie sumienia, a co za tym idzie całej moralności człowieka z płynącą z kontemplacji wiedzą moralną, skierować musi naszą uwagę na problem mądrości, która dla św. Tomasza stanowi przekroczenie wszystkich rodzajów wiedzy, ich osąd i zwrócenie się do wyznaczających je zasad.

Mądrość jest dla Akwinaty "pewną wiedzą, o ile ma to, co jest wspólne wszystkim rodzajom wiedzy, to jest udowadnianie wniosków [płynących z] zasad"[643], lecz [mądrość] - dopowiada Tomasz - ma coś własnego, ponad inne rodzaje wiedzy, to mianowicie, że o

[641] *Beniamin Maior*, PL 196, 145 C. Debet itaque in nobis semper et ex cognitione dilectio et nihilominus ex dilectione cognitio.
[642] Sumienie – "z umienia"; conscientia – "cum alio scientia" - wyjaśnia św. Tomasz.
[643] *ST* I-II, 57, 2, ad 1. Sapientia est quedam scientia, inquantum habet in quod est commune omnibus scientias, ut scilicet et principiis conclusiones demonstret.

wszystkim sądzi” [644]. Słuszne jest więc – jak się wydaje – odwoływanie się aż do tej sprawności i cnoty, gdy idzie o wiedzę moralną człowieka.

“Mądrość odpowiednio sądzi i wszystko porządkuje – pisze dalej Tomasz - ponieważ doskonały i powszechny sąd można mieć tylko przez sprowadzenie do pierwszych przyczyn”[645]. Cnota ta zatem – co zresztą wiadomo od czasów Parmenidesa – ma charakter ściśle filozoficzny, gdyż dotyczy przyczyn. Tomasz ponadto uważa, że wymieniane przez Arystotelesa zadanie mądrości polegające na porządkowaniu i osądzaniu wszystkiego, da się także sprowadzić do tego naczelnego charakteru mądrości, którym jest ujmowanie przyczyn. Takie funkcjonowanie mądrości rozciąga się według Tomasza na wszystkie dziedziny. “Mądrość sądzi nie tylko w odniesieniu do wniosków, lecz także w odniesieniu do pierwszych zasad, dlatego ma większy powód do miana doskonałej cnoty niż wiedza”[646]. Nie ma więc powodu nie uwzględniania tej cnoty w filozofii moralnej. Na pewną trudność wskazuje usytuowanie mądrości w grupie teoretycznych sprawności intelektu, a zwykło się włączać do etyki jedynie te sprawności intelektu, które dotyczą postępowania (tzw. sprawności praktyczne). Pamiętać wszakże należy, że cel życia człowieka nie stanowi dla niego przedmiotu wyboru, lecz tkwi on w osobowej naturze człowieka i wymaga jedynie prawidłowego odczytania go, swoistego odkrycia w obrębie natury i usytuowania na czele własnych rozumnych i dobrowolnych poczynań. A zatem odkrycie tego celu nie stanowi zadania praktycznego, lecz teoretyczne. A zatem stanowi to zadanie dla mądrości, a nie np. dla roztropności[647].

II. Sprawności intelektu dotyczące postępowania (tzw. sprawności praktyczne)

1. Prasumienie (synderesis) jako sprawność pierwszych zasad postępowania

Intelekt nabywa 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” (tłumaczona po polsku jako

[644] *ST* I-II, 57, 2, ad 1. Sed [sapientia]... habet aliquid proprium supra alias scientias, inquantum scilicet et omnibus iudicat.
[645] *ST* I-II, 57, 2c. Sapientia convenienter iudicat et ordinat de omnibus, quia iudicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas.
[646] *ST* I-II, 57, 2, ad 1. Sapientia iudicat ... non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia ideo habet rationem prefectionis virtutis quam scientia.
[647] Niejako przy okazji też uwyraźnia się strukturalna różnica mądrości i roztropności. Mądrość bowiem “odkrywa” cel życia człowieka, który – jak było powiedziane – jest zdeterminowany przez osobową naturę człowieka. Ten cel jest więc swoiście obiektywny. Roztropność – z kolei – określa (wybiera, a nie odkrywa) środki prowadzące do realizacji tego celu, czyli niejako drogę, po której człowiek zmierza do swojego celu. Do dziedziny tych środków więc należy całe ludzkie postępowanie, które jest właśnie kroczeniem po drodze prowadzącej do celu. Stąd roztropność jest “właściwym powodem postępowania” (recta ratio agibilium).

"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"[648]. 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[649].

2. Roztropność jako właściwy powód postępowania

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"[650]. 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, czynienie zaś jest aktem zachodzącym w samym postępującym"[651]. 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"[652].

3. Sprawność sztuki jako właściwy powód wytwarzania

Omawiając dalej ludzkie postępowanie nie można posługiwać się prostą 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

[648] *ST* I, 79, 12c. ... sinderesis dicitur instigare ad bonum et murmurare de malo, inquantum per prima principia procedimus ad invenientem, et iudicamus inventa.
[649] M.Gogacz, *Szkice o kulturze*, s. 86.
[650] *ST* I-II, 57, 4c. Prudentia autem non solum fecit boni operis facultatem (sicut ars), sed etiam usum.
[651] *ST* 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.
[652] *Szkice o kulturze*, s. 86.

czynienia różnych dzieł[653] - pisze Akwinata i dodaje - tak zatem sztuka, właściwie mówiąc, jest sprawnością działania"[654]. M. Gogacz określa sztukę jako zdolność intelektu do wytwarzania... po prostu źródło wytwarzania"[655].

III. Cnoty woli

Sprawności intelektu nazywane są też cnotami intelektualnymi i wprawdzie 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 dobru. E. Gilson pisze, że "przede wszystkim i w samej swej istocie cnota polega na stałej gotowości do postępowania zgodnie z rozumem"[656], co - jak pamiętamy - stanowi dla Tomasza zasadę moralnego dobra. "Cnoty - bowiem - są to sprawności skłaniające nas w sposób stały do spełniania czynów dobrych"[657]. T. Bartel uważa cnotę za "pewną doskonałość (perfectio), zrealizowanie we władzy"[658], a J. Woroniecki sądzi, że o charakterze człowieka decyduje układ cnót i ewentualnie wad[659].

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 sprawności, które same sprowadzają dobre działanie. Są to zasadniczo sprawności doskonalące wolę[660].

Wiedza, sztuka i mądrość nie są cnotami w sposób doskonały, gdyż dają tylko zdolność do dobra[661]. Roztropność Tomasz zalicza jednak do cnót doskonałych[662]. Roztropność bowiem sama zakłada słuszne pożądanie (appetitus rectus)[663], a np. sztuka wymaga do dobrego działania jeszcze cnoty sprawiedliwości, która sprawia, że człowiek robi coś sumiennie[664].

---

[653] *ST* I-II, 57, 3c. Ars nihili est quam ratio recta aliquorum operum faciendorum.
[654] *ST* I-II, 57, 3c. Sic igitur ars, proprie loquendo, habitus operativus est.
[655] *Szkice o kulturze*, s. 86.
[656] E. Gilson, *Tomizm*, s. 364.
[657] *Tomizm*, s. 361.
[658] T. Bartel, *Psychologia filozoficzna*, skryp Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Ojców Dominikanów, Kraków 1986, s. 103.
[659] 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 wobec szczególnie katolików zarzut areterologii. Zob. M. Kreutz, Kształcenie charakteru, wyd. II, London 1982.
[660] *ST* I-II, 57, 1c.
[661] *ST* I-II, 56, 3c i I-II, 57, 3 ad 1.
[662] *ST* I-II, 56, 3c.
[663] *ST* I-II, 57, 4c.
[664] *ST* I-II, 57, 3 ad 2.

1. Problematyka roztropności

1.1. Istota roztropności

Koncepcja cnót kardynalnych, nazywanych także głównymi, stanowi pewną próbę uporządkowania rozlicznych sprawności i cnót moralnych, które są człowiekowi niezbędne w ciągu jego życia. Jest to więc pewna propozycja uporządkowania całej wiedzy o życiu moralnym człowieka. Roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie - to nie tyle więc nazwy jednostkowych cnót, co całych ich rodzin. W każdej z nich wymienia się trzy grupy sprawności moralnych: warunki lub składniki cnoty (tzw. części integralne), postacie cnoty (tzw. części podmiotowe) oraz sprawności towarzyszące cnotom głównym (tzw. części subiektywne). Skorzystamy teraz z tego najstarszego i najszacowniejszego podziału cnót i sprawności moralnych, i zarysujemy ich funkcjonowanie, wymieniając też i wady, które się przeciwstawiają poszczególnym cnotom[665].

Roztropność[666] dla Tomasza z Akwinu jest najważniejszą cnotą moralną, cnotą od której zależą wszystkie inne, która jest ich "kierowniczką" i która właściwie kieruje postępowaniem człowieka. Nazywa ją cnotą dobrego działania - słusznym powodem postępowania (recta ratio agibilium). Ciekawe jest także w tekstach Tomasza usytuowanie tej cnoty w obszarze władz człowieka. Pisze bowiem, że cnota ta jest ze swej istoty sprawnością intelektualną, lecz nabywa jej także wola, dzięki "kontaktowi" z intelektem, dlatego też może być zaliczana do cnót wolitywnych. Otóż roztropność jest sprawnością intelektu w tym zakresie, w jakim intelekt kieruje naszym postępowaniem - jest to więc tzw. praktyczna sprawność intelektu (lub sprawność intelektu praktycznego). Aby jednak uruchomić nasze działanie konieczna jest decyzja woli - bez niej wszelkie, nawet praktyczne, działania intelektu pozostają w sferze koncepcji i planów. W tym więc zakresie, w jakim wola jest podmiotem naszego postępowania, roztropność przysługuje woli jako jej cnota. Z tego punktu widzenia możemy powiedzieć, że roztropność jest sprawnością "współpracy" intelektu i woli w dziedzinie wyznaczania ludzkiego postępowania.

Istota jednak roztropności sytuuje się w intelekcie. Jest ona w nim umiejętnością wyboru środków dla osiągnięcia zamierzonego celu. Określenie samego tego celu należy do mądrości, która jest teoretyczną cnotą intelektu.

Zadaniem roztropności - powtórzmy - jest doprowadzenie do tego celu. Działalność więc tej cnoty sytuuje się w dziedzinie środków, za pomocą których realizuje się cel. A że do

[665] Tomasz omawia cnoty kardynalne w wielu swoich dziełach. Korzystamy tu z najbardziej reprezentytywnej dla Akwinaty prezentacji, zawartej w "Summa Theologiae" Warto zaznaczyć, że w klasycznej etyce nie występuje osobny "traktat o wadach", lecz są one zawsze omawiane przy okazji cnót jako ich przeciwieństwa. Jest to jeszcze jeden przykład pedagogicznego zorientowania etyki, a zarazem dowód, że ta proponowana pedagogika jest ze wszechmiar "pozytywna", czyli operująca wskazywaniem na cel, dążeniem do doskonałości, wykorzystywaniem talentów, zmierzaniem do dobra moralnego, a nie "negatywna", czyli wytykająca błędy i wady, karząca niedociągnięcia, główne swe zadanie upatrująca w uchronieniu przed złem moralnym.

[666] W *Summa Theologiae* znajduje się *Traktat o Roztropności*, stanowiący w II-II-ae kwestie od 47 do 56.

tego samego celu można dojść wieloma drogami, dlatego działanie roztropności polega na wybieraniu najbardziej optymalnych rozwiązań, podejmowaniu najrozsądniejszych decyzji i rozstrzygnięć. Cel zaś osiąga się za pomocą jakiegoś działania - dlatego też roztropność określono jako cnotę należytego działania.

1.2. Składniki roztropności

Tomasz z Akwinu wymienia – podsumowując swoiście klasyczną naukę o cnotach – szereg "składników" i "części" roztropności. Najpierw wymienia się warunki tej cnoty, czyli tzw. części integralne. Pierwszą z nich jest pamięć. Chodzi tu jednak nie o zdolność "wkuwania" formułek lub tekstów, lecz o pamięć, którą nazwać można by praktyczną. Jest to zatem doświadczenie, rozumiane jako wyciąganie praktycznych wniosków z tego, co się wydarzyło i przechowywanie ich w pamięci na przyszłość. Trafna ocena zaistniałej sytuacji jest wymieniana jako kolejny warunek roztropności. Ta zdolność, nazywana też "zmysłem rzeczywistości" polega na prawidłowej ocenie faktu w jego uwarunkowaniach i okolicznościach. "Docilitas" – "pouczalność" jest sztuką korzystania z rad innych. Jest to niezwykle cenna zdolność: umieć wysłuchać innych i wybrać z tego to, co najlepsze. Z pouczalnością wiąże się więc tak potrzebna umiejętność doboru doradców. Nie chodzi więc tu o zaufanie, które raczej odnosi się do osoby, której ufamy, lecz bardziej o umiejętność oceny treści rad. Do pouczalności więc odnosić się będzie powiedzenie "nieważne kto, ale co mówi". Inną sprawnością, która wspomaga roztropność, jest zapobiegliwość. Polega ona na umiejętności samodzielnego radzenia sobie w różnych, nieraz trudnych nawet, sytuacjach. Grecy łączyli ją z bystrością intelektualną i umysłową przenikliwością, nazywając *eustochia*. Opatrzność z kolei polega na umiejętności skupienia uwagi na tym, co się wykonuje, ze szczególnym uwzględnieniem skutków naszego działania. Właśnie to zorientowanie działania na owoce, które ono przyniesie, stanowi istotną cechę opatrzności. Oględność jest natomiast uwzględnianiem w naszym postępowaniu okoliczności, które wprawdzie nie stanowią o istocie naszego czynu, ale mogą powodować rozmaite skutki uboczne, też niekiedy bardzo ważne. Zazwyczaj podaje się tu jako przykład okazywanie sobie publicznie czułości przez zakochanych; nie stanowi to jakiegoś zła, ale może dotknąć, np. kogoś, kto właśnie stracił ukochaną osobę. Ostrożność jest roztropnym skupeniem uwagi na zagrożeniach, które - nie wyeliminowane w porę – mogą zniweczyć podjęty trud. Cnota ta stanowi więc zabezpieczenie przed jakimkolwiek złem zewnętrznym, które mogłoby zagrozić naszemu zmierzaniu do obranego celu.

Wśród postaci roztropności wymienia się przede wszystkim umiejętność zarządzania mniejszymi lub większymi społecznościami. Dotyczy to w szczególnym stopniu osób piastujących kierownicze stanowiska, należy jednak zauważyć, że w społeczeństwach demokratycznych wspomniana umiejętność musi w równym stopniu dotyczyć wszystkich

uprawnionych do głosu obywateli. Jest to bodaj największe wyzwanie demokracji naszych czasów.

Inne wymieniane postacie tej cnoty to roztropność rodzinna i wojskowa.

Cnoty, które wspomagają roztropność w prosty sposób wynikają ze stanowiących ją warunków. Owe "pomocnice" *recta ratio agibilium* noszą zazwyczaj imiona greckie. I tak, *Eubulia* – zaradność jest umiejętnością udzielania trafnych rad. *Synesis* – rozsądek stanowi sztukę prawidłowego wydawania sądów w różnych praktycznych dziedzinach życia. *Gnome* – jest trafnym odwoływaniem się do najwyższych zasad (np. prawa naturalnego) w sytuacjach nadzwyczajnych, w których "normalne" lub rutynowe zachowanie się nie miałoby waloru moralnego dobra.

Zazwyczaj wymienia się cztery wady przeciwstawiające się roztropności: zaniedbanie stanowi zwyczajny brak roztropności lub po prostu nieroztropność. Pochopność jest brakiem zastanowienia się ze względu na napór uczuć i stanowi w rezultacie podejmowanie działań pod wpływem emocji. Nieuwaga jest zaniedbaniem poprawnego sądu. Niestałość jest odstępowaniem od raz obranego celu. Są także cztery wady podobne do roztropności: "roztropnością ciała" nazywa się uczynienie celem życia tych dóbr, które ze swej natury są tylko środkami do życia, np. jedzenia, ubrania, mieszkania itp[667]. Chytrość jest zastosowaniem w realizacji jakiegoś celu środków moralnie niedopuszczalnych. Podstęp i oszustwo – to zastosowania chytrości.

2. Problematyka sprawiedliwości i cnót społecznych

2.1. Istota sprawiedliwości

Sprawiedliwość[668] kojarzy się zwykle z prawem, jego stanowieniem i stosowaniem. Jest to słuszne skojarzenie, lecz należy pamiętać, że za tym wszystkim stoi człowiek sprawiedliwy - lub przeciwnie: niesprawiedliwy (wtedy będziemy mieli niesprawiedliwe prawo albo niesprawiedliwe korzystanie z niego). Sprawiedliwość więc jako cnota moralna dotyczy człowieka i poprzez niego udziela się rozmaitym jego dziełom.

Z takiego rozumienia sprawiedliwości wynika jej klasyczna definicja, która mówi, że "sprawiedliwością jest stała wola oddania każdemu, co mu się należy". W definicji tej należy wyróżnić dwa elementy: najpierw to, co się komuś od nas należy - co nazwano uprawnieniem oraz stałe pragnienie oddania każdemu tego, do czego ma owo uprawnienie. Istotą cnoty sprawiedliwości jest właśnie ten drugi element, sytuujące się niewątpliwie we władzach decyzyjnych człowieka - jest więc sprawiedliwość z istoty swojej cnotą wolitywną. Element

[667] Warto zauważyć, że tzw. konsumpcyjny styl życia jest upowszechnieniem tej wady w skali całych społeczeństw.

[668] *Traktat o Sprawiedliwości* to kwestie od 56 do 80 II-II-ae partis. Religijności poświęca Tomasz kwestie od 80 do 100, a pozostałym cnotom społecznym - od 101 do 122.

pierwszy jednak wymaga użycia intelektu - to on bowiem musi ustalić, co się zgodnie z prawdą komuś należy. A zatem sąd na temat treści uprawnienia należy do intelektu. Etyka rozważa warunki poprawności takiego sądu. Wymienia się wśród nich samą sprawiedliwość jako główną przyczynę, swoisty motyw wiodący, której przeciwstawia się niesprawiedliwość i wynikająca z niej przewrotność. Następnym warunkiem jest kompetencja: sądzi ten który jest do tego sądu uprawniony. W przeciwnym wypadku mamy sąd samozwańczy. Trzecim warunkiem jest roztropność sądu, której sprzeciwia się sądzenie pochopne i lekkomyślne. Grecy uważali, że do sprawiedliwego sądzenia potrzebujemy specjalnego rodzaju roztropności, którą – przypomnijmy - nazywali *synesis.*

Tak rozumianą sprawiedliwość dzieli się na trzy grupy: sprawiedliwość społeczna lub współdzielcza obejmuje obowiązki jednostki względem wspólnoty. Będą to więc nasze obowiązki względem rodziny, wspólnoty akademickiej, narodowej lub państwowej. Sprawiedliwość rozdzielcza obejmuje obowiązki wspólnot względem należących do nich jednostek. Tak więc obejmuje ona obowiązki rodziny w stosunku do jej członków, np. uprawnienia dzieci, albo przeciwnie starców lub chorych, powinności uczelni wobec jej studentów i profesorów, powinności wspólnoty państwowej wobec obywateli. Sprawiedliwość wymienna - to wzajemne powinności jednostkowych osób, wynikające z zawieranych przez nich umów; najprostszym przykładem takiej zależności jest umowa kupna-sprzedaży.

Wada niesprawiedliwości dotyczy każdego z tych rodzajów sprawiedliwości.

2.2. Cnoty społeczne

Cnoty społeczne to różne postacie sprawiedliwości (jej części subiektywne) wyróżnione z punktu widzenia podmiotów uprawnień i charakteru tych uprawnień. Nie tylko filozofowie chrześcijańscy, ale ich greccy nauczyciele i inspiratorzy jako pierwszą cnotę społeczną wymieniali religijność, czyli szacunek i cześć jaka należy się Bogu-Stwórcy ze strony stworzenia rozumnego, jakim jest człowiek, zdolnego odkryć swoje pochodzenie. Istnienie bowiem Boga, jak i jego rola w dziele stworzenia (zupełnie inaczej pojmowana przez chrześcijan i Greków) leżą po stronie rzeczywistości, a nie w sferze subiektywnych przekonań (jak to jest dziś dość powszechnie przyjmowane). Stąd i szacunek wobec Boga jest czymś powszechnie wszystkich obowiązującym, bez względu na osobiste relacje człowieka z Bogiem. Tomasz z Akwinu bardzo wyraźnie o tym pisze, podkreślając że religijność jest dziedziną naturalnej moralności i nie należy do obszaru relacji osobowych (tzw. cnót wlanych, teologicznych lub Boskich - wiary, nadziei i miłości) łączących realnie człowieka z Bogiem.

Pietyzm to najogólniej rzecz ujmując szacunek do własnych "korzeni" – i tych najbliższych w osobach rodziców, i tych trochę odleglejszych, obejmujących dziadków i

dalszą rodzinę, i tych jeszcze bardziej odległych, już bezimiennych, odciskających na nas jednak swe niezatarte piętno za pomocą języka, kultury, cech regionalnych lub narodowych. Patriotyzm więc – zarówno ten lokalny, jak i ten odnoszący się do całej Ojczyzny oraz nawet ten obejmujący "rodzinną Europę" - stanowi postać pietyzmu.

Szacunek jako postać sprawiedliwości ma węższe znaczenie niż mu się zwykło przypisywać w popularnej publicystyce[669]. Obejmuje on bowiem te relacje, którymi odnosimy się do osób, które w jakimś porządku spraw i rzeczy nas przewyższają (nazwijmy ich umownie "starszymi"). Będą to więc przełożeni, osoby starsze wiekiem, nasi nauczyciele, demokratycznie wybrani przedstawiciele różnych organów wybieralnych. Szacunek więc stanowi pewien rodzaj czci wobec wszystkich tych osób.

W stosunku do osób, które w jakimś porządku są nam równe, a więc np. wobec kolegów w szkole czy w pracy, obowiązuje nas pewna pozytywnie rozumiana poufałość. Określa się ją jako przyjacielskość (dla odróżnienia od przyjaźni, będącej postacią osobowej relacji miłości). Przyjacielskość nie stanowi relacji osobowych – posiada jednak pewne cechy przyjaźni: równość, wzajemność, życzliwość.

Sama życzliwość to odniesienie, które obowiązuje nas w sposób szczególny w relacjach z ludźmi w jakiś sposób nam podlegającymi. Składa się na nią stała gotowość przyjścia z pomocą, a także pewna cierpliwość i troskliwość. Jest to więc nasza relacja w stosunku do osób młodszych, naszych uczniów czy podwładnych.

Prawdomówność polega na mówieniu zawsze prawdy. Stanowią ją zatem dwa momenty: sama prawda oraz jej komunikowanie. Szczególnie ten drugi aspekt – z powodu którego prawdomówność jest cnotą moralną – domaga się rozumności w jego stosowaniu. Prawdomówność więc nie polega na rozpowiadaniu rzeczy nawet prawdziwych każdemu i w każdej sytuacji. Wręcz przeciwnie: nie wolno nam na każdym kroku przypominać koleżance, że ma odstające uszy (choć istotnie takie posiada). Pamiętajmy także, iż obmową jest ujawnianie informacji prawdziwych o jakiejś osobie w celu zaszkodzenia jej, np. nie wszyscy w zakładzie pracy muszą znać kłopoty rodzinne szefa, który akurat jest naszym sąsiadem. Niewiele – jeśli chodzi o skutki - obmowa różni się od oszczerstwa, które jest podawaniem o kimś informacji nieprawdziwych. Prawdomówność zatem nie jest więc szczerym odpowiadaniem na każde zadane pytanie. Iluż to ludzi w czasie ostatniej wojny uratowały nieszczere odpowiedzi. Pamiętajmy bowiem, że prawdomówność jest podawaniem prawdy ze względu na jakieś dobro[670].

---

[669] Szacunek, który jest odniesieniem do wszelkich "starszych" i życzliwość, która jest podobną relacją do jakichkolwiek "młodszych" dzisiaj nie są tak precyzyjnie dookreślone i wobec tego uważa się, że i szacunek, i życzliwość obowiązuje nas wobec wszystkich innych ludzi. Jest to zasadniczo słuszne, jednakże w etyce klasycznej dokładniej określa się naturę szacunku i życzliwości, i z tego powodu dokładnie je "adresuje". Nie oznacza to oczywiście, że wobec "starszych" nie mamy być życzliwi, gdyż zawiera się to w naturze szacunku; tak samo jak życzliwość nie może wykluczyć poszanowania czyjeś osobowej godności, co z grubsza współcześnie nazywa się szacunkiem.

[670] Problem prawdomówności oraz kłamstwa w dobrej wierze był – szczególnie zaraz po wojnie – przedmiotem wielu rozważań i kontrowersji. Podawano bowiem przykłady kłamstw, które uratowały całe szeregi niewinnych

Z kolejną cnotą społeczną, posłuszeństwem, wiąże się cały szereg nieporozumień. Po pierwsze posłuszeństwo kojarzy nam się z uległością, która raczej jest czymś biernym i w niczym nie przypomina aktywnej w swej istocie cnoty moralnej. Jest to, oczywiście, skojarzenie błędne. Posłuszeństwo bowiem jest umiejętnością właśnie aktywnego wprowadzenia w życie czyichś życzeń – zazwyczaj jakiegoś właściwego przełożonego. Łatwo to zilustrować za pomocą schematu podejmowania decyzji. Z posłuszeństwem mamy do czynienia wtedy, gdy w procesie podejmowania decyzji bierze udział więcej osób, np. w kształceniu uniwersyteckim profesor określa jego cele, czyli program przedmiotu, adiunkci i asystenci w ramach swoich zajęć ustalają i podejmują działania zmierzające do realizacji programu. Te działania są środkami do osiągnięcia wskazanego celu. Ich wykonanie pozostaje studentom – to oni muszą przeczytać lektury, przyswoić sobie określony materiał i napisać odpowiednie prace. Za każdym razem, gdy "decyzyjną pałeczkę" przejmują nowe osoby – posłuszeństwo warunkuje sukces całego przedsięwzięcia. Drugim nieporozumieniem związanym z cnotą posłuszeństwa jest utożsamianie jego z szacunkiem. Szacunek bowiem dotyczy osób umownie nazwanych "starszymi". Nie wszystkich zaś "starszych" mamy słuchać. Posłuszeństwo w ogóle nie dotyczy osób jako osób, lecz spraw i ewentualnie dopiero wtedy osób związanych ze sprawami. Przyczyną bowiem posłuszeństwa jest wspólny cel, któremu służą zarówno przełożeni jak i podwładni. Zależności te wynikają z roli, jaką ktoś spełnia w dziele realizacji tego celu. A zatem posłuszeństwo jest zaangażowaniem w wypełnianie poleceń właściwego przełożonego i w zakresie jego kompetencji. "Demoralizacja władzy" polega między innymi i na uzurpowaniu sobie prawa do rozkazywania wszelkim "młodszym", tymczasem dziekan innego wydziału nie jest moim przełożonym, mimo że jest "starszym". Jeszcze gorsze jest roszczenie sobie prawa do zarządzania dziedzinami, które nie przynależą do dziedziny przełożonego, np. gdy szef w wojsku ingeruje w sprawy rodzinne lub duchowe i religijne swoich podwładnych. Podleganie wszystkim tym wynaturzeniom władzy nie ma nic wspólnego z cnotą posłuszeństwa, a nawet więcej: w imię zdrowego posłuszeństwa należy im się przeciwstawić.

Wdzięczność jest umiejętnością swoistego rewanżu wszystkim tym, od których doświadczyliśmy jakiegoś dobra. Rewanż ów (który jest istotą sprawiedliwości) nie zawsze polega na pełnym odwzajemnieniu otrzymanego dobra; często jest to po prostu niemożliwe. Wtedy jeszcze bardziej ujawnia się wdzięczność w postaci serdecznej pamięci o naszych dobroczyńcach. Do wdzięczności będą należały wszelkie jej znaki w postaci choćby słowa "dziękuję", kwiatów na imieniny, czy lampki i modlitwie przy grobach tych, co przeszli już w

ludzi. Klasycznym przykładem - przywoływanym już w tej pracy - była odpowiedź zakonnicy, przełożonej domu ukrywającego dzieci żydowskie, która na pytanie essesmanna, czy są w klasztorze dzieci żydowskie, odpowiedziała, że nie. Bernard Häring – niemiecki teolog moralista – twierdził, że odpowiedź siostry nie była tzw. "dobrym" kłamstwem, lecz odpowiedzą prawdziwą. Nazista bowiem nie pytał o dzieci żydowskie w celach np. statystycznych, lecz po prostu, aby je zabić. A zatem jego pytanie powinno brzmieć: czy są dzieci do zabicia? I prawdziwa odpowiedź na to pytanie brzmi: nie ma dzieci do zabicia, a języku, którego użył essesmann pytając, trzeba było powiedzieć: nie ma dzieci żydowskich. Zakonnica zatem zachowała się prawdomównie.

inny wymiar rzeczywistości. Niekiedy może się zdarzyć, że nasz dobroczyńca znajdzie się w potrzebie, której teraz my możemy zaradzić. Wdzięczność polegać będzie tutaj na gotowości pomocy i samej tej pomocy. Warto pamiętać o wdzięczności, chociażby z tego powodu, że może się zdarzyć, iż znów o coś będziemy musieli poprosić; ponadto brak wdzięczności – niewdzięczność – jest jedną z najbrzydszych ludzkich wad.

Karność możemy nazwać nieobojętnością na zło. Jest to cnota, która "pilnuje w nas" sprawiedliwości wymiennej w stosunku do osób wyrządzających jakieś zło. Karność jest więc umiejętnością, takiego wymierzania kar, aby przede wszystkim dokonać poprawy karanego ###a gdy się to nie uda – to przynajmiej spowodować, by nie szkodził więcej###. Karność jest więc "poczuciem sprawiedliwości", nieodzownym przede wszystkim dla tych osób, które posiadają władzę karania i nagradzania innych.

Nie zawsze we wszystkich życiowych sytuacjach da się zastosować powszechnie przyjęte procedury zachowania, czy postępowania. Niekiedy dla jakiegoś dobra moralnego musimy postąpić niekonwencjonalnie, a nawet niezgodnie z powszechnie przyjętymi zwyczajami lub wbrew obowiązującym przepisom prawnym. Odwołać się musimy wtedy do samego "ducha praw", którym w klasycznej filozofii jest zawsze prawo naturalne. Umiejętność podejmowania takich rozstrzygnięć nosi grecką nazwę *epikei*, tłumaczoną niekiedy po polsku jako "nadprawość".

Ostatnia z cnót społecznych odnosi się do posiadanych przez nas wytworów i to zarówno dóbr materialnych jak bogactwa duchowego. Wszelkie rzeczy powinny służyć ludziom. Oczywiście pierwszeństwo ma zawsze właściciel, ale jest czymś niemoralnym zatrzymywanie przy sobie ###lub nawet niszczenie### rzeczy które są nam zbędne, natomiast mogą być przydatne innym. Taka umiejętność udzielania innym swojej własności nazywa się hojnością i stanowi ogólną zasadę – i cnotę – korzystania z wszelkie własności. Chciwość i skąpstwo powodują, że przy naszych miastach rosną góry śmieci, a dosłownie na nich wegetują ludzie nie posiadający podstawowych środków do życia.

3. Problematyka męstwa

3.1. Istota męstwa

Męstwo[671] najkrócej można określić jako cnotę walki - sprawność rozumnej obrony dobra. Średniowiecze korzysta najchętniej z określenia Cycerona, który mówi, że "męstwo to świadome i rozważne stawianie czoła niebezpieczeństwom oraz znoszenie cierpień"[672]. Arystotelesowskie natomiast określenie męstwa jako złotego środka pomiędzy strachem i odwagą stanowi doskonałą ilustrację tego, czym dla Stagiryty jest cnota. Męstwo bowiem jest

[671] *Traktat o Męstwie* to kwestie od 123 do 140 II-II-ae partis.
[672] *ST* II-II, 123, 2c; Tomasz powołuje się na Cycerona: 2 De Invent. Rhetor. c. 54 (podaję za editio paulina *Summa Theologiae*)

tu przede wszystkim zdystansowaniem się od emocji wiążących się z zaistniałym zagrożeniem. Takimi emocjami są zarówno strach, skłaniający człowieka do ucieczki przed niebezpieczeństwem oraz odwaga popychająca do brawurowego zaatakowania pojawiającego się zła. Męstwem jest tu rozumne wyjście z sytuacji; atak, gdy jest to konieczne - wycofanie się, gdy nie ma rozumnej potrzeby podejmowania walki.

Cnota męstwa realizuje się w specyficznych warunkach. Często podkreśla się, iż niebezpieczeństwo, w obliczu którego staje męstwo, musi być znaczne. Stanowi ono zazwyczaj zagrożenie wartości dla człowieka najwyższej - jego życia. Akt męstwa stanowi więc świadome zaryzykowanie własnym życiem[673]. Z faktu natomiast, że męstwo stanowi cnotę, a więc rozumne zareagowanie na niebezpieczeństwo, wynika warunek pewnej współmierności tego, czym ryzykujemy w stosunku do tego, w jakiej sprawie ponosimy to ryzyko. Nie będzie więc męstwem narażanie życia bez znacznego powodu. Nie stanowi więc męstwa ryzykowanie życiem np. dla sławy[674].

3.2. "Części" męstwa

Męstwo nadaje swoisty szliw całej osobowości człowieka, wywołując cały szereg skutków nie kojarzących się z tą cnotą na pierwszy rzut oka. Pierwszą zazwyczaj wymienianą cechą człowieka pełnego męstwa jest wielkoduszność, stanowiąca cnotę, która powoduje w nas sięganie ducha ku czemuś wielkiemu; jej celem bowiem jest jakiś wielki czyn.[675] Wielkoduszności towarzyszy ufność i nadzieja oraz pewnego rodzaju beztroska, a J. Woroniecki ocenia ją jako "zdrową ambicję". Zauważa też, że "dobra losu": majątek, władza i przyjaciele pomagają w spełnianiu się wielkoduszności.

Zamiast szczegółowych opisów natury tej cnoty najlepszą jej prezentacją będzie zbudowany z wypowiedzi Akwinaty obraz wielkodusznego. Tomasz pisze: "Wielkoduszność dotyczy czci nie jakiejkolwiek, lecz tylko wielkiej. Jeśli należy się cnocie cześć, to wielka cześć należy się wielkiemu dziełu cnoty". I dalej: "Wielkoduszny sięga po wielką cześć, jako po to, czego jest godzien lub nawet jako po to, co jest mniejsze niż to, czego jest godzien. Dóbr zewnętrznych nie uważa za coś wielkiego, dlatego się z nich, jeśli są, zbytnio nie cieszy, ani też zbyt nie przygnębia go ich utrata. Nie miesza się do spraw małych, a ogranicza się jedynie do dzieł wielkich, godnych siebie. Odnosi się do czci w ten sposób, że stara się czynić to, co jest godne czci; wszakże nie tak, by cześć oddawaną przez ludzi przeceniał".

[673] Dlatego w klasycznej literaturze wiąże się je zazwyczaj z zawodem wojskowym. Współcześnie, kto wie czy nie w większym stopniu, dotyczy ono innych zawodów, np. strażaków, policjantów i wszelkiego rodzaju strażników i ratowników.

[674] Teza ta pod znakiem zapytania stawia tzw. sporty ekstremalne, np. himalaizm, niektóre wyścigi samochodowe, itp. Wprawdzie znawca zagadnienia, F.W.Bednarski twierdzi, że sporty owe uprawiane są nie ze względu na ryzyko śmierci, jednakże statystycznie ujmowane owe ryzyko jest niepokojąco wysokie i wobec tego stawia pod znakiem zapytania moralną dopuszczalność takich "sportów".

[675] Tomasz z Akwinu dodaje, że wielkoduszność odnosi się do honoru wielkiego i czci najwyższej. Do czci i honoru najwyższego kierują nas inne cnoty: *filotimia* - miłość czci oraz *afilotimia*, czyli obojętność na cześć. Obie one są ludzkimi zaletami, gdy funkcjonują zgodnie z rozsądkiem rozumu

Arystoteles sądzi - pisze św. Tomasz - że "własnością wielkodusznego jest okazywać się wielkim w stosunku do ludzi wyższej klasy i bogatych, natomiast być skromnym w stosunkach z ludźmi miernymi". Tomasz pisze nawet o ironii wielkodusznego, która polega - jego zdaniem – "na nieuzewnętrznianiu całej swej wielkości, zwłaszcza gdy ma do czynienia z tłumem". Pojawia się problem, jak taka postawa ma się do cnót moralnych. Odpowiadając Tomasz pisze: "Wielkoduszny w tym, co potrzeba, jest umiarkowany, a do tego, co największe, dąży zgodnie z rozumem, gdyż jak mówi Arystoteles uważa się bowiem za godnego czegoś, co jest proporcjonalne do jego godności". Wielkoduszny nie wynosi się z powodu wielkiej czci, ponieważ nie uważa jej za coś, co go przewyższa; raczej nią gardzi, a tym bardziej gardzi czcią mierną lub małą. I podobnie nie załamuje się ujmą na honorze, lecz nią pogardza jako tym, co go spotyka niesłusznie. Jeśli chodzi o cnotę męstwa, to u wielkodusznego polega ona na tym, że "naraża się tylko na takie niebezpieczeństwa, na które warto się narażać". Ma przyjaciół godnych siebie, gdyż "unika pochlebstw i udawania, które są własnością ludzi małego ducha". Nie jest jednak prawdą, że do nikogo nie zwraca się o pomoc, gdyż "jest między innymi znakiem ludzkiej wybitności to, że ma się innych w gotowości i możliwości dopomożenia". "Wielkoduszny uzewnętrznia się w specyficzny sposób. Pośpiech bowiem w ruchach pochodzi stąd, że człowiek ma wiele drobnych zamierzeń, do których wykonania pośpiech jest potrzebny. Natomiast człowiek wielkoduszny dąży tylko do rzeczy wielkich, których jest mało, ale wymagają wielkiego skupienia uwagi, dlatego jego ruchy są powolne. Wielkoduszni ... zabierają głos tylko w sprawach wielkiej wagi"[676].

Realizacją wielkoduszności w rzeczach materialnych jest wielmożność.

Przeciwieństwem wielkoduszności przez przesadę jest zarozumiałość. Zachodzić ona może w trojaki sposób: albo gdy człowiek pożąda honorów niezasłużenie, albo pragnie tej chwały, która przysługuje tylko Bogu, albo też gdy pragnie czci dla zaspokojenia własnych żądz, a nie dla dobra innych - co też przeciwstawia się wielkoduszności. Sprzeciwia się wielkoduszności także próżność, którą jest niezgodne z rozumem pożądanie chwały. To pragnienie może stać się próżne z trzech przyczyn. Po pierwsze z przyczyny rzeczy, w której ktoś szuka chwały, a więc gdy rzecz ta jest niegodna, łatwo znikająca i psująca się. Po drugie z przyczyny ludzi, u których ktoś szuka chwały, a więc np. u ludzi, których sąd nie jest pewny. Po trzecie z przyczyny samego szukającego chwały, mianowicie jeśli własnego pragnienia chwały nie odnosi ku godziwemu celowi, a więc ku czci Bożej lub dobru bliźnich. Zalicza Tomasz próżność do wad moralnych i wylicza inne wady pochodzące od niej### a więc: 1) przez "postawę intelektualną" zachodzi upór przy swoim zdaniu i zamknięcie wobec poglądów prawdziwych i słusznych, nazywa się to chełpliwością; 2) przez "postawę woli"

[676] Wszystko to pouczająco komentuje Gilson: "Ta pochwała ufności w siebie, bogactwa, umiłowania honoru i sławy nie została wygłoszona w XV stuleciu na dworze któregoś z książąt włoskiego odrodzenia, lecz w XIII wieku przez mnicha, który ślubował posłuszeństwo i ubóstwo". I dalej: "Etyka św. Tomasza przewidziała niejako Wawrzyńca Wspaniałego".

podobne zamknięcie nazywa się niezgodą; 3) upór przejawiający się przez słowa nazwano przekorą; 4) przez czyny zachodzi nieposłuszeństwo, jako brak właściwego współdziałania z innymi, a zwłaszcza z przełożonym.

Małoduszność w inny sposób sprzeciwia się wielkoduszności. Pamiętamy, że wielkoduszność jest z wielkości ducha dążeniem do rzeczy wielkich. Małoduszność - odwrotnie - z małości ducha unika celów wzniosłych. Istotą zatem wady tej jest małość ducha, właśnie małoduszność. Przykładem małoduszności może być ów sługa z przypowieści Jezusa, który z małodusznego lęku zakopał otrzymane od pana pieniądze, aby aż do powrotu pana pozostały nietknięte. Dlatego słusznie S.Bełch nazywa małoduszność "kompleksem niższości"[677]. Małoduszność przeciwstawia się wielkoduszności z trzech punktów widzenia: 1) ze względu na istotę, gdyż właśnie wielkość ducha u wielkodusznego przeciwstawia się małości w kimś małodusznym; 2) ze względu na przyczynę, gdyż przyczyną małoduszności jest ze strony intelektu - ignorancja; ze strony woli natomiast tą przyczyną jest lęk, (ignorancja powoduje nieznajomość własnych sił; lęk ukazuje groźbę niepowodzenia, pomniejszając ocenę własnych sił); 3) ze względu na skutek, gdyż powoduje odsunięcie się od celu wielkiego i wzniosłego.

Wielmożność jest cnotą regulującą proporcje pomiędzy wkładem lub wydatkiem i dziełem, które w jego wyniku ma powstać. Człowiek małostkowy, czyli po polsku sknera, nie podejmuje wysiłków i wydatków mających na celu wzniosłe dzieło. Motywem takiego postępowania jest lęk przed wysiłkiem lub wydatkiem, które nierozerwalnie muszą się wiązać z takim dziełem. W sumie powoduje to, że sknera nigdy nie stanie się przyczyną wielkiego dzieła, gdyż jak mówi Arystoteles "jego wysiłek skierowany jest ku temu, żeby jak najmniej wydać" i wskutek tego "sknera wydając wielkie sumy w mały sposób traci dobro". Sknera bowiem wydaje w mały sposób, bo na rzeczy małe, wielkie sumy, bo każdy nawet najmniejszy wydatek wydaje się mu zbyt wielki. W efekcie tego "traci dobro wspaniałości dzieła". I to jest istota tej wady. Sknerstwo jednak w wadliwości przewyższane jest przez skąpstwo, które jest niechęcią do jakiegokolwiek wydatku. Sknerstwo zaś powstrzymuje jedynie od wydatków wielkich. Wielkoduszności, jako "złotemu środkowi" przeciwstawić się można w obydwa kierunki. Właściwej miary bowiem można niedociągnąć i to ma miejsce w sknerstwie. Rozrzutność przekracza proporcje pomiędzy wkładem i dziełem, i powoduje, że wkład ten jest wyższy niż wymaga tego określony cel. Rozrzutny jest przeciwieństwem małostkowego sknery przez samą naturę jego działania: pierwszy przekracza normę rozumu, drugi do niej nie dociąga.

Wytrwałość, jako cnota, jest zachowaniem właściwej miary pomiędzy złem i oporem człowieka wobec tego zła. Jest więc ta cnota arystotelesowskim "złotym środkiem". A zatem przekroczenie tej cnoty może dokonywać się w obie strony. Niewytrwałość jest właściwie brakiem cnoty wytrwałości. Niewytrwały bowiem z łatwością odstępuje od dobra z powodu

[677] S.Bełch, *Objaśnienia*, *Suma teologiczna*, t. 21, s.188.

trudności, których nie jest w stanie znieść. Ta niewytrwałość ma dwie przyczyny: 1) przyzwyczajenie do przyjemności, które powoduje, że człowiek nie potrafi znieść ich braku; 2) z naturalnych dyspozycji, np. konstrukcji psychicznej. (Arystoteles zauważa w tym miejscu, że taką słabszą strukturą cielesną dysponują kobiety). Uporem jest natomiast przesadna niezłomność. Otóż, nawet w słusznej sprawie, ale o określonej wadze, nie ma większego sensu ponosić ofiar większych niż sama ta sprawa. Tomasz przestrzegając przed taką postawą pisze: "Wytrwałość jest zatem cnotą, bo stoi w pośrodku, upór zaś jest wadą przez przesadę, a niewytrwałość przez nie dociągnięcie do powinnego środka".

4. Problematyka umiarkowania

4.1. Istota umiarkowania

Umiarkowanie[678] polega na prowadzaniu miary rozumu w dziedzinę uczuć i potrzeb ludzkich. Cnota ta kojarzy nam się zazwyczaj z odmawianiem sobie różnych przyjemności i wygód; nie zawsze w jakimś określonym celu, lecz raczej dla samej zasady. Owszem, umiarkowanie bardzo często polega na odmawianiu sobie różnych rzeczy, ale zawsze dlatego, że przekraczają one rozumną miarę. Może więc zdarzyć się sytuacja, że w imię właściwej miary, czyli za pomocą cnoty umiarkowania, ktoś przymusza się np. do jedzenia, gdy nie ma apetytu, do odpoczywania, gdy przemęczy go praca z powodu nadmiernego poczucia obowiązku. ("Natura wyposażyła w przyjemności wszystkie czynności konieczne do życia człowieka – uważa św. Tomasz - kto by zatem dla uniknięcia przyjemności zaniechał używania tego, co jest wymogiem natury, postępowałby sprzecznie z porządkiem natury... I na tym polega niewrażliwość jako wada"[679]) Wskazuje to raz jeszcze na fakt, że istotą umiarkowania jest prowadzenie właściwej miary, a nie bezmyślne powstrzymywanie się od przyjemności dla samego powstrzymywania się.

Jednakże nieporównanie częściej umiarkowanie skłania nas do wyrzeczenia się czegoś, niż do tego czegoś zachęca. Nieumiarkowanie jest siłą rzeczy częściej spotykaną wadą, przeciwstawiającą się cnocie umiarkowania, niż niewrażliwość. Wada ta polega na niezgodnych z ustalonymi przez rozum granicami pragnieniach i pożądaniu. Dzieje się tak dlatego, że "materią" umiarkowania są potrzeby i pragnienia wynikające z tzw. pożądania naturalnego, które stanowi w nas moc zabezpieczającą zarówno nasze życie jednostkowe, jak i gatunkową egzystencję. Wspomniana moc musi posiadać na tyle wystarczającą siłę, aby człowiek zbyt łatwo nie rezygnował ze swego życia w jakiś niesprzyjających warunkach. Z tego też powodu w warunkach "normalnego życia" dysponujemy pewnym nadmiarem owej "życiowej energii", która wymaga wtedy właściwego wymierzenia. Dlatego też w literaturze

[678] Umiarkowaniu poświęca Tomasz osobny traktat, znajdujący się w II-II-ae partis *Summa Theologiae* i obejmujący tam kwestie od 141 do 170.
[679] *ST* II-II, 142, 1c.

poświęconej tej cnocie tyle uwagi poświęca się właściwemu odżywianiu i uregulowaniu życia płciowego. Niemniej podejmuje się też i inne tematy, które pokrótce zostaną omówione i tutaj.

4.2. Składniki umiarkowania

Umiarkowanie - jeszcze raz powtórzmy - odnosi się głównie do uczuć, wywoływanych przez pożądanie naturalne, a ujmując rzecz od strony skutków można powiedzieć, że jego przedmiotem są przyjemności związane z jedzeniem i życiem płciowym. Pierwszym znakiem funkcjonowania tej cnoty jest naturalny w człowieku odruch wstydu. Jest on uczuciem i wobec tego sam nie może być i nie jest cnotą. Dlatego Arystoteles mówi, że "u ludzi cnotliwych wstyd jest warunkowy".

Jak wstyd może być pewną przyczyną umiarkowania, tak szlachetność moglibyśmy nazwać owocem tej cnoty - miłością piękna umiarkowania. Duchowe piękno bowiem polega - zdaniem Tomasza - na tym, że ludzkie postępowanie przejawia światło rozumu i jest to tym samym, co szlachetność. Cyceron, pisze: "Oto kształt, można powiedzieć oblicze szlachetnego, gdy ukaże się naszym oczom, wzbudza w nas, jak się wyraża Platon, podziwu godną miłość mądrości". Św. Augustyn formułuje na tej podstawie określenie: "szlachetnością nazywamy piękność intelektualną, którą określamy właściwym mianem duchowej". M. Gogacz, tę godną czci najwyższej, szlachetność określa mianem "duchowej elegancji"[23].

Wśród postaci umiarkowania jako pierwszą wymienia się wstrzemięźliwość, która odnosi się do używania pokarmów. Cnota ta polega na rozumnym unormowaniu pożywienia "w zależności od środowiska, w którym się żyje, od swej pozycji i wymogów zdrowia". Niewłaściwy stosunek do jedzenia nazywa się obżarstwem. Oznacza on zawsze brak opanowania przez cnotę przyjemności jedzenia. Ten brak opanowania dotyczy tego "co"(wybredność), "ile" (pospolite obżarstwo), "jak" (żarłoczność), "kiedy" (niecierpliwość) i "gdzie" (niedbałość lub niechlujstwo) człowiek je[28].

Trzeźwość jest podobną do wstrzemięźliwości postacią cnoty umiarkowania z tym, że odnosi się ona do napojów, szczególnie tych, zawierających alkohol. Z tego określenia wynika, że używanie alkoholu nie jest całkowicie przeciwwskazane. Może wszakże stać się czymś niedozwolonym z powodów ubocznych, np. jeśli ktoś łatwo się upija lub jeżeli ktoś pije za dużo, albo jeżeli kogoś czyjeś picie gorszy. Pijaństwo to zbytnie pożądanie i użycie trunków. Skutkiem pijaństwa jest zamroczenie umysłu, które Tomasz nazywa kalectwem umysłowym i które ma charakter kary.

[23] M. Gogacz, *Ciemna noc miłości*, Warszawa 1987, s. 117, bliższe wyjaśnienia można znaleźć w wywiadzie ogłoszonym w tygodniku "Polityka" r. 30/1986/z. 52 z dn. 27 grudnia 1986 r.
[28] *ST*, II-II, 146, 1c.

Cnotą porządkującą życie płciowe człowieka jest czystość, która oznacza właśnie unormowanie życia seksualnego, a nie tylko jego zaniechanie i dokonuje się głównie w małżeństwie. Zupełnie zaniechanie życia płciowego nazywa się dziewictwem. Zarówno do czystości jak i do dziewictwa należy szczególny przejaw wstydu, czyli wstydliwość. Nieumiarkowanie, czyli brak rozumowego ładu w dziedzinie działań płciowych, objęto ogólną nazwą rozpusty

Potencjalnymi częściami umiarkowania są cnoty pomocnicze. Wśród nich jako pierwszą wymienia się powściągliwość. Najczęściej bowiem umiarkowanie działa jako hamulec uczuć pożądliwych, w czym pomocna mu bywa powściągliwość. Niepowściągliwość jest wadą sprzeciwiającą się powściągliwości. Zdarza się jednak niekiedy, że trzeba pohamować uczucia gniewliwe, choćby i sam gniew, którym jest pragnienie odwetu za doznane krzywdy. Łagodność ogranicza to pragnienie pomsty. Łaskawość, z kolei, powoduje zmniejszenie kary, której gniew pożąda. Dużą rolę odgrywa tu też miłość bliźniego, która powoduje, że nie jest człowiekowi przyjemna kara sama w sobie, lecz wymierza ją tylko ze względu na sprawiedliwość lub poprawę karanego. Wszystko to, oczywiście nie oznacza, że należy się całkowicie wyzbyć gniewu, gdyż nie można się wyzbyć sprawiedliwości, która domaga się słusznej kary za popełniony czyn. Jak gniew sprzeciwia się łagodności, tak łaskawości sprzeciwia się surowość, która jest bezwględnym domaganiem się kar. Surowość bowiem bierze pod uwagę winę karanego, lecz przesadza w sposobie karania. Natomiast bezrozumne znęcanie się nad innym dla przyjemności pochodzącej z dręczenia ludzi nazwano okrucieństwem

Wszystkich “spraw mniejszych” dotyczy skromność. Jest więc ona jakby “małym umiarkowaniem”. Te zaś “sprawy mniejsze” są cztery: 1) Naturalny “pęd ducha” do wyższości ukierunkowany jest przez pokorę; jej to właśnie przeciwstawia się pycha, która oznacza dążenie woli człowieka “wyżej tego, czym jest” i dlatego J. Woroniecki nazywa ją “megalomanią”. “Zdrowa ambicja” jednak polegać może na czymś bardzo podobnym, dlatego W. F. Bednarski zaleca wyjątkową ostrożność w odróżnianiu zdrowej ambicji od zwykłej pychy i zaleca, aby “ambicji młodzieży nie dławić pesymizmem i oportunizmem dorosłych”. 2) Naturalnie pragnienie poznawania porządkuje pilność; ciekawość jest wadą, która jej się sprzeciwia. Różnica między pilnością i ciekawością jest istotna, choć może trudna do uchwycenia na podstawie samego brzmienia terminów. Otóż pilność jest pragnieniem wiedzy naukowej, która jest poznawaniem przyczyn i zasad. Ciekawość jest pożądaniem informacji nieistotnych i niepotrzebnych. Rodzi wścibstwo, plotkarstwo i brukowe “piśmiennictwo”. 3) Eutrapelia jest umiejętnością odpoczywania, usuwaniem skutków zmęczenia, doznawanych w wyniku wykonywanej pracy. Stąd może być określona jako “sztuka relaksu”. Cnota ta będzie więc regulowała zabawę i uprawianie sportu, żartowanie i odpoczynek przed telewizorem. 4) Umiejętność dobrego ubrania się, elegancja, czy zwyczajna przyzwoitość w wyglądzie, jest

także pewną moralną cnotą. Podkreśla się tutaj dostosowanie się do panujących w danym środowisku zwyczajów.

Zakończenie

Celem pracy uczyniono zbadanie filozoficznych podstaw etyki tomistycznej i ich zinterpretowanie w świetle metafizyki tomizmu konsekwentnego, gdyż jest to - w mniemaniu autora - ta wersja Tomaszowej filozofii bytu, która bazuje na wiernej recepcji tekstów Akwinaty. Swoistym potwierdzeniem w tej pracy słuszności podstawowych tez tomizmu konsekwentnego jest właściwe chrześcijaństwu[680] wyakcentowanie miłości, jako podstawowej zasady wyznaczającej nie tylko postępowanie człowieka, ale wprost całe ludzkie życie, tak praktyczne jak i teoretyczne.

1. Zespół zagadnień doprowadzających do etyki

Filozoficznym punktem wyjścia Tomaszowej etyki jest teoria człowieka jako bytu rozumnego i samej rozumności jak 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. Jest to niewątpliwie zapożyczenie arystotelesowskie, ale też trudno i poza Perypatetem znaleźć inne usytuowanie filozoficznej nauki o ludzkim przecież postępowaniu. Teoria osoby jest tu już dorobkiem myśli chrześcijańskiej; Tomasz jednak nie korzysta zbyt często z terminu "persona" w swojej filozofii moralnej - woli mówić o człowieku z punktu widzenia jego rozumności. Powodem tej ostrożności - jak się zdaje - była obawa o natychmiastowe kojarzenie przez słuchaczy terminu "osoba" z problematyką trynitarną. Dziś te obawy są raczej nieaktualne; możemy więc i rozumienie człowieka jako osoby i sam termin "osoba" uczynić pierwszym, swoiście wyjściowym tematem filozofii moralnej, sytuując osobę na pozycji podmiotu etyki[681].

W perspektywie osoby i urealniającego ją osobowego aktu istnienia specjalnego znaczenia nabierają relacje osobowe. Warto zaznaczyć, że M.Gogacz podejmując próbę konsekwentnie tomistycznej definicji osoby zdecydował się wymienić wśród jej *constitutivorum* (oprócz istnienia i intelektu) także relacje osobowe[682]. Relacje te bowiem są najgłębszym fundamentem wszelkich ludzkich wspólnot, od małżeństwa począwszy a na narodzie i Kościele skończywszy. Spoiwem wspólnoty jest według Akwinaty przyjaźń. Ona warunkuje pokój i nabywanie cnót. Jest to szczególnie godny podkreślenia akcent św. Tomasza, niezmiernie rzadko podejmowany w etyce społecznej czy socjologii. Akwinata

[680] Tak też interpretuje chrześcijaństwo Akwinata; wystarczy spojrzeć na strukturę jego *Summa Theologiae*: wiara, nadzieja i miłość otwierają moralną część (II-II-ae) tego dzieła.
[681] Zgodne wprost z tekstem 1 lekcji z 1 ks. *Komentarza do etyki Niikomachejskiej*, gdzie Tomasz pisze w cap. 3: "sicut igitur subiectum philosophiae naturalis est motus, vel res mobilis, ita etiam subiectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem".
[682] Por. M.Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997, s. 68.

uważa przyjaźń za największe z dóbr ludzkich. Wiąże się to niewątpliwie z tym aspektem wspólnoty, który wypływa z samej natury ludzkiej, jako natury właśnie społecznej[683].

Przyjaźń dla Tomasza stanowi postać miłości rozumianej jako relacja osobowa i cnota. Miłość jest realnym spotkaniem ze względu na akt istnienia. Związanie miłości wprost z istnieniem, zmusiło św. Tomasza do wyrażenia prymatu miłości wobec wszystkich innych relacji podmiotowanych przez człowieka. Szczególnie doniosłe znaczenie ujawniła w tej teorii miłość osobowa, stała się ona pierwszym środowiskiem osób – ich prawdziwym realnym światem. Określając to znaczenie miłości Tomasz pisze: "każdy, kto coś czyni, robi to dla jakiegoś celu, ... Celem 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"[684].

Wskazuje to nam ponadto na bezpośredni związek miłości z moralnością i uprawnia do usytuowania teorii miłości jako najważniejszego kontekstu problemowego etyki.

Teoretyczne uzasadnianie takiej pozycji miłości (wraz z wiarą i nadzieją) zapewnia im ich rozumienie jako relacji osobowych. Teoria relacji osobowych jest niewątpliwym i doniosłym osiągnięciem tomizmu konsekwentnego.

Uczynienie osoby i relacji osobowych źródłem moralności pozwoliło na zadowalające rozstrzygnięcie kontrowersji pomiędzy etyką i teologią moralną. Dla jednej i drugiej bowiem chronienie osób i relacji osobowych stanowi właściwy przedmiot. Inne sposoby chronienia tych relacji wynikają z etyki; inne zaleca teologia moralna. Etyka chronienia osób może stanowić bez wątpienia filozoficzne wprowadzenie do katolickiej teologii moralnej[685].

2. Tematy stanowiące fundament etyki

Pryncypium wyznaczającym według Arystotelesa etykę jest dobro, rozumiane jako przedmiot postępowania człowieka. Dobro ujęte staje się celem. Dla Tomasza więc cel jest zewnętrznym pryncypium ludzkiego postępowania. Sytuuje to Tomaszową "filozofię moralną" w sposób zdecydowany w grupie etyk teleologicznych.

W "Komentarzu" Tomasza do "Etyki Nikomachejskiej" przewijają się trzy zapożyczone od Arystotelesa pojęcia: dobro, cel i szczęście, znacząc (significo) własność bytu (dobro), przyczynę działania (cel), skutek uzyskania dobra (szczęście) - lecz oznaczając

[683] Por. *De Regno* I, 10, 147. Szerzej na ten temat pisałem w *Filozofii moralnej*, s. 87-92 oraz w artykule pt. Antropologiczne podstawy wychowania władzy według św. Tomasza, PFRL, 2 (13) 1992, s. 31-33. Najbardziej zaskakującym w tej teorii jest stwierdzenie Akwinaty, iż obowiązkiem władzy społecznej jest zapewnianie pokoju poprzez stymulowanie chronienia naturalnych we wspólnocie powiązań przez przyjaźń, poza tym 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.
[684] *ST* I-II, 28, 6.
[685] Pisałem o tym szerzej w *Filozofii moralnej*, s. 185-191.

(designo) 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.

Dobro dla Tomasza stanowi własność bytu, fundującą się wprost na jego "esse". Stanowi więc własność bytu niezależną od czyjegokolwiek wyboru, lecz wybór ten warunkującą. Zmienia to o tyle etykę perypatetycką, że sytuuje pomiędzy pojęciem dobra i pojęciem celu problem poznawczego ujęcia owego dobra i usytuowania go na pozycji celu. Rozwiązanie owego problemu stanowi, co podkreślił Étienne Gilson, jądro Tomaszowego nauczania moralnego.

Charakterystyczny dla etyki Arystotelesa temat celu ostatecznego Tomasz związał z Bogiem, który w jego metafizyce jest Samoistnym Aktem Istnienia (Ispum Esse Subsistens). Samoistne Istnienie urealnia istnienie innych bytów. Jest to "naturalne" działanie Pierwszej Przyczyny Sprawczej. Stwierdzenie istnienia Boga jest tezą filozofii bytu, argumentem "uniesprzeczaniającym" rozumienie struktury jednostkowego bytu. Teza o stwórczym pochodzeniu do Boga wszystkich bytów jest dla Tomasza uzasadnieniem usytuowania Boga jako znów "naturalnego" celu wszystkich stworzeń, który osiągają one zgodnie ze swą naturą. Stworzenie rozumne osiąga Boga w sposób rozumny i dobrowolny na drodze religijnego zjednoczenia. Rozumienie Boga jako celu ostatecznego jest więc tezą filozoficzną. Realizacja tego celu dokonuje się już na terenie religii i przy pomocy teologii, która wyjaśnia treści objawione przez samego Boga. Do tego miejsca więc swoiście doprowadza człowieka filozofia moralna, w niczym nie zastępując ani nie wyręczając teologii moralnej. Takie rozumienie "miejsca" Boga w etyce dodatkowo uzasadnia pierwszeństwo w niej osób i ich wspólnot, spojonych relacjami osobowymi.

Ujęcie dobra jako własności istnieniowej bytu pozwala Tomaszowi - przy wykorzystaniu metod metafizyki - zbudować koncepcję dobra i zła moralnego. Korzysta bowiem Akwinata z odróżnienia substancji od przypadłości, aby odróżnić dobro "wprost" od dobra "ze względu na coś". Związanie tematu dobra z problematyką doskonałości pozwoliło na zbudowanie swoistej hierarchii dóbr, stanowiącej podstawę Tomaszowej aksjologii. Na genialność tego rozwiązania zwrócił uwagę Karol Wojtyła. Koncepcję zła buduje Tomasz konsekwentnie korzystając z teorii zła jako braku dobra ("malum est privatio boni"). Zło jako brak dobra ujawnia nie tylko tę podstawową "prywacyjną" właśnie zależność od dobra, lecz także odsłania fakt, iż nie ma zła poza dobrem[686] oraz że dobro stanowi przypadłościową przyczynę zła[687].

W dziedzinie moralności złem jest "dobro pozorne", czyli "dobro nieprawdziwe". Sytuacja ta zachodzi wtedy, gdy człowiek decyduje się na jakiś cel negatywny pod względem moralnym. Jednakże człowiek nie chce zła jako zła, gdyż to jest sprzeczne z jego naturą. Problem jednak polega na tym, że natura skierowuje człowieka do dobra "w ogóle", natomiast

[686] *QDM* 1, 2c. Malum non potest esse nisi in bono.
[687] *QDM* 1, 3c. Defectum bonum esse causam mali.

ludzkie postępowanie jako konkretna relacja odnosi się zawsze do dobra jednostkowego. Problem ów więc tkwi w funkcjonowaniu władz poznawczych i pożądawczych człowieka, i nie rozwiąże się go poprzez analizę samego czynu. Tomasz korzysta w tym zakresie ze swojej metafizyki człowieka i na jej podstawie buduje teorię źródeł złego moralnie postępowania. Wśród tych źródeł - przypomnijmy - wymienia ignorancję, emocje i w końcu złą wolę. Taka "interdyscyplinarność" pozwala mu ponadto na dokonanie wielu istotnych odróżnień, chociażby nawyków od sprawności, a co za tym idzie, nałogów od wad. Zdaniem Jacka Woronieckiego, wychowawczego znaczenia tych odróżnień nie da się przecenić.

Inną ważną dystynkcją Tomasza - na co szczególną uwagę zwraca Feliks W.Bednarski - jest podmiotowe i przedmiotowe ujęcie ludzkiego postępowania. W ujęciu przedmiotowym problemem jest czyn ludzki, jego klasyfikacja i ocena. Buduje w tym zakresie Akwinata znany schemat czterech warunków dobra moralnego czynu i głosi zasadę, w myśl której "bonum ex integra causa - malum ex quandoque defectu[688]". W ujęciu podmiotowym problem sprowadza się do tematu sumienia i wolności - jeśli tak (z grubsza) można nazwać Tomaszowe "liberum arbitrium". Takie zorientowanie problematyki klasyfikowania jednostkowych aktów postępowania sytuuje Tomasza pomiędzy "obiektywizmem" etyki perypatetyckiej i subiektywizmem augustyńskiej nauki o moralności, której najradykalniejszym reprezentantem był Piotr Abelard, a którą Tomasz znał z "Sentencji" Piotra Lombarda.

Tomistyczna analiza czynu człowieka jest - zdaniem Gilsona - na tyle głęboka, że może być z powodzeniem stosowana nie tylko w etyce, lecz i w innych naukach o moralności. Znaczy ta także, iż nie wymaga uzupełniania np. analizami filozofii podmiotu, co się niekiedy postuluje.

3. Pryncypia ludzkiego postępowania

Ujęcie dobra jako przedmiotu prowadzi do osobowej relacji nadziei, która jest pragnieniem dobra oraz do relacji miłości, której skutkiem jest pragnienie dobra kochanej osoby.

Identyfikacja zasad postępowania polega na wykryciu w strukturze człowieka tego, co skłania, umożliwia i sprawia dobre skutki podjętych działań. Innymi słowy chodzi o wewnętrzne w człowieku pryncypia działań chroniących osoby i wspólnoty osób. Nie jest to zadanie nazbyt trudne, gdyż tradycja filozoficzna informuje nas o tych pryncypiach; są nimi sprawności i cnoty, skupione wokół problemu sumienia i problemu wolnej decyzji. Sumienie - według Tomasza - znajduje się po stronie teorii, przekuciem tej teorii na praktykę, czyli na jakieś działanie, jest wolna decyzja. Dlatego pryncypiami postępowania są nie tylko

[688] Dobro [wynika] ze zintegrowanej przyczyny [w postaci jej czterech aspektów], zło [pochodzi] z jakiegokolwiek defektu.

sprawności praktyczne intelektu i cnoty woli, lecz także teoretyczne sprawności intelektu - co nie zawsze znajdowało uznanie w literaturze przedmiotu.

Na poprawny sąd sumienia (conscientia) składa się u Tomasza skłonność do dobra wynikająca z prasumienia (synderesis), kontemplacja i mądrość. Ujęte w prasumieniu podstawowe i w pewnym sensie ogólne dobro stanowi - w innym jego aspekcie - prawo naturalne. Kontemplacja jest właściwym intelektualnym ujęciem bytu, jako dobra, celu i szczęścia. Nie ulega wątpliwości, że owa kontemplacja nabiera szczególnego znaczenia, gdy uszczęśliwiającym dobrem człowieka jest druga osoba. Warto zwrócić uwagę na znaczenie kontemplacji w tekstach klasyków etyki, Arystotelesa i Tomasza, i niemal zupełny jej brak w podręcznikach filozofii moralnej. Tymczasem, to - jak się wydaje - chodzi o ten typ poznania, wtedy Tomasz pisze, iż można kogoś bardziej kochać niż znać, gdyż przyczyną miłości jest proste (singillatim) ujęcie jej przedmiotu. Koresponduje to wprost z rozumieniem kontemplacji jako prostego ujęcia prawdy (simplex intuitus veritatis). Zresztą Tomasz pisze wprost: "Contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis, est principium amoris spiritualis"[689]. W ten sposób - jak się wydaje - Tomasz nawiązuje do opinii Ryszarda ze Świętego Wiktora, który pisząc o kontemplacji uznał, iż "trzeba zatem, aby w nas zawsze wzrastało i umiłowanie z [powodu] poznania, i w stopniu nie mniejszym - poznanie z [powodu] umiłowania"[690].

Można więc śmiało postawić tezę, że główne zewnętrzne pryncypium postępowania - które stanowi oczywiście dobro - musi być ujęte przez człowieka. Tym sposobem ujmowania dobra jest kontemplacja, stanowiąca jak się zdaje główny przejaw człowieka jako osoby. Dlatego słusznie niestrudzenie upomina się o temat kontemplacji, nestor polskiego tomizmu, Stefan Swieżawski.

Kontemplacja wiąże się z zagadnieniem "słowa serca" (verbum cordis) i całą problematyką "mowy serca" (sermo cordis). Lech Szyndler uważa, że kontemplacja rodzi się ze zwrócenia się, pod wpływem "słowa serca" poznającego podmiotu w kierunku źródła oddziaływań. Arystoteles mówił w tym wypadku o zdziwieniu lub zachwycie, będącym początkiem filozofii. Szyndler w tym "momencie" upatruje ponadto źródeł "cnót intelektualnych". Skoro jednak kontemplacja stanowi podmiotowe pryncypium miłości, stanowiącej "przyczynę wszystkiego, co kochający czyni", to należy w niej samej i na poziomie "mowy serca" upatrywać także początków postępowania. Wydaje się więc, że kontemplacja "rodzi" nie tylko teoretyczne sprawności intelektu, lecz także - dzięki ujęciu bytu jako dobra - jego sprawności praktyczne. Stąd teza, że w obrębie sumienia funkcjonują wszystkie sprawności intelektualne, zarówno teoretyczne jak i praktyczne, czemu dano wyraz w tej pracy. Pryncypium etycznym musi więc być i kontemplacja, wraz z głównym jej skutkiem, jaki jest mądrość. Ostatecznym pryncypium etycznym i podstawą osądu sumienia

[689] *ST* I-II, 27, 2c.
[690] Ryszard ze Świętego Wiktora, *Beniamin Maior*, PL 196, 145 C. Debet itaque in nobis semper et ex cognitione dilectio et nihilominus ex dilectione cognitio.

będzie właśnie mądrość. W świetle tego, co powiedziano sumienie - conscientia, jako sąd intelektu dotyczący postępowania, wydaje się być owocowaniem mądrości. 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.

Cnoty woli doskonalą - z kolei - to, co Tomasz nazywa "liberum arbitrium". Pamiętamy bowiem, że różnica pomiędzy wolną decyzją i sądem sumienia polega na tym, że sąd sumienia stanowi czyste poznanie (pura cognitio), natomiast wolna decyzja jest zastosowaniem sądu do działań woli (affectiones) i na tym polega sąd wyboru (iuditium electionis)[691]. Zdarzyć się więc może, że na mocy sądu wolnej decyzji człowiek podejmuje działania, co do których posiada negatywny sąd sumienia. Wola bowiem zależy od informacji intelektu, lecz nie jest tymi informacjami zdeterminowana. To wola bowiem "decyduje i ryzykuje"[692]. Doskonałą ilustracją zależności woli intelektu i samodzielności woli w aktach decyzji jest Tomaszowy schemat podejmowania decyzji[693].

Cnoty woli więc należy uznać za pryncypia postępowania. Polegają one - w obszarze działania woli - na wprowadzeniu w życie sądów sumienia. Cnoty bowiem, co Tomasz wielokrotnie podkreśla, służą wprowadzaniu rozumnego ładu w dziedzinę, której dotyczą, stanowią po prostu aplikację rozumności do jakiegoś typu postępowania. Dobrą ilustracją tej zależności może być sprawiedliwość, która jest "stałą i wieczną wolą oddania każdemu co mu się należy"[694]. Znajdują się w tej definicji dwa aspekty: sama sprawiedliwość, jako "stała i wieczna wola oddania", co jest niewątpliwie właściwością woli oraz "to, co każdemu się należy". Ten drugi aspekt, który Tomasz nazywa uprawnieniem, ustala intelekt. Nie trudno więc dostrzec w sprawiedliwości funkcjonowania zarówno sądu sumienia (iudicium conscientiae) jak i wolnego wyboru (liberum arbitrium). Zadaniem sprawiedliwości, jako cnoty woli, jest prawidłowe wykonywanie tego wyboru.

Przy takim rozumieniu cnót woli musi pojawić się - z kolei - pytanie o ich źródło. Skoro bowiem, cnoty woli są - zgodnie z zamysłem Akwinaty - sposobem chronienia osób i relacji osobowych, to Tomaszową tezę, że relacje osobowe (np. miłość) są "źródłem" i "korzeniem" cnót należy rozumieć w ten sposób, że relacje osobowe są przyczyną cnót, służących osobie i jej dobru. Wydaje się, że to relacje osobowe doskonalą intelekt i wolę. Wskazuje na to powiązanie miłości i mądrości. Miłość bowiem jest pierwszą relacją osobową, jej podstawowym przejawem jest pragnienie dobra osoby kochanej. To dobro, aby chroniło miłość, musi być prawdziwym dobrem, a właśnie mądrość jest kierowaniem się intelektu

[691] *QDV* 17, 2, ad 4.
[692] Zob. M.Gogacz, *Szkice o kulturze*, s. 79.
[693] Szerzej omawiam to zagadnienie w *Filozofii moralnej* na s. 80-86 oraz poświęciłem mu popularno-naukową książeczkę pt. *Człowiek i decyzja*, wyd. 2., Warszawa 1998. J. Woroniecki natomiast uważa, że najlepiej opisuje "grę" intelektu i woli "21 teza tomistyczna św. Piusa X". Zob. J.Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, s. 130.
[694] *ST* II-II, 95, 4c.

człowieka zarazem prawdą i dobrem, tylko więc mądrość odkrywa prawdę i dobru i tylko za jej pomocą możemy wskazać prawdziwe dobro kochanej osoby, i wobec tego to mądrość jest, - w obszarze ludzkiego sumienia - najlepszym sposobem chronienia relacji osobowych. Podobna zależność musi zachodzi w obszarze wolnego wyboru. Cnót woli dotyczy więc także doskonalenie przez miłość. Ona jest ich pryncypium i motywem. To miłość wyzwala męstwo, to z powodu miłości (np. do samego siebie) zachowujemy umiarkowanie. Miłość uczy nas także roztropności i sprawiedliwości.

W ten sposób dochodzimy do zagadnień wychowawczych, podejmowanych niekiedy w ramach tzw. etyki szczegółowej, która jednak wydaje się pedagogiką. Takie usytuowanie pedagogiki jednak powoduje zaliczenie i jej także do zespołu nauk przede wszystkim filozoficznych.

4. Inne wnioski oraz perspektywy badawcze

1. Akwinata nazywa - za Janem z Damaszku sumienie "prawem naszego intelektu", gdyż stanowi ono sąd rozumu wynikający z prawa naturalnego[695]. Prawo naturalne odczytywane jest przez prasumienie i stanowi dążenie do dobra a unikanie zła. Te skłonności są także naturalne i określane są niekiedy jako "pożądanie naturalne", z którego wynika z kolei "naturalna miłość". Prawo naturalne więc to potraktowanie rzeczywistości otaczającej osobę jako pola jej moralnego działania. Ta rzeczywistość jest odczytywana przez intelekt jako zespół celów postępowania (istotna cecha prawa). Można też powiedzieć, że prawem naturalnym jest uświadomienie sobie pożądania naturalnego. Pamiętać przy tym należy, że pożądanie to jest skłonnością występującą we wszystkich władzach człowieka, a przede wszystkim w woli. Prawo naturalne nie jest więc tożsame z jakimkolwiek występującym w przyrodzie prawem natury, jak np. prawo doboru gatunkowego. Odnosi się wrażenie, że św. Tomasz jedno i to samo zareagowanie człowieka na oddziałujący na niego byt nazywa różnie, w zależności od kontekstu rozważań. I tak, w tomistycznej teorii poznania nazywa to "słowem serca", w etyce - prasumieniem, w swojej antropologii - pożądaniem naturalnym, a w nauce o prawie - właśnie prawem naturalnym. Stwierdzenie to jednak traktuje się jako roboczą tylko hipotezę wskazującą na konieczność dalszych badań w tym zakresie, szczególnie w odniesieniu do problematyki "mowy serca".

2. Tematem nieobecnym w przedstawionej wizji tomistycznej etyki jest zagadnienie wolności osoby. Potoczne rozumienie wolności ukształtowane zostało - jak się wydaje – najpierw pod wpływem św. Augustyna, następnie Kartezjusza, a potem Sartre`a. Autorzy ci wyznaczają ściśle woluntarystyczną koncepcję człowieka, w której wolność to mniej więcej tyle co niezależność. Wskazuje na to stosowanie pojęcia wolności nie tylko w odniesieniu do

[695] *QDV* 17, 2, ad contr. 1; 17, 3, ad 4.

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 tomistycznym ujęciu wolnością będzie rozwiązanie zgodne z sumieniem - na co zwraca uwagę M. Gogacz – co odnosi nas do intelektualnych podstaw wolności.

Pierwszą filozoficzną aporią, która pojawia się w związku z problemem wolności jest pytanie: co jest pierwsze - wolność czy rozumność.

Postawienie wolności przed rozumnością wyznacza wszelkie tradycje woluntarystyczne, w których właśnie dominuje decydowanie nad rozpoznawaniem. Poznawanie jest tam właściwie podporządkowane decydowaniu, co prowadzić może niekiedy do sytuacji aż groteskowego uporu.

Postawienie rozumności, pojmowanej jako wysiłek jak najbardziej adekwatnego odczytania otaczającej nas rzeczywistości, przed wolnością oznacza podporządkowanie decydowania poznaniu. Wyznacza zatem w etyce wszystkie kierunki intelektualistyczne. Wolność zatem zakłada rozumność. Wynika z tego dalej, że wolne jest tylko to postępowanie człowieka, które wynika z jego rozumności. Jak więc zakwalifikujemy te czyny ludzkie, które podejmuje on z niewiedzy, ignorancji lub zwyczajnej głupoty? Są one wprawdzie podjęte w sposób dobrowolny, lecz stanowią zaprzeczenie rozumności. Czy skoro wolność wynika z rozumności, to owe czyny możemy określić jeszcze mianem czynów rozumnych? Jak ponadto zakwalifikujemy działania podejmowane ze zwyczajnej złej woli? Czy więc na określenie złych wyborów nie należy zaproponować innego określenia, np. swoboda, niezależność, dowolność[696]. Gdy zatem zwiążemy wolność z rozumnością wypadnie nam odmówić miana wolności wyborom będącym zaprzeczeniem tej rozumności. Warto w tym miejscu zauważyć, że dla Arystotelesa i św. Tomasza na takich właśnie wyborach polega moralne zło. Wynikałoby z tego, że wolność nie jest źródłem zła; wolność jako przejaw rozumności może być tylko pryncypium dobra moralnego. A zatem zło moralne wynika z innej cechy osoby ludzkiej: niezależności od intelektu, a co za tym idzie także niezależności od wolności. Idąc po linii tych rozważań, prof. M. Gogacz głosi, że wolność stanowi przejaw sumienia i manifestację mądrości.

Można więc na gruncie klasycznego tomizmu wskazać na wolność, jako cechę lub nawet “constitutivum” osoby, o ile ta wolność zakorzeniona jest w rozumności. Wolność

[696] Poglądy św. Tomasza w tym zakresie sytuują się zdecydowanie po stronie intelektualizmu moralnego. To intelekt, odczytujący rzeczywistość, dostarcza nam danych na podstawie których możemy rozsądnie poruszać się w tej rzeczywistości. Poglądy Tomasza są do tego stopnia intelektualistyczne, że nawet niechętnie mówi on o wolności; woli używać określenie "liberum arbitrium". Polega ono właśnie na swobodnym wyborze przez wolę jednej z opcji zaproponowanych jej przez intelekt. Wolna decyzja dotyczy ludzkiego postępowania - wolność odnosi się więc do praktycznej działalności człowieka nie dotycząc jego działalności teoretycznej, czyli rozpoznawania rzeczywistości. Poznawanie dla Tomasza ma być prawdziwe, to znaczy zgodne z poznawaną rzeczywistością, innymi słowy: prawdziwość naszej wiedzy jest zdolnością zawartych w niej ujęć z faktami, które te ujęcie mają opisywać. Skoro jednak wolność odnosi się do filozofii praktycznej - oznacza to, iż polem refleksji nad wolnością jest etyka, jako filozoficzna nauka o ludzkim postępowaniu.

zatem jest przejawianiem intelektu osoby. Nawiązując natomiast do klasycznej etyki arystotelesowskiej jednoznacznie należy wskazać na wolność jako pozytywną moralnie własność osoby ludzkiej. Wyklucza to z obszaru wolności moralne zło. A zatem możliwość podejmowania zła moralnego należałoby określić więc jakimś innym terminem (np. którymś z wyżej wymienionych), gdyż w takim ujęciu - paradoksalnie - człowiek jest niezależny od wolności, jako wyboru moralnego dobra. Może bowiem wybrać zło moralne. Takie konsekwencje powoduje przyjęcie tej klasycznej koncepcji wolności i - słuszne z tego punktu widzenia - powiązanie jej z koncepcją osoby.

Problematyka wolności, podjęta i formułowana w obcym tomizmowi woluntaryzmie, przeniesiona na grunt filozofii Akwinaty powoduje konieczność jej przeformułowań idących pod prąd utartym, pierwotnym interpretacjom tego tematu. Być może też jakimś rozwiązaniem problemu wolności osoby byłoby refleksja nad relacjami osobowymi, na co wskazywał Rocco Butiglione[697]. 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[698]. To pozwoliło M. Gogaczowi na wymienienie wśród elementów konstytuujących osobę, obok istnienia i rozumności także relacji osobowych, a przede wszystkim miłości[699]. Może więc analiza wolności w kontekście relacji osobowych odsłoni nam większy nieco rąbek tajemnicy ludzkiej wolności.

3. Ostatnią sprawą wartą poruszenia jest propozycja rozumienia pedagogiki jako etyki szczegółowej. Wskazuje to na antropologiczne i etyczne podstawy pedagogiki. Filozofia człowieka bowiem opisuje podmiot działań wychowawczych, wskazuje więc swoiście na to "co" w człowieku wychowujemy. Etyka określa zespół celów wychowania, jako umiejętności chronienia osób i ich wspólnot. Mówi więc o tym "do czego" wychowujemy. Sama pedagogika jest w tej sytuacji teorią zasad wychowania - swoistego "jak" oddziaływać na człowieka, aby uzyskać określane przez etykę cele moralne.

Tym celem pedagogiki jest mądrość, jako skutek funkcjonowania w człowieku sprawności intelektualnych i szlachetność, jako owocowanie w nim cnót woli. Takie rozumienie pedagogiki sytuuje ją - przypomnijmy - w zespole nauk filozoficznych.

---

[697] R.Buttiglione, *Osoba a społeczeństwo*, przekł. Natasza Szutta, w: *Wolność we współczesnej kulturze, materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, KUL - Lublin 20 - 25 sierpnia 1996, Lublin 1997, s. 83 - 94. Problematykę wolności szeroko omawiam na kartach *Filozofii moralnej*, s. 113-125.

[698] Zob. OPME t. VIII, *Subsystencja i osoba według św. Tomasza z Akwinu*, praca zbior. po red. M. Gogacza, Warszawa 1987.

[699] *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997; zob. szczególnie rozdział VII pt. *Teoria osoby u podstaw realistycznej etyki i pedagogiki*, s. 65 - 74.

Wykaz literatury cytowanej i wykorzystanej

Literatura źródłowa

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, w przekładzie z języków oryginalnych, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, wyd. 4, Poznań-Warszawa 1984.
Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań 1984.
Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

Arystoteles

(Korzystam z Arystoteles, Dzieła Wszystkie, t. 1- 7, Warszawa 1991 - 1998)

Etyka Nikomachejska, przekład D. Gromska

Etyka Eudemejska, przekład W.Wróblewski

Etyka Wielka, przekład W.Wróblewski

O cnotach i wadach, przekład L.Regner

Metafizyka, przekład K.Lesiak

O duszy, przekład P. Siwek

Analityki wtóre, przekład

Dembińska-Siury D., Indeks pojęć, w: Arystoteles, Dzieła Wszystkie, t. 7, Warszawa 1994

Narecki K., Słownik terminów Arystotelesowych, w: Arystoteles, Dzieła Wszystkie, t. 7, Warszawa 1994

Tomasz z Akwinu

(Korzystam z różnych edycji oraz ektronicznego zapisu dzieł Akwinaty: Thomae Aquinatis. Opera Omnia, cum hypertextus in CD.-ROM, auctore Roberto Busa SJ, Editio secunda, 1996)

Compendium Theologiae (Streszczenie teologii, tł. J. Salij, w: Tomasz z Akwinu, Dzieła Zebrane, tł. J.Salij, Poznań 1986)

De ente et essentia (Tomasza z Akwinu Opuskulum "De ente et essentia". Na podstawie edycji R. Gosselina wydał, przełożył i słownikiem pojęć opatrzył W. Seńko, w: Opera Philosophorum Medii Aevi, textus et studia, t. II, cz. I, s. 9 - 28; Byt i istota, tł. M.A.Krąpiec, w: M.A.Krąpiec, Byt i istota, Lublin....)

De Regno (O władzy, w: Św. Tomasz z Akwinu, Dzieła wybrane, tłum. i oprac. J. Salij, Poznań 1984).

In Commento super libros de Anima

In Expositione super libros Sententiarum

In Expositione super XII libris Ethicorum

Questio disputata de Anima

Questio disputata de Virtutibus in communi

Questiones disputatae de Malo

Questiones disputatae de Veritate

Questiones quodlibetales

Summa contra Gentiles

Summa Theologiae (Suma teologiczna, przekład zbior. pod dyr. S. Bełcha, t. 1 - 35, Londyn 1966 - 1998 [t. 35, Słownik Terminów, oprac. A. Andrzejuk, Warszawa-Londyn 1998]; Traktat o człowieku, Summa teologiczna 1, 75 - 89, opracował S. Swieżawski, Poznań 1956).

Teksty autorów omawianych

Maritain J.,

książki

Éléments de philosopie, t. 1, Introduction générale a la philosophie, Paris 1930

La philosophie morale. Examen historique et critique des grands syst`emes, Paris 196

Le Degrés du savoir, Paryż 1932, wyd.2, Paris 1946.

Neuf leçons sur le notions premières de la philosophie morale, Paris 1950. (Rec.) Olejnik S. Maritain Jacques: Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale Paris, Collectanea Theologica 24 1953 s. 207-215.
Pisma filozoficzne, przekład J. Fendrychowej, Kraków 1988

Science et sagesse, Paris 1935; Nauka i mądrość, przekład Reutt, Warszawa brw.

Humanizm integralny, Londyn 1960, Warszawa, 1981

artykuły

Zło moralne i odwieczne plany Boże, tłumaczenie J. Fenrychowa, "W drodze" 10 1982 11-12 s. 63-66

Bednarski F.W.,

książki

Egzystencjalny charakter zasad etycznych, Rzym 1962

La pedagogia di S. Tommaso d'Aquino e i postulati della didattica moderna, Napoli, brw

Zagadnienia etyczno-teologiczne, Rzym, 1983

Dall'amore naturale alla carita, Roma, 1978

Metoda etyki wychowawczej w świetle epistemologicznych zasad Św. Tomasza z Akwinu, Lublin, 1952

Przedmiot etyki w świetle zasad św. Tomasza z Akwinu, Lublin 1956 Rec.: Majka J., Bednarski Feliks

Wojciech: Przedmiot etyki w świetle zasad Św. Tomasza z Akwinu Lublin 1956 ss. 163, AT 55 1957 315-316; Greniuk F., Bednarski Feliks Wojciech: Przedmiot etyki w świetle zasad św. Tomasza z Akwinu, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 4 1957 3 s. 159-162

Sport i wychowanie fizyczne w świetle etyki św. Tomasza z Akwinu, Londyn 1962

Wychowanie młodzieży dorastającej, Rzym 1976. Rec.: Kaczyński E., Bednarski Feliks Wojciech: Wychowanie młodzieży dorastającej Rzym 1976 ss. 292, Angelicum 54 1977 2 277-278

Miłość małżeńska i narzeczeńska w świetle filozofii św. Tomasza z Akwinu, Londyn 1958

Zagadnienia pedagogiczne, Londyn 1982

artykuły

Cultura ed educazione fisica alla luce del pensiero di Tommaso d'Aquino, Roma, 1972

Dynamiczne ujęcia prawa naturalnego u Św. Tomasza z Akwinu, Studia i Materiały pr. zb. Rzym 1972 9-27

Etyka sytuacyjna w świetle przemówień Ojca św. Piusa XII oraz Instrukcji Św. Oficjum, DPZ 8 1957 2 511-529

Naczelne aksjomaty w systematyce etyki normatywnej, Sprawozdania z czynności wydawniczej i posiedzeń naukowych oraz kronika Towarzystwa Naukowego KUL Lublin 1958

O celowościowe ujmowanie moralności i norm etycznych, RF 27 (1979) 2, s. 129-145

O definiowanie terminów etycznych nazewnictwem danych empirycznych, Biuletyn Towarzystwa Przyjaciół

O empiryczne podstawy etyki normatywnej, RF 5 (1955-1957) 4 s. 7-18

O kulturze piękna moralnego, w: Filozofia polska na obczyźnie, Londyn 1987, s. 125-146

Osobie jako osobie należna jest od osoby afirmacja, RF 29 (1981) 2 s. 112-117

Praktyczność teologii moralnej, DPZ 12 (1961) 2, s. 150-162

Prawo przyrodnicze w empirycznym ujęciu, L'educazione dell'affettivita alla luce della psicologia di S. Tommaso d'Aquino, Milano, 1986

Propria principia ethicae methodo axiomatica ordinandae, Angelicum 32 (1955)

Realizm etyczny Św. Tomasza z Akwinu, AK 56 (1958) 1, s. 42-51

Recta ratio w etyce Św. Tomasza z Akwinu, DPZ 10 (1959) 3, s. 260-272

Sprawdzalność zasad etyki tomistycznej, DPZ 12 (1961) 4, s. 305-322

Uniwersalizm pedagogiczny O. Jacka Woronieckiego, RTK 6 (1959) 1-2, s. 59-75

Wkład Polaków do filozofii chrześcijańskiej przed XIX wiekiem, DPZ 12 1961 4 364-368

Zasada konstytutywna wartości moralnej w ety św. Tomasza z Akwinu, SPC 25 (1989)1, s. 59 - 78.

bibliografia podmiotowa

Slipko T., Doświadczenie i celowość a podstawy etyki normatywnej. Uwagi na marginesie prac F.W. Bednarskiego, SPC 19 (1983) 2 s. 202-221 oraz odpowiedź F.Bednarski, List do Redakcji, SPC 21(1985)1, s. 242-244; T.Ślipko, Odpowiedź recenzenta, tamże, s. 244-248.

Wichrowicz J., O.Feliks Wojciech Bednarski, STV 32 (1994) 1, s.167 - 192.

Wojtyła K.,

książki

Elementarz etyczny, Lublin 1983

Osoba i czyn, Człowiek i moralność, t. IV, Lublin 1994. Rec.: Krąpiec M.A., Funkcja refleksji w analizie czynu moralnego Na marginesie pracy Ks. kard. K. Wojtyły Osoba i czyn, RF 28 (1980) 2 s. 114-119; Zob też dyskusję nad książką: AC 5-6 (1973 – 1974), s. 243 - 263

Wykłady lubelskie, Człowiek i moralność, t. 3, Lublin 1986

Zagadnienie podmiotu moralności, Człowiek i moralność, t. 2, Lublin 1991

artykuły

Problem doświadczenia w etyce, RF 17 1969 2 s. 5-24

Osoba ludzka a prawo naturalne, RF 18 (1970) 2, s. 53-59

Etyka a teologia moralna, "Znak" 19 (1967) 9/159, s. 1077-1082

Natura ludzka jako podstawa formacji etycznej, "Znak" 11 (1959) 6/60, s. 693-697

Doświadczenie i etyka, RF 17 (1969) 2, s. 5-24

O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej (w oparciu o koncepcje św. Tomasza z Akwinu i Maxa Schelera, RTK 6 (1959) 1-2, s. 99-124

Personalizm tomistyczny, "Znak" 13 (1961) 5/83, s. 664-675

Problem teorii moralności, w: WNZP, Bejze Bohdan bp - red. Warszawa 1969 s. 217-249

W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu w etyce, RF 5 (1955-1957) 4, s. 303-317

Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego, RF 5 (1955-1957) 1, s. 111-135

O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce na tle poglądów Tomasza z Akwinu, Hume'a i Kanta, RF 6 (1958) 2, s. 13-31

Personalistyczna koncepcja człowieka, w: Specjalistyczne aspekty problemu antykoncepcji, oprac. zbior., Rzym 1980, s. 9-35

bibliografia podmiotowa

Bednarski F.W., Wzbogacenie metaetyki tomistycznej w rozprawach kard. K.Wojtyły, RF 28 (1980) 2, s. 17-45

Tomasik H., Osoba jako byt i norma w filozofii Karola Wojtyły, RF 33-34 (1985-1986) 2

Gogacz M.,

książki

Elementarz metafizyki, Warszawa 1987.

Człowiek i jego relacje (materiały do filozofii człowieka), Warszawa 1985

Dziesiątek różańca refleksji. Obecność i nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II, Warszawa 1984

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

Modlitwa i mistyka, Kraków - Warszawa/Struga 1987

Okruszyny, Niepokalanów 1993

Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie, Warszawa 1997

Platonizm i arystotelizm (dwie drogi do metafizyki), Warszawa 1996.

Podstawy wychowania, Niepokalanów 1993

Szkice o kulturze, Kraków - Warszawa/Struga 1985

Podstawy wychowania, Niepokalanów 1993

Wokół problemu osoby, Warszawa 1974

Wprowadzenie do etyki chronienia osób, skrypt WAT, Warszawa 1994 oraz wydania książkowe: Warszawa 1995 i 1998

artykuły

Antropologiczne i etyczne podstawy ochrony przyrody, SPC 29 (1993) 2, s.137-146

Bóg i mowa serca, SPC 24(1988)2, s. 93

Osoba jako byt jednostkowy, w: OPME t. 8 (1987), Subsystencja i osoba według św. Tomasza z Akwinu, s. 197 - 211.

Prawda u podstaw przekonań moralnych, w: Prawda moralna - dobro moralne. Księga Jubileuszowa dedykowana Pani Profesor Iji Lazari-Pawłowskiej, Łódź 1993

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

Sumienie, kontemplacja, mądrość (z problematyki podstaw etyki), SPC 25(1989)2, s. 65 - 71.

Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu [w:] W kierunku Boga, praca zbiorowa pod red. B.Bejze, Warszawa 1982.

Uwagi do tematu wartości, SPC 17 (1981) 1, s. 200 - 209.

Wartości osobowe w kulturze, SPC 18 (1982) 2, s. 203 - 212.

Wolność jako przejaw sumienia, "Magazyn Słowo - Dziennik Katolicki" 2 (1994) 1 z 31.XII.1993-1-2.I.1994, s.5; "Gazeta Niedzielna" 46 (1994) 2 z 9.I; PFRL (1995) 2, 25-26; Wolność we współczesnej kulturze, s. 433 - 436.

Zło i dobro, SPC 14 (1978) 2, s.21-41.

bibliografia podmiotowa

Andrzejuk A., Mieczysława Gogacza dochodzenie do pedagogiki, SPC 32 (1996) 2, s. 77 - 104; oraz w: M. Gogacz, Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie, Warszawa 1997, s. 183 - 208.

Andrzejuk A., Pedagogika Profesora Mieczysława Gogacza, EF 32 (1997), s. 135 - 143.

Andrzejuk A., Osoba jako szczególne zadanie pedagogiki w ujęciu Prof. Mieczysława Gogacza, Laski R VI, NR 4-5(32-33) 1999, s. 34 - 44.

Krąpiec M.A.,

książki

U podstaw rozumienia kultury, Lublin 1991

Psychologia racjonalna, Lublin 1996

Z teorii i metodologii metafizyki, Lublin 1994,

Człowiek, Kultura, Uniwersytet, wybór i oprac. A. Wawrzyniak, Lublin 1982,

Dlaczego zło, Lublin 1976.

Ja - człowieka, wyd.V, Lublin 1991

Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne, wyd. 2 poszerzone, Lublin 1995

Człowiek i prawo naturalne, wyd. 3 poprawione, Lublin 1993

Ja-człowiek, wyd. 5, poprawione, Lublin 1991

Człowiek, kultura, uniwersytet, wyd. 2, Lublin 1998

Odzyskać świat realny, wyd. 2, Lublin 1999.

artykuły

O obiektywne podstawy moralności, RF 32 (1984) 2, s. 187-194

Decyzja - bytem moralnym, RF 31 (1983) 2 s. 47-65 oraz O rozumieniu bytu moralnego. W odpowiedzi na krytykę mego artykułu Decyzja - bytem moralnym Kolegom T.Styczniowi i A.Szostkowi, RF 31 (1983) 2, s. 91-102

Człowiek i wartość, RF 27 (1979) 2, s. 51-70

Struktura aktu miłości u św.Tomasza z Akwinu, RTK 6 (1959) 1-2, s. 135-154

Filozoficzne aspekty dobra i zła moralnego, W nurcie zagadnień posoborowych. Bejze Bohdan bp - red. Warszawa 1969 s. 51-70

O wolności woli, "Znak" 16 (1964) 5/119, s. 597-609

Przeżycie moralne a etyka, "Znak" 17 (1965) 9/135, s. 1129-1146

Człowiek wobec wyboru, w: O Bogu i człowieku, praca zbior., red. B.Bejze, Warszawa 1969, s. 147-174

Prawda - dobro - piękno jako wartości humanistyczne, W nurcie zagadnień posoborowych. Bejze Bohdan bp - red. Warszawa 1987, s. 6-18

Afirmacja Boga w ludzkiej moralności, RF 43-44 (1995-1996) 2, s. 37-48

Czy człowiek bez celu? "Człowiek w Kulturze" (1995) 6-7, s. 5-36

Dwie postawy tłumaczenia problemu zła, RF 8 (1960) 2, s. 55-70

O tomistyczną koncepcję prawa naturalnego, w: W nurcie zagadnień posoborowych Bejze B. red. Warszawa 1968, s. 11-37

Keller J.,

książki

Etyka, t. 1, Zagadnienia etyki ogólnej, Warszawa 1954

Etyka. t. 2, Etyka katolicka. Część pierwsza, Warszawa 1957.

artykuły

Zwodnicze rozwiązanie źle postawionego problemu - K.Wojtyła: Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera, SF 1961 nr 1

Leninowska krytyka moralności chrześcijańskiej, SR 3 (1971) 4, s. 47-70

Funkcja autorytetu i sumienia w etyce katolickiej, SF 6 (1962) 4 (31), s. 91-114

Krytyka współczesnych kierunków etyki katolickiej, "Nauczyciel, Wychowanie, Środowisko" 1965 nr 5/6, s. 3-12

Ślipko T.,

książki

Etos chrześcijański, Zarys etyki ogólnej, Kraków 1974. Rec. A. Szostek, Kłopoty z aktem prostym. Uwagi na marginesie książki T. Ślipki: Etos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej, RF 25 (1977) 2, s. 157 - 163 oraz odpowiedz: T. Ślipko, Kłopoty - nie tylko z aktem prostym (uwagi polemiczne), SPC 16(1980)2, s. 235 - 246.

Zarys etyki szczegółowej. Cz I: Etyka osobowa. Cz. II: Etyka społeczna, Kraków 1982

Etyczny problem samobójstwa, Warszawa 1970.

Granice życia: dylematy współczesnej bioetyki, wyd. 2, Kraków 1994

Zagadnienie godziwej obrony sekretu, Warszawa 1968

Życie i płeć człowieka. Przedmałżeńska etyka seksualna, Kraków 1978.

artykuły

Rola rozumu w kształtowaniu moralności, SPC 24 (1988)1, s. 123-143

Etyka intencji czy etyka przedmiotu aktu. Zagadnienie wewnętrznej moralności aktu ludzkiego w filozofii św. Tomasza, w: Logos i Ethos, Kraków 1971, s. 281- 326

Podstawy etyki środowiska naturalnego, "Chrześcijanin w świecie" 139 (1985), s. 56 - 66

Etyka a transplantacja serca, SPC (1975) 1 s. 143-188

Metodologiczne podstawy etyki seksualnej, AC 9 (1977/1979), s. 87-137

Naturalne prawo moralne jako podstawa etyki małżeńskiej w wiążących wypowiedziach Magisterium Ecclesiae, STV 6 (1968) 1, s. 171-192

Marksistowska doktryna moralna we współczesnej rzeczywistości polskiej, Cz. 1: Teoria moralności socjalistycznej w podręczniku "Etyka", SPC 2 (1985)2, s. 129 - 144, cz. II: Teoria moralności socjalistycznej w publikacjach z lat 1974 - 1984, SPC 22(1986) 1, s. 116 - 157.

Etyka intencji czy etyka przedmiotu aktu? Zagadnienie wewnętrznej moralności aktu ludzkiego w filozofii św. Tomasza, Logos i ethos. Kraków 1971 s. 281-326

Etyka św. Tomasza z Akwinu w świetle współczesnych badań, SPC 26 (1991), 2 s. 90-98

Problem interpretacji dynamicznego charakteru prawa naturalnego na podstawie filozofii św.Tomasza z Akwinu. RF 25 (1977) 2, s. 148-157

Rola rozumu w kształtowaniu moralności, SPC 24 (1988) 1, s. 123-143

Etyka intencji czy etyka przedmiotu aktu? Zagadnienie wewnętrznej moralności aktu ludzkiego w filozofii św. Tomasza, Logos i ethos. Kraków 1971 s. 281-326

Podstawy moralności w świetle etyki chrześcijańskiej, "Życie i Myśl" 26 (1976) 2, s. 30-37

Chrześcijańska filozofia moralności. (Próba charakterystyki), W nurcie zagadnień posoborowych, Bejze Bohdan bp - red. Warszawa 1976, s. 157-190

Problem interpretacji dynamicznego charakteru prawa naturalnego na podstawie filozofii św.Tomasza z Akwinu, RF 25 (1977) 2, s. 148-157

Kłopoty - nie tylko z aktem prostym, SPC 16 (1980) 2, s. 235-246

Normy bezwzględne w etyce chrześcijańskiej, "Homo Dei" 28 (1959) 2, s. 193-201

Obiektywizm celu w etyce chrześcijańskiej, "Homo Dei" 30 (1961), s. 317-322

Godność osoby ludzkiej, AK 74 (1970) 367, s. 185-195

Zagadnienie stabilności norm moralnych, "Chrześcijanin a Współczesność" (1987) 5, s. 15-22

Prawo naturalne jako podstawa szacunku człowieka dla życia i przyrody, "Ethos" 7 (1994) 1-2 (25-26), s. 88-101

bibliografia podmiotowa

Podrez E., Myśl etyczna Księdza Profesora Tadeusza Ślipko, SPC 25 (1989) 1, s. 9 - 46

Gilson É.,

książki

Duch filozofii średniowiecznej, przekład Jan Rybałt (przedmowę, przypisy i apendyksy tłumaczyła Izabela Truskolaska), Warszawa 1958

Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu, przekład Jan Rybałt, Warszawa 1960

Elementy filozofii chrześcijańskiej, przekład Tomasz Górski, Warszawa 1965

Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, przekład S. Zalewski, wyd. 2, Warszawa 1987

Duch filozofii średniowiecznej, przekład Jan Rybałt (przedmowę, przypisy i apendyksy tłumaczyła Izabela Truskolaska), Warszawa 1958.

Elementy filozofii chrześcijańskiej, przekład T. Górski, Warszawa 1960.

Jedność doświadczenia filozoficznego, przekład Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968,

Le thomisme - introduction `a la philosophie de S. Thomas d`Aquin, Paris 1944; Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu, przekład Jan Rybałt (przemowę i apendyksy przetłumaczył M.Tazbir), Warszawa 1960

Wprowadzenie do nauki św. Augustyna, przekład Z. Jakimiak, Warszawa 1953.

artykuły

Chrześcijańskie pojęcie osoby, “Więź” (1958) 2, s. 24-36

Kalinowski J.,

książki

Logika norm, Lublin 1993

Teoria poznania praktycznego, Lublin 1960

Initiation a la philosopie morale. A l'usage de l'homme d'acton, Paris 1966

artykuły

Uzasadnienie moralności naturalnej, tłumaczenie M.Michalik, Moralność, prac. zbior. bmw 1988 s. 167-176

Arystotelesowska teoria sprawności intelektualnych, czyli o dwu pojęciach mądrości, RTK 5 (1955-1957) 4 s. 45-65

Za przykładem Etyki Nikomachejskiej, RF 27 (1979) 2, s. 155-157

Steenberghen F.,

Le thomisme, Paris 1983

Bocheński I.J.M.,

książki

ABC tomizmu, Londyn 1950

Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów, Paryż 1987, wyd. krajowe (II): Kraków 1984

Dzieła zebrane, t. 5, Etyka, Kraków 1995

Szkice etyczne, zebrał i ułożył A.Bocheński, Londyn 1953. Rec.: Olejnik Stanisław, Bocheński Józef: Szkice etyczne Londyn 1953, AK 57 (1958).

De virtute militari. Zarys etyki wojskowej, Kraków 1993

bibliografia podmiotowa

Etyka wojskowa Józefa Marii Bocheńskiego w recepcji słuchaczy Wojskowej Akademii Technicznej, w: Edukacja obywatelska i działalność informacyjna w wojsku wobec perspektywy integracji z NATO, Materiały z seminarium 16 - 17 VI 1996, MON DSW, Warszawa 1997, s. 212 - 216

Woroniecki J.,

książki

Katolicka etyka wychowawcza, t.1,2-1, 2-2, Lublin 1986

Nawyk czy sprawność, Wilno 1939

Umiejętność rządzenia i rozkazywania, wyd.2, Wrocław 1992

Wychowanie człowieka, Kraków 1961

Nawyk czy sprawność, Wilno, 1939

Umiejętność rządzenia i rozkazywania, wyd. 2, Wrocław 1993.

Wychowanie człowieka, zebrał W.Skrzydlewski, Kraków 1961

Pełnia modlitwy, Poznań 1982 (i 1984)

Katolicka etyka wychowawcza, t. 1, 2-1, 2-2, Lublin 1986

Katolickość tomizmu, Warszawa 1938

artykuły

Czynnik umysłowy w cnotach i wadach, SC (1939) 1, s. 3-14

Wady moralne i stopnie ich nasilenia, SC 17 (1938), s. 241-249

Studium nad kardynalną cnotą roztropności, "Kwartalnik Teologiczny Wileński" 1923-1924, s. 226-247

Nauka Św. Tomasza o gorliwości, SC 13 (1936), s. 113-128

Cnota kardynalna męstwa: jej istota, cechy, niedomagania i wychowanie, SC 1938, s. 233-243

Cnota kardynalna umiarkowania, SC 1 (1930), s. 227-237

Cnota wstrzemięźliwości i wychowanie jej wychowanie, SC 2 (1931), s. 97-111

Pochwała jako akt pokory, SC 1 (1930), s. 26-29

Etyka, w: Zarys filozofii, prac zbiorowa, Lublin brw

Teksty autora rozprawy

książki

Człowiek i decyzja, Warszawa Navo 1996 [wyd. II Warszawa Navo 1998].

Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu, Warszawa Navo 1999

Małe Vademecum Tomizmu. Wypisy z ksiąg filozoficznych Tomasza z Akwinu,Warszawa-Londyn Veritas/Navo1999

Niepełnosprawność (Aspekty teologiczne), Warszawa Pallottinum 1991, [współautor: M. Gogacz].

Słownik terminów, Św. Tomasz z Akwinu, Suma Teologiczna, t. 35, Warszawa-Londyn Veritas/Navo1998.

(red.), Zagadnienie etyki zawodowej, praca zbiorowa, Warszawa 1998.

artykuły

Antropologiczne podstawy wychowania władzy według św. Tomasza, PFRL 2 (13) z 1992 r. s. 31 - 33

Cnoty wojskowe jako zasady kształtowania moralności żołnierza i oficera, w: Tradycje i współczesność etosu oficera wojska polskiego, praca zbiorowa pod red. Marka Adamkiewicza, WAT, Warszawa 1997.

Etyczne aspekty pracy naukowej, Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Oficerskiej im. Stefana Czarnieckiego 1 (05) 1999, s. 135- 145.

Etyka żołnierza polskiego jako żołnierza NATO, w: NATO a Europa Wschodnia. Rozszerzenie NATO na Wschód - ostatnie wyzwanie europejskie XX wieku. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej Warszawa 27 - 28 czerwca 1997 r., red. K. A. Wojtaszczyk, J. Niepsuj, Warszawa 1998, s. 219 - 221.

Funkcjonowanie uczuć i sprawności w podejmowaniu decyzji, SPC 1(1997)), s. 118 - 123.

Komplementarność pokory i wielkoduszności w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, EF 24 (1997), s. 345 - 349.

Konieczność woli a dobrowolność czynu w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, w: Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL - Lublin 20 - 25 sierpnia 1996, Lublin 1997, s. 389 - 398.

Nauczanie etyki w wyższej szkole technicznej, w: Problem humanizacji techniki w programach nauczania Polskich wyższych Uczelni Technicznych, materiały konferencji naukowej, pod red. R. Sroczyńskiego, Duszniki Zdrój 5 - 6 grudnia 1997 r., s. 59 - 68.

Tomizm o wolności, "Christianitas" 1\2(1999), s. 197-204.

Uwagi na marginesie "dobrych obyczajów w nauce", w: : Zagadnienie etyki zawodowej, praca zbior. pod red. A. Andrzejuka, Warszawa 1998, s. 109 – 116.

Uwagi o wykładaniu nauki o moralności w Komentarzu św. Tomasza do Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa, EF 25 (1998), s. 95 - 104

Wartości chrześcijańskie a Objawienie, PF- NS 2 (1993) 1, s. 149 - 156.

Wolność "constitutivum" osoby ?, w: Wolność jako wartość i problem edukacyjny, pr. zbior. pod red A. M. de Tchorzewskiego, Bydgoszcz 1999, s. 47 – 52.

Zagadnienie cnót wojskowych, w: Wartości i postawy moralne w procesie wychowania wojskowego. Materiały z konferencji naukowej, Koszalin 1995 s. 127 - 151.

Zagadnienie oceny moralnej czynów ludzkich w "Summa Theologiae" św. Tomasza z Akwinu, EF 22 (1996), s. 217 - 224.

Teksty innych autorów

Bańkowski K., Tomizm konsekwentny na tle odmian tomizmu, SPC 32 (1986) 2, s. 211 - 219

Bartel T., Psychologia fizjologiczna (skrypt), Kolegium Filozoficzno - Teologiczne Ojców Dominikanów, Kraków 1986

Biesaga T. Zarys metaetyki, Kraków 1996

Biskup M., Swoistość moralności chrześcijańskiej, "Saeculum Christianum" 3 (1996) 2, s. 141 - 162.

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. Kawalcowie, w: Wolność we współczesnej kulturze, s. 199 - 221

Dwelahauverse G., L`exercise de la volonté, Paris 1939

Goff J. Le, Inteligencja w wiekach średnich, przekład E. Bąkowska, Warszawa 1966.

Kalka K., Sprawiedliwość i cnoty społeczne według św. Tomasza z Akwinu, Bydgoszcz 1994

Kalka, K., Wychowanie i kształcenie w antropologii filozoficznej i pedagogice, Warszawa 1998

Kłósak K., Maritainowska analiza stosunku filozofii moralnej do teologii, CTh 30 (1938) s. 177 - 220

Kowalczyk J., Miłość ojczyzny w nauce św. Tomasza z Akwinu, Poznań 1975

Kozubski Z., Geneza i istota sumienia. Studium etyczne, Lwów 1922.

Kreutz M., Kształcenie charakteru, wyd. II, London 1982

Lottin D.O., La syndérèse chez Albert le Grand et saint Thomas d' Aquin, "Revue n###o-scholastique de Philosophiae", XXX (1928) s. 18 - 44.

Lottin D.O., La syndérèse chez le premiers maîtres franciscains de Paris, “Revue n###o-scholastique de Philosophiae”, XXIX (1927) s. 265 - 291

Lottin D.O., Psychologie et morale, t. I, Louvain 1942,

Lottin D.O., Psychologie et moral au XIIe et XIIIe siecles, wyd. II, t. I, Gemloux 1957

Makarewicz M., Die Grundprobleme der Ethik bei Aristoteles, Leipzig 1914

Martyniak Cz., Problem filozofii prawa, jej przedmiot, metoda, podział, Lublin 1949

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, SPC 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.

Ossowska M., Etos rycerski i jego odmiany, wyd. 2, Warszawa 1986

Pinckaers S.T., Źródła moralności chrześcijańskiej, przekład A. Kuryś, Poznań 1994

Piwowarczyk J., Katolicka Etyka Społeczna, t. 1, Londyn 1960, t. 2, Londyn 1963

Renz O., Die Synderesis nach dem hl. Thomas von Aquin, Baeumker-Beiträge, X, 1-2, Münster 1911;

Robaczewski A., O cnotach i wychowaniu, Lublin 1999

Rosa R., Filozofia bezpieczeństwa, Warszawa 1995.

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.

Swieżawski S., Święty Tomasz na nowo odczytany, wyd. II, Poznań 1995

Swieżawski S., Z dziejów etyki. U progu epoki nowożytnej, w: Logos i ethos, Kraków 1971 s. 371-384

Swieżawski S., Filozofia chrześcijańska jako poszukiwanie prawdy i jej kontemplacja, “Znak” 33 (1981) 321, s. 215-221

Swieżawski S., U źródeł nowożytnej etyki, Kraków 1987

Szyndler L., Zagadnienie “słowa serca” w Scriptum super Libros sententiarum św. Tomasza z Akwinu, EF 20 (1995) s. 207 - 208.

Vanier J., Le bonheur, principe et fin de la morale aristotelicienne, Paris-Bruges 1965,

Weisheipl J.A., Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło, przekład Cz. Wesołowski, Poznań 1985

Wittmann M., Die Ethik des hl. Thomas von Aquin, München 1933

Wyszyński J., Relacja miłości do siebie, SPC 20(1984)2, s. 238 - 241.

Żychliński A., Rozważania filozoficzno-teologiczne, Poznań-Warszawa-Lublin 1959

Compte-rendu

Le titre de l'étude « La verité sur le bien » indique son objet matériel, c'est-à-dire le domaine dans lequel ont été situées toutes les considérations y présentées. Ce domaine c'est la philosophie morale, formulée par les Grecs et reprise par les chrétiens. Le fait de situer la vérité devant le bien indique pourtant les sources d'inspiration aristotéliciennes et thomistes plus que platoniciennes et augustiniennes. Aussi a-t-il été nécessaire de formuler nettement l'objet formel de la dissertation dans le sous-titre.

L'objectif du travail est donc d'examiner les fondements philosophiques de l'éthique thomiste et de les interpréter à la lumière de la métaphysique du thomisme conséquent considéré par l'auteur comme cette version de la philosophie thomiste de l'être qui s'appuie sur une réception parfaitement fidèle des textes d'Aquinate. Une telle prise de position de l'auteur vis-à-vis du thomisme conséquent s'exprime ici par la valorisation proprement chrétienne[700] de l'amour en tant que principe fondamental déterminant non seulement le comportement de l'homme mais toute la vie humaine, aussi bien pratique que théorique.

1.L'ensemble de problèmes conduisant à l'éthique

Le philosophique point de départ de l'éthique de Thomas est la théorie de l'homme en tant qu'être raisonnable et celle de la raison même en tant que premier principe essentiel de l'homme. Il s'agit donc ici du sujet de la personne humaine car c'est elle qui est « rationalis naturae individua substantia ». Et c'est la théorie de la personne qui doit constituer le fondement de l'éthique. Ce point de vue est sans doute emprunté à la doctrine d'Aristote mais en effet il serait bien difficile d'aborder le problème philosophique du comportement humain sans se référer au péripatétisme qui constitue un acquis déjà considérable de la pensée chrétienne dans cette matière. Néanmoins dans sa philosophie morale, Thomas n'utilise pas souvent le terme « persona ». Il préfère de parler de l'homme du point de vue de son intelligence pour éviter -semble-t-il-l'association immédiate du terme « persona » avec la problématique trinitaire. Aujourd'hui cette confusion de perspectives semble impossible et nous pouvons considérer aussi bien la conception de l'homme comme personne que le terme même « persona » comme sujet premier et préliminaire de la philosophie morale, en situant la personne en position du sujet de l'éthique.[701]

Dans cette perspective de la personne et de l'acte personnel de l'existance, une importance capitale prennent les relations personnelles. Il convient de noter que M.Gogacz, en proposant sa définition de la personne à la lumière du thomisme conséquent, a décidé d'énumérer parmi ses constitutivorum (en dehors de l'existence et de l'intellect) aussi les relations personnelles.[702] Celles-ci en effet constituent le fondement le plus profond de toutes les communautés, du cercle familial jusqu'à la sociétë et l'Èglise. Selon Aquinate la force qui cimente la communauté est amitié. C'est elle qui conditionne la paix et l'acquisition des vertus. Cette pensée de saint Thomas, très rarement soulevée par l'éthique sociale et la sociologie elle-même mérite d'être spécialement soulignée. Aquinate considère l'amitié

[700] C'est ainsi qu'interpète le christianisme Aquinate. Il suffit de voire la structure de sa « Summa Theologiae » : la foi : l'espérance et l'amour ouvrent la partie morale (II-II ae) de cette oeuvre.

[701] Conformément au texte de la 1re leçon de 1er livre du "Commentaire ŕ l'Éthique ŕ Nicomaque" aů Thomas écrit au chap. 3: "sicut igitur subiectum philosophiae naturalis est motus, vel res mobilis, ita etiam subiectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem".

[702] Cf. M.Gogacz, *Osoba zadaniem pedagigiki. Wykłady bydgoskie (La personne en tant que l'object de la pédagogie. Les cours de Bydgoszcz)*, Varsovie 1997, p. 68.

comme le plus grand bien humain ce qui est sans doute lié à cet aspect de la communauté qui découle de la nature même de l'homme, la nature par excellence sociale.[703]

Pour Thomas l'amitié est une forme spéciale de l'amour conçu comme relation personnelle et vertu. L'amour, par contre, est une rencontre réelle en raison de l' acte d'existence. Le rattachement de l'amour directement à l'existence a conduit saint Thomas à exprimer le primat de l'amour sur toutes les autres relations dont l'homme est sujet. Dans cette théorie une place prépondérante s'est assuré l'amour personnel qui est devenue le premier milieu des personnes, leur vrai et réel univers. En définissant cette signification de l'amour Thomas écrit : «Chacun qui fait quelque chose agit en vue d'une fin... Et la fin de chacun est le bien qu'il aime et qu'il désire. Il est alors évident que quiconque fait quelque chose, quoi que ce soit, agit sous l'influence de l'amour».

C'est dire en plus qu'il existe un lien direct entre l'amour et la morale ce qui nous autorise à situer la théorie de l'amour au centre de la problématique éthique. La justification théorique d'une telle position de l'amour (de même que celle de la foi et de l'espérance) a été possible grâce à la compréhension de ces valeurs comme relations personnelles. A cet égard la théorie des relations personnelles constitue un apport essentiel procuré par le thomisme conséquent.

La conception de la personne et des relations personnelles en tant que source de la morale a permis de mettre fin à des controverses existant entre l'éthique et la théologie morale.En effet la première aussi bien que la seconde considérent la protection des personnes et des relations personnelles comme leur objet propre,tout en restant distinctes en ce qui concerne les moyens proposés.Il n'y a donc aucun doute que l'éthique de la protection des personnes peut servir d'introduction philosophique à la catholique théologie morale.

2. Les sujets constituant le fondement de l'éthique

Selon Aristote le premier principe de l'éthique est le bien conçu comme objet du comportement humain. Le bien saisi devient la fin.Ainsi pour Thomas la fin est-il premier principe extrinsèque du comportement humain.Ce qui situe sa philosophie morale, d'une manière définitive, au rang des éthiques téléologiques.

Dans le « Commentaire » de Thomas à l' « Éthique à Nicomaque » on retrouve trois notions empruntées à Aristote : le bien, la fin et le bonheur signifiant (significo) la propriété de l'être (le bien), la cause de l'action (la fin) et la conséquence de l'acquisition du bien (le bonheur), mais désignant (designo) la même chose à savoir la personne.Comme le dit Aquinate lui-même, le bien, la fin et le bonheur se manifestent dans notre conscience comme des concepts différents, mais en réalité sont univoques car désignent toujours le même être.

Pour Thomas le bien est la propriété de l'être fondée directement sur son « esse ». Par conséquent il demeure indépendant du choix de qui que ce soit, tout en conditionnant ce choix. Cela change l'éthique péripatétique en ce sens que situe entre la notion du bien et celle de la fin le problème de la réceptivité cognitive de ce bien et de sa situation en position de la fin. La résolution de ce problème, comme l'a souligné Étienne Gilson, constitue le fond de l'enseignement moral de Thomas.

Dans la métaphysique de Thomas le sujet de la fin dernière, fondamental pour Aristote, se trouve lié à Dieu qui est Etre absolu (Ipsum Esse Subsistens) rendant réelle l'existence de tous les autres êtres. C'est un agissement "naturel" de la Cause première. La conception du monde comme pure création divine, permet à Thomas de situer Dieu en position de la fin de nouveau « naturelle » de tout être à laquelle chacun atteint conformement

[703] Cf. *De Regno* I, 10, 147. L'élément le plus supremant dans cette théorie est la constatation d'Aquinate selon laquelle les pouvroirs publics sont obligés d'assurer la paix par la stimulation de la protection des liens d'amitié, naturels au sein de la communauté. L'État doit aussi garantir la sécurité extérieure et intérieure des citoyens ainsi qu'une aisance matérielle suffisante pour la pratique des vertus.

à sa nature . La créature raisonnable atteint Dieu d'une manière raisonnable et volontaire par voie de communion mystique. La conception de Dieu comme fin dernière est donc thèse philosophique. Mais la réalisation de cette fin s'opère déjà sur le plan religieux et à l'aide de la théologie qui explique les vérités révélées par Dieu lui-même.Cette montée spirituelle de l'homme s'accomplit donc grâce à la philosophie morale qui pourtant n'est aucunement interchangeable avec la théologie morale. Une telle « position « de Dieu justifie la primauté donnée dans l'éthique au sujet de la personne et à celui des communautées unies par des relations personnelles.

La conception du bien comme propriété existentielle de l'être a permis à Thomas de construire – à l'aide des méthodes de la métaphysique- sa conception du bien et du mal moral.En profitant de la distinction entre la substance et l'accident,il arrive à différencier le bien « direct » et le bien « en raison de quelque chose ». Le rattachement du sujet du bien avec la problématique de la perfection a trouvé son achèvement dans la construction de la hierarchie des biens qui constitue la base de l'axiologie de Thomas et dont l'ingéniosité a été soulignée par Karol Wojtyła. La conception du mal de Thomas est construite a la base de la théorie privative. La définition du mal comme absence du bien non seulement dénonce cet enchaînement par excellence « privatif » mais aussi le fait que le mal n'existe pas en déhors du bien [704],celui-ci étant sa cause accidentelle.[705]

Dans le domaine de la morale, le mal est envisagé comme « bien éphémère » c'est-à-dire « bien fictif ». Il s'opère lorsque l'homme se décide àtoucher un but négatif du point de vue de la morale. Néanmoins l'homme ne veut pas le mal en tant que tel ; ce serait contraire à sa nature.La difficulté consiste en ce que la nature oriente l'homme vers le bien « en général » tandis que le comportement humain en tant que relation concrète, fait toujours appel au bien individuel. Pour trouver une solution désirée à ce problème il ne suffit donc pas d'analyser l'acte lui-même car il s'agit du fonctionnement des puissances cognitives et appétitives de l'homme.Thomas, en profitant de sa métaphysique de l'homme a construit la théorie des sources du comportement vicieux de l'homme.Parmi ces sources-rappelons-le – il énumère l'ignorance, les émotions et enfin la mauvaise volonté. Une telle « interdisciplinarité « lui permet de plus de faire beaucoup de distinctions importantes comme celle entre les habitudes sensuelles et les habitudes d'ordre spirituel ou bien celle entre les mauvaises habitudes et les vices. A l'avis de Jacek Woroniecki on ne saurait surestimer la valeur éducative de ces distinctions.

Une autre distinction importante de Thomas – sur quoi met l'accent Feliks W. Bednarski – est la conception subjective et objective du comportement humain. Dans la perspective subjective il est question du comportement humain, de sa qualification et de son appréciation. A ce propos Aquinate construit le schéma bien connu de quatre conditions du bien moral de l'acte et formule le principe suivant lequel « bonum ex integra causa – malum ex quandoque defectu ».Dans la perspective de l'objet le problème est ramené au sujet de la conscience et de la liberté – si l'on peut appeler ainsi (en gros) « liberum arbitrium » de Thomas.Une telle orientation de la problematique liée à la classification des actes individuels du comportement situe Thomas entre l' « objectivisme » de l'éthique péripatétique et le « subjectivisme » de la morale augustinienne dont le représentant le plus radical a été Pierre Abelard et laquelle Thomas a connu par l'intermédiaire des « Sentences » de Pierre Lombard.

L'analyse thomiste de l'acte humain est – selon Gilson – suffisamment profonde pour être appliquée avec succès à d'autres sciences sur la morale, sans être complétée par d'autres analyses , p. ex. celles de la philosophie du sujet, ce qu'on postule parfois.

[704] *QDM* 1, 2c. Malum non potest esse nisi in bono.
[705] *QDM* 1, 3c. Defectum bonum esse causam mali.

3. Les premiers principes du comportement humain

La conception du bien comme objet conduit à la relation personnelle d'espérance conçue comme désir du bien, et à la relation d'amour dont la conséquence est le désir du bien de la personne aimée.

L'identification des principes du comportement consiste à découvrir dans la structure de l'homme les facultés qui disposent à bien agir et provoquent de bonnes conséquences des actions entreprises. En d'autres termes, il s'agit des premiers principes intrinsèques de l'homme qui engendrent les actions visant la protection des personnes et des communautés humaines.Cette tâche ne paraît pas très difficile car la tradition philosophique nous informe sur ces principes ; Ce sont les habitudes et les vertus recueillies autour du problème de la conscience et celui de la libre décision. Selon Thomas la conscience se trouve du cÔté de la théorie qui se transforme en pratique c'est-à-dire en action par l'usage de la libre décision. Il s'ensuit que parmi les premiers principes du comportement il faut compter non seulement les habitudes pratiques de l'intellect et les vertus de la volonté, mais aussi les habitudes théoriques de l'intellect – ce qui n'était pas toujours approuvé dans la littérature spécialisée

Chez Thomas, au bon jugement de la conscience (conscientia) concourent l'inclination vers le bien, la contemplation et la sagesse. Inclus dans la préconscience le bien fondamental et en quelque sorte général constitue – sous un autre aspect – la loi naturelle. La contemplation est une conception propre et intellectuelle de l'être en tant que bien, fin et bonheur. Il est de toute évidence que cette contemplation reçoit une signification particulière quand le bien rendant heureux s'identifie à une autre personne. À la différence des auteurs contemporains, les classiques de l'éthique, Aristote et Thomas ont accordé dans leurs oeuvres beaucoup de place à la contemplation. Il semble que c'est à ce type de connaissance que pense Thomas quand il écrit qu'on peut aimer quelqu'un plus que le connaître car l'amour naît d'une simple (singillatim) conception de l'objet. Cela correspond avec la compréhension de la contemplation comme une simple conception de la vérité (simplex intuitus veritatis). D'ailleurs Thomas écrit clairement : « Contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis est principium amoris apiritualis »[706] Ainsi Thomas renoue –t- il à l'opinion de Richard de Saint Victor, qui en écrivant sur la contemplation a constaté que « nous devons donc développer en nous et l'amour qui résulte de l'amour et – au même degré – la connaissance qui résulte de l'amour »[707].

Il est donc légitime d'avancer que le tout premier principe extrinsèque du comportement humain –le bien- doit être saisi par l'homme et que le moyen d'y parvenir est la contemplation qui constitue – paraît –il – la principale manifestation de l'homme en tant que personne. C'est donc à juste titre que le nestor du thomisme en Pologne, Étienne Swieżalski, réclame plus d'attention pour le sujet de la contemplation.

La contemplation est étroitement liée au problème de la « parole du coeur » (verbum cordis) et à toute la problématique du « language du coeur » (sermo cordis).Lech Szyndler est d'avis que la contemplation naît au moment où le sujet qui est en train de connaître se tourne, sous l'effet de la « parole du coeur » vers la source des influences. Aristote parlait en ce cas de l'étonnement ou de l'extase considérés comme première manifestation de la philosophie.Szyndler voit dans ce « moment » aussi la source des « vertus intellectuelles ». Néanmoins si la contemplation constitue le premier principe subjectif de l'amour, qui « cause tout ce que fait celui qui aime »,alors il faut voir dans cet amour – au niveau du langage du coeur – aussi les origines du comportement.Il semble donc que la contemplation « donne vie » non seulement aux habitudes théoriques de l'intellect, mais encore –grâce à la conception de

[706] *ST* I-II, 27, 2c.

[707] Richard de Saint Victor, *Beniamin Maior*, PL 196, 145 C. Debet itaque in nobis semper et ex cognitione dilectio et nihilominus ex dilectione cognitio.

l'être en tant que bien – aux habitudes pratiques de cet intellect. D'où la thèse selon laquelle à l'intérieur de la conscience fonctionnent toutes les habitudes intellectuelles, aussi bien théoriques que pratiques, ce qu'on a exprimé dans ce travail. La contemplation doit donc être considérée, elle aussi, comme premier principe de l'éthique de même que sa conséquence essentielle – la sagesse. Celle-ci est en effet le principe suprême de l'éthique et le fondement du jugement de la conscience. A la lumière de ce qu'on a dit, la conscience en tant que le jugement de l'intellect visant le comportement, semble être la fructuation de la sagesse.Cela ne s'oppose en rien à la thèse selon laquelle la sagesse est une vertu théorique de l'intellect car la conscience est un jugement à caractère théorique qui prend pourtant en considération les premiers principes du comportement et par conséquent l'aspect du bien de l' être.

Les vertus de la volonté par contre font perfectionner ce que Thomas appelle « liberum arbitrium ». De fait comme nous le savons , la différence entre la libre décision et le jugement de la conscience consiste en ce que celui-ci est une pure connaissance (pura cognito) tandis que la libre décision est application du jugement aux actions de la volonté (affectiones).Et c'est en cela que consiste le jugement du choix (iuditium electionis)[708]. Il peut donc arriver qu'en vertu du jugement de la libre décision l'homme entreprend des actions que la conscience juge moralement mauvaises.Car même si la volonté dépend des informations de l'intellect, elle n'est pas déterminée par ces informations.C'est la volonté elle-même qui « décide et prend ses risques[709] »Cette relation entre la volonté de l'intellect et l'autonomie de celle-ci dans les actes de décision a été parfaitement illustrée par Thomas dans son schéma de l'action de décider.

Les vertus de la volonté doivent donc être considérées comme premiers principes du comportement. Elles consistent à mettre en pratique – sur le terrain d'action de la volonté – les jugements de la conscience.Les vertus, en effet, ce que Thomas a souligné à plusieures reprises, sont de nature à établir l'ordre raisonnable dans le domaine qu'elles regardent.Bref, elles constituent l'application de la raison à un certain type du comportement.Une bonne illustration de cette relation peut être la justice qui est « une constante et éternelle volonté de rendre à chacun ce qui lui est dû »[710]. Dans cette définition il y a deux aspects : d'une part la justice même en tant qu' « une constante et éternelle volonté de rendre » , ce qui est incontestablement la propriété da la volonté, et d'autre part « cela ce qui est dû à chacun ». Ce deuxième aspect que Thomas appelle ordonnance est déterminé par l'intellect. Il n'est donc pas difficile de discerner dans la justice le fonctionnement de la justice ainsi que celui du libre choix (liberum arbitrium). Le rôle de la justice en tant que vertu de la volonté, consiste à faire un choix correct.

Une telle acception des vertus de la volonté doit susciter la question sur leur origine. En effet, si les vertus de la volonté s'interprètent – conformement à la pensée d'Aquinate – comme moyen de protéger les personnes et les relations personnelles, la thèse selon laquelle les relations personnelles(p. ex. l'amour) sont la « source » et la « racine » des vertus doit être entendue de telle façon que ces relations causent les vertus servant à la personne et à son bien. Il semble que ce soient les relations personnelles qui perfectionnent l'intellect et la volonté. Cele démontre l'union de l'amour et de la sagesse. L'amour est en effet la première relation personnelle dont la manifestation essentielle est le désir du bien de la personne aimée. Afin que ce bien protège l'amour, il doit être un vrai bien ce qui n'est possible que grâce à la sagesse.C'est seulement la sagesse qui découvre la vérité et le bien, et qui nous fait voir le vrai bien de la personne aimée. C'est elle donc qui est – dans le cadre de la conscience humaine – la meilleure façon de protéger les relations personnelles. Une pareille relation doit avoir lieu

[708] *QDV* 17, 2, ad 4.
[709] Voir M.Gogacz, *Szkice o kulturze (Essais sur la culture*), p. 79.
[710] *ST* II-II, 95, 4c.

sur le terrain d'action du libre choix.Les vertus de la volonté sont aussi concernées par la perfection dûe à l'amour. C'est l'amour qui est leur premier principe et leur motif. L'amour fait naître la force. C'est à cause de l'amour (p.ex. l'amour de soi-même) que nous demeurons tempérants. C'est lui aussi qui nous apprend la prudence et la justice.

Ainsi nous nous approchons des problèmes d'éducation soulevés parfois par l'éthique dite particulière qui pourtant semble être pédagogie. Une telle situation de la pédagogie permet de la compter,elle aussi, parmi les sciences avant tout philosophiques.