



ETYKA A FILOZOFIA MORALNA.

PROBLEM PODOBIEŃSTW I RÓŻNIC W FILOZOFICZNYM UJĘCIU MORALNOŚCI POMIĘDZY ARYSTOTELESEM I TOMASZEM Z AKWINU

„Rolą mędrca jest odróżnianie” – jak stwierdził Tomasz z Akwinu (zresztą powołując się na Arystotelesa) na początku swojej „Summa contra Gentiles”¹. Owo „odróżnianie” jest rozumiane tu jako swoiste „porządkowanie”, „zarządzanie” rzeczami. Efektem takiego podejścia do rozważanych przedmiotów jest ład. W ten sposób rozumiany ład jest także – zdaniem Tomasza z Akwinu – skutkiem kierowania rzeczy do właściwego dla nich celu. Łatwiej bowiem zarządzać rzeczami, jeśli znamy ich przeznaczenie (ich cel). Przedmiotem tego artykułu zamierzamy właśnie uczynić pewne odróżnienie. Interesujące wydało się bowiem, aby tak odróżnić i uwypuklić poglądy etyczne Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, by można było wskazać na przyczyny odmiennych wniosków obu Filozofów, które sformułowali właśnie na terenie swoich rozważań o moralności. Wiadome jest, że Akwinata korzystał z ujęć Arystotelesa, jednak ostatecznie jego „filozofia moralna” zasadniczo różni się od etyki Stagiryty. Możemy z łatwością wskazać miejsca, gdzie zachodzą te różnice, jednak może warto pokusić się o wyjaśnienie źródeł tych różnic, czyli odpowiedzieć, co mogło leżeć u podstaw ich zróżnicowanych stanowisk.

Bodźcem do zaproponowanych rozważań stały się odmienne stanowiska Etienne Gilsona i Fedynanda van Steenberghena na temat Tomaszowych komentarzy do dzieł Arystotelesa, a zwłaszcza „Komentarza do Etyki nikomachejskiej”. E. Gilson bowiem uważa, że w Tomaszowych komentarzach do Arystotelesa nie ma myśli samego Akwinaty, lecz tylko arystotelizm („...komentarze do Arystotelesa są różnymi ekspozycjami doktryny Arystotelesa, tak, iż trudno byłoby je nazywać filozofią Tomasza z Akwinu. Jako komentator Tomasz mógł opatrywać tekst własnymi uwagami, ale

PIERWODRUK: „Kwartalnik Filozoficzny”, Tom XXXVIII, 2010, zeszyt 4, s. 51 – 67.

© **Izabella Andrzejuk**

¹ *sapientis est ordinare* – Tomasz z Akwinu, „Summa contra Gentiles”, Lb. 1, cap.1, korzystam z wersji internetowej tego dzieła : Sancti Thomae de Aquino, Opera omnia.

nie o to mu głównie chodziło”)². Podobne poglądy Gilson głosi w innej swojej książce, zatytułowanej „Tomizm”, gdzie zaznacza, iż to dzięki Sumom (chodzi tu o „Sumę Teologii” i „Sumę przeciw poganom”) możemy poznać wnikliwie filozoficzną myśl Tomasza³. Komentarze Tomasza do dzieł Arystotelesa pozwalają uchwycić tylko fragment myśli Akwinaty, dając zarazem tylko jakieś wyobrażenie o całościowym ujęciu myśli tomistycznej⁴. Z kolei Ferdynand van Steenberghe w swojej pracy zatytułowanej „Le thomisme”, wyraził pogląd, że w Tomaszowym komentarzu do „Etyki Nikomachejskiej” zawiera się spójny i przejrzysty system etyczny Akwinaty⁵. Zatem na podstawie jego komentarza można ustalić koncepcję etyki Tomasza. Zdaniem Steenberghe, etyka Tomasza jest intelektualistyczna, gdyż to intelekt jest dla Akwinaty zasadą działań moralnych (rozum za pomocą cnót porządkuje działania woli zgodnie z normami natury ludzkiej). Akwinata, zdaniem Steenberghe, jako normę wolnego działania, ukazuje cel działania.

Niniejsza rozprawa została tak podzielona, aby wyczerpać – zdaniem jej autora – najważniejsze, kluczowe zagadnienia, w jakich omawiani Filozofowie się różnili. Przede wszystkim więc należało podjąć temat powodów, dla jakich Arystoteles chętniej posługiwał się terminem „etyka”, natomiast Tomasz terminem „filozofia moralna”. Z tym zagadnieniem wiąże się pozycja etyki wśród nauk filozoficznych. Kolejną, istotną dla rozważań etycznych kwestią jest ujęcie człowieka od strony jego struktury bytowej. Kluczowe wydają się również kwestie poświęcone wolności woli i jej działaniu, synerezie i sumieniu. Należało również bliżej przyjrzeć się odmiennemu postrzeganiu niektórych cnót, a także rozumieniu Boga jako Pierwszego Poruszyciela i Przyczyny Sprawczej innych bytów.

Rozróżnienia wstępne. Znaczenie i zakres słów: „ethos” i „moralis” w ujęciu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu

Zarówno Arystoteles jak i św. Tomasz z Akwinu posługują się terminami „filozofia moralna” i „etyka”. Warto zatem ustalić, co dla obu filozofów kryło się pod tymi terminami. Arystoteles w swoich pismach etycznych posługiwał się określeniem „ἠθικός”, które odpowiada łacińskiemu – „moralis” i oznacza po prostu „obyczajowy”, „moralny”⁶. Słowo to wywodzi się od ETHOS, które może mieć dwa znaczenia, którymi zamiennie posługiwali się Grecy. Św. Tomasz podając etymologię słowa „moralis”, zwraca uwagę, zarówno w „Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej” jak i w „Sumie Teologii”, na to podwójne znaczenie słowa ETHOS w języku greckim: Εθος (pisane przez „krótkie e”) może bowiem oznaczać skłonność naturalną - lub też przyzwyczajenie - które przechodzi w naturę⁷. Z kolei w

² E. Gilson, „Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich”, tł. S. Zalewski, Warszawa 1987. Tam zob. cz.8: „Złoty wiek scholastyki”, a w niej rozdz.3: „Tomasz z Akwinu” oraz rozdz.: 2. „Teologia i filozofia”, s.331.

³ „...nawet gdyby komentarze zaginęły - Sumy wystarczyłyby”. E. Gilson, „Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu”, tł. J. Rybałt, przedmowę i apendyksy przetłumaczył M. Tazbir, Warszawa 1960, s. 18.

⁴ E. Gilson, tamże, s.39 – 40.

⁵ F. van Steenberghe, „Le thomisme”, Paris 1983.

⁶ Przypis autora: Arystoteles posługuje się interesującymi nas terminami w swoich „Etykach”, w „Retoryce”, „Polityce”, a także w „Poetyce”.

⁷ „...inclinatio (...) a natura quae inclinatur in id quo est sibi conveniens vel ex consuetudine quae vertitur in naturam”, Sancti Thomae Aquinatis, „In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nikomachum expositio”, editio

drugim znaczeniu - $\eta\theta\omicron\varsigma$ (pisane przez „długie e”) może wyrażać tylko pewien zwyczaj, nawyk, który nie musi mieć wiele wspólnego z naturą jego posiadacza, ale zarazem może oznaczać usposobienie, charakter, zachowanie się i dyspozycję. Tomasz zauważa, iż w zakresie rozważań etycznych należy raczej posługiwać się pierwszym z wymienionych znaczeń, albowiem w tym właśnie rozumieniu mieści się cnota moralna, jako ta, która wynika z przyrodzonej (bądź podobnej do przyrodzonej) skłonności do tego, co należy czynić⁸. Arystoteles zajmuje w tej kwestii podobne stanowisko, gdyż uważa, że cnoty nie są nam wrodzone i nabywamy ich dzięki przyzwyczajeniu. Dość interesujący wydaje się fakt, że łaciński termin „*moralis*” nie wprowadza tej dwuznaczności, jaką możemy zaobserwować w języku greckim. Być może jest to właśnie powód, dla którego Akwinata chętniej posługuje się w swoich rozważaniach terminem „filozofia moralna”, aniżeli „etyka”.

Określenie miejsca etyki wśród nauk filozoficznych

Wypowiedzi Arystotelesa nie pozostawiają wątpliwości, co do miejsca etyki wśród innych dyscyplin. Podlega ona polityce, jako nauce o poznaniu dobra najwyższego⁹. To właśnie w polityce zawierają się rozważania o moralności i uczciwym, cnotliwym życiu. Arystoteles nawet wręcz stwierdza: „słusznie te rozważania nazywa się politycznymi, a nie etycznymi”¹⁰. Takie umiejscowienie etyki wynika z uznania przez Stagirytę pierwszeństwa wspólnoty państwowej, przed indywidualnym człowiekiem. Zależność tę porównuje Autor „Etyki Nikomachejskiej” do stosunku między całością a częścią. Zatem jednostkowy człowiek jest częścią wspólnoty jaką jest państwo. Wspólnota rodzinna, w ujęciu Arystotelesa, jest sprowadzona do kwestii zaspokajania naturalnego popędu (rzecz ma się tu tak jak w przypadku roślin i zwierząt – potrzeba pozostawienia potomstwa wynika z natury wszystkich istot żywych i nie ma tu miejsca na wybór, czy działanie rozumne). Państwo jako wspólnota jest samowystarczalne, czego nie można powiedzieć o pojedynczym człowieku. Każdemu człowiekowi z natury przysługuje potrzeba przebywania we wspólnocie, posiada on bowiem pewne umiejętności i zdolności, które właśnie we wspólnocie może rozwijać. Polityka, będąc nauką najważniejszą spośród dyscyplin praktycznych, uczy nas jak rozpoznać i osiągnąć dobro najwyższe dające nam szczęście.

Akwinata z kolei określając pozycję etyki wśród nauk filozoficznych nie traci z oczu jednostkowego człowieka. Owszem, powtórzy za Arystotelesem jego koncepcję pierwszeństwa całości przed częścią, ale zarazem wykaże dobitnie, że bez jednostek nie byłoby całości. Tomasz z Akwinu zwraca szczególną uwagę na to, że bez znajomości natury człowieka, nie ustalimy jaki jest jego życiowy, zasadniczy cel oraz co przyniesie człowiekowi szczęście. Oznacza to zatem, że bez antropologii filozoficznej ustalającej pryncypia człowieka nie można mówić, co sprawi, że człowiek będzie szczęśliwy. Gdy już znamy pryncypia wyznaczające człowieka, to wówczas możemy ustalić cel ludzkiego działania, a następnie wskazać na środki jakie do niego prowadzą. Filozofia moralna – bo

tertia, cura et studio R. Spiazzi, Marietti, Torino 1986, Lb.II, L.I, cap.247, s.70. Dalej cytuję: In Ethic. Dla ułatwienia podaję też strony z powszechnie dostępnej edycji Mariettiego.

⁸ Sancti Thomae de Aquino, „Summa Theologiae”, Editiones Paulinae, Roma 1962, I-II, q.58, a.1c. Dalej cytuję: S.Th... .

⁹ Patrz: Arystoteles, „Etyka nikomachejska”, 1094 a, tłum. D. Gromska, dalej cytuję: Et. nik...

¹⁰ Arystoteles, „Etyka wielka”, 1181b, tłum. W. Wróblewski, dalej cytuję: Et. w... .

tak określa etykę Tomasz – ma za przedmiot człowieka wraz z jego dobrowolnymi działaniami. Wszelkie działania człowieka kierują się do zamierzonego celu – co wskazuje na rozumny charakter tych działań. Określenie celu wymaga bowiem rozumności. Akwinata nie uznaje etyki za część składową polityki. Wymiar społeczny człowieka interesuje go po przedstawieniu i sprecyzowaniu struktury i działań jednostki. Zgadza się natomiast ze Stagirytą, iż człowiek jest istotą społeczną i do dobrego życia potrzebuje innych ludzi. Podkreśla nawet z mocą, że jest to zgodne z Bożym zamysłem.

Należy zauważyć, że zagadnienie pozycji etyki wśród innych nauk łączy się u obu filozofów z różnicami w postrzeganiu człowieka, jego struktury oraz z odmiennym widzeniem rangi poszczególnych cnót i usprawnień. Uwypuklenie wymiaru społecznego człowieka doprowadziło Stagirytę do podporządkowania etyki polityce, jako nauce zaszczytniejszej. Tego poglądu Akwinata nie przyjmuje, nawet wówczas, gdy ogranicza się tylko do komentowania tekstów Arystotelesa.

Rozbieżności w postrzeganiu bytowej struktury człowieka i wynikające z tego konsekwencje

Właściwie rozbieżności w postrzeganiu struktury człowieka u obu omawianych Autorów są kluczowym zagadnieniem, gdyż w zależności od tego, jak będzie postrzegany człowiek, taka będzie etyka.

Tomasz z Akwinu, korzystając z arystotelesowskiej teorii substancji, zmienił ją zasadniczo, wprowadzając koncepcję istnienia, jako pierwszego aktu bytu. Istnienie powoduje zatem, że coś jest. W tym bycie forma i materia stanowią możliwość (istotę) wobec aktu, którym jest istnienie. Istnienie jest tu (w bycie złożonym) czymś różnym od istoty. Tomasz z Akwinu, wprowadzając zmiany do bytowej struktury człowieka, sprawił, że w prosty sposób można było wyjaśnić i uzasadnić nieśmiertelność człowieka. Arystoteles, by „wybronić” nieśmiertelność człowieka, uczynił jego intelekt pierwiastkiem boskim. Co w wielu przypadkach było brzemieniem w skutki poglądem. Wystarczy przyrzeć się właśnie poglądom etycznym Stagiryty. Z jednej strony bowiem wygłasza on tezę o społecznej naturze człowieka, o wyższości życia wspólnoty nad jednostką, z drugiej jednak - gdy omawia zagadnienie szczęścia człowieka, stwierdza, że najwyższe szczęście daje człowiekowi kontemplacja ($\theta\epsilon\omicron\rho\iota\alpha$), powodująca, że staje się on samowystarczalny i nie potrzebuje innych ludzi¹¹. Osoby oddające się kontemplacji są nazywane filozofami. Filozof zatem jest samowystarczalny, jest w najwyższym stopniu szczęśliwy gdyż jego boski pierwiastek – intelekt jest w najwyższym stopniu aktywny. Wniosek takiego rozumowania może być uderzający, gdy zarazem przypomnimy, że Stagiryta mówiąc o naturze społecznej człowieka, określił ludzi żyjących samotnie jako albo podobnych do zwierząt, albo do boga. Zatem, skoro kontemplacja jest czymś pozytywnie wyróżniającym człowieka, to oznacza, że za jej przyczyną ubóstwiamy, czy też może przebóstwiamy się. Akwinata przyjmując istnienie za pierwszy i niezmienny akt człowieka, uniknął pułapek, w jakie wpadł Arystoteles. Intelekt – według Akwinaty jest możliwością i władzą duszy, nie przesądza o jej nieśmiertelności. Stworzony przez Boga akt istnienia człowieka jest właśnie aktem, pryncypium nie

¹¹ Arystoteles, Et. nik., 1177b – 1178a.

podlegającym zmianom, a zarazem odrębnym i samodzielny w stosunku do swego Stworzyciela¹². Zarazem wpływowi aktu istnienia podlegają pozostałe pryncypia człowieka, chociażby istota i to dzięki istnieniu dusza ludzka posiada nieśmiertelność.

W ten sposób człowiek po śmierci pozostaje wciąż tym samym człowiekiem, pozbawionym tylko możliwości materialnej.

Wolność i rozumność człowieka jako wspólny punkt wyjścia w etyce obu filozofów

Dobrowolność w etyce Arystotelesa można by określić jako rozumny wybór. W potocznym znaczeniu dla Stagiryty dobrowolne jest to, czego nie robimy pod przymusem. Nie jest to jednak pełna definicja dobrowolności, Arystoteles mówi, że musimy „wiedzieć” i „umieć” – czyli posiadać wiedzę i posługiwać się nią odpowiednio¹³. Ponadto wybór dotyczy zawsze rzeczy możliwych do wykonania (to znaczy takich, które możemy zrobić, bądź nie). Kolejną ważną kwestią, jest sam namysł nad tym, co mamy zrobić. Nie dotyczy on zamierzonego celu – bo nad tym się nie zastanawiamy. Natomiast dotyczy środków, jakimi mamy się posłużyć, aby ów cel osiągnąć¹⁴. A zatem nasz namysł jest bodźcem do tego, aby zdecydować się na któryś z rozważanych środków. W tak przedstawionym działaniu błąd nie dotyczy samego celu (bo tu nie ma wyboru), natomiast możemy błędzić w dokonywaniu wyboru środków prowadzących do celu, gdyż nie ma tu ściśle określonej zasady działania¹⁵. Nie zawsze to, co dobrowolne jest rozumnym wyborem, natomiast to, co jest rozumnym wyborem, jest dobrowolne. Postanowienie dla Arystotelesa jest połączeniem „chcienia” i poznawania intelektualnego poszczególnych środków służących osiągnięciu celu¹⁶. Można zatem uznać, że kwestia dokonywania wyboru leży przede wszystkim w gestii intelektu. Stagiryta w swoich rozważaniach już nie podejmuje problematyki podmiotu tego „chcienia” – czyli woli.

Jedne z ważniejszych kwestii na temat wolności i wolnego wyboru w ujęciu Tomasza z Akwinu znajdują się w „Sumie Teologii”, zatem aby przedstawić poglądy Akwinaty na ten temat, należy przede wszystkim omówić zagadnienie *liberum arbitrium* (wolnego wyboru). Osąd dokonywany przez człowieka nie jest wynikiem naturalnego instynktu, lecz rozumowego zestawienia. Jest on wolny, gdyż pochodzi od intelektualnej władzy poznawczej¹⁷. *liberum arbitrium* to nie tylko określenie czynności, lecz również władzy (to, czym człowiek w sposób wolny sądzi). Naturę wolnej woli należy rozpatrywać właśnie od strony wyboru. Zagadnienie to wiąże się ściśle z tematem wyboru, podejmowanym również w „Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej”. Sam bowiem wybór zawiera w sobie elementy zarówno działania władzy poznawczej jak i pożądania rozumowego - bo tak Tomasz nazywa wolę. Wolny wybór jest czynnością składającą się z wielu elementów i dość

¹² Tomasz z Akwinu, „Summa contra Gentiles”, Lb.II, cap.54.

¹³ Arystoteles, „Etyka Eudemejska”, 1225b, tłum. W. Wróblewski, dalej cytuję: Et. eud. ...

¹⁴ Et. eud., 1226b

¹⁵ Et. w., 1189b

¹⁶ Et. w., 1188b-1189a

¹⁷ S.Th., I, q.83, a.1c i a.2c: „...necese est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est”.

zróznicowaną. Wola, jako władza, odnosi się zarówno do celu jak i do środków prowadzących do celu. Natomiast przedmiotem woli jako czynności jest sam cel (a środki o tyle, o ile prowadzą do celu). Do innej czynności woli, ważnej w procesie wyboru, należy zamiar¹⁸. Odnosi się on do celu jako kresu czynności woli. Do kompetencji poznania należy namysł (rada), który poprzedza wybór, z kolei do pożądania należy zaakceptowanie tego, co namysł proponuje. Namysł przyczynia się do poruszenia woli w kierunku zamierzonego celu. Namysł jest również czynnością przysługującą rozumowi i jest pewnego rodzaju badaniem¹⁹. Akwinata etap ten uznaje za niezbędny w postępowaniu dotyczącym rzeczy niepewnych i przygodnych. Dla potwierdzenia tej tezy Autor zauważa, iż nie przypisuje się czynności namysłu Bogu, gdyż Ten posiada całkowicie pewne poznanie o wszystkich skutkach w kontekście ich pierwszej przyczyny. Przedmiotem namysłu są środki służące osiągnięciu celu, natomiast sam cel nie podlega namysłowi, gdyż stanowi swoistą zasadę (chyba, że jest to cel cząstkowy, który może być pod pewnym względem środkiem do celu ostatecznego)²⁰. Namysł można również rozumieć jako „wspólne naradzanie się wielu ludzi”, a jego przedmiotem są rzeczy właśnie jednostkowe i przygodne²¹. Z tego też powodu nie podlega namysłowi działanie, w którym przez określoną drogę dochodzi się do określonego celu (tak jak pisarz nie myśli, jak ma stawiać litery), namysłowi nie podlega także sytuacja, w której nie ma znaczenia, w jaki sposób coś zostanie zrobione (chodzi tu o rzeczy mało znaczące). Wśród etapów wolnej decyzji znajduje się także przyzwolenie, jako skierowanie się zmysłu do czegoś, co człowiek już postanowił. Jest to więc czynność władzy pożądawczej, w której to czynności towarzyszą woli uczucia. Choć pożądanie jest wspólne człowiekowi i zwierzętom, to jednak zwierzęta nie dysponują przyzwoleniem, gdyż nie posiadają władzy, która by pokierowała ich pożądaniem - to znaczy intelektu²².

Wybór różni się od przyzwolenia tym, że do wspomnianego przyzwolenia dodaje pewien stosunek do rzeczy, którą dana osoba wybiera, łącząc w ten sposób zaangażowanie rozumu i woli zarazem²³. Wybór następuje po osądzie rozumu na temat wykonywanych czynności²⁴. Wybór zawsze dotyczy wielu rzeczy, nie pojawia się on więc tam, gdzie mamy do czynienia ze zdeterminowaniem, ale następuje po postanowieniu lub sądzie będącym pewną konkluzją sylogistyczną (wnioskiem sylogizmu praktycznego)²⁵. Ponadto wybór należy ujmować jako czynność możliwą do wykonania, gdyż powodem, dla którego decydujemy się na dobór określonych środków jest to, że doprowadzą nas one do celu. Albowiem z czynności niemożliwych do wykonania, nie będzie wynikał cel. Następnym etapem jest rozkaz będący czynnością rozumu poprzedzoną aktem woli. Rozkaz istotowo jest aktem rozumu (porządek ustanawia ten, kto rozkazuje), ponieważ rozum informuje i zwraca wolę

¹⁸ S.Th., I-II, q.12, a.1c.-2c.: Tomasz określa zamiar jako „*intentio*”

¹⁹ S.Th., I-II, q.14, a.4c: Tomasz mówi tu o „*ratio inquisitiva*”.

²⁰ Kres może być ujęty dwojako: albo jako kres ostateczny tzn. koniec wszelkiego ruchu, albo też jako kres cząstkowy, pośredni, który może być zarazem początkiem kolejnej części ruchu.

²¹ S.Th., I-II, q.14, a.3c.

²² S.Th., I-II, q.15, a.1c.

²³ S.Th., I-II, q.15, a.4c.

²⁴ S.Th., I-II, q.14, a.11c.

²⁵ S.Th., I-II, q.13, a.3c.

ku temu, co ma ona czynić. Natomiast wpływ woli polega na tym, że porusza inne władze do działania i do wykonania²⁶.

Z kolei użycie, jako zastosowanie wybranych środków do określonej czynności, jest zadaniem woli, gdyż to ona pobudza inne władze do czynności. Na tym etapie wola jest pierwszym czynnikiem poruszającym i kierującym podporządkowanymi sobie władzami jak narzędziami.

Tomasz omawiając temat woli, podejmuje również zagadnienie dobrowolności i niedobrowolności czynów ludzkich. Określa on dobrowolność jako sytuację, w której działanie bądź ruch pochodzą z własnej skłonności danego bytu²⁷. Zatem pierwsza przyczyna ruchu takiego bytu zawiera się w nim (wewnątrz) wraz z poznaniem celu. Tomasz jednak nie wyklucza sytuacji, w której działanie woli może pochodzić od zewnętrznej przyczyny, która zarazem będzie przyczyną woli. Taką zewnętrzną przyczyną może być Bóg. Ta zależność może zachodzić na dwa sposoby. Po pierwsze, to właśnie Bóg jest przyczyną sprawczą ludzkiej duszy, w której wola znajduje się jako władza duszy. Po drugie, wola posiada przyporządkowanie do dobra powszechnego i dlatego Bóg - jako dobro powszechne może być przyczyną woli. Bóg porusza wolę ludzką jako powszechny poruszyciel do powszechnego przedmiotu woli, jakim jest dobro²⁸. Bez tego człowiek nie mógłby chcieć. Jednakże człowiek dzięki swojemu rozumowi określa, co będzie przedmiotem dążenia jego woli oraz co jest prawdziwym dobrem, a co pozornym. Bóg, jako poruszyciel, nie determinuje całkowicie woli ludzkiej, co ostatecznie sprawia, że działanie woli pozostaje swobodne i niekonieczne (poza podstawowymi działaniami zapewniającymi utrzymanie życia ludzkiego, bo te są swoiście zdeterminowane)²⁹. Działania intelektu i woli (poznanie i pożądanie) wynikają z ludzkiej natury³⁰. Warunkiem doskonałej dobrowolności jest doskonałe poznanie celu, a takie jest zrealizowane, gdy znamy cel oraz powód, dla którego dana rzecz jest celem, a także znany jest stosunek środków do zamierzonego celu³¹.

Tomasz kwestię dobrowolności wiąże również z zagadnieniem konieczności woli. Otóż wola przez to, że chce celu, porusza siebie samą do pragnienia środków służących jego osiągnięciu³². Co więcej – wola może w ten sposób poruszać również inne władze. Konieczność woli wynikająca z zamierzonego celu nie jest sprzeczna z wolnością woli; należy bowiem pamiętać, że dobrowolne jest to, co jest zgodne ze skłonnością woli - a ta dąży do celu ostatecznego³³. Tak jak intelekt uznaje w sposób konieczny pierwsze zasady poznania, tak też i wola kieruje się do celu ostatecznego. Jednak nie wszystko, co dotyczy poznania intelektualnego, ma pozycję pierwszych zasad, koniecznych do przyjęcia. Podobnie dzieje się w przypadku woli, nie wszystkie poszczególne dobra są niezbędne do osiągnięcia szczęścia – i do takiego rodzaju dóbr wola nie będzie dążyła z konieczności. Z tego więc wynika, że pozycja celu w dziedzinie pożądania jest podobna do roli pierwszych zasad w dziedzinie

²⁶ S.Th., I-II, q.17, a.1c.

²⁷ S.Th., I-II, q.6, a.1c.

²⁸ S.Th., I-II, q.9, a.6, ad.3.: „...*Deus (...) movet voluntatem hominis, sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum*”

²⁹ S.Th., I-II, q.10, a.4c.

³⁰ S.Th., I-II, q.10, a.1c.

³¹ S.Th., I-II, q.6, a.2c.

³² S.Th., I-II, q.9, a.3c.

³³ S.Th., I, q.82, a.2c.

poznania. Tak jak intelekt - dzięki temu, że zna zasady - sam przechodzi z możliwości do aktu, gdy pozna już wnioski, tak i wola - rozpoznając dobra konieczne do osiągnięcia celu - będzie się do nich kierowała.

Tomasz omawiając kwalifikację moralną działań woli stwierdza, że „dobre chcenie” i „złe chcenie” stanowią różne przez się czynności woli. W dziedzinie czynów różnica gatunkowa zachodzi poprzez różnicę przedmiotów³⁴. Zatem dobroć woli zależy od jej przedmiotu, a ten z kolei jest podsuwany woli przez rozum. Aby wola dążyła do dobra trzeba, aby jej przedmiot i jej cel były dobre. Dobroć woli ludzkiej wymaga także podporządkowania jej dobru najwyższemu - Bogu. Zgodność woli ludzkiej z Bożą jest gwarancją dobra woli³⁵. Natomiast prawość woli polega na tym, że podporządkowuje ona dobro jednostkowe dobru ogólnemu, które jest zarazem celem ostatecznym.

W dziedzinie moralności i zasad moralnego postępowania zasadnicza różnica między Arystotelesem a Tomaszem z Akwinu tkwi w tym, że ten ostatni przyjął istnienie sprawności nazywanej prasuściem, która to stanowi swoiście wrodzone zasady, według których człowiek postępuje dobrze. Tak jak w dziedzinie poznania osoba ludzka posiada zasady nazywane *habitus principiorum*, tak też i w dziedzinie postępowania człowiek – zdaniem Tomasza - jest wyposażony w pewne zasady, dzięki którym kieruje się do dobra, a unika zła. Zasady te są treścią sprawności postępowania nazywanej przez Akwinatę *synderesą* (prasuściem)³⁶. Sprawność ta jest porównywana właśnie ze sprawnością pierwszych zasad w dziedzinie poznawania. Tomasz wielokrotnie mówi, że tak jak mają się pierwsze zasady do poznania, tak prasuście - do dziedziny postępowania. Stanowią więc tę sprawność pewne „zaczątki” w dziedzinie postępowania, wszczępione człowiekowi z natury. Słuszny osąd *synderesis* polega na tym, że władza poznawcza ujmuje rzecz zgodnie z tym, jaka ona jest. Fakt ten pochodzi z poprawnej dyspozycji cnoty poznawczej (Tomasz podaje tu przykład ze zwierciadłem, w którym - jeśli jest ono dobrze wykonane - odbijają się przedmioty w kształcie, jaki mają rzeczywiście)³⁷. Dobre przystosowanie określonej cnoty poznawczej do odbierania rzeczy taką, jaka ona jest rzeczywiście, ma swe źródło w naturze osoby wyposażonej w tę cnotę. Natomiast to, że dana osoba będzie się posługiwała zawsze dobrze właściwie przysposobioną cnotą poznawczą, wynika albo z wyćwiczenia we właściwym postępowaniu, albo z otrzymanego daru łaski. Taki proces „ćwiczenia się” w dobrym postępowaniu może odbywać się na dwa sposoby. Po pierwsze wprost, czyli ze strony samej cnoty poznawczej. Oznacza to po prostu, że jesteśmy nauczeni pojęć dobrych i słusznych (to jest cel działania *synderesis*). Po drugie, nie wprost, czyli z dobrej dyspozycji władzy pożądczej, z której wynika, że człowiek dobrze osądza to, co dotyczy rzeczy podlegających pożądanu. Dobry osąd wynika z cnot moralnych i odnosi się do dobierania środków prowadzących do celu³⁸.

Arystoteles, nie potrafił wyjaśnić w sposób wyczerpujący i spójny, skąd człowiek ma wiedzieć, że dobrze postępuje. Wprawdzie przyjmuje koncepcję, że człowiek posiada pewne cnoty wrodzone, ale nie są to cnoty we właściwym sensie, bo tych nabywamy z wiekiem, gdy zaczynamy posługiwać się

³⁴ S.Th., I-II, q.19, a.1c.

³⁵ S.Th., I-II, q.19, a.9c.

³⁶ S.Th., I, q.79, a.12c. prasuście – „*synderesis*”. Polskie tłumaczenie tego terminu podają za: Św. Tomasz z Akwinu, „Suma Teologiczna”, t.35, „Słownik terminów”, oprac. A. Andrzejuk, Warszawa-Londyn, 1998.

³⁷ S.Th., II-II, q.51, a.3, ad.1. „*..quod in se est*”.

³⁸ S.Th., II-II, q.51, a.3, ad.1.

rozumem³⁹. Wrodzona skłonność do męstwa, umiarkowania, czy sprawiedliwości bardziej kojarzy się z określonym temperamentem człowieka, czy charakterem, aniżeli ze sprawnością pierwszych zasad postępowania. Takie rozumienie cnót wrodzonych wydaje się prawdopodobne, gdyż Stagiryta już tego tematu nie podejmuje w trakcie omawiania dobrowolności czynów i ich wartości moralnej. Arystoteles, głosi, że aby dobrze postępować, trzeba zdobywać cnoty. Aby posiadać cnoty, trzeba się ćwiczyć w dobrym postępowaniu. Ale jaka jest zasada tego dobrego postępowania, jaki jest drogowskaz w postępowaniu dla człowieka, tego już Stagiryta nie potrafił określić. W ten sposób stworzyło się pewnego rodzaju błędne koło. Aby stać się dobrym człowiekiem musi chcieć dobrych celów, jednak cele te człowiek rozpoznaje tylko wtedy, gdy jest dobry. Arystoteles wiedział wprawdzie, że człowiek jest odpowiedzialny za własne czyny, za posiadanie, bądź nie odpowiednich sprawności, ale nie potrafił uzasadnić, co jest przyczyną tej odpowiedzialności.

Z tematem synerezy u Akwinaty wiąże się zagadnienie sumienia, które, w przeciwieństwie do prasumienia, jest czynnością⁴⁰. Stanowi ją zastosowanie wiedzy do czegoś (a to właśnie dokonuje się przez czynność). Sumienie może nas oskarżać, coś nam „wyrzucać”, lub nas zobowiązywać. Ta pozycja sumienia wynika z zastosowania naszego poznania do wiedzy, które może zachodzić na trzy sposoby:

A) Sumienie może być świadkiem - kiedy uznajemy, że coś źle zrobiliśmy lub gdy czegoś nie zrobiliśmy.

B) Sumienie może nas do czegoś zobowiązywać - gdy oceniamy, że powinniśmy podjąć określone działanie lub – przeciwnie – że powinniśmy je zaniechać.

C) Za pośrednictwem sumienia możemy oceniać dokonany uczynek - czy jest spełniony dobrze, czy źle.

Wszystkie wymienione możliwości stanowią zastosowanie czynne wiedzy do tego, co czynimy, a początkiem czynności jest sprawność - dlatego też sumienie stosuje się do pierwszej, podstawowej sprawności naturalnej, jaką jest syndereza⁴¹. A zatem zarówno prasumienie jak i sumienie pozwalają nam dokonać właściwej kwalifikacji moralnej popełnionego czynu. Podstawy takiej kwalifikacji tkwią w nas, są wewnętrzne i niemal niezawodne (podobnie, jak pierwsze zasady poznania). Dla Arystotelesa zasadą kwalifikacji moralnej czynów człowieka jest właściwie jego umiar – cnota (zachowanie umiaru między nadmiarem a niedomiarem). Cnoty sprawiają, że nasze postępowanie jest dobre, ich posiadanie zarazem oznacza, że w postępowaniu kierujemy się rozumem, ale jak on jest usprawniony do tego postępowania – tego już Stagiryta nie powiedział. Kwestia prasumienia i sumienia ma również niebagatelne znaczenie w procesie wychowania i samowychowania człowieka. Skoro bowiem sumienie może zaświadczyć o dobru, bądź złu naszego postępowania, zobowiązuje nas do czegoś, bądź pomaga ocenić – to oznacza, że możemy swoiście z dystansu przyjrzeć się własnym czynom, skorygować je, poprawić, czyli po prostu podejmować pracę nad sobą. W tej kwestii człowiek arystotelesowski jest jak podróżnik wyruszający w drogę bez mapy i kompasu.

³⁹ Et. nik., 1144b.

⁴⁰ S. Th., I, q.79, a.13c.: Tu Tomasz również wyjaśnia etymologię słowa „sumienie” (*conscientia*), jako tego, co wynika „z umienia”.

⁴¹ S.Th., I, q.79, a.13c.

Różnice w postrzeganiu cnót

Pozornie mogłoby się wydawać, że omawiani Filozofowie różnią się szczególnie w podejściu do niektórych cnót kardynalnych. Pobieźna lektura tekstów wskazywała na zasadniczo odmienne postrzeganie roli umiarkowania i roztropności. Jednak po dokładniejszej lekturze należy zmodyfikować nieco ten pogląd. Wprawdzie Arystoteles daleko więcej ceni sobie umiarkowanie, aniżeli Tomasz z Akwinu. Jednak – jak się okazało – roztropność ma dla Stagiryty również istotne znaczenie. Mówi on bowiem, że nie ma cnót we właściwym znaczeniu bez roztropności. Roztropność jest niemalże cnotą, a dokładnie mówiąc trwałą sprawnością, odpowiedzialną za słuszną ocenę, stąd – posiadanie cnót jest uzależnione od roztropności⁴². Skoro od niej zależy obecność innych cnót, ma ona ważniejszą rolę do spełnienia, niż początkowo się wydawało. Jednak w ujęciu Arystotelesa trudno ją nazwać cnotą w sensie właściwym. Przedmiotem roztropności są rzeczy podlegające zmianie oraz rzeczy przynoszące korzyści (przez co jest ona cnotą gorszej jakości)⁴³. Natomiast zupełnie inaczej rzecz się ma z mądrością. Zdaniem Stagiryty jest ona cnotą. Jej przedmiotem jest to, co wieczne i boskie⁴⁴. Mądrość jest jednym z najwyższych rodzajów wiedzy (bo wiedzą o pierwszych zasadach). Jest ona wiedzą oraz rozumieniem⁴⁵ o przyczynach i zasadach⁴⁶. Skoro jest wiedzą teoretyczną o pierwszych zasadach i przyczynach, to także jest wiedzą dotyczącą dobra i celu. Arystoteles zauważa, że można ją uprawiać dla niej samej, a nie dla jakiegoś jej praktycznego zastosowania. Jednak tego rodzaju wiedzę człowiekowi trudno jest osiągnąć.

Akwinata omawiając zagadnienie mądrości, w wielu kwestiach mówi zgodnym głosem z Arystotelesem. Jednak nie we wszystkich. Przede wszystkim Tomasz określa ją mianem sprawności, a nie cnoty, ponieważ – jego zdaniem – jej posiadanie nie musi się bezpośrednio przekładać na postępowanie człowieka. Sprawność mądrości w ujęciu Akwinaty polega na tym, że intelekt ujmuje najwyższe przyczyny, a także prawdę, która nie jest nam bezpośrednio dana w poznaniu, lecz jest poznawalna w czymś innym. Otóż jego zdaniem mądrość jest ponad wszystkimi przedmiotami cnót intelektualnych, gdyż rozważa przyczynę najwyższą, jaką jest Bóg. Mądrość również wydaje sąd o wszystkich cnotach, ponieważ o skutku orzekamy poprzez przyczynę, a przez przyczynę wyższą - o przyczynach niższych. Mądrość ponadto porządkuje pozostałe cnoty niczym architekt budowlę. Jej zadaniem jest poznanie pierwszych, nie dających się uzasadnić zasad jak pojęcie bytu i niebytu, części i całości. Mądrość nie tylko posługuje się pierwszymi zasadami poznania, lecz także osądza o nich i broni ich w dyskusji z tymi, którzy im przeczą⁴⁷.

Natomiast dla Tomasza najważniejszą cnotą moralną (zatem odnoszącą się do postępowania) jest roztropność, od której zależą wszystkie inne. Autor „Komentarza” nazywa roztropność „*recta ratio agibilium*” i uznaje za sprawność intelektu dotyczącą postępowania⁴⁸. Ze swej istoty roztropność jest

⁴² Arystoteles, Et. nik., 1144b.

⁴³ Arystoteles, Et. w., 1196b.

⁴⁴ Arystoteles, Et. w., 1197b.

⁴⁵ Arystoteles, Et. nik., 1141b

⁴⁶ Arystoteles, „Metafizyka”, 982a. „Człowiek mądry ma wiedzę o wszystkim”.

⁴⁷ S.Th., I-II, q.66, a.5c.

⁴⁸ In Ethic., Lb.VI, L.VII, cap.1196, s.329.

cnotą intelektualną, lecz nabywa jej także wola dzięki kontaktowi z intelektem. Cnota roztropności przysposabia także rozum szczegółowy (chodzi o *vis cogitativa*, która jest władzą zmysłową) tak, aby ten z kolei posiadał właściwe rozeznanie, co do poszczególnych rzeczy, które człowiek zamierza dokonać. Roztropność jest cnotą doskonałą, gdyż wprowadza dobre działanie, co właśnie oznacza, że odnosi się również do woli. Od niej trzeba odróżnić cnoty, które dają zdolność do dobrego działania, jak np. sprawności intelektualne (choć same nie gwarantują dobrego działania). Te ostatnie nie mają doskonałego powodu cnoty. Omawiając roztropność można wskazać na jej związek z mądrością. Punktem stycznym obu cnót jest cel. Otóż zadaniem roztropności jest dobranie środków do osiągnięcia zamierzonego celu, a następnie osiągnięcie celu. Natomiast sam cel określa właśnie mądrość. Zdaniem Akwinaty omawiana cnota jest najpewniejsza i najbardziej niezawodna we wszystkich naukach, pod warunkiem, że odnosi się do pierwszych zasad bytowania (*entium*), które to są przez się najbardziej znane. Pozostałe cnoty moralne nie mogą obyć się bez roztropności.

Z kolei dla Arystotelesa jedną z najbardziej cenionych cnót kardynalnych jest sprawiedliwość. Fakt ten nie dziwi, jeśli się weźmie pod uwagę, że dla Stagiryty w etyce społeczny wymiar człowieka jest ważniejszy, niż osobisty. Sprawiedliwość bowiem reguluje nasze stosunki z innymi ludźmi, a zatem kształtuje nasze życie społeczne. Dla niego sprawiedliwość jest identyczna z doskonałością etyczną (ponieważ jest stosowaniem w praktyce doskonałości etycznej). Jej przedmiotem są akty innych, pozostałych cnót (zarówno akty męstwa, jak i akty umiarkowania). Zarządza i reguluje wszystkimi innymi cnotami. Osoba posiadająca sprawiedliwość może ją stosować zarówno w stosunku do siebie, jak i w stosunku do innych osób⁴⁹. Sprawiedliwość ma zatem szerokie i wielorakie zastosowanie w arystotelesowskiej etyce jako ta cnota, która najlepiej reguluje stosunki pomiędzy członkami społeczeństwa.

Rozumienie istoty Boga

Bóg Arystotelesa jest wprawdzie pierwszym poruszcycielem i przyczyną wszechświata, ale nie interesuje się człowiekiem. Jest samowystarczalny. Sam Arystoteles porównuje go do wielkiego władcy, niedostępnego dla oczu poddanych, możnego, kryjącego się w pokojach swojego pałacu. Nie jest to bóg osobowy, z którym człowiek mógłby nawiązać jakikolwiek kontakt. Jest tylko początkiem, przyczyną naszego zaistnienia. Tomasz z Akwinu uznaje, że Bóg jest czystym aktem, jest On ponadto Samoistnym Istnieniem. Tomasz, w odróżnieniu od Stagiryty skupia się w swoich rozważaniach na temat Boga również na Jego miłości. Przyjmuje, że Bóg kocha Swoje stworzenie, ponieważ jest ono dobrem już przez to, że zaistniało. Zachodzi tu jakaś wzajemna relacja między stworzeniem a Stworzycielem. Dany byt jest, gdyż to Bóg zechciał, aby był. U Akwinaty miłujący Bóg wychodzi jakby poza siebie i przenosi się na osobę umiłowaną, chce jej dobra i zabiega o nie. Aspekt celowości bytów realizuje się tu za pośrednictwem opatrności Bożej. Bóg, stwarzając byty ma wobec nich plan pomysł poprowadzenia rzeczy stworzonych do celu. Jest to zupełnie inna perspektywa, niż u Arystotelesa. Tu bowiem bóg nie kocha swoich stworzeń, nie zniża się do nich. Arystotelesowski bóg nie potrzebuje człowieka i nie zwraca się do niego z miłością. Jako istota najdoskonalsza, myśli samego siebie i może

⁴⁹ Arystoteles, Et. nik., 1129b – 1130a.

tylko być przedmiotem miłości dla stworzonych bytów, a stworzenia dążą do niego jako do przyczyny celowej. Można stwierdzić, że osobowy Bóg w ujęciu Tomasza z Akwinu ma dla człowieka propozycję wejścia w osobistą z Nim przyjaźń, swoistą poufałość. Zaprasza człowieka do tej przyjaźni, by go pociągnął i uszczęśliwił Swoją własną obecnością. Arystotelesowski bóg wprawdzie jest istotą doskonałą, najwspanialszą, ale właściwie między nim a stworzeniem (także człowiekiem) istnieje przepaść nie do pokonania. Nie ma powodu, aby pierwszy poruszyciel, czysty akt nawiązywał kontakt z bytami stworzonymi (tylko za pośrednictwem intelektu).

Wnioski

Esencjalne ujęcie struktury człowieka nie doprowadza do tematu osoby. Istnienie przejawia się (manifestuje się) w człowieku przez odpowiednie własności (realność, odrębność, jedność, prawdę, dobro, piękno). Obecność istnienia w bytowej strukturze człowieka pozwala prawidłowo wyjaśnić kwestię nieśmiertelności duszy ludzkiej, a zarazem pozwala na określenie intelektu jako władzy, którą człowiek się posługuje. Tomaszowa koncepcja istnienia sprawia również, że pojawia się jakaś przestrzeń do nawiązywania relacji między Bogiem a człowiekiem, gdyż oba wymienione byty posiadają akt istnienia, wraz z jego przejawami.

Traktowanie przez Arystotelesa intelektu jako boskiego pierwiastka ma również określone konsekwencje, chociażby w degradacji cnoty roztropności do pozycji „niby-cnoty”. Prawdziwą cnotą dla Stagiryty jest mądrość – jako sprawność teoretyczna, szczególnie przydatna w kontemplacji, dającej szczęście i samowystarczalność.

Wskazanie na wolę, jako władzę odpowiadającą za pożądanie intelektualne sprawia, że łatwiej wyjaśnić problem właściwego usprawnienia się człowieka w dobieraniu środków do celu ostatecznego. Tomasz bowiem mówi, że wola dąży do celu ostatecznego zgodnie ze swą skłonnością, podobnie jak intelekt uznaje pierwsze zasady poznania.

Także wprowadzenie prasużenia i sumienia zmienia ujęcie człowieka w kontekście jego postępowania. Prasużenie będąc niemal wrodzoną umiejętnością rozróżniania dobra i zła w jakiś sposób ukierunkowuje nas w naszym postępowaniu. Z kolei obecność sumienia sprawia, że jesteśmy odpowiedzialni za nasze czyny.

Wydaje się zatem, iż konkretne różnice w ujmowaniu bytowej struktury człowieka przez Arystotelesa i Tomasza z Akwinu doprowadziły omawianych Autorów do odmiennych wniosków na terenie filozofii moralnej.