

MAREK PIECHOWIAK

SUMIENIE A WOLNOŚĆ¹

UWAGI WPROWADZAJĄCE

Przedmiotem mojego zainteresowania w tym opracowaniu jest działający człowiek, stawiający sobie pytanie, jak działać dobrze, słusznie, poprawnie moralnie; jak działać, aby nie zatracić swego człowieczeństwa, lecz – przeciwnie – aby je możliwie w pełni zrealizować. W tradycji filozoficznej, z której zamierzam tu korzystać, stawiane pytanie o to, jak działać, jest pytaniem o cele, które powinno się realizować; a cele te, to nic innego, jak dobra dla człowieka. Zatem przedmiotem mojego tu zainteresowania jest człowiek zmierzający do właściwego mu dobra, do celu, którego realizacja prowadzi go do spełnienia czy – mówiąc językiem bliskiej mi klasycznej refleksji filozoficznej – do szczęścia.

Stojąc na stanowisku, że oceny i normy moralne mają charakter sądów, i stąd mogą być prawdziwe lub fałszywe, zmierzał będę do pokazania, że stanowisko to nie wyklucza uznania tezy, że wolność człowieka w pewnym zakresie konstytuuje dobro dla człowieka. Zmierzał będę do wykazania, że uznanie poznawalności dobra nie musi prowadzić do poglądu, iż najlepiej powierzyć swe życie tym, którzy lepiej poznają; że nie musi prowadzić do totalitaryzmu, którego model zarysował Platon. Przede wszystkim chcę się przyjrzeć miejscu, jakie w określeniu tego, co dobre dla człowieka, przysługuje poznaniu i wolności. Argumentował będę, że uniknięcie totalitarnych konsekwencji uznania poznawalności dobra nie musi być ugruntowane przede wszystkim w ułomno-

¹ Inspiracją do przygotowania wcześniejszych wersji prezentowanego tu tekstu była dyskusja na łamach „Gazety Wyborczej” dotycząca sumienia, jaka toczyła się między o. dr. Tadeuszem Bartosiem (*Gdy sumienie nakazom przeczy*, „Gazeta Wyborcza” 2003, nr 266 (4477), 15-16 XI, s. 25-26, *O sumieniu człowieka wolnego*, „Gazeta Wyborcza” 2003, nr 296 (4507), 20-21 XII, s. 25-26) a ks. prof. Henrykiem Witczykiem (*Sumienie i Głos*, „Gazeta Wyborcza” 2003, nr 290 (4501), 13-14 XII, s. 26), i która w pewnej mierze zdeterminowała przyjętą przeze mnie perspektywę badawczą. Prezentowany tu tekst powstał dzięki zachęce ks. prof. H. Witczyka, za co chciałbym mu w tym miejscu bardzo podziękować.

ściach poznania ludzkiego, ale że ugruntowane jest w fundamentalnych doskonałościach osoby ludzkiej, jakimi są jej sposób istnienia i wolność. Ponieważ problematyka określenia właściwego dla człowieka działania, działania poprawnego moralnie jest podejmowana w związku z zagadnieniem sumienia, w kręgu analiz znajdzie się także to ostatnie zagadnienie, i stąd taki tytuł opracowania.

Przy tym przedsięwzięciu będę sięgał tam, skąd większość współczesnych autorów nie oczekiwałoby pomocy – do średniowiecza, do filozofii Tomasza z Akwinu. Niejako przy okazji, będę chciał przekonać czytelnika, że Akwinata, ze swą nauką o wolności człowieka, opracował teoretyczne podstawy dla myślenia o człowieku i społeczeństwie w duchu umiarkowanego liberalizmu, zakładanego we współczesnych systemach demokratycznych, uznających prawa człowieka za fundament systemów społecznych i prawnych. Argumentował także będę, że wolność, i to wolność pojmowana jako fundament indywidualności jednostki, jest dla Tomasza większą doskonałością człowieka niż rozumność – o czym dziś się notorycznie zapomina, również w kręgu myślicieli chrześcijańskich.

I. DOBRO OBIEKTYWNIEM POZNAWALNE I PUŁAPKA TOTALITARYZMU

Na początek chciałbym wskazać pewną fundamentalną trudność, przed jaką stają koncepcje człowieka i moralności, które uznają, że trafne określenie dobra jest rzeczą poznania, a nie woli. Problem ten pojawia się bardzo wyraźnie w nauce Platona, co trafnie zauważają klasycy myśli liberalnej, np. Isaiah Berlin. Jeśli dobro dla człowieka jest czymś obiektywnym i poznawalnym, przy czym jest rzeczą oczywistą, że jedni ludzie są bardziej uzdolnieni w dziedzinie poznania niż inni, to rzeczą najrozsądniejszą będzie zdać się na tych, którzy są najsprawniejsi w poznaniu. Dobro dla człowieka jest przecież tym, co prowadzi do pełni, do szczęścia. Stąd oddanie władzy i podporządkowanie się tym, którzy najlepiej poznają – u Platona są to filozofowie – leży w najlepiej pojętym interesie rządzonych. Dzierżący władzę nie muszą pytać rządzonych o zdanie, nie muszą pytać o to, czego chcą, a czego nie chcą – dobro jest obiektywne i jednoznacznie określone²; pozostaje je poznać i skłonić ludzi do realizowania poznanego dobra – w ten sposób wszyscy osiągną możliwie największe szczęście. Jeśli dobro jest rzeczą poznania, to w dążeniu człowieka do pełni, do szczęścia rzeczą woli jest jedynie pójście za poznany dobrem. W tym wyczerpuje się doskonaląca funkcja wolności człowieka.

² „(...) skoro problemy moralne i polityczne są realne (...) – to muszą być zasadniczo rozstrzygalne; to znaczy musi istnieć jedno i tylko jedno właściwe rozwiązanie każdego problemu” (I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, w: tenże, *Cztery eseje o wolności*, Warszawa 1994, s. 206).

W koncepcji Platona niezbędną wiedzą dla określenia tego, co dla człowieka dobre, była znajomość idei istniejących poza otaczającym nas światem, których zasadniczymi cechami było to, że są ogólne, konieczne i niezmienne. Osiągnięcie szczęścia było zatem konsekwencją realizacji ogólnych, stąd też powszechnych, czyli zobowiązujących jednakowo wszystkich, i do tego niezmiennych i koniecznych wzorców.

W sprawach zasadniczych z punktu widzenia funkcji wolności w określe- niu dobra nie zmienił wiele uczeń Platona – Arystoteles. Odrzucił on istnienie świata idei i niejako ściągnął Platońskie idee z nieba i umieścił je w konkretnych przedmiotach otaczającego nas świata – odpowiednikiem idei stała się istota danej rzeczy, jej natura czy – sięgając do podstaw metafizyki – forma substancjalna³. Podobnie jak idee, jest ona również ogólna, powszechna, taka sama dla wszystkich egzemplarzy danego gatunku. Dotyczy to także człowieka, definiowanego przez Arystotelesa jako rozumne zwierzę⁴. Ową naturę, istotę człowieka możemy też określić jako człowieczeństwo. Osiągnięcie przez człowieka właściwej mu doskonałości, pełni, szczęścia wyznaczone jest jego naturą. Natura ta jest taka sama dla wszystkich ludzi. Wszyscy jesteśmy egzemplarzami jednego gatunku i naszym celem jest realizacja tego i tylko tego, co wpisane w naszą naturę, innymi słowy – realizacja doskonałości gatunkowych. Aby odpowiedzieć na pytanie, jak dobrze działać, jak działać, aby dojść do szczęścia, wystarczy – podobnie jak u Platona – poznać to, co ogólne, powszechne, konieczne i niezmienne – naturę człowieka, oraz okoliczności działania. Od strony kształtowania działania, podobnie jak u Platona, doskonałą funkcja wolności wyczerpuje się w wyborze poznanego dobra; rzeczą woli (mówiąc językiem współczesnym, bo ani Platon, ani Arystoteles kategorią „woli” nie dysponowali) jest jedynie podążenie za poznanym dobrem. Człowiek, korzystając ze swej wolności, może się od dobra odwrócić, ale w takich przypadkach nie będzie to prowadziło do pełni człowieczeństwa i będzie się mówiło nie tyle o korzystaniu z wolności, ile o jej nadużyciu.

Owszem, Arystoteles bardziej niż Platon dostrzega znaczenie dobrowolności dla doskonałości działania – nie tylko liczy się to, co wybieramy, co czynimy, ale także to, że za dobrem podążamy nie pod przymusem⁵. Stąd też można

³ Terminy „istota”, „natura”, „forma substancjalna” traktuję tu jako równozakresowe, choć ich znaczenie jest nieco odmienne; najprościej: istota to forma, o ile jest przedmiotem definicyjnego ujęcia, stąd jest to kategoria przede wszystkim wyrastająca z refleksji nad poznaniem; natura to forma, o ile ujawnia się w działaniu, stąd jest to kategoria najbliższa problematyce moralnej (zob. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, 1, q. 29, a. 1, ad 4). Ponieważ chodzi mi o wskazanie genezy pewnego sposobu myślenia o człowieku, różnice znaczeniowe uznaję w tym miejscu za mało istotne.

⁴ Arystoteles, *Analityki pierwsze*, 34 b.

⁵ Zob. tenże, *Etyka nikomachejska*, 1109 b. Zob. też Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 25, a. 5, co.: „Est autem aliquis actus moralis per hoc quod aliquo modo est in nobis (...) et

tam znaleźć początki refleksji nad tym, co Karol Wojtyła będzie analizował jako struktury samo-posiadania i samo-panowania, nad tym, że dzięki wolności niejako „uwewnętrzniamy” to, co dobre lub złe⁶. Niemniej jednak ani u Arystotelesa, ani u Platona wola nie uczestniczy w określaniu treści słusznego moralnie działania.

Można jeszcze dodać, że skoro ową pełnię człowieka wyznacza ogólna, niezmienna i konieczna natura człowieka, to otworem stoi droga do formułowania ogólnych, koniecznych i niezmiennych norm prawa naturalnego, których znajomość, wraz ze znajomością okoliczności działania, pozwoliłaby niezawodnie, dzięki opartej na dedukcji „kalkulacji”, w każdej sytuacji i każdemu wskazać właściwą dla niego drogę rozwoju. Ustalenie katalogów czy wręcz kodeksów prawa naturalnego nie było, bynajmniej, domeną średniowiecza, ale racjonalistycznego oświecenia – klęska tego projektu po części stała się także udziałem całej prawnonaturalnej refleksji.

Przy takim ujęciu pozostaje bez odpowiedzi pytanie, jak uniknąć totalitaryzmu, polegającego na poddaniu się we wszystkich sprawach, i to dla własnego dobra, tym, którzy wiedzą lepiej i nie muszą nikogo pytać o to, czego sam by chciał. W tej sytuacji wydaje się, że aby uniknąć tego typu konsekwencji, trzeba odrzucić przesłankę, którą było to, że określenie dobra dla człowieka jest sprawą poznania.

II. STRATEGIA PIERWSZA: POZA OBIEKTYWNYM DOBREM

Co można zaproponować w zamian? Jeśli u podstaw określenia dobra nie leży poznawcza aktywność, aktywność intelektu odkrywająca prawdę, to – w perspektywie podmiotowej – pozostaje wola lub uczucia. Rozwiązania w duchu skrajnego liberalizmu głosić będą, że dobro jest sprawą woli. Coś jest dobrem dlatego, że tego chcemy i żadne chcenie nie jest lepsze od innego, i trzeba jedynie uzgodnić indywidualne projekty życia, posługując się przede wszystkim zasadami konsensu i kompromisu; jak pisze I. Berlin: „granice między jednostkami lub grupami wyznaczane [są] (...) zgodnie z dążeniem do zapobiegania konfliktom celów ludzkich, z których każdy powinien być uważany za równie z innymi ostateczny i niepodważalny cel sam w sobie”⁷. Do uczuć

ideo actus ille qui perfecte est in nostra potestate, perfecte est moralis”. (Jeśli nie jest to odnotowane, Tomasz z Akwinu cytowany jest za: *Thomas Aquinas, Opera Omnia cum hypertextibus in CD-ROM*, red. R. Busa, Stuttgart 1996²).

⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994³, s. 151nn.

⁷ I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, s. 214.

jako podstawy określenia dobra sięgnie emotywizm głosząc, że coś jest dobrem dlatego, że dany przedmiot wywołuje określoną reakcję emocjonalną – aprobatę⁸.

Obok tych dwóch rozwiązań są jeszcze propozycje (kształtowane w dużej mierze dokonaniem przez Immanuela Kanta rozdzieleniem bytu od powinności, natury od kultury), które umieszczają podstawy określania dobra (wartości) w zmiennej tradycji, kulturze, języku itp., tak będzie np. w nurtach sięgających do hermeneutyki filozoficznej czy w różnych odmianach strukturalizmu.

Tym, co łączy rozwiązania odrzucające obiektywność dobra, jest uznanie, że wypowiedzi o dobru, wypowiedzi oceniające, nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, nie informują o rzeczywistości, nie stwierdzają, że tak a tak jest albo nie jest. Jest to dziś pogląd dominujący, wpajany nawet poprzez takie, zdawałoby się światopoglądowo i ideologicznie neutralne dziedziny, jak logika (semiotyka); w standardowych podręcznikach przeczytamy, że prawdziwe lub fałszywe mogą być jedynie wypowiedzi opisowe, stwierdzające, że tak a tak jest albo nie jest; natomiast wypowiedzi ocenne ani dyrektywne nie mogą być ani prawdziwe, ani fałszywe⁹.

Niezależnie od wyrafinowanych argumentów, których mnożenie nie jest tu moim celem, sądzę, iż trudno jest utrzymywać, że wypowiedź „tortuowanie małych dzieci jest złe” nie jest ani prawdziwa, ani fałszywa, ale jest konsekwencją wyboru, reakcji emocjonalnej lub produktem tradycji kulturowej¹⁰. Bardzo trudno jest też, przy odrzuceniu obiektywnego ugruntowania dobra, zaakceptować dominujące we współczesnej kulturze – choć nie wśród filozofów – uznanie praw człowieka za powszechne, wrodzone, niezbywalne. Jeśli prawa człowieka są ugruntowane jedynie w wolnych wyborach, reakcjach emocjonalnych lub w kulturze, to do kosza należy wrzucić roszczenie do ich powszechnego uznania i respektowania.

⁸ Por. M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Wrocław 1994, s. 93nn. Maria Ossowska, za G. E. Moorem, charakteryzuje emotywizm za pomocą tezy, że „ilekroć ktoś ocenia jakiś czyn jako słuszny, czyni to tylko dlatego, że przeżywa w odniesieniu do tego czynu pewne uczucie” (por. G. E. Moore, *Etyka*, tłum. Z. Szawarski, Warszawa 1980, s. 68). Tu pojmuję emotywizm nieco szerzej – ocena sprowadzona do reakcji emocjonalnej na przedmiot nie dotyczy tylko czynu (i jego jakości moralnej), ale także wartościowości przedmiotu tego czynu, przedmiotu traktowanego jako racja danego działania.

⁹ Zob. np. Z. Ziemiński, *Logika praktyczna*, Warszawa 1994¹⁷, s. 102nn (w 2002 roku ukazało się 25 wydanie tego podręcznika).

¹⁰ Przykład ten zawdzięczam prof. Wojciechowi Żelańcowi.

III. SUMIENIE SĄDEM (AKTEM POZNANIA)

Refleksja nad próbami wyłączenia dobra poza dziedzinę poznania, prawdy i fałszu, pozwala lepiej zrozumieć, dlaczego w tradycyjnym określeniu sumienia przyjmuje się, że nie jest ono władzą, ale aktem¹¹. Jeśli bowiem utrzymuje się, że sumienie jest jakąś władzą, zdolnością, to tym samym sugeruje się, że jest to jakaś władza specyficzna. A skoro ma to być osobna władza, to zakłada się, że jest różna nie tylko od woli, będącej władzą umysłowo-pożądczą, ale także różna od władz poznawczych, w tym przede wszystkim od intelektu (rozumu). I dalej, skoro sumienie jest władzą różną od władz poznawczych, to rezultatem jego działania nie mogą być sądy, bo te są przecież aktami intelektu. A skoro nie są to sądy, to nie mogą być ani prawdziwe, ani fałszywe, gdyż prawdziwość i fałszywość przysługuje jedynie sądom.

Stąd warto się upierać przy tym, że sumienie jest aktem władzy poznawczej, a nie specyficzną władzą czy zdolnością człowieka. Nie wydaje się zasadna obawa, że przy uznaniu, za tradycją tomistyczną, sumienia za akt rozumu (*ratio*) praktycznego¹², będzie ono traktowane jako coś, co jest oparte na kalkulacji i rachunku, i stąd jakoby pozbawione wymiaru osobowego¹³. Tomasz z Akwinu traktuje sumienie po prostu jako aplikację wiedzy do działania. W dotyczącym sumienia artykule 13 zagadnienia 79 części pierwszej *Sumy teologii*, określając sumienie, nie sięga do kategorii rozumu praktycznego; w odpowiedzi na pierwszy zarzut powiada, że „sumienie jest pewnym nakazem umysłu (*dictamen mentis*)”. Kategoria umysłu (*mens*) obejmuje zarówno władzę umysłowo-poznawczą, którą jest intelekt, jak i umysłowo-pożądczą, którą jest wola¹⁴. W tradycji czerpiącej z dorobku myślowego Akwinaty, posiłkując się innymi wypowiedziami wskazującymi, że to akty rozumu praktycznego są stosowaniem wiedzy do działania, przyjęło się określać sumienie jako akt rozumu praktycznego¹⁵. W sensie ścisłym rozum jest u Akwinaty związany z rozumowaniem i w tym sensie z „kalkulacją”, jest intelektem, o ile wykonuje

¹¹ „(...) conscientia, proprie loquendo, non est potentia, sed actus” (Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 13, co.).

¹² O sumieniu jako pewnego typu aktach rozumu praktycznego pisze np. Tadeusz Ślipko (*Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974, s. 342).

¹³ Por. S. Grygiel, *Kimże jest człowiek? Szkice z filozofii osoby*, Kielce 1995, s. 166.

¹⁴ Również przywołany wyżej T. Ślipko zaznacza, że sumienie „polega na aktach rozumu praktycznego, wchłaniających w siebie równocześnie dążenie woli” (*Zarys etyki ogólnej*, s. 342).

¹⁵ „(...) ratio practica iudicat et sententiat de agendis” (Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I-2, q. 74, a. 7, co.). Podkreślić trzeba, że charakteryzując sumienie nie można poprzestać na stwierdzeniu, iż jest to akt rozumu praktycznego, gdyż w ujęciu Tomaszowym z pewnością nie każdy akt rozumu praktycznego jest sumieniem; aktem takim jest też prawo („nihil est aliud lex quam quoddam dictamen practicae rationis” – *Summa theologiae*, I-2, q. 91, a. 1, co.; podobnie tamże, a. 3, co.).

czynność rozumowania, będącego przechodzeniem od sądu do sądu. Niemniej jednak zauważyć trzeba, że – po pierwsze – Tomasz często używa zamiennie terminów *ratio* i *intellectus*, i uważa to za dopuszczalne (można np. mówić o Bogu, że jest rozumem lub że jest rozumny, chociaż nie ma w nim żadnego rozumowania, gdyż jest prosty, a rozumowanie zakłada złożoność)¹⁶; po drugie – rozumowanie zakłada pozostałe dwie czynności intelektu, jakimi jest tworzenie pojęć i wydawanie sądów¹⁷. Kiedy Tomasz pisze o rozumie praktycznym, to ma na uwadze intelekt ze wszystkimi jego funkcjami, o ile intelekt ma do czynienia z tym, co dotyczy działania człowieka. Stąd niektórzy autorzy sięgający do Akwinaty będą określać sumienie za pomocą kategorii nie „rozumu praktycznego”, ale „intelektu praktycznego” (*iudicium intellectus practici*)¹⁸.

Trudno uznać za przekonujące argumenty przeciwko uznaniu sumienia za akt poznawczy, które sięgają do doświadczenia moralnego, wskazującego, że sumienie „cieszy się” i „boleje”, oraz że zobowiązanie moralne angażuje całego człowieka, a nie jedynie jedną z jego władz¹⁹. Sam Akwinata, uznając sumienie za zastosowanie wiedzy do działania, jako jedną z racji na rzecz takiego ujęcia wskazywał to, iż powiada się, że sumienie także „gryzie lub wyrzuca” (*remordere sive reprehendere*)²⁰, a czynności te nie byłyby możliwe bez zastosowania wiedzy do działania. Ponadto, ściśle rzecz ujmując, poznaje nie intelekt, ale cały człowiek za jego pomocą²¹, a poznanie, o które tu chodzi, dotyczy działania człowieka, a nie działania jego poszczególnych władz; nie może zatem dziwić całościowe zaangażowanie w zobowiązanie moralne. Podkreślić także trzeba, że w przypadku zaangażowania typu moralnego w grę wchodzi egzystencjalny aspekt bytu ludzkiego – doskonałość od strony istnienia (chodzi o to, aby bardziej „być”, a nie więcej „mieć”), istnienia, które obejmuje cały byt ludzki²².

¹⁶ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, 1, q. 29, a. 3, 4, ad 4.

¹⁷ Np. tenże, *In libros peri hermeneias expositio*, lib. I, lec. 1, prooemium. W *Summa theologiae* (1-2, q. 90, a. 1, ad 2) Tomasz pisze, że aktami rozumu jest „intelligere et ratiocinari”.

¹⁸ „Iudicium intellectus practici ex principis communibus dictans de bonitate vel malitia alicuius actus a nobis faciendi (vel facti)” (D. M. Prümmer, *Manuale theologiae moralis*, t. 1, Fryburg Brig. 1928, s. 196). Wskazanie w definicji sumienia na „powszechne zasady” jest dyskusyjne, zwłaszcza w kontekście koncepcji Tomaszowej; zob. niżej.

¹⁹ S. Grygiel, *Kimże jest człowiek?*, s. 223.

²⁰ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, 1, q. 79, a. 13, co.

²¹ „Non enim, proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque” (tenże, *De veritate*, q. 2. a. 6, ad 3).

²² Odkrycie tej specyfiki moralności nie jest bynajmniej dziełem nowożytności – najczęściej przywoływany jest tu Gabriel Marcel (*Być i mieć* [1962], Warszawa 1986), ale znalazło już wyraz w twórczości Platona; zob. moje opracowanie: *Do Platona po naukę o prawach człowieka*, w: *Księga jubileuszowa dla prof. Tadeusza Jasudowicza*, Toruń 2004 (w druku).

IV. DWIE STRATEGIE AKCEPTUJĄCE JEDNOZNACZNE OKREŚLENIE DOBRA

Akceptując pogląd, że doskonałą funkcją woli wyczerpuje się w podążeniu za poznanym dobrem, dobrem, które jest jednoznacznie wyznaczone naturą człowieka i okolicznościami, można zaproponować dwie strategie obrony przed akceptacją totalitaryzmu jako konsekwencji uznania poznawalności dobra. Jedna odwołuje się do niedoskonałości poznania, druga – do doświadczenia wskazującego, że działanie moralne jest działaniem pokierowanym własną wiedzą.

I. UZNANIE UŁOMNOŚCI LUDZKIEGO POZNANIA

Pierwsza strategia jest strategią opartą na wyakcentowaniu trudności poznania dobra. Skoro jesteśmy dopiero w drodze poznania pełnej prawdy o człowieku i o prawie naturalnym, to są poważne przesłanki, aby nie we wszystkim kierować się osądem innych, choćby z tego względu, że my sami jesteśmy bliżej naszych spraw.

Tym tropem podąża, jak sędzę, już Arystoteles, i stąd też nie dochodzi do totalitaryzmu w stylu Platona. Zauważyć można, że w przypadku koncepcji typu platońskiego wypracowanie etyki *more geometrico* wymaga przyjęcia pewnych mocnych założeń tak w ontologii, jak i teorii poznania. „Rachunek”, jeśli jego wynik ma być niezawodny, przy bezbłędności procesu wnioskowania, wymaga niezawodnych przesłanek. Niezawodność wymaga poznania pewnego, a takim jest tylko bezpośrednie ujęcie przedmiotu. Dla samego Platona podstawą naszej wiedzy jest bezpośredni ogląd ogólnych, koniecznych i niezmiennych idei; inni mówić będą o intelektualnym oglądzie wartości itp. Wiedza zdobyta na tej drodze nie tylko musi obejmować samego człowieka i/lub wartości czy same ogólne normy postępowania, wiedza ta musi także dotyczyć świata, w którym działamy, aby do „rachunku” włączyć możliwe warunki aplikacji norm lub aplikacji wiedzy o naturze ludzkiej, wartościach itp. Tylko wiedza ogólna, konieczna i niezmienna o świecie, w którym działamy, umożliwi zbudowanie niezawodnego systemu pozwalającego w każdym poszczególnym przypadku wskazać właściwą drogę do pełni rozwoju.

Arystoteles odrzuca samoistność tego, co ogólne – nie istnieje świat idei, i nie jest możliwe bezpośrednie poznanie tego, co ogólne. A gdzie nie ma bezpośredniości poznania, tam jest możliwość błędu. Natura człowieka, człowieczeństwo, choć posiada walor powszechności (jest taka sama we wszystkich ludziach), jest formą substancjalną człowieka i może być poznana tylko pośrednio, poprzez poznanie działania konkretnych ludzi. Ponadto w pełni realne są dla Arystotelesa byty konkretne, a nie idee. Stąd też to, co jednostkowe, jest

„bogatsze” treściowo i niesprowadzalne do tego, co może być ujęte w sposób ogólny. Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* zauważył, że:

w rozważaniach (...) dotyczących postępowania twierdzenia ogólne uboższe są w treść, te zaś, które dotyczą jednostkowych przypadków, więcej zawierają prawdy; wszak postępowanie odnosi się do przypadków jednostkowych, z którymi tedy trzeba być w zgodzie²³.

W związku z tym upada możliwość zbudowania katalogu ogólnych norm pozwalających trafnie rozstrzygnąć wszystkie konkretne przypadki. Nawet najlepsze prawo sformułowane za pomocą ogólnych norm nie może się obyć bez prawości (słuszności – τὸ ἐπιεικὴς), będącej korekturą prawa tam, gdzie ono nie domaga ze względu na ogólne sformułowanie²⁴. Idąc tym tropem, należy uznać, że w sprawach dotyczących oceny działania nie można się obyć bez wnioskowania z analogii, będącego wnioskowaniem „od szczegółu do szczegółu”²⁵ i będącego – w przeciwieństwie do dedukcji – ze swej natury wnioskowaniem zawodnym.

W perspektywie zarysowanej przez Arystotelesa, a w tej perspektywie osadzona jest także koncepcja Akwinaty, trudno uznać za trafne akcentowanie przez tomistów tego, że sumienie aplikuje ogólne oceny czy reguły do konkretnych przypadków²⁶. Jeśli kategorię sumienia wiązać z określaniem kwalifikacji moralnej działania, lepiej uzasadnione jest ostrożniejsze stanowisko, że sumienie jest sądem, bez rozstrzygania o tym, jak się on ma do tego, co ogólne. Sam Tomasz z Akwinu w powoływanym tu już artykule 13 zagadnienia 79 pierwszej części *Sumy teologii* nie akcentuje ogólności aplikowanej wiedzy, lecz powiada o stosowaniu „poznania lub nauki” – *cognitionis vel scientiae*. Ogólność zasadnie można wiązać z łacińskim *scientia*, ale nie ma podstaw, aby ogólność uznać za istotny walor poznania (*cognitio*) w szerokim sensie.

Pozostając w perspektywie Arystotelesa, w której odrzucone jest istnienie świata idei, cała wiedza moralna wywodzi się z poznania tego, co konkretne,

²³ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1107 a (przekłady podają za Danielą Gromską: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Warszawa 1996).

²⁴ Zob. tamże, 1137 b.

²⁵ Zob. tenże, *Analityki pierwsze*, 69 a i nast.; tenże, *Retoryka*, 1357 b. Arystoteles określając wnioskowanie przez analogię jako przechodzenie od szczegółu do szczegółu za pośrednictwem reguły ogólnej, zdaje się – w sferze deklaracji – traktować tego typu wnioskowanie jako pewną kombinację indukcji z dedukcją, co jest dyskusyjne; szerzej na ten temat zob. M. Piechowiak, *W poszukiwaniu ontologicznych podstaw prawa. Arthura Kaufmanna teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1992, s. 57nn.

²⁶ Np. T. Ślipko definiując sumienie, pisze, że „jest to wartościująco-imperatywny sąd człowieka uformowany na podstawie ogólnych ocen i norm moralnych o konkretnym akcie spełnionym przez niego samego” (*Zarys etyki ogólnej*, s. 345). Zob. także cytowaną wyżej definicję D. Prümmera.

z poznania tego, czy zachodzi pewna relacja odpowiedności między konkretnym człowiekiem a czymś (rzeczą, działaniem). Relacja taka zachodzi wtedy, gdy owo coś umacnia byt człowieka, prowadzi go do właściwej mu pełni lub choćby zapobiega destrukcji. Owo coś jest środkiem między szkodliwym nadmiarem a również szkodliwym niedostatkiem, jest złotym środkiem, który – jak podkreśla Stagiryta – jest środkiem „ze względu na nas”, środkiem ustalonym z uwzględnieniem tego, co konkretne, jednostkowe²⁷. To coś, ze względu na zachodzenie relacji odpowiedności, może być nazwane dobrem lub – jak czyni to Akwinata w traktacie o sprawiedliwości – tym, co słuszne, tym, co sprawiedliwe (*ius*)²⁸. Zatem dobro w tym ujęciu (dotyczy to także samego działania, które może być traktowane jako odpowiadające człowiekowi w aspekcie moralnym) ma charakter relacyjny, niemniej jednak jest obiektywne w takim sensie, że owa relacja odpowiedności jest pewnym faktem i może być przedmiotem poznania. Nie jest także wykluczone formułowanie norm ogólnie ważnych, np. opartych na ujęciu fundamentalnych prawidłowości ugruntowanych w naturze człowieka.

Podsumowując, w zarysowanej perspektywie nie jest możliwe zbudowanie systemu dedukcyjnego pozwalającego określać w każdym przypadku dobro będące właściwym celem działania i w konsekwencji określa moralnie poprawne postępowanie. Konieczne jest poznawanie konkretnych przypadków i umiejętność ich oceny, co wymaga doświadczenia i dobrej znajomości danej sytuacji. Sądzę, że może to być uznane za jedną z racji, dla których należy odrzucić model Platona.

Zauważyć jednocześnie trzeba, że dowartościowanie tego, co indywidualne, dokonywane jest tu jedynie w imię unikania błędów; zatem racją tego dowartościowania jest niedoskonałość człowieka. W dalszym ciągu nie widać racji, dla której – w perspektywie społecznej – rządzący mieliby być zainteresowani wolą poddanych; wskazana jest jedynie racja tego, aby uwzględniali indywidualne osądy, gdyż mogą być trafniejsze. W perspektywie indywidualnej – zastanawiając się nad wyborem dobrego postępowania – nie jest istotne to, czego chcę, ale jedynie to, jak się rzeczy mają i jak przewyciężyć nadarzające się trudności poznawcze.

²⁷ „(...) ze względu na nas jest środkiem to, co nie jest ani nadmiarem, ani niedostatkiem; tym zaś nie jest ani jedna, ani ta sama rzecz dla wszystkich” (Arystoteles, *Etyka nikoma-chejska*, 1106 a-b). Arystoteles podąża w swej nauce o złotym środku za Platonem (zob. np. *Państwo*, 619 a-b; *Prawa*, 756 e - 757 d); również dla Platona u podstaw rozumienia sprawiedliwości leży relacja odpowiedności między tym, co sprawiedliwe, a kimś (zob. np. *Gorgias*, 507a), z tą istotną różnicą, że w określeniu tego, co jest odpowiednie, fundamentalną rolę odgrywa znajomość tego, co ogólne – idei.

²⁸ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, 2-2, q. 57, a. 2, co.

2. OPARCIE DZIAŁANIA NA WŁASNYM SĄDZIE (SUMIENIU)

Druga zasadnicza strategia obrony przed totalitarnymi konsekwencjami uznania obiektywności dobra odwołuje się do tego, że sumienie o tyle jest źródłem zobowiązania moralnego, o ile jest moim własnym sumieniem, czyli moim własnym sądem. Oczywiście błędem byłoby mówienie w takim kontekście o tym, że sumienie jest oparte na decyzji podmiotu²⁹; gdzie są decyzje, tam jest wola. Tu nie chodzi o indywidualne decyzje moralne, tylko o indywidualne, własne sądy. Istotnym rysem moralności jest to, iż ma ona do czynienia z tym, co jest na wskroś „własne” – z tego m.in. powodu zło moralne jest największym złem, jakie uderza w osobę, a dobro moralne jest największym dobrem. Konstytutywne dla moralności jest nie tylko to, że działanie jest w mocy podmiotu, ale także to, że oparte jest na własnym osądzie – „Nakaz narzucony tylko od »zewnątrz«, nie rozumiany ani ukochany »od wewnątrz«, jest przemocą moralną, która ze swej natury jest czymś niemoralnym”³⁰. W akcie decyzji znajdują swój wyraz jednocześnie dwie podstawowe władze umysłowe człowieka – wola i intelekt (rozum). Wewnętrzna integralność człowieka³¹ oparta jest na zgodności woli i intelektu, a najgłębsze rozdarcie wewnętrzne następuje wtedy, gdy wola nie podąża za poznaniem³².

Stąd Akwinata podkreśla, że „wszelka wola, która nie jest zgodna z sądem rozumu, czy to prawym, czy to błędnym, zawsze jest zła”³³. Ponieważ sąd rozumu, o którym tu mowa, to nic innego jak sumienie³⁴, zatem sumienie zawsze wiąże, a gdy wola za nim nie podąża, zawsze jest zła. Tomasz stawia sprawę jasno i radykalnie:

wszelkie sumienie, czy prawe, czy błędne, czy to w sprawie tego, co samo przez siebie złe, czy też w sprawie tego, co obojętne, zawsze obowiązuje; stąd ten, kto postępuje wbrew sumieniu, grzeszy³⁵.

²⁹ Zob. T. Bartoś, *Gdy sumienie nakazom przeczy*, s. 25.

³⁰ Zob. np. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986, s. 186.

³¹ W języku angielskim termin *integrity* używany jest także na określenie doskonałości moralnej człowieka.

³² Ponieważ w tradycji sięgającej Platona integralność, wewnętrzna jedność bytu jest fundamentem istnienia, zło moralne uderza w osobę od strony egzystencjalnej.

³³ „(...) omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala” (Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, 1-2, q. 19, a. 5, co.).

³⁴ Kontekst wskazuje na to, że *ratio* należy przekładać tu jako „sąd” lub – dla podkreślenia tego, że chodzi o akt rozumu – „sąd rozumu”; w powołanym wyżej miejscu (*Summa theologiae*, 1-2, q. 19, a. 5, co.) Tomasz pisze m.in. „discordans a ratione sive conscientia”.

³⁵ „(...) omnis conscientia, sive recta, sive erronea, sive in per se malis, sive in indifferentibus, est obligatoria; ita quod qui contra conscientiam facit, peccat” (tenże, *Quodl.* 3, q. 12, a. 2, co.).

Akwincie nie chodzi przy tym jedynie o sumienie niepokonalnie błędne, jak się niekiedy uważa³⁶. Rozróżnienie między sumieniem niepokonalnie błędnym a błędnym w sposób pokonalny jest istotne nie dla problematyki wiązania przez sumienie, ale dla problematyki usprawiedliwienia woli podążającej za sumieniem błędnym. Sam Akwinata posługuje się w tym kontekście kategorią niewiedzy niezamierzonej (niechcianej) i zamierzonej (chcianej – *ignorantia volita/voluntaria*)³⁷. Zauważa, że usprawiedliwienie działania zgodnego z błędnym sumieniem jest skutkiem niedobrowolności takiego działania spowodowanej niewiedzą. Jednak nie każda niewiedza skutkuje taką niedobrowolnością. Niedobrowolności nie powoduje niewiedza, która jest zamierzona, chciana (*volita*) – wprost lub pośrednio (przez zaniedbanie polegające na tym, że ktoś nie chce poznać tego, co poznać powinien, np. prawa Bożego). Błąd, który nie jest niedobrowolny, nie usprawiedliwia i wola podążająca za takim osądem jest zła. Jednocześnie jednak pójdzie za sumieniem błędnym wskutek niewiedzy niezamierzonej, choć usprawiedliwia wolę i nie czyni jej złą, to jednak nie czyni jej także dobrą³⁸.

Kiedy są uzasadnione wątpliwości i niepewność, należy dążyć do upewnienia się. Dążenie do upewnienia się może być także motywowane świadomością trudności poznania praktycznego i związaną z tymi trudnościami omylnością człowieka. Stąd zasadny jest postulat, aby konfrontować swoje poglądy ze zdaniem innych w celu większej obiektywizacji swojego poznania i udoskonalenia swej wiedzy moralnej. Niemniej jednak wysunięcie na plan pierwszy zgodności działania z „sumieniem komunalnym”, pojętym jako wspólna wiedza, wiedza jakiejś wspólnoty osób³⁹, może sprzyjać rozwijaniu się patologii, polegającej na odnoszeniu swych decyzji moralnych nie do własnego osądu (czyli do sumienia w tradycyjnym znaczeniu), ale do osądu wspólnoty, co w konsekwencji prowadzi do „rozwodnienia” własnej, indywidualnej odpowiedzialności moralnej. Nie wydaje się trafne argumentowanie na rzecz „sumienia komunalnego”, opierając się na etymologii⁴⁰. Owszem, *con-scientia*⁴¹ może zna-

³⁶ Zob. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae* [!], t. 2, red. B. de Rubei, C. Billuart i in., Taurini 1820, s. 122, przyp. 2.

³⁷ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, 1-2, q. 19, a. 6.

³⁸ Niektórzy komentatorzy Akwinaty wskazują, że wola podążająca za sumieniem w sposób niezamierzony (nieprzewidywalny) błędnym zdobyć może także zasługę (zob. np. oparty na wypowiedzi św. Alfonsa komentarz do 1-2, q. 19, a. 6, co., w: Thomae Aquinatis, *Summa theologiae* [!], s. 123, przyp. 1). Pogląd ten nie wydaje się jednak słuszny, gdyż niewiedza niezamierzona powoduje niedobrowolność działania, a działanie niedobrowolne nie pozwala kwalifikować woli od strony moralnej.

³⁹ Zob. S. Grygiel, *Kimże jest człowiek?*, s. 232; za nim podąża także H. Witczyk (*Sumienie i Głos*, s. 26).

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Podobnie w innych językach, np. ang. *con-science*; polskie „sumienie” pochodzi od staropolskiego „są-mnienie”, czyli „współ-mniemanie” (analogicznie do „są-siedzi”).

czyć tyle, co „wspólna wiedza”. Niemniej jednak w refleksji nad moralnością chodziło o współwystępowanie wiedzy z działaniem, o wiedzę towarzyszącą działaniu⁴², a nie o wiedzę podzielaną w jakiejś wspólnotie. Gdyby w przypadku „sumienia komunalnego” miało chodzić o wiedzę podzielaną w jakiejś wspólnotie, to „rozwodnienie” odpowiedzialności moralnej spotęgowane byłoby – z jednej strony – problemem poznania tego, co też jest ową wiedzą wspólną, z drugiej – problemem aplikacji owej wiedzy do konkretnego przypadku. W związku z tym ostatnim zauważyć trzeba, że błąd może tkwić nie tylko w wiedzy, która jest stosowana do konkretnego działania, ale błąd może także pojawić się w samym procesie stosowania tej wiedzy; a zatem „sumienie komunalne” zakładać powinno jakąś reprezentatywną dla wspólnoty instancję aplikującą wspólną wiedzę do konkretnych działań, a to zakładałoby zgodę na jakąś formę ubezwłasnowolnienia.

Innym sposobem upewnienia się w sprawach wątpliwych czy sprawdzenia własnej wiedzy jest sięgnięcie do jakiegoś autorytetu, pojmowanego jako ktoś, o czyich kompetencjach w sprawach poznania dobra i zła jestem przekonany. Ponieważ w przyjętej tu perspektywie wiedzy o dobru działania nie można sprowadzić do zespołu ogólnych formuł i reguł wnioskowania, kompetencje te – jak zauważa Arystoteles – ugruntowane są przede wszystkim w doświadczeniu, a mniej w zdolnościach budowania dowodów:

trzeba przywiązywać nie mniejszą wagę do wypowiedzi i opinii ludzi doświadczonych i starszych albo rozsądnych, choć pozbawione są dowodów aniżeli do dowodów, bo ludzie ci widzą trafnie, mając bystre oko dzięki doświadczeniu⁴³.

Niemniej jednak podkreślić trzeba, że punktem odniesienia dla podejmowanego przeze mnie działania jest mój własny sąd, choćby wydany w oparciu o rady innych. Jeśli zaczynam działać tak, a nie inaczej, dlatego, że tak sądzą autorytety, a nie dlatego, że ja również uznałem takie działanie za słuszne, wówczas zaczyna się groźna patologia. Również w przypadku sięgnięcia do autorytetu „siła” zobowiązania moralnego ugruntowana jest w moim własnym sędzię potwierdzającym, że rzeczy mają się tak a tak.

Skoro dla rozwoju moralnego fundamentalne znaczenie ma moja wiedza, mój własny osąd, to droga doskonalenia poznania dobra jest nie tylko i nie przede wszystkim drogą, którą kroczy kultura, społeczeństwo, Kościół, ale jest drogą każdego indywidualnego człowieka, drogą, którą każdy sam musi podjąć i którą – zapewne – nie można podążać nie popełniając własnych błędów.

Podobnie jak w poprzedniej strategii, argumenty przedstawione w drugiej są na tyle ważne, że również pozwalają zakwestionować postulat całkowitego

⁴² Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, 1, q. 79, a. 13, co.

⁴³ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1143 b.

zdania się na tych, którzy lepiej poznają. W drugiej strategii zakwestionowanie to nie odbywa się w imię unikania błędu, ale w imię dobrowolności zakładającej własny osąd, zatem – mówiąc ogólnie – w imię pewnego elementu doskonałościowego.

W Tomaszowej filozofii prawa wyrazem tego typu świadomości był np. postulat, aby prawo pozytywne nie zakazywało wszystkich występków, ani też nie nakazywało wszystkich dobrych uczynków (wszystkich uczynków cnoty). Tomasz, zastanawiając się nad tym, czego ludzkie prawo powinno zakazywać, pisze:

prawo ludzkie nie zakazuje wszystkich występków, od których stronią ludzie cnotliwi; zakazuje tylko cięższych, od których może się powstrzymać przeważająca część społeczeństwa. Zwłaszcza tych, które są ze szkodą dla innych. Bez zakazania ich społeczność ludzka nie mogłaby się bowiem utrzymać. Tak też prawo ludzkie zakazuje zabójstw, kradzieży itp.⁴⁴

Analogicznie: „prawo ludzkie nie nakazuje spełniać wszystkich uczynków wszystkich cnót, ale tylko te uczynki, które mogą służyć dobru wspólnemu”⁴⁵. Uzasadniając, że jedną z podstawowych zasad prawodawstwa jest zakazywanie jedynie tego, co jest szkodliwe dla innych, Akwinata jest prekursorem, szeroko propagowanej przez autorów proveniencji liberalnej, tzw. „zasady szkody” (*the harm principle*), której autorstwo przypisywane jest Johnowi Stuartowi Millowi.

3. UŁOMNOŚCI OBU STRATEGII

Niemniej jednak tak w pierwszej, jak i w drugiej z omówionych tu strategii pozostaje ciągle problem miejsca wolności w doskonaleniu się człowieka. W omawianej dotąd perspektywie, docenienie wolności wyrażałoby się w tym, że wola sama powinna wybrać poznane dobro i w dowartościowaniu własnych osądów, czego konsekwencją jest „dowartościowanie” wolnych wyborów opartych na błędnym osądzie. Błąd jednak zawsze pozostanie błędem. W tej perspektywie celem pozostaje w dalszym ciągu osiągnięcie stanu, w którym realizacja doskonałości osoby sprowadza się do rozpoznania obiektywnie określonego dobra, które należy czynić, i podążenia za nim. Doskonaląca funkcja woli sprowadza się do tego, aby podążać za tym, co już jest określone. Indywidualizm oparty na wyborach, których treść nie została zdeterminowana tym, co

⁴⁴ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, 1-2, q. 96, a. 2, co.

⁴⁵ Tamże, 1-2, q. 96, a. 3, co.

obiektywnie dane, jest w tej perspektywie niedoskonałością działania i działającego człowieka, wynikającą z niedoskonałości poznania. Indywidualność pojęta jako odejście od tego, co z góry wyznaczone, jest niedoskonałością. W przypadku obu strategii pytanie o to, czego chcę, nie jest istotne dla określenia tego, co słuszne, sprawiedliwe.

Czy można zatem wskazać racje, dla których to, co indywidualne, jednostkowe i swoje własne, byłoby czymś cennym nie tylko ze względu na to, że samodzielnie wybrane na podstawie własnego osądu, ale także dlatego, że samodzielnie ukształtowane, i to bynajmniej nie w wyniku błędu? Fundamenty dla pozytywnej odpowiedzi na to pytanie można znaleźć w rozwiniętej przez Tomasza z Akwinu koncepcji osoby.

V. STRATEGIA CZWARTA: CZŁOWIEK JAKO CEL SAM W SOBIE

Aby lepiej zrozumieć propozycję Akwinaty, przypomnieć warto niektóre z zasadniczych zmian, jakie do filozofii wniosło chrześcijaństwo w zetknięciu z myślą grecką. W interesującym nas tu kontekście trzeba podkreślić dowartościowanie, zwłaszcza w porównaniu z filozofią typu platońskiego, tego, co jednostkowe, tego, co konkretne, i tego, co cielesne. Dla Platona tym, co w pełni realne, były idee, które były czymś ogólnym; Chrystus zbawia nie człowieczeństwo (również nie Kościół ani społeczności), ale każdego człowieka z osobna; każdy z osobna jest przed Bogiem odpowiedzialny za swoje życie. Ponadto chrześcijaństwo, głosząc, że świat powstał z niczego (pogląd obcy Grekom, dla których nasz świat lub elementy, z których powstał, były odwieczne), wnosi do filozofii problematykę istnienia, co ma zasadnicze znaczenie dla pojmowania człowieka i jego celu. I wreszcie, chrześcijaństwo przynosi filozofii nową kategorię określającą m.in. także człowieka, kategorię, która jest dla dzisiejszej refleksji nad człowiekiem jak powietrze, którego ożywczego znaczenia się nie dostrzega, mianowicie kategorię „osoby”. Filozofia starożytności pogańskiej tej kategorii w ogóle nie zna. W średniowieczu za jej pomocą wskazuje się na coś, co starożytni ledwie przeczuwali, coś, co zasadniczo zmienia także postrzeganie doskonałości człowieka, jego szczęścia, a w konsekwencji postrzeganie prawa naturalnego i dobra dla człowieka.

Kiedy Tomasz zastanawia się nad tym, dlaczego coś określamy mianem osoby, to nie mówi – jak można by oczekiwać – o rozumności, ale wskazuje na specjalną i doskonalszą indywidualność i „poszczególność” (*individuum et particulare*) osoby⁴⁶, podkreśla jej swoistą „niezłączalność” (*incommunicabi-*

⁴⁶ Tamże, I, q. 29, a. 1.

litas)⁴⁷, szczególną odrębność. Intuicje te dobrze oddaje polskie słowo „osoba”, którego znaczeniowy rdzeń wskazuje na to, co osobne, oddzielone.

Akwinaty koncepcja osoby jest przede wszystkim koncepcją typu egzystencjalnego⁴⁸. Zasadniczą, największą doskonałością człowieka jest „moc”, doskonałość bycia⁴⁹. To, co jest bardziej indywidualne, bardziej odrębne, po prostu bardziej, mocniej jest. W omawianym tu artykule *Sumy teologii* Tomasz patrzy na osobę z punktu widzenia typowego dla teorii transcendentálnych właściwości bytu, zatem właściwości, które przysługują nie ze względu na „treść” bytu, ale ze względu na istnienie⁵⁰. Wśród transcendentálników jest m.in. jedność (*unum*) i odrębność (*aliquid*), zatem gdy zmienia się stopień, „moc” istnienia, to w odpowiednio większym „natężeniu” występuje zarówno jedność, czyli indywidualność (nie-podzielność), oraz odrębność. Stąd osobie przysługuje indywidualność, pojęta jako szczególna jedność, oraz „niezłączalność” (*incommunicabilitas*), pojęta jako szczególna odrębność.

Akwinata charakteryzuje specyfikę istnienia człowieka także za pomocą innych kategorii, bliższych umysłowości współczesnej. To u Tomasza osoba zostaje pojęta jako byt istniejący dla siebie samego, jako cel sam w sobie⁵¹. Będąc celem samym w sobie, człowiek z natury nie jest środkiem, narzędziem, które miałyby jedynie służyć innym: „żaden człowiek nie jest ze swej natury przyporządkowany do innego jako do celu”⁵². Bycie celem samym w sobie, a nie środkiem, przedmiotem, jest dziś (i tak było w średniowieczu!) uznawane za podstawową charakterystykę godności człowieka⁵³. Pamiętać przy tym trze-

⁴⁷ „Nomine personae significatur (...) incommunicabilitas sive individualitas subsistentis in natura” (tenże, *De potentia*, q. 9, a. 6, co.).

⁴⁸ Szerzej na ten temat zob. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999, s. 268-291; tenże, *Tomasza z Akwinu koncepcja godności osoby ludzkiej jako podstawy prawa*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 14 (2003), s. 219-242.

⁴⁹ To nie sama szczególna indywidualność czy niezłączalność jest tą doskonałością, która funduje osobę, ale jest nią to, co jest zasadą owej indywidualności i niezłączalności: „Forma significata per nomen personae est illud quod est principium individualitatis sive incommunicabilitatis” (Tomasz z Akwinu, *De potentia*, q. 9, a. 6, ad 4), a tym jest akt istnienia o szczególnej doskonałości.

⁵⁰ Zob. przede wszystkim tenże, *De veritate*, q. 1, a. 1.

⁵¹ „(...) naturaliter liber et propter seipsum existens” (tenże, *Summa theologiae*, 2-2, q. 64, a. 2, ad 3). Również „wolny” (*liber*) w tym kontekście wskazuje na sposób istnienia, zgodnie z klasyczną Arystotelesa definicją wolności: „człowiek jest wolny, ponieważ jest celem sam dla siebie, a nie istnieje dla czegoś innego” (*Metafizyka*, 982 b, przekład za M.A Krąpiec, A. Maryniarczyk i T. Żeleźnik, Lublin 1996). Akwinata odrzuca przy tym jednoznacznie niewolnictwo z natury: „z natury wszyscy ludzie są jednakowo wolni” (*In 2 Sent.*, dist. 44, q. 1, a. 3, ad 1). Na ten temat piszę szerzej w *Filozofii praw człowieka*, s. 280-282.

⁵² Tamże, dist. 44, q. 1, a. 3, ad 1.

⁵³ Upatrywanie godności człowieka w byciu celem samym w sobie jest dziś zwykle wiązane z Immanuelem Kantem i jednym ze sformułowań imperatywu kategorycznego: „Postępuj tak, byś

ba, że w filozofii Tomasza istnienie jest doskonałością wszystkich doskonałości, stąd szczególny sposób istnienia nadaje szczególny charakter wszystkiemu, co jest w człowieku, począwszy od fizjologii a na sprawach duchowych skończywszy (nietrudno dostrzec analogię do współczesnego poglądu, że wszystkie prawa człowieka wynikają z godności, zarówno te dotyczące potrzeb biologicznych, jak i duchowych⁵⁴).

Podkreślić trzeba, że to nie abstrakcyjne rozważania dotyczące sposobu istnienia człowieka prowadzą Tomasza do rozważań o roli wolności w doskonaleniu się człowieka, ale przeciwnie – to fakt wolności, i to mieniącej się rozmaitymi odcieniami, jest dla Tomasza racją uznania szczególnej indywidualności i szczególnego sposobu istnienia człowieka⁵⁵.

Egzystencjalny charakter koncepcji osoby jest u Akwinaty dobrze ugruntowany systemowo. Tomaszowa modyfikacja metafizyki Arystotelesa, polegająca na uwzględnieniu w strukturze bytu elementu istnienia, prowadzi do uznania, że istnienie jest doskonałością wszystkich doskonałości⁵⁶ (bo i cóż po doskonałości nieistniejącej), i to ono decyduje o stopniu „szlachetności” (*nobilitas*) rzeczy⁵⁷. Stąd także w refleksji antropologicznej najistotniejszym elementem wyróżniającym człowieka spośród innych bytów będzie doskonałość istnienia, a nie treści. W metafizyce Arystotelesa za źródło indywidualności bytu uznany był element potencjalny – materia, przeciwstawny do elementu doskonałościowego; natomiast zdaniem Tomasza za szczególną indywidualność odpowiedzialne jest istnienie, a zatem najdoskonalszy element bytu.

Rozumność, którą Arystoteles uważał za najlepszą część człowieka (i w konsekwencji w teoretycznej kontemplacji upatrywał największą doskonałość czło-

czowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” (*Uzasadnienie metafizyki moralności*, 66 f. (429), tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984). Jednak z uznaniem człowieka za cel sam w sobie i z tego powodu za kogoś wyrastającego ponad świat przedmiotów mamy do czynienia już u Akwinaty. Rozwiązania Tomasza lepiej przy tym odpowiadają współczesnemu pogładowi na godność człowieka niż rozwiązania Kanta, niesłusznie uważanego za „ojca” filozoficznej kategorii „godności”. Gdy bowiem Kant pisze o człowieczeństwie ma na myśli to, co powszechne; zasadnicza doskonałość człowieka leży w podporządkowaniu się powszechnemu prawu. Inne sformułowanie imperatywu kategorycznego głosi: „postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem” (tamże, 421 [52]). Tomasz, przeciwnie, zasadniczą doskonałość upatruje w realizacji tego, co indywidualne (przy poszanowaniu tego, co powszechne).

⁵⁴ Np. art. 30 *Konstytucji RP* z 2 kwietnia 1997 r. (Dz. U. 1997, nr 78, poz. 483).

⁵⁵ „(...) habent dominium sui actus; et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt” (Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 1, co.). Zob. także tenże, *Summa contra gentiles*, lib. 3, cap. 111 oraz mój komentarz w: *Tomasza z Akwinu koncepcja godności osoby ludzkiej*, passim.

⁵⁶ „(...) hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum” (Tomasz z Akwinu, *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9).

⁵⁷ „Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse” (tenże, *Summa contra gentiles*, lib. 1, cap. 28).

wieka)⁵⁸, a która przynależy do aspektu treściowego (esencjalnego), w Tomaszowych analizach osoby pojawia się przede wszystkim jako właściwość pozwalająca zidentyfikować byty, do których te analizy się odnoszą, a nie jako właściwość będąca największą doskonałością osoby⁵⁹. Z punktu widzenia tego, co w człowieku najdoskonalsze, najbardziej odróżniające nas od świata zwierząt, rozumność jest dopiero na trzecim miejscu – po godności (sposobie istnienia) i wolności. Niemniej jednak, choć rozumność nie jest tym, co najdoskonalsze, to jest fundamentem, warunkiem koniecznym i wystarczającym tak wolności, jak i godności. Dzięki rozumowi człowiek nie tylko może wydać sąd na temat tego, co odpowiednie, a co nie, również zwierzęta kierują się w działaniu osądem na ten temat. W przeciwieństwie do zwierząt jego osąd jest wolny (*liberum arbitrium*), gdyż dzięki intelektowi może on zestawiać ze sobą różne dobra, co w konsekwencji umożliwia nie tylko dokonanie wyboru między dobrem a złem, ale także dokonywanie wyboru między różnymi dobrami⁶⁰. Osąd, na którym ma być oparte działanie, nie jest przy tym rezultatem dedukcji prowadzącej do jednoznacznego określenia, jakie działanie jest tu i teraz właściwe do wykonania⁶¹.

Tomasz, uznając każdego człowieka za cel sam w sobie, wysuwa wnioski praktyczne: skoro człowiek jest celem samym w sobie, to jego celem nie jest realizacja samych doskonałości gatunkowych, rozwój według tego, co wspólne wszystkim egzemplarzom gatunku (istoty, natury człowieka, człowieczeństwa), jak to jest w przypadku zwierząt, ale jego celem jest realizacja siebie według tego, co indywidualne⁶². Nie chodzi przy tym o „indywidualność” ugruntowaną w zróżnicowaniu samych okoliczności życia, zdolności czy – szerzej mówiąc – tego, co przypadłościowe. O takiej „indywidualności” można też z powodzeniem mówić w przypadku zwierząt. Akwinacie chodzi o indywidualność ugruntowaną w wolności człowieka.

W Tomaszowym ujęciu człowieka i jego dobra upada ostatecznie Platona pomysł na drogę uszczęśliwienia człowieka. Jakkolwiek bowiem byśmy byli doskonali w poznaniu wspólnej wszystkim natury człowieka i okoliczności, w jakich przyszło mu żyć, nie możemy jednoznacznie określić tego, co prowadzi do jego szczęścia, do jego pełni, a tym samym nie możemy jednoznacznie określić tego wszystkiego, co jest jego dobrem, nie pytając go o to, czego sam by chciał.

Oczywiście, zdaniem Tomasza, człowiek posiada określoną naturę, która determinuje przede wszystkim to, co dla człowieka jest destrukcyjne, i w kon-

⁵⁸ Zob. W. Wróblewski, *Filozofia praktyczna Arystotelesa i jej antropologiczne aspekty*, Toruń 1992, s. 98.

⁵⁹ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, 1, q. 29, a. 1, co.

⁶⁰ Tamże, 1, q. 59, a. 3, co.; q. 82, a. 2, ad 3; q. 83, a. 1, co.

⁶¹ „(...) iudicium cui attribuitur libertas, est iudicium electionis; non autem iudicium quo sententiat homo de conclusionibus in scientiis speculativis; nam ipsa electio est quasi quaedam scientia de praeconsiliatis” (tenże, *De veritate*, q. 24, a. 1, ad 17).

⁶² Tenże, *Summa contra gentiles*, lib. 3, cap. 113.

sekwencji to, czego czynić nie wolno. Sfera ta oparta jest na wspólnej nam wszystkim naturze człowieka, która jest domeną poznania i nie poddaje się ludzkiej wolności; jest to sfera *ius naturale*⁶³. W życiu społecznym obejmuje ona to, co zwiemy dziś prawami człowieka. Tu nie ma miejsca na określanie w sposób wolny tego, co dobre, a co złe; np. choćbym bardzo chciał zostać niewolnikiem, żadne procedury mi tego nie umożliwią.

Jednak funkcja woli nie wyczerpuje się w odwróceniu się od zła. Człowiek nie tylko wybiera między dobrem a złem, ale wybiera spośród różnych dóbr, nadając swemu życiu jedyny, niepowtarzalny kształt. Różnorodność nie jest rezultatem błędu w rozpoznaniu dobra, ale jest czymś na wskroś pozytywnym. Decyzja w pewien sposób współkonstruuje dobro, czyniąc z niego to, co samo w sobie nie jest destrukcyjne – dobro dla mnie. Akwinata dostrzegał konstytuowanie dobra na mocy decyzji, woli przede wszystkim w dziedzinie umów między osobami prywatnymi i w sferze publicznej – na mocy decyzji całego narodu lub na mocy decyzji prawomocnej władzy⁶⁴. Niemniej jednak sfera współkonstruowania dobra przez wolne wybory jest znacznie szersza niż te dwie dziedziny⁶⁵. To w tej właśnie sferze jest miejsce na uzgadnianie zamierzeń, na kompromis, głosowanie.

Podkreślić trzeba, że współkonstruowane decyzją dobro jest czymś poznawalnym – coś, co jest współkonstruowane przez ludzkie decyzje, albo jest w relacji odpowiedniości, albo nie jest (realizuje osobę, umacnia ją albo jest destrukcyjne).

Gdy weźmie się pod uwagę autoteliczny charakter osoby ludzkiej i sferę konstruowania dobra przez jego decyzje, odsłania się nowy, pozytywny – nie skierowany jedynie na eliminowanie błędów – wymiar „komunalności sumienia”: wybierając dobro dla mnie, w imię poszanowania godności innych, powinienem brać pod uwagę wolność innych członków społeczności, w której żyję. Nie mogę ocenić czegoś jako dobro dla mnie, jeśli przy wyborze nie liczyłem się z tym, że i inni mogą wolnymi wyborami kształtować swoje życie. Mogę także wybierać wraz z innymi, nie tylko po to, aby sobie wzajemnie nie przeszkadzać, ale także po to, aby tworząc wspólnoty czy społeczności zmierzać do wspólnych celów. Jeśli uwzględnimy przy tym, że najodpowiedniejszą „odpowiedzią” na godność jest miłość pojęta jako „bezinteresowny dar z siebie samego”⁶⁶, to podkreślić trzeba, że nie chodzi tu tylko o uzgadnianie wła-

⁶³ Zob. przede wszystkim tenże, *Summa theologiae*, 2-2, q. 57, a. 3, co.

⁶⁴ Zob. tamże, 2-2, q. 57, a. 2, co.

⁶⁵ Jej granicę wyznacza to, co naruszałoby *ius naturale*: „si aliquid de se repugnantiam habeat ad ius naturale, non potest voluntate humana fieri iustum” (tamże, 2-2, q. 57, a. 2, ad 2).

⁶⁶ Ta chętnie powtarzana przez Jana Pawła II formuła, przyjęta przez Sobór Watykański II (*Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, p. 24, w: *Sobór Watykański II: Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1967, s. 865, 867), ma korzenie nie tylko religijne, ale także filozoficzne, sięgające co najmniej Platona. Na ten temat zob. M. P i e c h o w i a k, *Do Pla-*

nych interesów. Wzięcie pod uwagę woli innych może i powinno być także motywowane chęcią bezinteresownego działania dla ich dobra. Tradycja inspirowana filozofią Arystotelesa i Tomasza z Akwinu problematykę tę rozpatrywała posługując się nie kategorią „komunionalności”, ale kategorią „dobra wspólnego”, pojętego przede wszystkim jako osobowy rozwój wszystkich członków społeczności⁶⁷.

Z punktu widzenia pełnego rozwoju człowieka sfera wolności dotyczy tego, co specyficznie osobowe i doskonalsze, niż to, czego dotyczyła pierwsza sfera, która może być postrzegana jako stająca na straży warunków wolnego, w pełni osobowego rozwoju realizującego to, co indywidualne. Im większe spektrum możliwości, tym lepiej. Dotyczy to nie tylko człowieka postrzeganego poprzez pryzmat prawa stanowionego, prawa będącego fundamentem wspólnoty państwowej, ale także człowieka w perspektywie rozwoju moralnego.

UWAGI PODSUMOWUJĄCE

Wracając do przedstawionej na wstępie krytyki obiektywnego ugruntowania dobra, opartej na wskazaniu totalitarnych konsekwencji takiego ugruntowania, można zauważyć, że jest ona trafna w stosunku do tych koncepcji, w których człowiek pojmowany jest jedynie jako egzemplarz gatunku, którego cel wyczerpuje się w realizowaniu doskonałości gatunkowych. Natomiast mając na uwadze osobowy charakter człowieka, za fundamentalny błąd zarysowanej krytyki należy uznać to, że dobro dla człowieka uznaje się w niej za jednoznacznie określone. Człowiek jako osoba realizuje się według tego, co indywidualne, co – w przestrzeni tego, co nie jest niesprawiedliwe, co nie jest niesłuszne – dookreślone jest wolnymi wyborami, które współkonstytuują treść dobra dla człowieka. Stąd doskonaląca człowieka funkcja wolności nie wyczerpuje się w wyborze poznanego dobra. Zgoda na indywidualność nie wynika jedynie z uznania odniesienia woli do własnego rozeznania (sumienia) i uznania niedoskonałości takiego rozeznania, ale zgoda ta ugruntowana jest w uznaniu każdego człowieka za cel sam w sobie, i na uznaniu większej doskonałości istnienia tego, co indywidualne, od tego, co powszechne i wspólne.

tona po naukę o prawach człowieka, w: *Księga jubileuszowa dla prof. Tadeusza Jasudowicza* (w druku); tenże, *Filozofia praw człowieka*, s. 328-341; M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986, s. 151n.

⁶⁷ Zob. M. Piechowiak, *Filozoficzne podstawy rozumienia dobra wspólnego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 31 (2003), z. 2, passim, zwł. s. 29-31; zob. także np. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 182.

THE CONSCIENCE AND FREEDOM

Summary

If doing good leads to perfection and happiness, and the good is objectively based and can be known, then it is most reasonable to give oneself under the authority of those who best understand and who do not have to ask subordinates about their intentions. Such a consequence based on the objective good was already presented by Plato to justify a certain form of totalitarianism. Various strategies of argumentation are analyzed, which strive to avoid the consequences of totalitarian views based on the objective good. Within the framework of the first strategy, we postulate to avoid the thesis about the objectively based good. Two other strategies are also discussed, which – in accepting the objectivity of good – rejecting totalitarian consequences, and in the name of people's weakness to comprehend, or, for the sake of demand, they state that actions should be based on personal judgment. None of these strategies is received with complete satisfaction. The first leads to absolute freedom, and the second and third – although essentially accurate – do not value the place of freedom in a person's development.

The decisive strategy of argumentation, built on the basis of Thomas Aquinas' thoughts, leads through an illustration of philosophical anthropology, in which the person is treated as a goal in themselves. At the same time, the way of development is not determined only by that, which is its kind – humanity that is common to all people, but also that, which is individual, which is based on free choices. The perfecting function of freedom does not expire at the time of choosing the known good, but also encompasses the commonly compromised good for the person. Striving to achieve their fullness, a person not only chooses between good and evil, but also chooses their path in the realm of that which in itself is not evil. Even the most thorough knowledge of human nature and the circumstances of action do not allow for a single designation of the path of a person's development.

Taking into consideration the above sketched problems, the author argues on behalf of the classical concept of conscience as an act of cognition, and not the specifics of authority; at the same time, relating to the original Thomistic reflections, and contrary to Thomistic interpretations – reducing the conscience to the act of applying general norms of concrete situations is rejected. In addition, the conscience does not uniformly define the behavior which leads to development, but most of all defines that, which is not allowed. Within the sphere of that which is not evil, the conscience confirms the accuracy of choices made and the actual good for the person working in such a freely-made decision.