

TADEUSZ ŚLIPKO SJ

W POSZUKIWANIU „PRAWDZIWEGO” TOMASZA

WSTĘPNY ZARYS WSPÓŁCZESNYCH BADAŃ NAD ETYKĄ ŚW. TOMASZA Z AKWINU

I. HISTORYCZNE LOSY ETYKI ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Święty Tomasz w chwili zgonu (7 marca 1274) liczył niespełna 50 lat życia. Mimo to zdołał swoją ponad 20 lat trwającą działalność pisarską uwieńczyć dziełem, w którym na tle wielkiej syntezy teologicznej zarysował także zasadnicze wątki doktryny moralnej i nadał jej dojrzałą już postać. Jak się łatwo domyślić, dziełem tym jest *Suma teologii*. Jej część II, podzieloną z kolei na dwie podczęści I-II i II-II, umieścił między filozoficzno-teologiczną wizją Boga Stwórcy i Rządcy stworzenia a teologią zbawienia i w całości poświęcił problematyce etycznej. Toteż słusznie uchodzi ona za główne i najbardziej miarodajne źródło do poznania poglądów Akwinaty na tę dziedzinę ludzkiego życia. Inne prace, przede wszystkim *Komentarz do IV Ksiąg Sentencji* (*Scriptum super libros Sententiarum*) dzieła Piotra Lombarda i *Komentarz do Etyki Arystotelesa*, jak również niektóre rozprawy w zbiorze *Zagadnień dyskutowanych* (*Quaestiones disputatae*) pełnią rolę wyraźnie pomocniczą.

Śmierć Mistrza nie położyła kresu ideowemu oddziaływaniu jego etycznej doktryny. Wręcz przeciwnie – mimo początkowych sprzeciwów i potępień – stała się na całe wieki przedmiotem nauczania i studiów, a także inspiracją do dalszych twórczych przemyśleń. Ta żywotność etycznych idei św. Tomasza obróciła się w końcu przeciwko ich twórcy. Spadkobiercy etycznej spuścizny św. Tomasza – przynajmniej niektórzy – nie ograniczali się do werbalnego tylko komentowania nauki Mistrza. W toku długowiekowego procesu własnej nad nią refleksji, subtelnej i dociekliwej, rozwijali poszczególne wątki głoszonej doktryny, wnosząc w nią również pewne elementy

własnych koncepcji. W ten sposób pod hasłem „ad mentem S. Thomae” powstały etyki – ostatnia tzw. etyka tomistyczna w XIX i XX w. nader rozpowszechniona – które nie były już wierną kopią myśli św. Tomasza, ale przybrały nieco inną doktrynalną postać.

Wiek XIX był jednak wiekiem rozbudzonego zmysłu historycznego. Z czasem ogarnął on także obszary filozofii chrześcijańskiej i spowodował, że również na polu etyki wszczęto poszukiwania za ukrytym pod warstwą późniejszych interpretacji pierwotnym i autentycznym Tomaszem. Ożywione pod wpływem wstępnych osiągnięć zainteresowania badawcze przерodziły się w potężny nurt historycznych studiów. Z całą pewnością przyczyniły się one do wzbogacania i pogłębienia naszej wiedzy o św. Tomaszu i jego etyce, ale stworzyły też nowe problemy. Co dziwniejsze – do punktów spornych odziedziczonych po dawnych stuleciach doszły nowe podające w wątpliwość nawet poglądy dotąd powszechnie uznawane za pewne. Etyka św. Tomasza stała się w końcu terenem tak sprzecznych interpretacji, że po raz drugi badacze historii myśli Tomaszowej stanęli wobec zadania, gdzie jest „prawdziwy Tomasz” i jak go rozumieć. Chodzi mianowicie o to, które wyniki badań odsłaniają nam autentyczną etyczną myśl św. Tomasza, które zaś przesłaniają ją mgiełką narzucanych na nią własnych prekoncepcji.

W kontekście takiego stanu rzeczy przychodzi nam zrekonstruować – i to w ramach względnie krótkiego szkicu – tę przed siedmiu wiekami wypracowaną etyczną myśl Akwinaty. Niełatwe to zadanie i nieuchronnie z którejś strony narażone na zarzuty. Celem spełnienia wymogów obiektywizmu zostanie ono wykonane za pomocą następującej metody. Najpierw jak najwierniej, choć w wielkim skrócie, zostaną zreferowane odnośne wywody św. Tomasza zgodnie z tekstami II części *Sumy teologii*, następnie zostaną zasygnalizowane dyskusje toczone na ich marginesie, w zakończeniu zaś zostanie przedstawiona opinia uznana za najbardziej prawdopodobną. Zanim jednak przystąpimy do omówienia treściowej zawartości etyki św. Tomasza, zwrócimy uwagę na jej stronę metodologiczną.

II. TREŚCIOWA I METODOLOGICZNA AUTONOMIA, HISTORYCZNE ŹRÓDŁA, STRUKTURA I METODA ETYKI ŚW. TOMASZA

Współcześnie dyskutuje się problem, czy istnieje w ogóle jakaś filozoficzna etyka św. Tomasza, bądź czy jego filozoficzno-etyczna twórczość nie ogranicza się jedynie do szeregu fragmentów, luźnych koncepcji, swego rodzaju „prefabrykatów” filozoficznych. Elementy te muszą być wbudowane

w teologiczną wizję człowieka i jego działania. Dopiero na tym poziomie można mówić o wewnętrznie zwartej i metodologicznie jednorodnej dyscyplinie naukowej. Innymi słowy – św. Tomasz stworzył system teologii moralnej, która integruje w sobie elementy filozofii moralności, natomiast brak jest podstaw do twierdzenia, że uprawiał on filozofię moralności w jakiś sposób od tej teologii odrębnej i autonomicznej (J. Maritain, W. Kluxen, R. A. Gautier, L. Hödl).

Choć sprawa dotyczy podstawowej tożsamości filozoficznej etyki św. Tomasza, odpowiedź można ograniczyć do krótkiej deklaracji. Na samym początku *Sumy teologii* (I, q. 1 a. 1 ad 2) św. Tomasz obok teologii wiary, czyli nauki opartej na Objawieniu, przyjmował także teologię rozumu. Kierował się zaś w tym względzie przekonaniem, że świat Objawienia ani nie przekreślił realności tego aspektu rzeczywistości, który nazywamy „porządkiem naturalnym”, ani nie skrępował zdolności poznawczych człowieka umożliwiających mu badanie tego porządku. Analogicznie w odniesieniu do tego samego porządku i za pomocą tych samych zdolności poznawczych wypracował również filozoficzną naukę o moralności ludzkiego działania. Własną etykę włączył – co prawda – w wielką syntezę teologiczną i przeplatał, gdy się tego domagała omawiana materia, moralno-teologicznymi rozważaniami. Mimo wszystko działało się to z zachowaniem treściowej integralności i metodologicznej swoistości filozoficznych wątków myślenia. W tej też postaci da się wyodrębnić z całokształtu *doctrina sacra*, czyli teologii i zrekonstruować jako osobną dyscyplinę filozoficzno-etyczną.

Dodatковым tego stanu rzeczy potwierdzeniem są wyniki historycznych badań nad etyczną myślą Akwinaty (M. Wittmann, O. Lottin, J. Leclercq i wielu innych). Wykazują one dowodnie, ile ideowych treści zaczerpnął on od Arystotelesa, jak silny wpływ wywarł na niego św. Augustyn, neoplatonicy, a także stoicy, z jaką powagą traktował i wykorzystywał duchowe dziedzictwo Ojców Kościoła, nie odcinał się też od doktrynalnych osiągnięć wczesnego średniowiecza. Słuszna przeto jest teza, że bez uwzględnienia historycznego kontekstu nie ma mowy o adekwatnej wiedzy o etyce św. Tomasza. Niemniej jednak pozostaje prawdą, że zasługą tego myśliciela i jego wielkim wkładem w rozwój filozofii moralności było zespolenie tych różnorodnych wątków myślowych w jedną całość i przekształcenie w oryginalną syntezę własnej jego etyki, czyli stworzenie nowego systemu filozoficzno-etycznego. Toteż przy rekonstruowaniu etycznej myśli św. Tomasza oprzeć się należy przede wszystkim na jego własnych tekstach, do wtórnych zaś naświetleń zredukować ideowe związki z innymi kierunkami.

W tym też zakresie do pierwszych i podstawowych zadań zaliczyć trzeba ustalenie metodologicznej bazy, na której św. Tomasz oparł swoją etykę. Wiadomo, że nie była nią teologia. Czy to jednak znaczy, że budował etykę niezależną od światopoglądowych założeń?

Odpowiedź wypada negatywnie. Krótki, ale brzemienisty w treść prolog do I-II *Sumy teologii* dowodzi, że u podstaw etyki św. Tomasza leży w I części tejże *Sumy* wypracowana spirytualistyczna i teistyczna antropologia, a w bardziej jeszcze głębinowej warstwie realistyczna metafizyka. Tę załączkowo w prologu ujętą metodologiczną orientację potwierdziła analiza wszystkich kwestii *Sumy*, w których Tomasz rozpatruje filozoficzne aspekty moralności ludzkiego działania. Punktem wyjścia są dla niego (obok autorytetów) określone racje „za” i „przeciw” rozważanej kwestii, tron wywodu i rozstrzygnięcie uzasadnienia opierające się również na określonych teorematkach. W ich rzędzie wymienić można np. zasadę bezpośredniego podporządkowania przyczyn, analizę ruchu, zasadę partycypacji i inne zasady bytu i myślenia.

W świetle tych danych trudno również wątpić, że metoda stosowana przez św. Tomasza w toku jego etycznych dociekań ma charakter racjonalny. Doświadczenie odgrywa w niej dużą rolę, ale bądź jako punkt wyjścia filozoficznych spekulacji (np. pojęcie „naturalnych skłonności”), bądź na ostatnim etapie, kiedy rozważa funkcjonowanie norm w konkretnych warunkach życia. W tym sensie można akceptować określenie św. Tomasza jako „umiarkowanego empirystę” (F. Bednarski). Oczywiście, że jest to „empiryzm” w zgoła innym znaczeniu, aniżeli empiryzm współczesnych kierunków utylitarystycznych i ich pochodnych, jak również fenomenologiczna kategoria specjalnego „doświadczenia aksjologicznego”.

Wróćmy wszakże do ogólnofilozoficznych założeń etyki św. Tomasza. Dostarcza ich metafizyka, ale metafizyka ta zakładając fundament pod etykę Tomaszową, równocześnie determinuje w pewnym stopniu podstawową zasadę jej budowy.

Na etyczną treść I-II *Sumy teologii* składają się cztery zasadnicze traktaty. Zapoczątkowaniem rozważań jest traktat o celu ostatecznym i szczęściu człowieka, po nim następuje traktat o aktach ludzkich, na trzecim miejscu widnieje traktat o cnotach (i z teologicznego punktu widzenia – o łasce), ostatni zaś, czyli czwarty poświęcony jest prawu moralnemu. Problematyki sumienia św. Tomasz nie wyodrębnił w osobny traktat w *Sumie teologii*, ponieważ sprowadził ją do rzędu osądów dotyczących zastosowania ogólnych norm moralnych do konkretnych przypadków. Nieco szerzej zajął się sumieniem w rozprawie *De veritate* w kwestii 17. Dyspozycję II-II *Sumy*

teologii, którą z racji jej treściowej zawartości można określić jako „etykę szczegółową”, oparł na przyjętej przez siebie klasyfikacji cnót.

Wskazana kolejność traktatów nie rozstrzyga jednak kwestii, który z nich zajmuje centralne miejsce w konstrukcji etyki Tomaszowej i staje się zasadą porządkującą miejsce i rolę pozostałych jej elementów. Od zajętego zaś w tej sprawie stanowiska zależy „stylizacja” etyki Tomaszowej: do jakiego typu kierunków etycznych należy ją zaliczyć.

Niektórzy ze współczesnych znawców etyki św. Tomasza skłaniają się do poglądu, że jest to przede wszystkim „etyka cnót” (Kluxen, Schockenhoff). Ich zdaniem traktat o celu ma charakter teologiczny, prawo zaś stanowiąc normy ogólne nie dosięga praktyki człowieka z natury konkretnej. Czynią to zaś cnoty moralne, wśród nich zaś szczególnie operatywna jest cnota mądrości życiowej, czyli roztropności (*prudentia*). Ta też cnota staje się kierowniczą siłą sumienia.

Znaczenia cnót w systemie etycznym św. Tomasza niepodobna pomniejszać, niemniej nie one stanowią zasadę organizującą wewnętrzny ład jego etyki. Decydującą rolę odgrywa tu Tomaszowa metafizyka przyczyn. W myśl tej metafizyki pierwszą przyczyną w dziedzinie działania jest przyczyna celowa. Toteż traktat o celu i szczęściu człowieka Tomasz umieszcza na czele całej swojej etyki. Okazuje się, że jest to traktat przede wszystkim filozoficzny, nie zaś teologiczny. Natomiast wewnętrzna logika zbudowanej przez św. Tomasza teorii etycznej wskazuje, że ku tej właśnie idei ostatecznego celu i szczęścia zostały skierowane pozostałe, aby jej mocą przeistoczyć się w integralne człony powstałej z ich zespolenia całości. Teksty *Sumy teologii* wyraźnie bowiem sugerują, że akty ludzkie o tyle wchodzą w zakres etyki, o ile na widnokręgu ich dążeń widnieje cel ostateczny, podobnie cnoty moralne i prawo o tyle funkcjonują w obrębie moralności jako dwie siły moralnej dynamiki człowieka, o ile ich ukoronowaniem jest najwyższy stopień jego udoskonalenia przez zjednoczenie się z celem ostatecznym. Idea celu ostatecznego przenika tedy niby swego rodzaju *principium vitale* (zasada organicznej jedności) etykę św. Tomasza i sprawia, że jest ona ostatecznie etyką eudajmonistyczną. O jaki eudajmonizm tu chodzi, powie się w zakończeniu niniejszego omówienia. Teraz ustali się zasadniczą filozoficzną tożsamość jego etyki.

III. NAUKA ŚW. TOMASZA O CELU I SZCZĘŚCIU CZŁOWIEKA

W wielkiej rozmiarach I-II części *Sumy teologii* nauka o celu i szczęściu człowieka, choć – jak wcześniej wykazano – ogromnej wagi, zajmuje niewiele miejsca: zaledwie 5 kwestii na ogólną ich liczbę 114. Fakt ten jest prostą konsekwencją włączenia eudajmonologii przez Akwinatę w szerszy kontekst doktrynalny. Tkwi ona bowiem w świecie pojęć, które albo zostały wypracowane w I części *Sumy teologii* (np. pojęcie osoby jako rozumnego podmiotu działania), albo objaśnione wystarczająco w innych pismach Akwinaty (np. pojęcie celu, dobra, przyczyny itp.). Zakładając tedy tego rodzaju elementarzą filozoficzny, mógł św. Tomasz skoncentrować swoją uwagę na dwu naczelnym zagadnieniach: czy istnieje cel ostateczny oraz na czym ten cel polega.

Nauka św. Tomasza odnośnie do istnienia celu ostatecznego nie budzi żadnych wątpliwości. Twierdzenie to uważał za logiczną konkluzję wynikającą z metafizycznej zasady bezpośredniego podporządkowania przyczyn celowych: poruszają one inne przyczyny o tyle, o ile same są poruszane. Grozi więc pochód w nieskończoność bez nadziei znalezienia wyjaśnienia. Wobec tego – argumentuje średniowieczny myśliciel – należy przyjąć w szeregu tego typu przyczyn jakąś pierwszą i ostateczną przyczynę poruszającą wszystkie pozostałe.

Osiągnięcie celu ostatecznego oznacza w myśl nauki Akwinaty stan szczęścia doskonałego i najwyższy stopień doskonałości człowieka. Polega bowiem na zjednoczeniu z dobrem wypełniającym bez reszty dążenia człowieka. Problemem jest wszakże, gdzie tego dobra szukać. Święty Tomasz w szczegółowych rozważaniach przechodząc dostępne człowiekowi kategorie dóbr doczesnych wykazuje, że żadne z nich nie może człowieka w pełni zaspokoić. Szczęście doskonałe może mu zapewnić dopiero poznanie Boga „w jego istocie” (*per essentiam*). Toteż naturalne siły nie wystarczają człowiekowi do osiągnięcia szczęścia doskonałego. Potrzebna mu jest odpowiednia „pomoc Boża” (*divinum auxilium*).

Ta krótka rekapitulacja nauki św. Tomasza o celu ostatecznym i szczęściu człowieka pozwala wyodrębnić dwa pojęcia, które stanowią również współcześnie przedmiot żywych kontrowersji. Wspomniano, że w myśl doktryny św. Tomasza szczęście doskonałe polega na oglądzie Boga *per essentiam* i że jego osiągnięcie przekracza możliwości dążeniowe naturalnych uzdolnień człowieka. Trudność bierze się stąd, że idea oglądu Boga *per essentiam* należy do kategorii teologicznych, nie zaś filozoficznych. Czy nie mamy

w tym koronnego dowodu, że eudajmonologię św. Tomasza mimo wszystko należy wyłączyć z ram jego filozoficznej etyki?

Są wszakże powody, aby temu zaprzeczyć. Idea oglądu Boga *per essentiam* wyjaśnia w eudajmonologii św. Tomasza jedynie sposób zjednoczenia się Boga z człowiekiem, nie zaś zasadniczą tezę, że Bóg jest ostatecznym celem i źródłem doskonałego szczęścia człowieka. Tę zaś ostatnią tezę uprawomocnia św. Tomasz na drodze myślenia na wskroś filozoficznego, co zupełnie wystarcza, aby jego eudajmonologia zachowała charakter traktatu filozoficznego. Ponadto zauważyć warto, że termin *per essentiam* bywa przez św. Tomasza używany w różnych sensach (por. I-II, q. 4 a. 8; q. 5 a. 1; q. 62; a. 1; I, q. 12 a. 1). Mimo to, nawet gdyby się założyło – co wydaje się bardziej prawdopodobne – jego teologiczną interpretację, w konkluzji – obok innych jeszcze prób wyjaśnienia – należy w tej sprawie widzieć raczej pewną niekonsekwencję w etyce św. Tomasza, aniżeli powód do zaprzeczenia filozoficznego statusu jego eudajmonologii (J. Leclercq).

Drugi problem oplata się wokół pojęcia „pragnienia własnego szczęścia” (*desiderium, appetitus*). Ponieważ w teorii św. Tomasza „szczęście” oraz „doskonałość” stanowią w gruncie rzeczy synonimy, wobec tego pragnienie szczęścia utożsamia się z pragnieniem własnej doskonałości. W tym założeniu powstaje nowa trudność: wszelkie dobro pożądane (*appetibile*), nawet Dobro absolutne, czyli Bóg zostaje poddane egocentrycznej idei doskonalenia samego siebie. W sumie można by się zgodzić, że eudajmonologia św. Tomasza zachowuje charakter teorii filozoficznej, ale ztraca sens etyczny. Wyradza się bowiem w „felicytologię”, czyli naukę o zapewnieniu sobie maksymalnego powodzenia, nie do pogodzenia jednak z autentyczną etyką jako nauką o dobru moralnym i powinności z konieczności bezinteresowną.

Korzeniem tkwiącego w tej interpretacji błędu jest jednostronne rozumienie pojęcia *appetitus*. W filozofii św. Tomasza oznacza ono „pewną skłonność” (*inclinatio*) podmiotu do poznanego dobra, czyli celu. Dążenie to jest więc zawsze determinowane w swej treści naturą poznanego dobra. Jeśli jest to dobro osobowe albo moralne, tym bardziej Dobro absolutne, godne szacunku ze względu na nie samo i jako takie przez człowieka poznane, dążenie woli przybiera postać rozumnej akceptacji tego dobra dla niego samego, czyli z samych głębin ludzkiego ducha wyływającej miłości. Własne doskonalenie się człowieka realizuje się wtedy mocą podporządkowania się podmiotowi przedmiotowi miłości, a więc niejako w zapomnieniu o sobie samym. Jednakowoż wola ludzka ciesząc się atrybutem wolności, może naruszyć ten obiektywny porządek i skierować całość swych dążeń ku własnym interesom choćby w sublimowanej postaci moralnej doskonałości. Jest to wszakże zwró-

cenie danych jej uzdolnień w niewłaściwą lub niekiedy mniej doskonałą stronę, nie zaś ich prawidłowa aktualizacja i rozwój. Z tego wszakże typu wypaczeń nie można czynić fundamentalnej reguły ludzkich dążeń.

IV. NAUKA ŚW. TOMASZA O DOBRU/ZŁU MORALNYCH AKTÓW LUDZKICH

Objętościowo traktat o aktach ludzkich prezentuje się w *Sumie teologii* okazale, ale problematyka ściśle etyczna zajmuje w nim stosunkowo niewiele miejsca. Aż 27 kwestii (22-48) św. Tomasz poświęcił psychologii uczuć, w 12 zaś wstępnych kwestiach (6-17) omawia zagadnienia woli i jej wolności. Są to wszakże rozważania z etyką zawsze w jakiś sposób powiązane. Szczególnie problematyka wolności woli ma dla etyki fundamentalne znaczenie: stanowi podstawę i warunek konieczny, aby akt ludzki stał się przedmiotem moralnego orzekania i odpowiedzialności człowieka. Ponadto w toku snutych w tym kontekście wywodów św. Tomasz wypracował kilka podstawowych ujęć, niezbędnych dla naświetlenia etycznych aspektów aktu ludzkiego. Na wyszczególnienie zasługuje najpierw „przedmiot aktu”, zwany też „celem czynności” lub „materią aktu” (*obiectum, finis operis, materia actus*) – pojęcie ważne, gdyż wyraża obiektywny element struktury aktu: to, do czego akt bezpośrednio zmierza. Przedmiotowi towarzyszą zawsze tzw. okoliczności (*circumstantiae*), wśród których na czoło wysuwa się „cel sprawcy czynu” (*finis, finis operantis, propter quid*) jako czynnik subiektywnej strony czynu. Dużą rolę w tychże rozważaniach św. Tomasza odgrywa także rozróżnienie między aktem wewnętrznym woli (*actus interior*) i aktem zewnętrznym (*actus exterior*) oparte na wyodrębnieniu czysto duchowej sfery aktów ludzkich i działań zewnętrznych.

Naukę o „dobru/złu moralnym aktów ludzkich” rozpoczyna od ogólnie sformułowanej tezy, że pierwszą i podstawową rację dobra bądź zła moralnego czerpie akt z „godziwego przedmiotu” (*ex obiecto convenienti*), wtórną zaś i akcydentalną – z okoliczności, a inną jeszcze i odrębną – z celu. Ten stan rzeczy stawia Akwinatę wobec pytania, jak w takim razie należy rozumieć stosunek subiektywnego celu do obiektywnego przedmiotu. W odpowiedzi odwołuje się on do rozróżnienia między aktem wewnętrznym i aktem zewnętrznym. Akty o charakterze duchowym specyfikuje pod względem moralnym dobro/zło celu, o analogicznym zaś dobro/złu aktu zewnętrznego decyduje moralna jakość przedmiotu. We wzajemnym zaś do siebie odniesieniu dobro/zło celu ma się do dobra/zła przedmiotu tak, jak ma się pierwiastek formalny do pierwiastka materialnego. Zauważyć jednak

trzeba, że kiedy św. Tomasz rozważa te akty jako zamknięte w sobie i niezależne od siebie struktury, stale podkreśla dominującą rolę przedmiotu aktu. Dzieje się tak nawet wówczas, gdy w jednym i tym samym akcie rozpatruje jego stronę wewnętrzną i zewnętrzną: to, co zewnętrzne, a więc przedmiot wchodzi w rzeczywistość tego, co wewnętrzne, czyli zamierzenia woli i wnosi w nią swoją moralną określoność.

Tę swoistą opozycję przedmiotu i celu tradycja tomistyczna interpretowała w duchu prymatu przedmiotu jako czynnika obiektywnego nad celem aktu określanym przez subiektywne zamierzenie działającego podmiotu. W tym założeniu cel w żadnym wypadku nie uświęca złych środków.

Współcześnie jednak dużym powodzeniem cieszy się tendencja, która zmierza do rehabilitacji celu i jego roli w konstytuowaniu moralnej jakości aktu. U jednych (O. Lottin) utrzymuje się ona w granicach umiaru: przedmiot, choć przesunięty na plan drugi, wpływa na moralny wystrój aktu, cel nadal nie uświęca złych środków. U innych negacja tradycyjnej wykładni przybrała postać radykalną: jedynie cel decyduje o wartości aktu jako jego formalny pierwiastek, środki stają się dobre lub złe w zależności od celu (S. Pinckaers, obok niego J. Fuchs, Fr. Böckle, B. Schüller i inni autorzy spod znaku teleologizmu etycznego w katolickim wydaniu). Dociekania nad koncepcją św. Tomasza w zagadnieniu źródeł moralności aktu przekształciły się więc w spór między obiektywistycznym i subiektywistycznym pojmowaniem jego myśli.

Problem jest zawikłany, literatura na ten temat jest spora. Zasadnicze kierunki własnego na tę sprawę spojrzenia dadzą się jednak wyznaczyć. Bez ryzyka popełnienia błędu można stwierdzić, że zwolennicy subiektywistycznej orientacji nie mają racji. Święty Tomasz zbyt zdecydowanie eksponuje rolę przedmiotu w konstytuowaniu wewnętrznego dobra/zła moralnego aktu, aby można było wątpić w jego obiektywistyczną orientację w tej sprawie. Potwierdza to jego kwalifikacja takich aktów, jak świętokradztwo, morderstwo, kłamstwo i wiele innych, które w II-II, a więc w szczegółowych rozważaniach określa jako wewnętrzne, innymi słowy – z przedmiotu złe i niemożliwe do uświęcenia przez jakiegokolwiek wzniosłe cele. Toteż stanowisko subiektywistyczne poddane zostało surowej krytyce przez aktualnie piszących autorów (Th. Belmans, M. Rhonheimer) i nie wydaje się możliwe do obrony.

Z drugiej jednak strony rozwiązanie tego problemu za pomocą rozróżnienia aktu wewnętrznego specyfikowanego moralnie przez cel oraz aktu zewnętrznego czerpiącego treść moralną z przedmiotu nie rozwiewa zasadniczej trudności. W tym punkcie tradycja tomistyczna nie doprowadziła

sprawy do końca. Pomijając inne krytyczne uwagi, o jednej wspomnieć wypada. Tradycja ta nie dostrzegła już w tekstach św. Tomasza widocznych sugestii, które potwierdza filozoficzna analiza ludzkich działań, że problemu źródeł moralności aktu nie można rozpatrywać na jednej tylko płaszczyźnie aktu wewnętrznego bądź zewnętrznego. Wskazuje na to choćby przykład przez św. Tomasza przytoczony w artykule poświęconym moralnej specyfikacji aktu wewnętrznego: kto kradnie, aby dopuścić się cudzołóstwa, w wyższym stopniu jest cudzołożnikiem aniżeli złodziejem (I-II, q. 18 a. 6). Mamy tu do czynienia nie z jednym aktem, ale z dwoma aktami związanymi wspólną intencją cudzołóstwa. Rzuca to nie tylko na odmienną rolę celu w tego rodzaju aktach złożonych, ale także na całokształt problematyki źródeł moralności aktu ludzkiego (T. Ślipko).

V. NAUKA ŚW. TOMASZA O CNOTACH MORALNYCH

W myśl poglądów Akwinaty cnota rozpatrywana jako zjawisko psychologiczne należy do specjalnej kategorii zwanej „nawykiem” (*habitus*). Jednakowoż wbrew temu, co w języku polskim sugeruje ten termin, istotny sens cnoty w rozumieniu św. Tomasza nie utożsamia się z automatyzmem ludzkich przyzwyczajęń. Cnota – to swoista jakość duchowych władz człowieka, innymi słowy: to wewnętrzna energia i zdolność, która aktom rozumu i woli nadaje odpowiednią siłę i kierunek działania. Człowiek nie otrzymuje cnoty w gotowej postaci. Wrodzone są mu zazwyczaj tylko pewne zadatki cnoty. Ujęte wszakże w tryby stałej praktyki nabierają wyglądu utrwalonej dynamicznej doskonałości człowieka i wyrażają jej określoną postawę życiową. Niemniej właściwą sobie treść czerpią cnoty z odpowiedniego punktu odniesienia, w stronę którego niejako od wewnątrz są zwrócone, a tym punktem jest moralne dobro skryształizowane w rozumie słusznym. Cnoty moralne usprawniając rozum i wolę człowieka do realizacji tego dobra, stają się tym samym siłą sprawczą moralnie dobrego życia.

Typologia cnót u św. Tomasza obejmuje różne kategorie, ale w centrum jego uwagi znajdują się tzw. cnoty etyczne, czyli te, które nie tylko dają człowiekowi poznanie godziwego dobra (to czynią cnoty intelektualne), ale sięgają do jego woli i czynią ją zdolną do działania moralnego. Zasięgiem swoim obejmują one całość ludzkiego życia, a więc zmysłowo-duchową sferę uczuć człowieka, a także jego zachowania się wobec innych ludzi i samego siebie (stosunek do Boga określają cnoty teologiczne). Zgodnie z wcześniejszą tradycją chrześcijańską także w etyce św. Tomasza noszą one nazwę

„cnót kardynalnych” albo „pierwszorzędnych” (*virtutes cardinales, principales*), dzielą się zaś na cztery gatunki: roztropność, sprawiedliwość, wstrzemięźliwość i męstwo (*prudentia, iustitia, temperantia, fortitudo*). Do wszystkich, choć w różny sposób, odnosi się reguła „złotego środka” (*medium virtutis*), czyli umiaru w stosowaniu ich w życiu, oraz zasada „związku cnót” (*nexus virtutum*). Domaga się ona, aby wzrost w doskonałości moralnej wyrażał się w harmonijnym zintegrowaniu cnót, nie zaś w nabywaniu jednych, pomijaniu zaś innych.

Już w teorii aktów ludzkich znaczącym akcentem wyróżniła się u św. Tomasza idea „rozumu”, zwanego także „rozumem słusznym” (*ratio, ratio recta*). W nim przedmiot aktu zewnętrznego, a poprzez ten akt całość rozumnej aktywności człowieka nabiera cechy moralnej „odpowiedniości”, jeśli temu rozumowi odpowiada, czyli jest z nim zgodna. Ta sama idea powraca w aretologii św. Tomasza: moralny status cnót konstytuuje właśnie ich odniesienie do moralnego dobra zawartego w rozumie. W ten sposób idea ta staje się swego rodzaju klamrą łączącą te dwa traktaty, a zarazem rzuca nowe światło na występujące u św. Tomasza określenie cnót jako „wewnętrznej zasady” moralności aktów ludzkich.

Tradycyjni komentatorzy etyki św. Tomasza byli zgodni co do tezy, że w idei „rozumu” dochodzi do głosu skierowanie moralności w stronę ponadindywidualnego obiektywnego porządku moralnego. Spierali się – szczególnie w latach międzywojennych – przy uściślaniu, na czym obiektywność tego porządku polega: czy utożsamia się z normatywną treścią wartościujących sądów moralnych, czyli „rozumu słusznego” (L. Lehu), czy też z „naturą rozumną” (O. Lottin, E. Elter).

Lata powojenne przyniosły swoisty renesans zainteresowania się Tomaszową teorią cnót. Tym razem nie chodzi już o ich punkt oparcia w obiektywnym ładzie moralnym, ale o ich twórczą rolę w konstytuowaniu tego ładu. Zdaniem niektórych nowszych autorów (W. Kluxen, E. Schockenhoff) teorii obiektywnego porządku moralnego w stylu np. teorii wartości w ogóle zbudować się nie da, a zatem brak jej także u św. Tomasza. Funkcję „rozumu słusznego” przypisują samym cnotom, a szczególnie – jak już wspomniano – cnotcie mądrości życiowej.

Czy można przytaknąć tak rozumującym autorom? Więcej danych przemawia za tym, że św. Tomasz pojmował cnoty jako struktury normowane w sferze obiektywnego dobra moralnego, nie zaś jako twórcze siły tego dobra. Dodatkowe naświetlenia tej sprawy dostarczy nauka św. Tomasza o prawie naturalnym.

VI. NAUKA ŚW. TOMASZA O PRAWIE NATURALNYM

Ogólną definicję prawa św. Tomasz ujął w kategoriach prawno-społecznych. Przez prawo rozumie on „nakaz rozumu wydany dla dobra wspólnego społeczności i przez tego, kto ma powierzona nad nią pieczę, ogłoszony” (I-II, q. 91 a. 4). Formule tej przypisuje jednak walor powszechny: sprawdza się bowiem na wszystkich poziomach obiektywnego ładu prawno-moralnego. Punktem wyjścia jest dlań teza, że Bóg nie tylko ogarnia swoją Opatrznością wszystkie byty i ich działania, przede wszystkim zaś człowieka jako istotę rozumną i wolną, ale także sprawuje nad nim najwyższą władzę. Toteż musi istnieć w jego odwiecznym rozumie idea określająca łąd celów, które człowiek winien urzeczywistniać w dążeniu do właściwej mu doskonałości. Ideę tę zwie „prawem odwiecznym” (*lex aeterna*).

Transcendentny charakter prawa odwiecznego pociąga za sobą konieczność istnienia jego normatywnego obrazu w człowieku, czyli jakiegoś „prawa naturalnego” (*lex naturalis*). Najbardziej pierwotnym wyrazem tego prawa jest naturalna skłonność ludzkiego rozumu praktycznego do właściwego sobie działania i celu. Święty Tomasz widzi w tej skłonności swego rodzaju „światło Boże” (*lumen divinum*), mocą którego człowiek odróżnia dobro od zła moralnego. W innych wypowiedziach św. Tomasza na tym samym poziomie elementarnych intuicji moralnych występuje tzw. syndereza (*synderesis*). Charakteryzuje się ona tym przede wszystkim, że z naturalnej iluminacji rozumu praktycznego przeobraża się w dającą się zwerbalizować najwyższą zasadę moralną, która brzmi: „dobro należy czynić, zła unikać”. Swą moc imperatywną, jak również wpływające z niej normy, czerpie z transcendentnych źródeł prawa odwiecznego. Porządek prawno-moralny wchodzi tym samym w styczność z pozaświatową rzeczywistością moralną i jest jej odbłaskiem w porządku stworzenia. Korzystając z metafizycznych założeń filozoficznych, św. Tomasz określa ten stan rzeczy jako „uczestniczenie prawa odwiecznego w rozumnym stworzeniu” (*participatio legis aeternae in creatura rationali*).

Zasada: „dobro należy czynić, zła unikać” leży u podstaw prawa naturalnego, którego zadaniem jest przystosować tę najwyższą zasadę do praktyki życia. Proces ten dokonuje się pod wpływem trzech naturalnych skłonności rozumu praktycznego: do zachowania własnego istnienia, do utrzymania gatunku i do duchowego rozwoju, przybiera zaś szczegółową postać reguł postępowania na dwu poziomach ogólności. Szczytowe miejsce w tej drabinie zajmują tzw. nakazy wspólne bądź pierwszorzędne (*praecepta*

communia, prima), po nich zaś idą wynikające z nich wnioski, które składają się na kategorię tzw. norm pochodnych albo wtórnych, inaczej nakazów drugorzędnych (*conclusiones propriae, praecepta secundaria*).

Ta w gruncie rzeczy ogólnikowa klasyfikacja pełni jednak w deontologii św. Tomasza dużą rolę. Za jej pomocą rozwiązuje on problem powszechności i niezmienności norm prawa naturalnego. Tylko nakazy pierwszorzędne z racji swej oczywistości są powszechnie znane i nie podlegają żadnym zmianom. W sferze norm drugorzędnych sprawa się komplikuje. Święty Tomasz nie wątpił, że pewne działania są wewnętrznie złe, a zatem zakazujące je normy nie dopuszczają żadnych wyjątków. Te wszakże ustalenia Tomaszowe występują w wyraźnym świetle dopiero w zagadnieniach szczegółowych, rozpatrywanych w II-II *Sumy teologii*. Natomiast w I-II tejże *Sumy* rozwijając ogólną teorię prawa naturalnego stwierdza, że normy drugorzędne „na ogół” (*ut in pluribus*) są dostępne poznaniu ludzi i zachowują moc obowiązującą. W pewnych zawikłanych sytuacjach moc ta może więc ulec zawieszeniu (np. nie można zwrócić depozytu, jeżeli właściciel miałby go obrócić na szkodę ojczyzny). Zdarza się też, że błędne opinie moralne (np. przekonanie o dopuszczalności rabunku na obcoplemieńcach u starożytnych Germanów) stwarzają przeszkody do ich praktycznego stosowania.

Prawo naturalne zakłada z kolei fundament, na którym już sam człowiek buduje kodeksy prawa ludzkiego celem dostosowania prawa naturalnego do zmiennych warunków życia. Bóg ze swej strony powołuje do życia stanowiące prawo Boże, którego zadaniem jest znowu korygować wypaczenia prawa ludzkiego.

W nauce św. Tomasza o prawie naturalnym występują więc – ogólnie mówiąc – elementy absolutnej niezmienności i sytuacyjnych uwarunkowań, normatywnej stabilności i dynamizmu, moralnej prawdy i błędnych opinii. Ta wieloaspektowość jego teorii przy równoczesnej ogólnikowości niektórych fundamentalnych sformułowań doprowadziła – jak w omówionych uprzednio kontekstach – do różnych wizji autentycznego sensu głoszonej przez Akwinatę doktryny.

Odmienność hermeneutycznych wykładni w dwu szczególnie zagadnieniach zasługuje na baczniejszą uwagę. Pierwsze z tych zagadnień jest swego rodzaju przedłużeniem i podsumowaniem dyskusji, zapoczątkowanej w badawczej refleksji nad nauką św. Tomasza o źródłach moralności aktu ludzkiego, ale rozgorzałej na nowo i w szerokim zakresie właśnie w związku z Tomaszową teorią prawa naturalnego. Także w tym wypadku na czoło wysuwa się pytanie: z jakiego źródła prawo naturalne czerpie normatywną treść dobra i powinności zawartych w nim norm moralnego postępowania?

Odpowiedzi polaryzują się wokół członów alternatywy: z natury człowieka czy też z praktycznego rozumu.

Tradycja tomistyczna – konsekwentnie zresztą do poglądu na źródła moralności aktu ludzkiego – stała na stanowisku, że fundamentalną normatywną strukturą prawa jest rozumna natura człowieka, której naturalne skłonności wytyczają praktycznemu rozumowi podstawowe zasady porządkowania ludzkich działań w dążeniu człowieka do celu ostatecznego. Zasady te ujęte całościowo konstytuują naturalny porządek moralny.

Ta wszakże interpretacja myśli Tomaszowej spotkała się w ostatnich dziesiątkach lat z krytyką przede wszystkim ze strony zwolenników „nowej teologii” spod znaku etycznego teleologizmu i autonomizmu (J. Fuchs, F. Böckle, B. Schüller i inni). Zarzucają oni tradycyjnej wykładni, że Tomaszową koncepcję normatywnych podstaw prawa naturalnego sprowadza na grunt fizycznych struktur ludzkiego bytu i wskutek tego poddaje wolność człowieka biopsychicznym prawom jego natury. W ten sposób nad etyką tomistyczną zawisł ciężar fizycyzmu i biologizmu, a stało się to – zdaniem tych autorów – kosztem pomniejszenia roli rozumu ludzkiego, któremu św. Tomasz przypisuje moc formułowania norm postępowania na miarę człowieka jako odpowiedzialnego za swój rozwój podmiotu działania. W tym się przejawia wielkość i godność człowieka w ramach przysługującej mu wolności i autonomii.

Teleologistyczna kontestacja tradycyjnego rozumienia prawa naturalnego spotkała się wszakże z rychłą ripostą ze strony innych komentatorów etycznej myśli św. Tomasza. Nie chodzi im wszakże o to, aby kruszyć kopie w obronie tradycyjnej etyki tomistycznej. W stosunku do niej autorzy ci są również krytycznie nastawieni, a kamieniem obrazy jest dla nich – jak twierdzą – esencjalistyczna interpretacja pojęcia natury. Otwiera to furtkę do rozumienia prawa naturalnego jako systemu dedukcyjnie wyprowadzanych norm, które rozum ludzki tylko odczytuje biernie z księgi natury, ale ich nie konstytuuje. W związku z tym uważają, że trzeba wrócić do pojęcia rozumu praktycznego, ale w odmiennym zgoła sensie aniżeli ten, który przyjmują zwolennicy autonomicznego teleologizmu. Ich zdaniem myśl Akwinaty jest taka: rozum praktyczny wychodząc z naturalnych, nie określonych etycznie skłonności znajduje oparcie w nowej inklinacji woli człowieka, tym razem skierowanej do intuicyjnie ujmowanego prawdziwego „dobra – przedmiotu działania” (*bonum operabile*). Dzięki temu dobro to wchodzi w krąg wolności człowieka, która w akcie „samodeterminacji” inspirowana prawdą dobra moralnego określa „prawo naturalne” jako uporządkowanie dóbr zadanych powinnym moralnie aktom i celem (*ordo ad debitum actum et finem*). Jest to

zatem prawo ukonstytuowane przez rozum praktyczny, ale w odniesieniu do obiektywnych układów dóbr moralnie cennych, które rozum ogarnia i scala we własny ład moralnych normatywów. Pozostaje on także w istotowym powiązaniu z porządkiem cnót moralnych. Dzieje się to zgodnie z Tomaszową zasadą, która stwierdza, że podstawowym źródłem moralnie poprawnych aktów jest „naturalne uzdolnienie człowieka do tego, aby działał zgodnie z rozumem; to bowiem znaczy działać zgodnie z cnotą” (I-II, q. 94 a. 3: „...naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem; et hoc est agere secundum virtutem”).

Drugim ważnym tematem zaktualizowanym przez współczesne badania nad etyczną myślą św. Tomasza jest problem imperatywnej mocy norm zawartych w prawie naturalnym. Przez długie wieki filozofowie i teologowie objaśniając naukę swojego Mistrza nie żywili wątpliwości, że reprezentuje on stanowisko absolutyzmu etycznego. W tym rozumieniu prawo naturalne wyraża niezmienny ład moralny, w którym nie ma miejsca na normy uwarunkowane sytuacyjnie nie tylko na poziomie zasad pierwszorzędnych, ale i norm drugorzędnych. Oznacza to niemożność stosowania wyjątków od ich obowiązującej mocy w pewnych, przez działające podmioty uznanych za wystarczające układach okoliczności. Niektóre, również w tekstach św. Tomasza sygnalizowane przypadki, które zwykle się przytaczać celem podważenia absolutnego zakazu wyjątków w tym zakresie, objaśniali na różne sposoby, ale zawsze tak, aby utrzymać w mocy podstawową tezę. Odwoływali się więc do rozróżnienia w normie dwu aspektów: pozytywnego – przybierającego formę nakazu oraz negatywnego – w formie zakazu. Wykluczenie odstępstw od normy odnosili tylko do norm negatywnych (nie kradnij, nie kłam itp.), natomiast obserwowanie norm pozytywnych, czyli nakazów, uzależniali od roztropnościowej oceny słusznościowych racji (depozyt należy oddawać właścicielowi „rozumnie żądającemu”). Przypadki konfliktowe rozwiązywali najczęściej za pomocą od św. Tomasza pochodzącej tzw. zasady podwójnego skutku (Th. Meyer, V. Cathrein i wielu innych).

Inaczej podchodzą do sprawy autorzy, którzy zajęli pozycje autonomizmu i teleologizmu. Opowiadają się oni za wykładnią myśli św. Tomasza zbliżoną do relatywistycznego jej pojmowania. Tomaszowe „na ogół” (*ut in pluribus*) – o którym była już mowa – interpretują jako podstawę do stosowania wyjątków od norm prawa naturalnego również w negatywnym ich sformułowaniu, a więc – jak to się mówi – spisanych na drugiej tablicy Dekalogu.

Zgodnie z przyjętą metodą w zakończeniu relacji ze współczesnych poszukiwań autentycznej myśli św. Tomasza wypada się ustosunkować do zaprezentowanych rozwiązań. Uczynimy to rozpoczynając od wyrażenia opinii

odnośnie do drugiej sprawy, mianowicie absolutnego charakteru norm prawa naturalnego. Jest to – jak się łatwo przekonać – problematyka ogromnie złożona i wbrew pozorom skomplikowana. Toteż ograniczmy się do ogólnie tylko orientujących konstatacji.

Zwraca uwagę fakt, że nawet autorzy krytycznie nastawieni do tradycyjnej wykładni nauki św. Tomasza o prawie naturalnym, nie rozciągają tej opinii na formułowane w jej ramach rozwiązania trudności przeciwko tezie o absolutnym charakterze tzw. norm drugorzędnych w zakresie drugiej tablicy Dekalogu, tym bardziej nie kwestionują samej tezy (Th. Belmans, M. Rhonheimer). Można zatem wyrazić przekonanie, że tradycyjni autorzy są bliżsi prawdy, aniżeli ich teleologistycznie zorientowani kontestatorzy. Czy wszystkie przedkładane przez nich sposoby obrony bezwyjątkowej mocy zobowiązania tych norm, szczególnie zaś odnośnie do sytuacji konfliktowych zasługują na aprobatę – to inna sprawa. Podstawowa zasada absolutnego statusu normatywnego prawa naturalnego nie traci przez to na ważności. Święty Tomasz w żadnym wypadku nie może uchodzić za patrona relatywistycznych tendencji współczesnych etyków chrześcijańskich.

Wróćmy zatem do problemu normatywnych podstaw prawa naturalnego w jego klasycznej postaci alternatywnej opcji: natura czy rozum. M. Rhonheimer, którego wywody zostały streszczone dla zilustrowania odmiennego od teleologistycznego pojmowania idei rozumu praktycznego, wystarczająco wykazał kruchość tych nowatorskich ujęć. Czy jednak jego własna koncepcja szczególnie w tym punkcie, w którym chodzi o wyjaśnienie obiektywnego uwarunkowania prawdy moralnej, spełnia wymogi filozoficznej sprawdzalności? Narzucają się bowiem pewne obiekcje przez autora nie uchylone. Jego bowiem ustalenia bądź odwołują się do mimo wszystko raczej subiektywnych intuicji, bądź skazują człowieka na formułowanie norm, które mają być miarą moralnej jakości podejmowanych przez człowieka działań, a tymczasem same nie są normowane treściowo określoną miarą. Teoria prawa naturalnego nie może się bowiem zatrzymać na poziomie najwyższych uogólnień, ale dostarczyć winna także kryteriów niezbędnych przy wytyczaniu prawideł postępowania w moralnej praktyce człowieka. Odpowiednich przesłanek w koncepcji tej trudno się dopatrzeć.

Podobne zastrzeżenia można by wysunąć również pod adresem tradycyjnej teorii „natury rozumnej”. Wydaje się zatem, że problem podstaw prawa naturalnego jest w pewnym stopniu problemem jeszcze otwartym. Tyczy to zarówno interpretacji myśli św. Tomasza, jak też dalszych nad tym zagadnieniem dociekań, podejmowanych na gruncie uzyskanych już ustaleń, ale wykraczających poza ich granice.

VII. NAUKA ŚW. TOMASZA O SUMIENIU

Dla sumienia – w rozumieniu św. Tomasza (I, q. 79 a. 13; *De veritate* q. 17) – typowe są trzy jego funkcje: świadka, rozkazodawcy i sędziego, wykonywane w toku stosowania ogólnych zasad prawa do praktyki ludzkiego życia. Syntezą tego opisu jest pojęcie sumienia jako aktu, którego zadaniem jest określić moralną stronę spełnianych przez człowieka jego własnych czynów. Urzeczywistnia to zadanie aplikując wiedzę moralną, a więc ogólne sądy moralne do konkretnych aktów.

Mimo wszystko nie ogólne aspekty sumienia, ale szczegółowy problem obowiązującej mocy sumienia błędnego znajduje się w centrum uwagi św. Tomasza. Kierowniczą ideą w tym względzie była dlań teza, że dobro względnie zło aktu ludzkiego dociera do woli człowieka wyłącznie w tej postaci, w jakiej przedstawi jej rozum ludzki. Jeżeli zatem sumienie błędne ocenia akt obiektywnie zły jako dobry, na człowieka spada obowiązek poddania się imperatywnej mocy zawartego w tym sądzie dobra, a podobnie ma się sprawa w odniesieniu do aktu dobrego błędnie osądzonego jako akt zły.

Uznając z całą stanowczością zasadę obowiązywalności sumienia błędnego, św. Tomasz stanął wobec pytania, jak daleko sięga możliwość pojawienia się tego rodzaju błędu w umyśle człowieka. W odpowiedzi posłużył się rozróżnieniem między ogólnym brzmieniem normy moralnej a jej szczegółowymi i zawikłanymi zastosowaniami. W wypadku zastosowań Akwinata dopuszczał możliwość niezawinionego błędu nawet w dziedzinie aktów wewnętrznie złych. W odniesieniu do ogólnych norm moralnych (np. zakaz cudzołóstwa) uważał, że zaistniały błąd wynikał jednak z winy zaciągniętej we wcześniejszych fazach formowania się rzeczonych norm (I-II, q. 19 a. 5-6; q. 94 a. 4-6; q. 100 a. 1, 3, 5). Tym bardziej niemożliwy wydał mu się niezawiniony błąd w sprawach wiary. Toteż apostatów traktował jako grzeszników i dopuszczał możliwość stosowania wobec nich siły fizycznej (II-II, q. 10 a. 8).

Chociaż rozważania św. Tomasza na temat sumienia mają charakter raczej okazjonalny, zwłaszcza ogólne aspekty sumienia zajmują w nich niewiele miejsca, to jednak także ten rozdział moralnej nauki Akwinaty wzbudza kontrowersje między autorami. Zatrzymamy się przy jednym zagadnieniu.

Chodzi tu o autonomię bądź aksjonomię ogólnego „sądu sumienia” (*iudicium conscientiae*) w jego relacji do konkretnego „sądu wyboru” (*iudicium electionis*). Spór na wskroś współczesny. Otóż jedni autorzy w opozycji do teleologistycznych zwolenników autonomii sumienia sądzą, że formowanie ogólnych sądów sumienia dokonuje się – co prawda – mocą ro-

zumu praktycznego, dzieje się to jednak niezależnie od rozumu spekulatywnego. Zabezpiecza to z jednej strony owe sądy przed sprowadzeniem ich na grunt porządku bytu i popadnięcia w pułapki fizycyzmu i biologizmu, z drugiej strony umacnia ich związek z obiektywną treścią dobra moralnego. Tak ukształtowane determinują moralny wymiar konkretnych sądów wyboru, chroniąc je przed arbitralnością zdanej na samą siebie autonomii sumienia (Th. Belmans). Zdaniem innych sąd sumienia wyraża ogólną wiedzę moralną na kształt spekulatywnego rozumowania i tu wchodzi w styczność z porządkiem bytu. Czerpiąc z tego źródła obiektywne racje dobra w sądach wyboru przybiera postać na wskroś konkretną jako ocena przez działającego człowieka spełnianych aktów (R. McInerney).

Jak się zdaje, obiekcje wysunięte swego czasu pod adresem twórczej roli rozumu praktycznego każą się opowiedzieć za ostatnio zarysowaną opinią.

VIII. SPOJRZENIE OGÓLNE

Jaki obraz całościowo ujętych poglądów św. Tomasza na fundamentalne zagadnienia etyki wyłania się z naszych rozważań?

Przede wszystkim potwierdza się wcześniej wyrażona opinia, że Akwinata wypracował zręby filozoficzno-etycznego systemu, który z uwagi na centralną rolę, jaką w strukturze tego systemu odgrywa idea celu ostatecznego i szczęścia człowieka, zaliczyć należy do kierunków eudajmonistycznych. Wbrew wysuwany sugestiom etyka św. Tomasza nie jest ani etyką cnót, ani etyką wartości, ani etyką prawa czy powinności. Jest natomiast etyką moralnego dobra, cnót i prawa naturalnego scalonych w zwarty system porządku moralnego, skierowanego w stronę ostatecznych przeznaczeń człowieka zapisanych w transcendentnym świecie absolutnego Dobra. W tej też idei kryje się przekonujący dowód, że eudajmonizm św. Tomasza różni się zasadniczo od innych kierunków pojmujących szczęście człowieka w kategoriach hedonistyczno-subiektywistycznych i immanentnych.

Stwierdzić ponadto należy, że etyczna doktryna św. Tomasza nosi znamiona etyki obiektywistycznej. Nie są jej obce podmiotowe aspekty ludzkich działań, jednakowoż główne źródła ich moralnej strony upatruje w obiektywnym porządku moralnym. W tym bowiem świecie mieści się cel ostateczny i szczęście człowieka, kryteria dobra i zła moralnego ludzkich aktów, obiektywny ład rozumu słusznego i natury człowieka, przede wszystkim zaś prawo naturalne, oparte na transcendentnej rzeczywistości odwiecznego prawa Bożego.

Z obiektywizmem etyki św. Tomasza idzie w parze jej absolutyzm. Nie jest to jednak absolutyzm skrajny, elementem zmiennym w moralności – jak się nieraz okazało – przyznaje św. Tomasz należną im rolę, niemniej fundamenty porządku moralnego zakłada na strukturach stałych, odpornych na fluktuacje sytuacyjnych uwarunkowań historii i społecznych warunków życia. Sięga bowiem w swych dociekaniach etycznych do tych pokładów człowieczeństwa, które konstytuują wieczne i niezbywalne składniki jego moralnej rzeczywistości. Wychodząc z tych założeń, mógł zbudować etykę o wymiarze ponadczasowym i ogólnoludzkim.

Przy wszystkich zaletach, które etykę św. Tomasza pozwalają umieścić w rzędzie najwyższych osiągnięć filozofującej myśli ludzkiej, jest to jednak dzieło człowieka, którego ideowy widnokrąg kształtował się w historycznych warunkach określonej epoki. Nie dostrzegł więc niektórych wielkich problemów, które zwerbalizował rozwój myśli etycznej późniejszych pokoleń, w jego własnym systemie nie brak luk, uproszczeń, a przynajmniej niedomówień, które otwierają raczej perspektywy dalszych badań, aniżeli przedstawiają doprowadzone do perfekcji rozwiązania. Owszem zgodzić się wypada z poglądem, że współczesny etyk czy teolog chrześcijański musi czerpać inspiracje badawcze z innych, a także pozachrześcijańskich źródeł filozoficznego myślenia (E. Schockenhoff).

Myśl etyczna św. Tomasza od samego początku domagała się więc komentarzy, interpretacji i twórczej kontynuacji. Problemem jest tylko, czy niektóre podejmowane na tym polu inicjatywy nie przekraczają pewnych, dialektyką etycznej myśli Akwinaty wyznaczonych granic. Idzie o to, aby w poszukiwaniach za Tomaszem nie zagubić przypadkiem „prawdziwego Tomasza”, a stworzyć sobie „nowego Tomasza”, z poprzednim niewiele mającego wspólnego.

BIBLIOGRAFIA

- A.-D. S e r t i l l a n g e s. La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin. Paris 1922, 2^e ed. Paris 1948; M. W i t t m a n n. Die Ethik des hl. Thomas von Aquin. München 1933; J. L e c l e r c q. La philosophie morale de Saint Thomas devant la pensée contemporaine. Louvain-Paris 1955. W. K l u x e n. Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin. Mainz 1964. 2. Aufl. Hamburg 1980; F. W. B e d n a r s k i O P. L'Expérience dans l'éthique eudémoniste. La nécessité des prémisses empiriques en morale. Roma 1979; Th. G. B e l m a n s, O. P r a e m. Le sens objectif de l'agir humain. Pour relire la morale conjugale de Saint Thomas. Citta del Vaticano 1980; t e n z e. Au croisement des chemins en morale fondamentale. „Revue Thomiste” 89:1989 nr 2 s. 246-278; V. C a t h r e i n S I. Philosophia moralis in usum scholarum. Ed. 20. Quam curavit P. J. Schuster S I. Friburgi Brisg.

–Barcinone 1955; E. E l t e r SJ. *Norma honestatis ad mentem Divi Thomae. „Gregorianum”* 8:1927 s. 337-357; J. F u c h s. *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts.* Düsseldorf 1995; t e n Ź e. *Teologia moralna.* Przeł. L. Bobiatyński, E. Krasnowolska. Warszawa 1974; R. A. G a u t h i e r, J. Y. J o l i f. *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, Traduction et Commentaire.* 2 t. Löven–Paris 1970; L. H ö d l. *Philosophische Ethik und Moral-Theologie in der Summa Fr. Thomae.* W: Thomas von Aquin. *Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen.* Hrsg. A. Zimmermann. Berlin–New York 1988; R. M. M c I n e r n y. *Aquinas on human action: a theory of practice.* Washington D.C. 1992; L. L e h u. *La raison régle de la moralité d'après Saint Thomas.* Paris 1930; O. L o t t i n. *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles.* Louvain–Gembloux. T. VI: 1948-1960. (Por. t. II s. 419-489; t. IV 3^e p., I 307-386; II 489-517); J. M a r i t a i n. *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes.* Paris 1960; Th. M e y e r SJ. *Institutiones juris naturalis seu Philosophiae moralis universae secundum principia S. Thomae Aquinatis.* Pars I: *Jus naturale generale.* Friburgi Brisgoviae 1885; S. P i n c k a e r s. *Le renouveau de la morale.* Tournai 1964; M. R h o n h e i m e r. *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik.* Wien 1987; E. S c h o c k e n h o f f. *Bonum hominis. Die antropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik bei Thomas von Aquin.* Mainz 1987; T. Ś l i p k o SJ. *Etyka intencji czy etyka przedmiotu aktu. Zagadnienie wewnętrznej moralności aktu ludzkiego w filozofii św. Tomasza z Akwinu.* W: *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne.* Red. K. Kłósak. Kraków 1971 s. 281-326.

IN SEARCH OF THE „TRUE” THOMAS. AN INTRODUCTORY OUTLINE OF STUDIES ON THE ETHICS OF ST THOMAS AQUINAS

S u m m a r y

The treatise is an attempt at a synthetic characteristic of Thomas Aquinas' ethics: its doctrinal and methodological assumptions, composite elements and its profile. At the grounds of that ethics we find the following philosophical-anthropological system: metaphysics of being, personalistic anthropology, conception of conscience and happiness, and the idea of finality. The idea of the ultimate goal and happiness plays an essential role here, therefore the ethical thought of the Aquinate should be included within the eudemonistic trend. There are many interpretations of Thomas' ethics, and many of them are controversial. It is not an ethics of virtues, ethics of values or ethics of law and obligation. It is the ethics of moral good, natural law and cardinal virtues creating together an integrated moral system directed at man's ultimate goal bound with the absolute and transcendent Good, that is God.

The eudaimonism of St Thomas is essentially different from all those trends which explain man's happiness in terms of immanent naturalism and hedonistic subjectivism. Thomas, however, takes into account those aspects of man's life and his acts with a turn to the subject, but at the same time he links them, in a harmonious way, with the recognition of the objective moral order. Therefore he recognizes the objective criteria of moral good and evil, the objective rational and moral order, the need for happiness, and above all natural law based on the eternal Divine law. Thomas' ethics has an absolute character, yet it is not a radical

absolutism, for it differentiates in it the universal and stable elements from those which are variable, that is secondary. The former elements are grounded on the unchangeable human nature, the latter takes into account the historical and social conditions. The ethics of the „true” Thomas leaves the gate open for further ethical reflections.

Translated by Jan Kłos