

# Arkadiusz Robaczewski

---

## Czy etyka bez celu?

---

Człowiek w Kulturze 6-7, 261-285

---

1995

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Arkadiusz Robaczewski

# Czy etyka bez celu?

## Wstęp

Spór o podstawy etyki przebiega we współczesnym świecie w sposób szczególnie burzliwy. Toczy się nie tylko w zaciszu uniwersyteckich katedr, wychodzi nawet na ulice. Nic dziwnego, przecież te „akademiczkie” problemy dotyczą spraw najbardziej zasadniczych: ludzkiej wolności, autonomii sumienia, wreszcie zagadnień tzw. aborcji czy eutanazji. To, ku jakim rozstrzygnięciom w tych sprawach będziemy się skłaniać, zależy jednak od odpowiedzi na pytanie bardziej zasadnicze: co sprawia, że jedne z działań ludzkich uznajemy za dobre, a inne za złe?

Pojawia się wiele różnych odpowiedzi na to pytanie. Niektóre z nich ogniskują się wokół sporu o rolę celu w etyce. Ci, którzy są skłonni przyznawać celowi istotną rolę w kwalifikacji moralnej czynu, są atakowani przez tych, którzy widzą tu niebezpieczeństwo jakiejś próby bilansowania przewidywanych zysków i strat. Proponują oni inne normy, dzięki którym można by odróżnić czyny dobre od złych, np. umowę bądź posłuszeństwo prawu czy (bliżej niesprecyzowanej) intuicji moralnej. Przedmiotem ataków, i to przeprowadzanych z różnych stron, jest również etyka Św. Tomasza z Akwinu, nazywana czasami etyką eudajmonistyczną bądź etyką celowościową (teleologiczną). Choć zagadnienia teleologizmu i różnych jego odmian leżą w centrum obecnie prowadzonych sporów etycznych, to nie są to problemy nowe — mają swoją długą historię.

Jako pierwszy wyraźny sprzeciw nie tylko wobec eudajmonizmu, lecz także wobec wszelkiej etyki teleologicznej, wyartykułował I. Kant<sup>1</sup>. Korzenie sprzeciwu wobec teleologizmu i eudajmonizmu sięgają jednak znacznie głębiej — aż do Jana Dunska Szkota i Wilhelma Ockhama.

Uzasadnione przekonanie, że działania ludzkie są dla celu i że ostatecznym celem ludzkich dążeń jest szczęście, było obecne w niemalże wszystkich systemach moralnych, aż do schyłku średniowiecza<sup>2</sup>. Szczęściem (określanym słowem *eudaimonid*) oznaczano stan, „który polega na osiągnięciu pewnego zespołu dóbr”<sup>3</sup>. Jednocześnie upatrywano w tym „najwyższy cel i ideał życia ludzkiego”<sup>4</sup>. Między filozofami starożytnej Grecji nie było tylko zgody co do tego, jakie dobra mogą uszczęśliwić człowieka<sup>5</sup>.

Pierwszy, systematyczny i rozbudowany wykład eudajmonizmu znajdujemy w etyce Arystotelesa. Szczęście uznał Stagiryta za największe i najlepsze z ludzkich dóbr<sup>6</sup>. Człowiek pożąda zawsze jakiegoś dobra, które jest celem jakiegoś dążenia. Ten pogląd ma w systemie Arystotelesa charakter przesłanki pierwotnej. Nie wszystkie jednak z dóbr, których pożąda człowiek, są celami ostatecznymi. Taki cel może być tylko jeden. Jest on tym celem, dla którego pożąda się wszystkie inne. Takim celem jest, jak identyfikuje Arystoteles, szczęście<sup>7</sup>. Czym jest Szczęście według Arystotelesa? Po pierwsze, szczęście zdaje się być samowystarczalne<sup>8</sup>. Samowystarczalność szczęścia nie oznacza uszczęśliwienia tylko jednego człowieka, żyjącego życiem samotnika. Oznacza uszczęśliwienie wszystkich jego bliskich. Samowystarczalny cel to również taki cel, który czyni życie dla niego pożądanym godnym, ponieważ pozbawia je wszystkich braków. Nie jest jednak szczęście sumą wszystkich dóbr. Chociaż, owszem, pewna suma tych dóbr jest człowiekowi potrzebna. Do szczęścia wymagane są dobra zewnętrzne, ale konieczne są też dobra duchowe — szczególnie dzielność etyczna. Czynnością jednak najbardziej uszczęśliwiająca jest kontemplacja. Daje ona szczęście, chociaż nic oprócz niej samej się z niej nie rodzi.

W jaki sposób człowiek osiąga szczęście? Czy przez naukę, czy przez przyzwyczajanie, czy może przez jakiś inny rodzaj ćwiczenia?

Arystoteles nie wyklucza żadnej z tych rzeczy. Ale zaznacza, że jeśli istnieje w ogóle coś, co ludzie zawdzięczają bogom, to szczęście jest darem bożym, i to bardziej niż którekolwiek z innych dóbr<sup>9</sup>. Z jednej strony jest więc szczęście dziełem człowieka, skutkiem jego etycznej dzielności i jego czynności intelektualnych. Z drugiej strony jest darem bogów, czymś boskim, jest błogosławieństwem<sup>10</sup>.

Swoją koncepcję etyki eudajmonistycznej mógł Arystoteles zbudować na kanwie pewnych metafizycznych założeń. Dobrem jest to, co jest przez byt pożądane. A jest pożądane dlatego, że może uzupełnić braki tego bytu (umożliwić przejście z możliwości do aktu). Dla człowieka dobrem jest szczęście płynące z kontemplacji. A kontemplacja to optymalna aktualizacja najwyższej ludzkiej władzy — rozumu.

Koncepcja bytu zdaje się w istotnym stopniu fundować koncepcję etyki. Dowodzą tego dzieje etyki i swoiste napięcie, jakie od początku XIV w. zrodziło się między etyką teleologiczną a powinnościową (normatywną). Napięcie to jest konsekwencją przemiany, jaka nastąpiła w pojmowaniu bytu od czasów nominalizmu. Wybitny współczesny teolog moralista Servais T. Pinckears, rozważając przyczyny usunięcia zagadnień celu i szczęścia z nauk moralnych obciąża odpowiedzialnością za to usunięcie W. Ockhama". Pojawienie się myśli tego filozofa porównuje Pinckears do pierwszego wybuchu jądrowego w czasach nowożytnych<sup>12</sup>. Dla nominalizmu istnieje tylko rzeczywistość indywidualna. Wszystko, co ogólne, to tylko *flatus vocis*. Każde działanie rozumu, które próbowałyby się doszukiwać wspólnych struktur w rzeczywistości, jest nieuprawnioną uzurpacją. Dotyczy to również działania ludzkiego. Píše Pinckears: „[U Ockhama] postępowanie człowieka staje się ciągiem jednostkowych czynów, linią składającą się z punktów, moralnych atomów, które nie zachowują między sobą żadnej głębokiej więzi (...)”<sup>13</sup>. Zrozumiałe, że w takim systemie nie będzie miejsca na cel, który spinałby wszystkie ludzkie akty, nadawałby im sens i był podstawą kwalifikacji moralnej. „Niewątpliwie przypisuje Ockham rzeczywistą wagę celowi, który nazywa głównym przedmiotem dobrowolnego czynu; celu dopatruje się on jednak wyłącznie wewnątrz jednostkowego czynu i cel ten nie może już tworzyć istotnych więzi łączących kilka czynów”<sup>14</sup>.

Właśnie u Ockhama cel przestaje pełnić właściwą sobie funkcję w moralności.

Duch ockhamizmu, jego intelektualne zerwanie z naturą rzeczy, torowało drogę nowożytnemu empiryzmowi i zaciążyło na rozwoju teologii moralnej i filozofii moralności. U Ockhama miejsce spinające nasze działania moralne celu zajmuje powinność (*obligatio*) pochodząca z prawa, któremu wola ma się podporządkować. Pojęcie *obligatio* do tej pory obce było teologii moralnej, obce również św. Tomaszowi. Odtąd będzie jednak stale towarzyszyć refleksji etycznej.

Na fakt zastępowania pojęcia celu pojęciem powinności miały decydujący wpływ koncepcje kształtujące się u początku nowożytnej filozofii. Są one związane z Janem Dunszem Szkotem i Franciszkiem Suarezem, który od Szkota przejął koncepcję bytu. Z kolei z myślą scholastyczną Suareza zapoznał się dość gruntownie ojciec nowożytnej filozofii René Descartes<sup>15</sup>. Kartezjusz, „by uzasadnić swą opcję filozoficzną, skorzystał ze scholastycznego rozróżnienia, tak mocno akcentowanego przez Suareza pomiędzy *conceptus subiectivus* i *conceptus obiectivus*. Podstawy tego rozróżnienia są, oczywiście, związane z koncepcją *natura tertia*, tak skwapliwie przyjętą przez Jana Dunsza Szkota. (...) Jeśli w myśl tych ujęć sama natura-istota jest przedmiotem pojęciowego poznania, to w akcie poznawczym stanowi ona treść *conceptus obiectivus* — a *conceptus subiectivus* jest skonstruowany w aktach poznawczych, jako „obraz rzeczy”. Kartezjusz odrzucił to rozróżnienie jako podwajanie tej samej rzeczywistości. Wszystko bowiem, co było zawarte w pojęciu formalnym, jest poznawalne, jako obiektywna treść rzeczy. Zatem każde pojęcie formalne jest tym samym „pojęciem obiektywnym”, albowiem przedstawia tę samą koniecznościową treść. I tak rozumiane pojęcie obiektywno-przedmiotowe zarazem funduje „przedmiotowe istnienie”, funduje sam przedmiot, jedynie wartościowy, naszego poznania. W takim stanie rzeczy nie jest ważne realne istnienie przedmiotu, ale ważne jest jedynie „przedmiotowe bytowanie”, a więc zawartość samej idei. „Jeśli idea jest jasna i wyraźna, to przez to samo mamy pożądaną przedmiot naszego wartościowego poznania”<sup>16</sup>. Skutki kartezjańskiego podejścia do zagadnienia bytu dały się odczuć nie tylko w po-

rządu metafizycznym, dotknęły także etyki. Stało się to za sprawą Tomasza Hobbesa<sup>17</sup>. W wyniku przeniesienia „idei jasnej i wyraźnej” na rozważania o człowieku powstał Hobbesowski człowiek — monada, idea człowieka zamkniętego w sobie, który sam dla siebie jest celem.

Kartezjańska metoda doprowadziła też do powstania angielskiego empiryzmu, w którym przekreślono możliwość poznania natury bytu, tego, co określilibyśmy jako jego metafizyczną strukturę. Zawężenie pola poznawczego do świata zjawisk musiało prowadzić do negacji przyczyn, szczególnie przyczyny celowej<sup>18</sup>. W etyce oznacza to negację istnienia celu transcendentnego, a nawet uniemożliwienie budowania etyki perfekcjonistycznej. Ponieważ poznawalne są tylko zjawiska, tylko one mogą być celem ludzkich działań. Ponieważ nie ma poznania natury bytu, nie ma też poznania jego braków. Nie można dostrzec braku jakiejś doskonałości. Jeżeli jakieś braki się dostrzeżają, to tylko na poziomie zjawiskowym, psychofizycznym<sup>19</sup>. Etyka Hobbesa, Hume'a, czy dziewiętnastowieczny utilitaryzm J. Benthama i J.S. Milla są tego przykładem.

Przeciwko etyce utilitarystycznej wystąpił Immanuel Kant. Bardzo stanowczo opowiedział się przeciwko wszelkiemu teleologizmowi w etyce. Popełnił jednak błąd *pars pro toto*; w swoim radykalnym sprzeciwie miał na myśli tylko jedną wersję teleologizmu, mianowicie humeowski, utilitarystyczny. Wiadomo, że Hume był tym filozofem, który przeprowadził radykalną krytykę substancji i pojętej metafizycznie natury bytu. W związku z tym nie może być u Hume'a teleologizmu, działania dla celu w takim rozumieniu, w jakim występowało w scholastyce, u Św. Tomasza z Akwinu. Jeżeli u Hume'a jest mowa o szczęściu, to jest to szczęście pojęte na sposób empiryczny, psychologiczny.

Tak właśnie pojęte szczęście stało się przedmiotem krytyki ze strony Kanta<sup>20</sup> i tych wszystkich, którzy w imię bezinteresowności i kategoryczności normy (kantyści), bezwzględności wartości (fenomenologowie) czy afirmacji osoby (personalisci) podnieśli sprzeciw wobec rzekomego eudajmonizmu etyki perypatetyckiej.

Pośród tych, którzy celowi przypisywali największą wagę w ocenie

wartości moralnej czynu znajduje się Św. Tomasz z Akwinu. Jego myśl jest często wypaczana; jest to skutek jej niezrozumienia. By zrozumieć, czym jest dla św. Tomasza cel działania i jaką rolę odgrywa w etyce, trzeba wiedzieć, że rozumienie tych zagadnień wypływa z rozumienia Tomaszowej teorii bytu.

Fakt działania bytów (szeroko rozumianego ruchu) jest faktem pierwotnym, danym w bezpośredniej obserwacji. Samo działanie jest jakimś bytem. Jest ono, po pierwsze, związane z jakimś podmiotem istniejącym. Działa to wszystko, co istnieje<sup>21</sup>. Działanie bowiem jest zawsze aktem bytu, aktem wtórnym, wypływającym z aktu pierwszego<sup>22</sup>. Bardzo wyraźnie wyraża też tę prawdę scholastyczna formuła: *operatio sequitur esse*. Na ten temat pisze Gilson: „(...) słowa te znaczą nie tylko to, że jaki jest byt, takie jest jego działanie, ale również i przede wszystkim to, że jego działanie jest rozwinięciem w czasie pierwszego aktu istnienia, który użyczył mu bytu”<sup>23</sup>. Ale w pojęciu bytu działającego — *agens* — mieści się także nie tylko działanie tranzytywne, lecz także immanentne, pozostające w bycie działającym, które ubogacają podmiot nie wykraczając poza niego<sup>24</sup>. Do zaistnienia działania nie wystarczy jednak samo tylko istnienie podmiotu. Musi istnieć jeszcze inny czynnik, przedmiot działania, będący jego racją-motywy<sup>25</sup>. I właśnie ten motyw jest celem. Jest racją konieczną działania. Bez niego działanie nie byłoby możliwe. Czy może mieć on swój udział w kwalifikacji moralnej czynu?

## Cel w etyce św Tomasza

### I. Główne założenia Tomaszowej koncepcji człowieka

Znajomość celu jakiegoś bytu, ustalenie treści bytowej celu ostatecznego zakłada wiedzę o strukturze danego bytu. W wypadku działania moralnego człowieka trzeba przyjrzeć się, choćby najbardziej pobieżnie, filozoficznym założeniom, które człowieka dotyczą. To człowiek bowiem jest źródłem działania moralnego. Aby lepiej

i właściwiej zrozumieć samo działanie, przyjrzyjmy się jego źródłu — człowiekowi.

## 1. Człowiek jako byt przygodny

Człowiek jest bytem przygodnym. Oznacza to, że racja jego istnienia jest poza nim, a ostatecznie jest nią Bóg-Absolut. Zależność człowieka od Boga nie dotyczy wyłącznie aspektu egzystencjalnego. Bóg jest nie tylko przyczyną sprawczą człowieka, lecz także jego przyczyną celową<sup>26</sup>. Oczywiście dążenie do Boga ma swoje mocne uzasadnienie w strukturze bytu ludzkiego. Człowiek, jak każdy byt, istnieje w sposób niepełny, nie do końca zaktualizowany. Istniejąc w taki sposób, pragnie swoje istnienie dopełnić, pragnie swojej doskonałości<sup>27</sup>. Nie może jej osiągnąć inaczej, niż poprzez dążenie i upodobnianie się do Pełni Istnienia — czyli do Boga<sup>28</sup>. Wyrazem dążenia do doskonałości jest *appetitus naturalis* (naturalne pragnienie dobra), który może być zaspokojony tylko przez Dobro Nieskończone<sup>29</sup>. Realizacja *appetitus naturalis* odbywa się przez *appetitus elicited* — pożądanie wyłonione wobec konkretnego dobra<sup>30</sup>. Krapiec tak pisze: „Człowiek, byt przygodny, o swojej przygodności przekonuje się poprzez każdy akt swej natury rozumnej i wolnej, a mimo to stale brakującej, i przeżywa ją w nieustannej potrzebie dobra, którego mu brak i które stara się wytworzyć lub osiągnąć”<sup>31</sup>. Znakiem ludzkiego przyporządkowania do dobra jako do dobra jest pragnienie szczęścia. Owo pragnienie, przejawiające się na różnych poziomach bytu, wskazuje, że w ludzką naturę wpisane jest przyporządkowanie do jedyne-go, ostatecznego celu życia. Zmierzenie do tego celu odbywa się poprzez działanie wobec konkretnych dóbr-motywów. Są one środkami do Dobra ostatecznego i o tyle, o ile do niego prowadzą, są dobre<sup>32</sup>.

## 2. Człowiek jako struktura możliwościowo-aktowa

Człowiek, jak każdy byt przygodny, posiada strukturę możliwościo-



wo-aktową. Pozwala to mówić o możliwości rozwoju człowieka — jego przechodzenia z bytowości niepełnej do coraz pełniejszej, do aktualizacji wszystkich potencjalności (por. analizy z poprzedniego rozdziału), o przechodzeniu ze stanu mniej doskonałego (możności) do stanu bardziej doskonałego, aż do *optimum* (aktu). Ta możnościowo-aktowa struktura wskazuje na celowość i na związane z tą celowością powinności. Wgląd w naturę ludzką pozwala dostrzec, że nie wszystkie dobra, które jawią się jako możliwe do osiągnięcia, są dla tej natury odpowiednie. Innymi słowy, nie wszystko to, co może przedstawić się jako cel-motyw, prowadzi do celu kresu<sup>33</sup>. A osiągnięcie celu-kresu (*optimum potentiae*) jest dobrem człowieka i jego działania podlegają ocenie moralnej właśnie ze względu na to, czy prowadzą do tego celu, czy nie<sup>34</sup>. Zbliżania się do celu-kresu domaga się porządek stworzenia<sup>35</sup>. Celem bowiem człowieka jest upodobnienie się do Boga — Pełni Istnienia. A ponieważ Bóg jest pełnią istnienia, dlatego człowiek nie może upodabniać się do Niego inaczej, jak przez upełnianie się w istnieniu. W tym świetle należy patrzeć na „właściwą człowiekowi autoteleologię kresu”<sup>36</sup>.

### 3. Człowiek jako substancja duchowo-cielesna

Człowiek jest substancją duchowo-cielesną. Substancja jako natura bytu jest źródłem jego działania. Jej bardzo swoista<sup>37</sup> dwoistość każe zastanowić się nad proporcjonalnymi dla tej dwoistości celami. Natura bowiem jako źródło działania wpływa nie tylko na jego charakter, ale też wyznacza temu działaniu proporcjonalne cele. Wypada tu zaznaczyć i podkreślić Tomaszowy realizm, który jest wyrażany w przypisywaniu szczególnej roli rozumu w czynie. W dobrowolnym czynie ludzkim rozum jest jakby przyczyną i odnosi się do woli jako do podmiotu<sup>38</sup>.

**A. Rola rozumu w działaniu.** Udział rozumu w działaniu jest zagadnieniem bardzo istotnym — w dużej mierze rozstrzygnięcie tego zagadnienia decyduje o kształcie koncepcji etyki<sup>39</sup>. Jest tak dlatego, że dobro jest u św. Tomasza ściśle związane z bytem, który

jest przedmiotem intelektu<sup>40</sup>. Jest rozpoznawane w bycie, stosownie do jego doskonałości, do doskonałości jego bytowania<sup>41</sup>. Rozpoznanie tego dokonuje rozum, a rezultat tego rozpoznania przedstawia woli, która podąża (lub nie) do wskazanego celu (stosownie do sądu intelektu). Rozum rozpoznaje więc naturalny porządek rzeczy i stosownie do tego rozpoznania wydaje sądy praktyczne. Pośród rozpoznanych bytów nie wszystkie uznaje intelekt za godne dążenia. Te tylko mogą być pożądanym, które są odpowiednio doskonałe, na tyle doskonałe, że upełnią człowieka, który będzie do nich dążył. Dobra bowiem układają się hierarchicznie<sup>42</sup>. Człowiek przez to, że posiada władze duchowe, do żadnego z tych dóbr nie jest w sposób konieczny przyporządkowany. Posiadając rozum i wolę może nad swoimi koniecznymi (wynikającymi z cielesności) determinantami panować. Działając, odczytuje rozumem obiektywną hierarchię dóbr (naturalny porządek rzeczy) i dostrzega, że jedne z nich mają wybitnie charakter środka, który prowadzi do jakiegoś celu. Relacja dóbr, jako środków do celu, podyktowana jest naturą, ludzką, jej duchowo-cielesną strukturą. Struktura ta jest hierarchiczna — władze duchowe są szlachetniejsze od władz cielesnych, które mamy wspólne ze zwierzętami. To rozumność ludzkiej natury stanowi formę człowieka i do niej, jako do celu i zasady działania, powinien człowiek dostosowywać swoje uczynki. Jeśli działanie człowieka będzie zgodne z odczytanym przez prawy rozum stanem rzeczy, wówczas będziemy mieli do czynienia z działaniem dobrym.

B. Rola woli w działaniu. Wola jest przez św. Tomasza określana jako *appetitus rationalis*. Określenie to wskazuje na fakt, że wola w swoim działaniu jest ściśle związana z rozumem<sup>43</sup>. Jednak o ile przedmiotem intelektu jest byt jako prawdziwy i jego natura, o tyle przedmiotem woli jest byt jako dobro, czyli byt, w którego strukturze intelekt odkrył jakąś odpowiedniość w stosunku do przedmiotu pożądania<sup>44</sup>. Przez swoje odniesienie ku dobru wola odnosi się także do celu. Dążenie — szeroko rozumiane — skierowane jest ku dobru na mocy *amor naturalis* — kosmicznej inklinacji ku dobru, które jest dobrem pełnym. Wola ludzka, jako pewna kategoria owego powszechnego dążenia, jest skierowana ku tym szczególnym dobrom,

które mogą całkowicie zaspokoić dążenie ludzkiej natury. Aby do tego metafizycznego zaspokojenia mogło dojść, wola musi dążyć do tych dóbr, które zostały przez rozum rozpoznane jako dobre. W tym celu musi narzucić swoją moc popędom i pożądlivościom ze sfery zwierzęcej, która jest w człowieku obecna. Takie jest jej naturalne zadanie. Mówiąc obrazowo, to *appetitus rationalis* (rozumne pożądanie) ma być motorem ludzkich czynów, a nie ślepe uczucia lub inne władze pożądawcze<sup>45</sup>. W ten sposób skierowuje ludzkie działanie ku godnym człowieka celom, a przez to skierowanie respektuje obiektywną hierarchię dóbr, naturalny układ rzeczy. Respektuje przede wszystkim prawdę o sobie, jako bycie spotencjalizowanym, przyporządkowanym do takich właśnie, a nie innych celów. *Appetitus rationalis* jest posłuszne nakazowi *bonum est faciendum*<sup>46</sup>. W ten sposób staje się jasne, że człowiek przez swoją transcendencję, przez swoje działanie wobec transcendentnych dóbr, buduje, upełnia siebie. Mamy tu raz jeszcze ukazane, jak działanie wobec celu-motywu wiąże się z ludzkim celem-kresem. Przeprowadzone rozważania uwiadaczniają, jak działanie wobec transcendentnych bytów i transcendencia osoby w czynie są związane z jego autoteleologią. Człowiek, jego obiektywna doskonałość, jest celem ludzkich działań<sup>47</sup>.

## II. Rola celu w czynie ludzkim

Cel odgrywa w św. Tomasza rozumieniu etyki niebagatelną rolę<sup>48</sup>. Związek między celem a strukturą bytu starałem się pokazać w dotychczasowych rozważaniach. Teraz przyjrzyjmy się, jaką według Akwinaty rolę odgrywa cel w czynie ludzkim, czyli w działaniu tego szczególnego bytu, jakim jest człowiek.

### 1. Dobro celu a dobro ludzkich aktów

O dobroci jakiegoś bytu decyduje jego istnienie, stopień bytowości, ze względu na który jest on pożądany przez inne byty jako ten,

który może upełnić ich bytowość<sup>49</sup>. Dopełnienie istnienia jest tym celem, do którego każdy byt z natury swej zmierza<sup>50</sup>. Aby to upełnienie (aktualizacja) mogło mieć miejsce, dobro pożądane musi być odpowiednio doskonałe, by to upełnienie umożliwić. Dobro wtedy staje się dobrem pożądanym, jeśli jest w stanie zaktualizować, upełnić przez swoją doskonałość pożądający byt. Z tego też powodu dobro ma charakter przyczyny celowej — wyzwala pożądanie bytu, któremu brakuje tego właśnie dobra do odpowiedniej doskonałości. Cel jest wówczas dobry, kiedy w sposób rzeczywisty upełnia obiektywne braki w tym bycie, który stał się celem. Nie każdy więc cel jest dla człowieka godnym pożądania. Nie każdy bowiem w sposób rzeczywisty odpowiada naturze człowieka, tzn. nie każdy dopełnia jego istnienie do właściwej, określonej formą miary. Forma człowieka, jego *differentia specifica*, wyznacza więc normę pozwalającą odróżnić czyny dobre od czynów złych. Otóż dobre są te czyny człowieka, które prowadzą do dobrych (odpowiadających ludzkiej naturze) celów. Działanie dobre to działanie prowadzące do dobrych celów, na tyle dobrych, że są w stanie uzupełnić braki w bytowości pożądającego i doprowadzić tę bytowość do określonej formą miary. W tym sensie forma stanowi przyczynę celową działania, a tym samym jest jego zasadą, wyznaczającą przedmiot i kierunek działania<sup>51</sup>. Zgodność czynu z celem człowieka jest więc kryterium pozwalającym odróżnić czyn dobry od czynu złego<sup>52</sup>. Przyjrzyjmy się odnośnemu tekstowi Akwinaty. źródłowy dla tego zagadnienia jest tekst z q. 18 z I - II.

Na pytanie pierwszego artykułu q. 18 — czy czyny ludzkie różnicują się według dobra i zła — odpowiada św. Tomasz twierdząco. Zauważa tam mianowicie, że o dobroci lub złu uczynków mówimy podobnie jak mówi się o rzeczach, że są dobre lub złe<sup>53</sup>. Rzeczy są o tyle dobre, o ile posiadają wyznaczoną formą porcję istnienia. Podobnie jest z działaniem; o tyle jest dobre, o ile można w nim odczytać naturę bytu, o ile ona w tym działaniu istnieje. Złe działanie jest wówczas, o ile brakuje mu czegoś do tej pełni istnienia, które należy się działaniu ludzkiemu<sup>54</sup>.

Dalsze artykuły q. 18 są pogłębieniem tej tezy. Dobro i zło czynu

pochodzi z należącego istnienia lub jego braku. Pełnia istnienia leży w tym, że rzecz posiada w pełni to, co daje jej rodzaj. Tak jak rzecz naturalna ma rodzaj ze swojej formy, tak działanie ma z przedmiotu, a ruch z kresu<sup>55</sup>. Tomasz wskazuje na związek między formą rzeczy, przedmiotem działania i jej celem-kresem. Związek ten jest jeszcze silniej podkreślony w artykule czwartym. Św. Tomasz mówi tam, że cel jest dla działania tym samym, czym dla rzeczy forma. To dzięki niemu możemy orzekać o czynie, że jest dobry lub zły<sup>56</sup>. Można wysunąć wniosek, że cel ma dla orzekania o dobroci czynu fundamentalne znaczenie. To z niego właśnie płynie normatywność dla ludzkich działań.

Co to bliżej oznacza? Św. Tomasz twierdzi, że o działaniach ludzkich orzekamy, że są dobre lub złe, przez odniesienie do rozumu<sup>57</sup>. Przy czym w tym wypadku rozumność nie oznacza władzy ludzkiej, lecz formę, która specyfikuje ludzką naturę. W świetle tego staje się oczywiste, że działanie ludzkie wtedy tylko jest dobre, jeśli tę rozumną formę ma na względzie. Powyższe twierdzenie może być dwojako rozumiane: po pierwsze, czyn zgodny z rozumną formą jest wówczas, gdy człowiek przy podejmowaniu decyzji liczy się z obiektywnym układem rzeczy, liczy się z prawdą — z prawdą o człowieku, jako bycie spotencjalizowanym i przyporządkowanym do określonych dóbr, które umożliwiają mu przejście z możliwości do właściwego aktu<sup>58</sup>. Cel-przedmiot dążenia, spełnia człowieka jako człowieka, człowiek urzeczywistnia się (lub nie) w czynach, które za przedmiot obierają właściwe (lub niewłaściwe) człowiekowi dobro<sup>59</sup>. Po drugie, czyn jest zgodny z rozumem w ten sposób, że rozumność jest celem-kresem, do którego człowiek musi poprzez działanie dorastać.

Powyższe analizy wskazują, że nie można rozpatrywać dobra i zła od teleologicznego dynamizmu. Dogodnym obszarem do szukania normy jest właśnie spotencjalizowana osoba, która jest przyporządkowana do tego właśnie (a nie innego) celu-kresu. Dążąc do niego poprzez wybór właściwych (bo do kresu prowadzących) przedmiotów-celów, działa zgodnie ze swoją naturą i naturą rzeczywistości. Upełniając siebie we właściwym (określonym przez formę) istnieniu doskonalili siebie, a doskonaląc czyni dobro.

## 2. Obiektywizm Tomaszowego rozumienia dobra

Rozpatrywanie Tomaszowego rozumienia dobra (*bonum est quod omnia appetunt*) w oderwaniu od analiz przeprowadzonych przez Akwinatę na temat znaczenia tego określenia w całej koncepcji bytu musi prowadzić do nieporozumień. Każdy byt stworzony pożąda swojej doskonałości na mocy swojej natury — ta teza ma dla interesującego nas zagadnienia podstawowe znaczenie. Aby nadać jej nieco jasności, należy wyakcentować niektóre elementy Tomaszowego rozumienia dobra. Posłuży to także, z jednej strony, do podkreślenia tego, co do tej pory zostało powiedziane, z drugiej zaś umocni grunt, z którego w dalszej części pracy będą odpierane zarzuty wobec rozumienia etyki, które przedstawia św. Tomasz.

Postawienie wobec Tomaszowego określenia dobra (*bonum est quod omnia appetunt*) zarzutu relatywizmu, który prowadzi do subiektywizmu dobra, jest możliwe tylko wówczas, jeśli nie weźmie się pod uwagę, że racje pożądania bytu-dobra leżą w ontologicznej strukturze zarówno przedmiotu jak podmiotu działania<sup>60</sup>. Dobrem nie jest każdy przedmiot, który jest przez byt pożądany, ani nie taki, co do którego pożądającemu wydaje się, że go obdarzy szczęściem. Dobrem jest to, co rzeczywiście doskonali byt. Dopiero na tym tle staje się zrozumiałe, czym jest *appetitus* w Tomaszowym systemie. *Appetitus* jest działaniem jakiegoś podmiotu, który pożąda właśnie dlatego, bo ma jakiś brak, którego mieć nie powinien. Brak ten, wyrażony w możności, to brak pewnego aktu istnienia, który się należy bytowi z racji formy<sup>61</sup>. Dlatego skierowuje on swoje pożądanie tylko ku tym celom, które mogą do aktualizacji doprowadzić<sup>62</sup>. Oczywiście może zajść pomyłka w rozpoznaniu albo działanie niezgodne z poznaniem, ale wówczas mamy do czynienia ze złem moralnym.

Przeprowadzone rozważania jeszcze raz dobitnie dowodzą, że poglądy etyczne św. Tomasza są niezwykle ściśle zespolone z jego rozumieniem bytu. Każda próba rozpatrywania Tomaszowych zapatrywań na dobro i zło w oderwaniu od koncepcji bytu musi prowadzić do nieporozumień i stawianiu etyce Akwinaty nietrafnych zarzutów.

### 3. Cel ostateczny. Jego treść i rola w rozumieniu czynu

Dobra, które otaczają człowieka i których może on pożądać, układają się w pewną hierarchię. Jednych pożąda człowiek dla nich samych, innych dla jakiegoś celu. Podstawą ontyczną do tego, że jedne byty są bardziej dobre i godne pożądania od innych, jest zasób bytowości, jest porcja istnienia, która się w nich zawiera. Te, które są doskonalsze, bardziej zaktualizowane, są też przez człowieka bardziej pożądane. A ponieważ w hierarchii celów nie możemy zmierzać w nieskończoność, musi więc istnieć taki cel, który jest naszym celem ostatecznym, tzn. zaspokajającym całkowicie pragnienie upełnienia, niwelującym wszelkie niedoskonałości. Dla niego chcemy wszystkie inne cele (dobra), on sam jest bowiem dobrem najlepszym<sup>63</sup>. Bóg, jako Dobro Najwyższe, jest ostatecznym celem. Powrót rzeczy, także człowieka do Boga, dzieje się poprzez realizację naturalnych skłonności. Miarą tej realizacji jest forma. Forma istnieje w intelekcie Absolutu — dlatego dążąc do swojego kresu, realizując swoją naturę, każdy byt dąży, na swoją miarę, do podobieństwa do Absolutu<sup>64</sup>.

W zrozumieniu zagadnienia hierarchii celów pomocna będzie platońsko-augustyńska teoria partycypacji, której elementami wzbogacił św. Tomasz swoją egzystencjalną teorię dobra. W jej myśl tylko Bogu przysługuje pełnia istnienia i tym samym przysługuje mu pełnia dobroci. Wszystkie zaś byty stworzone tylko o tyle są dobre, o ile partycypują w istnieniu i dobroci Absolutu<sup>65</sup>. Obiektywny układ rzeczy jest więc jakoś ustopniowany. Im jakaś rzecz jest doskonalsza, tym bardziej jest podobna do Boga. Człowiekowi zaś przysługuje podobieństwo najwierniejsze. Doskonalać się przez działanie, człowiek nie tylko jest posłuszny naturze i realizuje regułę *bonum est faciendum*, ale tym samym zbliża się do Pełni Dobra, którym jest Bóg. Odbywa się to przez dążenie do upełniania się w istnieniu, które wypełnia byt do miary wyznaczonej przez formę<sup>66</sup>.

Z dążeniem do doskonałości związane jest szczęście, które płynie z oglądania Bożej Istoty — Dobra Najwyższego. Aby lepiej zrozumieć, o co chodzi, zechcemy zwrócić uwagę na krótki tekst z *Questiones quolibetales: Beatitudo enim est ultima perfectio rationalis*

*naturae. Nihil autem est finaliter perfectum, nisi attingat ad suum principium, secundum modum suum: quod ideo dico, quia ad principium, quod est Deus attingit quod dupliciter. Uno modo per similitudinem, quod est communi omni creaturae; quae tantum habet de perfectione, quantum consequitur de divina similitudine. Alio modo per operationem. (...) Dico autem per operationem, in quantum rationalis natura cognoscit et amat Deum<sup>61</sup>.* W przytoczonym tekście można wyróżnić trzy elementy: a) szczęście, które jest skutkiem dążenia do samospełnienia się bytu; b) dążenie do upodobnienia się do Boga; c) spoczynek, który ludzkie pożądanie znajduje w oglądaniu i miłowaniu Boga. Przyjrzyjmy się im po kolei.

**A. Związek szczęścia z samospełnieniem się bytu.** Św. Tomasz powiada, że tak jak każda rzecz pożąda swojej doskonałości, tak też byty obdarzone intelektem pożądają szczęścia<sup>68</sup>. Szczęście jest więc tym dla człowieka, czym pełna aktualizacja dla bytów nie posiadających intelektu. Ale i u człowieka jest ona związana z osiągnięciem kresu. Miarą jego osiągnięcia jest tożsamość bytu z jego formą substancjalną, ideą wzorcą. To osiągnięcie kresu w wypadku bytów posiadających poznanie intelektualne wiąże się ze szczęściem. Na czym szczęście polega?

Każdy byt o tyle jest doskonały, o ile w odpowiedni sposób dosięga tego, co jest jego początkiem i zasadą, przeto można domniemywać, że celem człowieka jest Bóg, jako początek, Stwórca człowieka. Rzeczywiście, człowiek przez swoje działanie dąży do upodobnienia się do Boga. Upodobnienie to, jak jest zaznaczone wyżej — odbywa się przez fakt realizowania w bycie jego formy, osiąganie właściwej mu doskonałości. Formą człowieka jest jego rozumność. Zrozumiałe jest więc, że przez doskonałość władz rozumu upodabnia się człowiek do Boga. Doskonałość zaś tych władz polega na poznawaniu prawdy. Osiągają swą doskonałość, gdy poznają Pełnię Prawdy — Boga.

**B. Dążenie do upodobnienia się do Boga.** W dalszym ciągu cytowanego tekstu z *Questiones quolibetales* św. Tomasz powiada: (...) *ad principium, quod est Deus attingit quod dupliciter: Uno modo per similitudinem, quod est communi omni creature.*



Bóg, który jest Pełnią Istnienia, jest celem dążeń człowieka. Ponieważ Bóg jest Czystym Aktem, Pełnią Istnienia, dlatego każdy byt, również człowiek, nie może upodabniać się do Boga inaczej, jak na drodze upełniania swojego bytu. Byt jest doskonały wówczas, gdy miejsce jego potencjalności zajmą stosowne akty. Miarą dla upełnienia bytu istnieniem (aktem) jest jego forma gatunkowa; każdy byt o tyle jest doskonały, o ile znajdujemy w nim odpowiednią dla niego pełnię istnienia, tzn., gdy istnieje nie tylko jego substancja (*ens simpliciter*), ale gdy istnieją w nim również wszystkie potrzebne przypadłości (*entia secundum quid*)<sup>69</sup>. Innymi słowy, doskonałość bytu polega na osiągnięciu naturalnego celu. Celem tym jest, stosowne do posiadanej formy, podobieństwo do Boga<sup>70</sup>.

Mamy tutaj wskazany moment doskonałościowy, który polega na upodobnieniu się do Boga. Pozostaje wykazać, że jest to także moment szczęściorodny.

C. **Szczęście w poznaniu i miłowaniu Boga.** W dalszym ciągu rozważanej kwestii cisze Św. Tomasz: (...) *ad primum, quod est Deus attingit quod dupliciter: (...) alio modo (...) per operationem, inquantum rationalis natura cognoscit et amat Deum*<sup>71</sup>. Boga zaś można poznawać i kochać na dwa sposoby: doskonały i niedoskonały. Na sposób niedoskonały człowiek poznaje i kocha Boga w Jego stworzeniach — poznając i pragnąc byty stworzone, przygodne. Będąc otwartym na rzeczywistość, zarówno poznawczo, jak i wolitywnie, ostatecznie jest człowiek otwarty na Boga, czy sobie to uświadamia czy nie. Działając wobec bytów stworzonych, pożądamy dobra, które w sobie zawierają, człowiek ostatecznie pożądamy Dobra Absolutnego, czyli Boga<sup>72</sup>. Byty stworzone zaspokajają ludzkie dążenia w sposób niedoskonały. Pełne upełnienie ludzkich pragnień może dać tylko Dobro Nieskończone — Bóg<sup>73</sup>.

#### 4. Szczęście jako skutek obiektywnej doskonałości

Celem bytu jest obiektywna doskonałość, do której każdy działający z natury swej zmierza. Zmierzając do doskonałości respektuje

naturalny porządek rzeczy i przyczynia się do powstawania dobra. Działaniu związanemu z realizacją dobra towarzyszy szczęście, które wraz z osiągnięciem Dobra Doskonałego przekształca się w szczęście doskonałe. Jednak św. Tomasz zaznacza, że doskonała szczęśliwość nie może być dana w tym życiu<sup>74</sup>. Wyrażając taki pogląd, Św. Tomasz odgrodził się przepaścią od etyki teleologicznej Arystotelesa. O ile teleologiczny perfekcjonizm Arystotelesa można określić jako etykę szczęścia, o tyle etykę Akwinaty, opartą na dążeniu do doskonałości, trzeba określić jako etykę dobra, ostatecznie Dobra Absolutnego<sup>75</sup>. Przy takim spojrzeniu wyznacza horyzont zgoła inny, niż zdają się sądzić niektórzy spośród jej oponentów. Szczęście jest stanem towarzyszącym osiągnięciu Dobra Doskonałego, jest stanem, który towarzyszy Jego oglądaniu. Byt, który osiągnął Dobro Absolutne, nie odczuwa już żadnych braków. Osiągnął swój ostateczny stan, poza którym nie może już osiągnąć nic doskonalszego. Temu stanowi towarzyszy szczęście<sup>76</sup>. Ale akcent położony jest na dobro, do którego realizacji każdy byt przez działanie zgodne z naturą się przyczynia.

Na pełny obraz celu ostatecznego składają się więc trzy zasadnicze elementy:

1. Doskonałość bytu — jest to stan przedmiotowy celu ostatecznego. To on jest dla filozofii moralności najważniejszy. Jego osiągnięcie jest optymalnym wypełnieniem reguły *bonum est faciendum*.

2. Szczęście — jest stanem, który towarzyszy osiągnięciu doskonałości bytu. Umożliwia je:

3. Relacja do najdoskonalszego bytu — Boga. Jest on bowiem dobrem doskonałym, uzupełniającym wszelkie braki<sup>77</sup>.

Wymienione elementy są trzema aspektami, w których może być ujmowany ostateczny cel życia ludzkiego. Wskazują one, co raz jeszcze trzeba podkreślić, że ostatecznym celem ludzkiego życia jest osiągnięcie Dobra Absolutnego. Od strony przedmiotowej dobrem tym jest Absolut — Bóg. Od strony podmiotowej doskonałość bytu, który osiągnął *ultimum*. Skutkiem zaś osiągnięcia Absolutu (*ultimum* doskonałości) jest szczęście.

Etyka w ujęciu św. Tomasza jawi się jako teoria działania, w której istotną rolę odgrywa cel. Nie jest tylko, jak chcą autorzy zarzutów

jej stawianych, felicytologią albo eudajmonologią. Jest w pełni teorią działania moralnego. Normy tej etyki nie są formułowane na podstawie relacji normowanych czynów do szczęścia tego, który te czyny spełnia. Szczęście w etyce Tomasza nie wyprzedza dobra. W centralnym miejscu tej etyki znajduje się Pełnia Dobra, do której przybliża się człowiek przez pełną aktualizację wszystkich potencjalności swojej natury, która jest też upełnianiem bytu w istnieniu. Czyny o tyle są dobre, o ile rzeczywiście upełniają byt. Miarą dobra czynu jest prawda bytu, jego odpowiedniość jako celu dla natury pożądającego. Etyka teleologiczna jest więc zarazem etyką normatywną, a celowość nie przekreśla normatywności.

Żywe są próby wyrugowania celowości z ludzkiego działania moralnego. Choć często odbywa się to w zaciszu uniwersyteckich katedr, to przecież znajduje odzwierciedlenie w naszym — zwykłych ludzi — życiu. Bowiem zawsze coś z tych sporów, często w zwulgaryzowanej postaci przenika różnymi drogami do mass mediów, a stamtąd do świadomości społecznej. A problem jest niezwykle ważny. Zanegowanie bowiem celowości działania i jego fundamentalnego znaczenia dla moralności opiera się albo na negacji natury ludzkiej (przyporządkowanej do określonych dóbr), albo jest rezultatem poszukiwania jakiejś normy *a priori* — to z kolei może owocować totalitaryzmem lub tyranią.

Jedynie działanie celowe i w jego świetle ocenianie moralne ludzkich czynów pozwala oprzeć normy moralne na prawdzie o człowieku. Pozwala wreszcie — co może najważniejsze — wskazać na otwartość i transcendencję człowieka, a tym samym wyraźniej zobaczyć jego godność. W świetle bowiem analizy działania celowego — i tylko przez zwrócenie uwagi na celowość ludzkich działań — można stwierdzić, że ostatecznym ich celem, celem usensowniającym całe ludzkie życie jest Dobro Absolutne — Bóg.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> „Wprost przeciwieństwem *principium* moralności jest to, gdy motywem determinującym woli czyni się *principium* szczęśliwości: a do tego (...) musi się zaliczyć

w ogóle wszystko, co opiera motyw determinujący, który ma służyć za prawo, na czymś innym niż na formie prawodawczej maksymy". I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1972, s. 61, zob. także s. 98.

2 Zob. S. Olejnik: *Eudajmonizm*, Lublin 1958, s. 6-7.

3 *Ibidem*.

4 *Ibidem*.

<sup>5</sup> Nie zostaną tu omówione poglądy i różnice między nimi. Dla przedstawianego problemu nie mają one bowiem znaczenia.

6 *Etyka eudemejska*, ks. I, 1217a., w: *Etyka wielka. Etyka eudemejska*, tłum. W. Wróblewski, Warszawa 1977.

<sup>7</sup> „Szczęścia nikt nie pragnie dla (innych) rzeczy, ani w ogóle dla niczego innego poza nim” *Etyka nikomachejska*, 1097b. w: *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1982, tłum. D. Gromska.

8 *Ibidem*, 1076b.

9 *Ibidem*, 1099b. Wskazywałyby na to również etymologia greckiego słowa *eudaimonia*: *eu* — dobry, *daimonion* — bóg.

10 Należy poświęcić we „Wstępie” stosunkowo dużo miejsca Arystotelesowi, dlatego że jest on zaliczany, obok św. Tomasza z Akwinu, do reprezentantów eudajmonizmu perfekcjonistycznego. Tak czynią np. personaliści ze szkoły lubelskiej. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że Stagiryta koncepcja szczęścia różni się, mimo wielu podobieństw, od koncepcji szczęścia Akwinaty. Różnice te mają swoje źródło w odmiennej koncepcji bytu i świata. Są one na tyle istotne, że nie można stawiać znaku równości między teologizmem Arystotelesa i św. Tomasza.

u S.T. Pinckears: *Źródła moralności chrześcijańskiej*, Poznań 1994, s. 228.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

13 *Ibidem*, s. 229-230.

14 *Ibidem*, s. 230.

15 Zob. M.A. Krąpiec: *Byt i istota*, Lublin 1994, s. 194.

16 *Ibidem*, s. 195, zob. także M.A. Krąpiec: *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, s. 73.

17 Zob. É. Gilson: *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968, s. 37.

18 Jest to również bardzo wyraźny skutek nominalizmu w wydaniu W. Ockhama.

19 „Hume potrafił przekonać o tym, że poszukiwanie środków do celu zawsze jest dążeniem do samej przyjemności. Innego celu poza nią nie widać, a wobec tego nie widać też moralności: z teologią musiałyby łączyć się sam tylko utilitarystyczny eudajmonizm”. K. Wojtyła: *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce*, w: RF t. VI, 1958 z. 2 s. 25.

20 *Kant separet conceptus summi boni hominis et beatitudinis eius, inde ortum duxit quod beatitudinem seu concipit exclusive ut delectationem, voluptatem vel satisfactionem appetitus*. J. Ramirez: *De hominis beatitudine*, Madrid 1972, s. 274.

21 *Non enim est operari, nisi in actu* — Sth I, 75, 3c. Por. M.A. Krąpiec: *Metafizyka*, Lublin 1988, s. 184.

22 *Actus autem est duplex: primus et secundus. Actus quidem primus est firma et integritas rei, actus autem secundus est operano*, Sth I, 48, 5c.

23 Zob. É. Gilson: *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1970, s. 510.

24 „Pojęcie więc bytu działającego mieści w sobie zarówno czynności przyczyn sprawczych, które przechodzą z przedmiotu na skutek i doskonałą rzecz, jak i czynności czysto immanentne, które pozostając w podmiocie, doskonałą sam podmiot”. M.A. Krapiec: *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 227.

25 Por. M.A. Krapiec: *Metafizyka...*, s. 184-185.

26 *Finis inter alias causas primum obtinet, et ab ipso omnes aliae causae habent quod sint causae in actu: agens enim non agit nisi propter finem. Ex agente autem materia in actum formae reducitur. Unde materia fit actu huius rei materia, et similiter forma huius rei forma, per actionem agentis, et per consequens per finem. Finis etiam posterior est causa quod praecedens finis intendatur ut finis. Non enim movetur aliquid in finem proximum nisi propter finem postremum. Est igitur finis ultimus prima omnium causa. Esse autem primam omnium causarum necesse est primo enti convenire, quod Deus est. Deus igitur est ultimus omnium finis.* CG. III, 17.

27 „Skoro osoba spełnia czyn, a przez niego i w nim spełnia również siebie, zatem moralność rozważana od strony ontologicznej świadczy o tym, co metafizyka tradycyjna określała jako przygodność (*contingentia*) bytu: człowiek jest bytem przygodnym. Każdy byt, który musi dochodzić do własnej pełni, który podlega aktualizacji — jest przygodny. W inny jeszcze sposób zdaje się o tym świadczyć moralność jako fakt aksjologiczny. Możliwość bycia dobrym lub złym, czyli spełnienia siebie przez dobro, a niespełnienia poprzez zło moralne, świadczy o szczególnej przygodności osoby”. K. Wojtyła: *Osoba i czyn*, Lublin 1994, s. 198.

28 *In omnibus rebus evidenter apparet, quod esse appetunt naturaliter; unde et si qua corrumpi possunt, naturaliter corrumpentibus resistunt, et tendunt illuc, ubi conserventur (...). Secundum hoc autem esse habent omnia, quod Deo asimilantur, qui est ipsum esse subsistens, quum omnia sint solum quasi esse participantia.* CG, III, 19.

29 „(...) ludzka wola jest zawsze nastawiona na coś więcej aniżeli konkretne chce. Żadne konkretne chcenie nie dorównuje ciągle żywej pojemności woli, która jest nastawiona na nieskończoność”. M.A. Krapiec: *Ja — człowiek*, Lublin 1991, s. 450.

30 *Ibidem*.

31 M.A. Krapiec: *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 203.

32 „Naturalne i konieczne (choć samo z siebie nieskuteczne!) pragnienie szczęścia jest zawsze obecnym w człowieku promotorem wszelkich jego działalności. W stosunku do dobra jawiącego się w postaci pragnienia szczęścia przyporządkowanego dobru — celowi. Wszelkie ludzkie czynności rozmaicie motywowane konkretnymi dobrami — celami stanowią w rzeczy samej jedynie środki (czyli pośrednie cele), mające mniej lub bardziej udanie aktualizować w człowieku realizowanie się celu ostatecznego, wyznaczonego poprzez naturalne pragnienie szczęścia”. M.A. Krapiec: *Religia gwarantem praw człowieka*, w: *Religia a sensu bycia człowiekiem*, red. Z.J. Zdybicka, Lublin 1994, s. 20.

33 Pisze K. Wojtyła: „(...) egzystencjalnie właściwą człowiekowi bytującemu

i działającemu w świecie jest nade wszystko autoteologia kresu". Zob. *Transcendencja osoby w czynie a autoteologia kresu*, w: K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 490.

34 Jeśli teraz wspominam o tym, to w tym celu, by wskazać na systemowość doktryny św. Tomasza. Z tego powodu zagadnienie celu, samospełnienia i szczęścia nie może być rozumiane bez odniesienia do założeń metafizycznych.

35 Wskazuje na to choćby Prolog części *prima secundae* „Summy”. Św. Tomasz pisze w nim: *Homo factus qd imaginatio Dei dicitur* (człowiek został stworzony na obraz Boży) i ten wzór poprzez swoje wolne i rozumne działanie ma człowiek urzeczywistniać. W tym duchu pisze Gilson: „Lecz chociaż to ludzkie odwzorowanie działalności Bożej — którego istnienia domaga się porządek stworzenia jest (...) zapewnione, to jednak każda dusza rozpatrywana jednostkowo stanowi tylko częściową realizację swego idealnego wzoru. Kiedy jest zgodna z własną definicją, wówczas jest ona w akcie i jest tym, czym być powinna; kiedy natomiast urzeczywistnia ją niedoskonale, wówczas jest tylko w możliwości, tzn. nie jest całkowicie tym, czym mogłaby być; a nawet jest w niedostatku, gdyż ma świadomość, iż powinna być czymś, czym nie jest”. Zob. *Tomizm...*, s. 270.

36 *Res omnes creatae sunt quaedam imaginesprimi agentis, scilicet Dei: agens enim agit sibi simile; perfectio enim imaginis est ut representet suum exemplar per similitudinem ad ipsum.; ad hoc autem imago constituitur. Sunt igitur res omnes propter divinam similitudinem consequendam sicut propter ultimum finem.* CG DI, 19.

37 Por. B. Rydzewska-Friedrich: *Czy dualizm bytowej struktury człowieka? (Stanowisko św. Tomasza z Akwinu)*, w: RF. t. 41 (1993), z. 1, s. 223-234.

38 *Radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa est ratio*, Sth, I-II, 17, 1, 2c.

39 „(...) wokół rozumu krystalizuje się cała koncepcja normy, przeto jej rola — kierownicza lub służebna — rzutuje na charakter owej normy”. K. Wojtyła: *op. cit.*, s. 13.

<sup>40</sup> *Dicendum quod omne ens, inquantum est ens est bonum.* Sth I, 5, 3.

41 *Omne ens inquantum est ens est in actu et quoadmodo perfectum: quia omnibus actus perfectio quaedam est. Ibidem.*

42 Hierarchiczność dóbr pozwala nam dążyć do celów w sposób obiektywnie uporządkowany, pozwala nam w dążeniu do celu liczyć się z obiektywną miarą doskonałości bytów. Zob. K. Wojtyła: RT- K, t. 6 (1959), z. 1-2, s. 113.

43 „Gruntowna analiza woli jako osobowej struktury samostanowienia wskazuje na to, że każde pełnowartościowe jej rozstrzygnięcie, wybór czy dojrzałe chcenie określonej wartości zakłada podmiotowe odniesienie do prawdy. Transcendencja osoby w czynie a autoteologia człowieka”. *Osoba i czyn...*, s. 485.

44 Intelkt jest doskonalszy i szlachetniejszy od woli, gdyż przedmiot intelektu obejmuje i zawiera przedmiot woli. Wola dąży do dobra, jako do tego, co jest godne pożądania; dobro zaś zakłada byt: dobro godne pożądania może pojawić się wówczas, gdy zaistnieje byt dobry i godny pożądania, byt jednak jest właściwym przedmiotem intelektu; istota dobra, którego wola pożąda, jest zatem tym samym, co poznaje intelekt. Por. *Tomizm...*, s. 342.

<sup>45</sup> *Dicendum quod, licet passiones non sint in volúntate sicut in subiecto, est tomen in potestate voluntatis eis resistere. Et hoc modo voluntas continentis resistit concupiscentis.* Sth II–II, q. 155, 3, ad. 3. Aby owo panowanie woli nad uczuciami i innymi „nie widzącymi” obiektywnej hierarchii dóbr władzami pożądawczymi mogło być zaprowadzone, potrzeba cnót. W przeciwnym razie będziemy mieli do czynienia z działaniem, które się z tą obiektywną hierarchią dóbr nie liczy. U św. Tomasza aretologia zajmuje poczesne miejsce. Co znamienne, etyki odżegnujące się od celowości, jako źródła norm rzadko wspominają o sprawnościach moralnych, jako warunkach koniecznych do dobrego działania.

<sup>46</sup> „(...) zgodność z sobą, która urzeczywistnia się na gruncie transcendencji osoby, transcendentnego stosunku do prawdy, wchodzi jak gdyby w definicję samospełnienia, czyli autoteologii człowieka. *Transcendencja osoby w czynie...*, s. 487.

<sup>47</sup> „Wymiar transcendencji właściwej osobie ludzkiej konstituuje się poprzez odniesienie do prawdy, do dobra, do piękna w znaczeniu transcendentnym, a zarazem poniekąd absolutnym. Odniesienie owo nie pozostaje oderwanym wymiarem ducha ludzkiego, ale wchodzi w realne struktury działania i bytowania osoby. (...) Moment ów jako realny wyraz transcendencji osoby w czynie wystarcza, aby uzyskać gruntowniejsze spojrzenie na sprawę autoteologii człowieka. Samo wyrażenie «telos» oznacza zarówno cel, jak i kres. Autoteologia człowieka wskazuje więc także na to, że człowiek sam dla siebie jest celem”. *Ibidem*, s. 486.

<sup>48</sup> „Głównym znamionym rysem postępowania ludzkiego, rzucającym się przed innymi w oczy każdemu, kto bada życie człowieka, jest jego świadoma celowość. Rys ten stał się punktem wyjścia pierwszego metodycznego opracowania filozofii moralnej, jakie nam dał Arystoteles w swej *Etyce nikomachejskiej*, on jest treścią pierwszej kwestii otwierającej część moralną *Sumy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu”. J. Woroniecki: KEW, t. 1, r. II, par. 5, s. 61.

<sup>49</sup> *Bonum est omne id quod est appetibile: et sic, cum omnis natura appetat suum esse et suam perfectionem necesse est dicere quod esse et perfectio cuiuscumque naturae radonem habeat bonitatis.* Sth I, 48, 1.

<sup>50</sup> *Bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile (...).* Sth I, 5, 1c.

51 Tak więc dusza ludzka czy jakakolwiek forma cielesna jest pewną doskonałością niezupełną, lecz zdolną do osiągnięcia pełni i odczuwającą jej potrzebą lub nurtowaną jej pragnieniem. Dlatego to właśnie forma pod wpływem braku tego, czego jej nie dostaje, stanowi zasadę działania bytów naturalnych. *Tomizm...*, s. 270.

52 Takiego zdania jest np. F. Bednarski. Wśród komentatorów Tomasza nie ma jednak na ten temat zgody. Por. np. T. Ślipko: *Etyka intencji czy etyka przedmiotu aktu?* w: *Logos i Ethos*, Kraków 1971, s. 282–324.

53 *De bono et malo in actionibus opoetet loqui, sicut de bono, et malo in rebus; eo quod unaquaque res talem actionem producit, qualis est ipsa. In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse.* Sth I–III, 18, 1.

Tekst powyższy wskazuje na to, jak bliskie jest dobro moralne (dotyczące ludzkich uczynków) dobru transcendentalnemu (które orzekamy o rzeczach). Jest to wskazówka pouczająca, że Tomaszowa etyka jest w bardzo silnym związku

z metafizyką. Nie da się rozpatrywać dobra i zła moralnego w oderwaniu od rozumienia bytu.

<sup>54</sup> *Sic igitur dicendum est, quod, quod omnis actio, in quantum habet aliquid de esse, in quantum habet de bonitate: in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quae debetur actioni humanae, in quantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala.* STh I - II, 18, 1.

*55 Bonum et malum actionis attenditur ex plenitudine essendi vel defectu ipsius. Primum autem, quod ad plenitudinem essendi videtur est id, quod dat rei speciem. Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet ex obiecto; sicut et motus ex terminis.* Sth I - II, q. 18. a.2.

*56 Sicut esse rei dependet ab agente et forma, ita bonitas rei dependet ab fine.* Sth I - II, 18, 4.

*57 In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad radonem. (...) Bonum hominis est secundum radonem esse, malum autem quod est praeter radonem.* Sth I - II, q. 18, a. 5.

58 W tym sensie można mówić, że w czynie zawarte jest istnienie, które odbija sposób — rozumny — istnienia działającego bytu.

59 „Człowiek spełnia siebie jako osoba, jako ktoś i jako ktoś może się stawać dobry lub zły — to znaczy może się spełnić i może się poniekąd nie spełnić. W tym przeciwstawieniu wkraczamy już w moralność jako rzeczywistość aksjologiczną, ontologicznie bowiem każdy czyn jest czymś spełnieniem osoby. Aksjologicznie jednak owo spełnienie jest spełnieniem tylko przez dobro, przez zło moralne jest poniekąd nie-spełnieniem”. *Osoba i czyn...*, s. 197.

60 zarzut o relatywizm w pojmowaniu dobra stawiał etykom teologicznym w wersji perypatetyckiej m.in. D. von Hildebrandt. Zob. tegoż autora np. *Moralia. Gesamtelte werke*, t. IX, Regensburg 1980.

61 Należałoby postawić pytanie, czy pragnienie przez byt swojego upełnienia jest pragnieniem ze względu na siebie, czy też może ze względu na to, że tak jest dobrze. Czy przy pożądaniu jakiegoś proporcjonalnego do natury dobra mamy do czynienia tylko z samodoskonaleniem się, czy też może z realizacją pierwszej zasady prawa naturalnego: *Bonum est faciendum!*

*62 Voluntas est appetitus quidam rationalis: omnis autem appetitus non est nisi boni: cuius ratio est, quia appetitus nihil aliud est, quam quaedam inclinatio appetentis in aliquid: nihil autem inclinatur, nisi in aliquid simile et conveniens: cum igitur omnis res, in quantum est ens, et substantia, sit quodam bonum, necesse est, ut omnis inclinatio sit in bonum. Et inde est, quod Philosophus dicit in I Ethic, quod bonum est quod omnia appetunt: sed considerandum est, quod cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem: appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus seu rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam: sicut igitur id, in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re: ita id, in quod tendit appetitus animalis est bonum apprehensum. Ad hoc igitur, quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur, quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni.*



*Et propter hoc, Philosophus dicit in 2 Phisic. (lex. 31., quod finis est bonum vel apparens bonum. STh I - II, 8, 1.*

63 (...) *alia volumus propter ipsum, et ipsum volumus propter seipsum, et non propter aliquid aliud: Ule finis non solum est bonus, sed est optimus. In Eth., L. I, 1. IX, 127.*

<sup>64</sup> *Omnia, appetendoproprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, inquantum perfectiones omnium rerum sunt quaedam similitudines divini esse. Et sic eorum, quae Deum appetunt, quaedam cognoscunt ipsum secundum seipsum, quod est proprium creaturae rationalis. Quaedam vero cognoscunt aliquas participationes suae bonitatis, quod etiam extenditur ad cognitionem sensibilem. Quaedam vero appetitum naturalem habent absque cognitione, utpote inclinata ad suos fines ab alio superiori cognoscente. Sth I, 6, 1 ad. 2.*

65 *Bonitatem autem creaturae non assequuntur eo modo sicut in Deo est, licet divinam bonitatem unaquaeque res imitetur secundum suum modum. C G. III. 20.*

66 *God the ultimate Final Cause of the universe and all things in it is also the First Extrinsic Formal Cause of each and every being. All finite beings exist only in as far as they are imitations of His Divine Essence and their perfection is dependent upon the perfection with which they approach that Divine Exemplar. C. Grindel: The relation between Formal and Final Cause, w: Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, 1949, s. 135-136.*

67 Quol. X, XVII.

68 *Sicut unaquaeque res appetit suam perfectinam, ita et intellectualis natura naturaliter appetit esse beata. STh I, 26, 2.*

69 Por. K. Wojtyła: *W poszukiwaniu podstaw perfekcyjizmu*, w: RF, t. 5 (1956), z. 4.

70 *Res omnes creatae sunt quaedam imagines primi agentis, scilicet Dei; agens enim agit sibi simile; perfectio enim imaginis est ut repraesentet suum exemplar per similitudinem ad ipsum; ad hoc enim imago constituitur. Sunt igitur res omnes propter divinam similitudinem consequendam sicut propter ultimum finem. C G. DI, 19.*

71 Quol. X. 17.

72 *Omnia cognoscentia cognoscunt implicate Deum in quolibet cognitio. Sicut enim nihil habet radonem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis, Ver., 22, 2.*

73 „(...) żadne konkretne dobro stanowiące przedmiot aktów woli nie wypełnia, nie syci ludzkiego pożądania, które na mocy naturalnego pożądania (na mocy swej struktury) skierowane jest ku dobru ogólnemu. Owo nakierowanie ku ogólnemu dobru jest naturalnym pragnieniem szczęścia, nigdy nie ugaszonym przez dobra konkretne. Owo ogólne pragnienie szczęścia, będące motorem wszelkich konkretnych pragnień i zarazem towarzyszące każdemu wyłonionemu aktowi pożądania, jest naturalnym, nigdy nie wygasłym pragnieniem Absolutu — Boga”. M.A. Krapiec: *Ja — człowiek...*, s. 450.

74 *De ratione perfecte felicitas est continuitas et perpetuitas, quam tamen praesens vita non patitur. Unde in praesenti vita non potest esse perfecta felicitas. In Eth. L. I. 1. X. 124.*

75 Entre la fin ultime absolue, le Bien transcendant qui doit être aimé plus que toutes choses, et la Fin ultime subjective ou le Bonheur de l'être humain, il y avait en pareil cas une distance, un abîme infini. Ainsi est explicitée et manifestée d'une façon bien claire la distinction, qu'avait manquée Aristote entre le Bien et le Bonheur. J. Maritain: *La philosophie morale*, Paris 1960, s. 106.

<sup>76</sup> *Ultimo autem concludit (...) scilicet quod felicitas, cum omnium operatorum ultimus finis, est perfectum bonum.* In *Eth.*, L. I, 1. IX, 117.

<sup>77</sup> Wobec tego, że Bóg jest ostatecznym celem dążeń ludzkich, często pojawia się zarzut, że jest On traktowany instrumentalnie, właśnie jako Ten, który zaspokaja ludzkie dążenia. Pozwolę sobie na ten temat przytoczyć niezwykle trafną uwagę Kajetana: *Volo Deus mihi, non propter me. Et cum dicitur quia omnia non potest amari Deus propter nos, respondetur quod non potest amari propter nos, sed nobis.* Caietan, in II-II q. 17, a. 5, 8.