

Feliks Wojciech Bednarski

Zasada konstytutywna wartości moralnej w etyce św. Tomasza z Akwinu

Studia Philosophiae Christianae 25/1, 59-78

1989

Artykuł został zdigitalizowany i 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

FELIKS WOJCIECH BEDNARSKI

ZASADA KONSTYTUTYWNA WARTOŚCI MORALNEJ W ETYCE ŚW. TOMASZA Z AKWINU

1. Wyjaśnienie terminów: „zasada konstytutywna”, „Wartość moralna”.
2. Dobroć ontyczna czynności jako podłoże czynności moralnej. 3. Dobroć moralna postępowania to zgodność jego z naturą ludzką, a tym samym z wymaganiami rozumu i przedmiotowym celem ostatecznym życia ludzkiego. 4. Szczęśliwość w znaczeniu doskonałości życia ludzkiego stanowi podmiotowy cel ostateczny człowieka. 5. Aprioryczno-empiryczne sprawdzanie ocen i norm, odnoszących się do wartości moralnych.

WSTĘP

Korzystając z zaproszenia, by z okazji 70-lecia ks. prof. Tadeusza Ślipko napisać jakiś artykuł dla *Studia Philosophiae Christianae*, mimo że toczę z nim spór o rozumienie pewnych zagadnień etycznych, pragnę podkreślić jego wybitny wkład do etyki chrześcijańskiej w Polsce, a zwłaszcza w Akademii Teologii Katolickiej przez swe wykłady w niej i wydanie wielu rozpraw z zakresu filozofii moralnej. Mój spór z nim, jak mi się wydaje, wynika z odmiennych punktów ujmowania niektórych zagadnień oraz z używania tych samych słów, ale w różnych znaczeniach. Tak też sprawa się ma, gdy chodzi o zgodnienie zasady konstytutywnej wartości moralnych w etyce św. Tomasza.

1. WYJAŚNIENIE TERMINÓW

W niniejszym artykule pragnę ustosunkować się do twierdzenia ks. prof. T. Ślipko, że: „św. Tomasz nie stawiał zagadnienia normy moralności tak, jak się to dziś zwykło czynić. Przede wszystkim nie rozróżniał on wyraźnie zagadnienia konstytutywnej zasady wartości moralnych od zagadnienia kryterium dobra moralnego i dlatego częściej mówił o rozumie słusznym, którego z uwagi na obiektywną orientację swojej etyki nie odrywał od podłoża ontycznego i stąd jego wzmianki o naturze rozumnej. Jednakowoż nie stawiając sobie zagad-

nienia twórczej zasady dobra moralnego, nie rozwinął szerzej idei natury rozumnej i dlatego spór na temat stanowiska w tej sprawie wydaje się zupełnie bezcelowy. W obecnym rozwoju etyki bardziej celowe wydaje się wyjść poza myśl Tomaszową przez stawianie nowych zagadnień i szukanie dla nich odpowiednich rozwiązań¹.

Otóż wydaje się mi, że te twierdzenia ks. prof. T. Ślipko są słuszne, jeśli się przyjmie jego określenie „zasady konstytutywnej” wartości moralnych: „Zasadą konstytutywną obiektywnych wartości moralnych jest natura osoby ludzkiej integralna i uporządkowana”, dodając zaraz po tej definicji: „W etyce tomistycznej termin ten oznacza jakiś podstawowy czynnik czy też zespół czynników, które kształtują i tworzą właściwą wartościom moralnym specyficzną rzeczywistość moralną, dzięki której przysługują im cechy powszechności i niezmienności”².

Ale można przez „zasadę konstytutywną” rozumieć to co stanowi o czymś, w naszym wypadku o wartości moralnej, o tym co ją istoczy, co stanowi jej „rację formalną”, — a o tym św. Tomasz mówi o wiele więcej, niż niejeden etyk współczesny, choć nie posługuje się wyrazami *principium constitutum* ani *criterium* ale używa wyrazu *ratio* nie tylko w znaczeniu rozumu, ale najczęściej tego co wyraża treść jakiegoś pojęcia, stanowiąc o tym, że dana rzecz jest tym czym jest; nie posługuje się w etyce wyrazem *valor* tylko rzeczownikiem *bonum* lub *bonitas* na wyrażenie wartości pozytywnej lub *malum* na wyrażenie zła jako braku wartości, a więc dobroci, którym postępowanie człowieka powinno się odznaczać. Oczywiście św. Tomasz nie zgodziłby się z poglądami Marii Ossowskiej, że „Słowo «moralność» należy traktować jako nazwę pozorną”³, skoro moralność to dobroć, względnie jej brak w postępowaniu ludzi, gdyż taka dobroć to pewna rzeczywistość, a brak jej bywa też rzeczywisty w bycie rzeczywiście istniejącym.

Ks. prof. T. Ślipko pisał: „Przez wartości moralne rozumieć będziemy ogólne wzory, czyli ideały postępowania (np. sprawiedliwość, obowiązkowość, prawdomówność, miłość), odnoszące się do poszczególnych kategorii działania ludzkiego (...) i wyrażające doskonałość, która nie tylko odpowiada tym dzia-

¹ Ks. Tadeusz Ślipko S.J., *Etos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1974, 183—184.

² *Tamże*, 176.

³ Maria Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1947, 3.

łaniami i w nich się urzeczywistnia, ale urzeczywistniając się w nich, doskonalą równocześnie człowieka jako osobę; dzięki temu wzory te stanowią wyłącznie człowiekowi właściwe rodzaje dóbr, stawiane wyżej nad inne dobra, a tym samym cenione”⁴.

Każdy tomista mógłby się zgodzić z takim określeniem, jeśliby w nim wyrażenie „ogólne wzory czyli ideały postępowania” zastąpiłoby się np. wyrazem „cechy”, „właściwości” itp. przyznając słuszność tak wybitnemu tomiście jakim był O. Jacek Woroniecki O.P., który pisał: „w etyce nowożytnej tyle gadania o ideałach z konieczności nieosiągalnych, bo oderwane wzory to mają do siebie, że zawsze zostają poza realizacją, a tak mało w niej słyhać o konkretnych celach, które są kresem czynów i jako takie mogą i winny być osiągnięte. Ideały to drogowskazy, a drogowskazy wskazują tylko drogę prowadzącą do celu, ale same przez się pobudką do działania nie są i impulsu do czynu nie dają. Kto żadnego celu sobie nie postawi, kto go nie zapragnie, nie usiłuje i nie postanowi go osiągnąć, dla takiego drogowskazy nie mają znaczenia, nawet na nie nie spojrzy; takiemu prawić o ideałach, to tyle co młócić pustą słomę. Jakże charakterystycznym dla moralistów i różnych moralizatorów ostatnich wieków było to ciągle perowanie o ideałach, juk nudne i bezpłodne, a jednocześnie zapomnianie o żywych celach... Zasłaniać celów ideałami nie należy: w dziedzinie myśli ideały są pierwsze, — ale w dziedzinie czynów — cele”⁵.

Ks. prof. Ślipko nie zasłania celów ideałami, owszem poświęcił celowości prawie 100 stron w swym podręczniku etyki⁶, chodzi tylko o to, czy wartości moralne należy zwać ideałami, którym przyznaje cechę nieosiągalności⁷, uznając jednak ich obiektywność. Tomizm przeciwstawia się subiektywizmowi zarówno emocjonalnemu (A. J. Ayer’a, B. Rusell’a, L. Wittgenstein’a), jak i subiektywizmowi intuicjonistycznemu (G. E. Moore’a czy A. Ross’a), głoszącemu, że wartość moralna jest własnością ujmowalną przez intuicję o charakterze pozaempirycznym. Tym bardziej tomizm przeciwstawia się eudajmonizmowi w postaci hedonizmu, utylitaryzmu, czy nawet perfekcjonizmu. Taki bowiem eudajmonizm głosi, że doskonałość jest

⁴ Ks. T. Ślipko, *dz. cyt.*, 186.

⁵ O. Jacek Woroniecki O.P., *Katolicka etyka wychowawcza*, Wyd. Kat. Uniw. Lub. T. I, 65.

⁶ Ks. T. Ślipko, *dz. cyt.*, 67—112 i na innych stronach tego dzieła.

⁷ *Tamże*, 168.

tylko największym dostosowaniem danej rzeczy do celu, do jakiego służy, i o tyle właśnie doskonałość moralna jest czymś dobrym, o ile tworzy postać życia najlepiej przystosowanego, które, według Spencera, jest najprzyjemniejszym.

2. DOBROĆ ONTYCZNA CZYNNOŚCI MORALNEJ

Św. Tomasz w swej nauce o dobru w ogóle, czyli o dobru ontycznym, też twierdzi, że „coś jest dobre w miarę jak jest doskonałe. Wszystko bowiem pożąda swej doskonałości. Doskonałym zaś jest coś w miarę swego urzeczywistnienia. ...Stąd jasne, że dobro i byt rzeczowo utożsamiają się, z tym jednak, że pojęcie dobra wyraża pożadalność, czego nie wyraża pojęcie bytu”⁸.

Jest znamienne dla św. Tomasza, że do podstawowej wartości, jaką jest dobro, zalicza nie tylko prawdziwość⁹, ale także piękno, jako harmonię prawdy i dobra: „Piękno utożsamia się z dobrem. Różnią się jednak myślnie. Dobrem bowiem jest to, czego wszystko pożąda. Przeto pojęcie dobra wyraża to, co zaspokaja pożądanie. Pojęcie zaś piękna wyraża również to, co zaspokaja pożądanie, ale przez oglądanie przedmiotu pięknego, względnie przez inne poznanie. Tak więc pojęcie piękna dodaje do pojęcia dobra stosunek do władzy poznawczej: dobrem mianowicie jest to co wprost wzbudza pożądanie, a pięknem to czego poznanie wzbudza pożądanie”¹⁰. Oczywiście, że nie odwrotnie: nie wszystko to, czego poznanie wzbudza pożądanie jest piękne, bo „piękno wymaga trzech rzeczy: po pierwsze, scalenia i doskonałości, po drugie, współmierności czyli harmonijnego układu, i po trzecie, jasności i stąd to co ma barwę odznaczającą się blaskiem, uchodzi za piękne”¹¹. Chyba słusznie powiedział Wł. Tatarkiewicz „Tomasz z Akwinu nie tylko nie napisał traktatu o pięknie, ale nawet

⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I, q. 5, a. 1. Przekład polski O. Piusa Bełcha, Wyd. Kat. Ośr. Wyd. Veritas, Londyn, T. I, 114.

⁹ „Bonum quodnam verum est, sed et ipsum verum est quodnam bonum.” *Summa theologiae*, I, q. 82, a.3 ad 1.

¹⁰ „Pulchrum dicitur id cuius apprehensio placet.” *Summa theologiae*, I—II, q. 27, a. 1 ad 3. W przekładzie o. Feliksa W. Bednarskiego, *Suma teologiczna*, t. 10, Wyw. Kat. Ośr. Wyd. Veritas, Londyn, T. I, 55.

¹¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 39, a. 8; II—II, q. 145, a. 2, q. 180, a. 2 ad 3. Cf. artykuł O. Feliksa W. Bednarskiego, *O kulturze piękna moralnego. Filozofia polska na obczyźnie*, Londyn 1987, 125—146.

osobnego rozdziału w żadnym ze swoich pism piękno nie poświęcił; za to w drobnych uwagach powiedział nam więcej, niż inni w oddzielnych książkach"¹². Życie moralne też powinno urzeczywistniać piękno duchowe.

Dobłą, prawdziwą i piękną może być nie tylko jakaś rzecz, np. góra, rzeka, roślina, czy jakiś żywy byt np. zwierzę lub człowiek, ale także czynność, np. śpiew, muzyka, taniec, poezja. Poznanie takich czynności może wzbudzać upodobanie i pożądanie. Wprawdzie czynności nie stanowią bytów samoistnych, nie są substancjami, niemniej są rzeczywistościami, jeśli nie fizycznymi to psychicznymi, odnoszącymi się już to do rzeczy zewnętrznych, już to do ciała własnego, już to do piękna duchowego, do prawdy, do dobra moralnego¹³. Co stanowi o tym?

3. ZGODNOŚĆ Z NATURĄ I PRZEDMIOTOWYM CELEM OSTATECZNYM ŻYCIA

Natura sama przez się jest dobrem ontycznym, a nie moralnym, jeśli nie ujmuje się jej jako przedmiotu odniesienia postępowania ludzkiego, a mianowicie jego zgodności lub niezgodności właśnie z „integralną i uporządkowaną”, a więc rozumną, naturą człowieka. Jak uczy św. Tomasz: „dla każdego bytu dobrem jest to co odpowiada mu ze względu na jego formę (czwli na to, co go istoczv), a złem jest to co sie sprzeciwiwa temu stosunkowi”¹⁴. Doskonale ujął to ks. Karol Wojtyła (dziś Ojciec św.): „Dla istoty rozumnej, jaką jest człowiek, naturalne czyli zgodne z naturą jest pragnienie tego i dążenie do tego, co rozum uzna za dobre. W takim tylko dążeniu, w takim odniesieniu do dóbr wyraża się i realizuje prawdziwa doskonałość istoty rozumnej, osoby. ...Punkt widzenia całej etyki Arystotelesa oraz św. Tomasza jest z gruntu perfekcjonistyczny, co zreszta zgadza się z zasadniczą orientacją Ewangelii, wyrażoną w znanych słowach: „Bądźcie doskonałymi... (Mt 5, 48)”¹⁵. Jak wielką wagę św. Tomasz przyznawał zgodności postępowania z rozumną naturą człowieka świadczy jego twier-

¹² Władysław Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, T. I, 12, Wrocław 1962.

¹³ Św. Tomasz zaznacza, że „także obraz doskonale przedstawiający rzecz brzydka może być piękny”. *Summa theologiae*, I, q. 5 a. 4 ad 1.

¹⁴ *Summa theologiae*, I—II, q. 18, a. 5. W przekładzie O. Feliksa W. Bednarskiego, *Suma teologiczna*, T. IX, Wyd. Kat. Ośr. Wyd. Veritas, Londyn, 299—300.

¹⁵ Ks. biskup Karol Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Wyd. Znak, Kraków 1962, 159.

dzenie, nieraz powtarzane, że „cokolwiek sprzeciwia się naturalnej skłonności jest grzechem, gdyż sprzeciwia się prawu naturalnemu”¹⁶.

Jest doprawdy dziwne, że etycy, nawet tomiści, w swych roztrząsaniach, dotyczących wartości moralnych i prawa moralnego, tak mało uwzględniają takie ich źródło, jakim są skłonności naturalne człowieka, czyli takie, które są zgodne z jego naturą, z niej wynikają, jej potrzeby urzeczywistniają podług wymagań rozumu właściwie ustosunkowanego do prawdziwego celu życia ludzkiego. Natomiast św. Tomasz wybitnie podkreślił znaczenie skłonności naturalnych dla życia moralnego: „Ponieważ dobro jest celem, a zło jest jego przeciwieństwem, dlatego wszystko to, ku czemu człowiek ma naturalną skłonność, rozum w naturalny sposób pojmuje jako dobro i dlatego uważa, że należy czynnie ku niemu dążyć, a przeciwieństwo jego uznaje za zło i nakazuje unikać go. Odpowiednio więc do porządku naturalnych skłonności istnieje porządek prawa naturalnego. Tak po pierwsze, istnieje w człowieku skłonność ku dobru odpowiadającemu naturze, którą ma wspólnie z wszystkimi jestestwami. Chodzi mianowicie o to, że każde jestestwo pragnie zachowania swego bytu stosownie do swej natury, i jeśli chodzi o tę skłonność, do prawa naturalnego należy to wszystko, co służy utrzymaniu człowieka w istnieniu oraz oddalaniu tego, co się temu sprzeciwia. Po drugie, istnieje w człowieku skłonność ku temu, co jest bliższe jego gatunkowi, a mianowicie ku temu, co jego natura ma wspólnie z innymi zwierzętami. ...Po trzecie, istnieje w człowieku skłonność ku dobru odpowiadającemu jego rozumnej naturze, która jest mu swoista; tak np. człowiek ma naturalną skłonność do tego, by poznać prawdę o Bogu, by żyć w społeczności i dlatego do prawa naturalnego należy wszystko to do czego ta skłonność odnosi się, a więc, by człowiek wystrzegał się nieuctwa, żeby nie obrażał tych, z którymi ma obcować, itp.”¹⁷. Oczywiście z tym poglądem św. Tomasza nie zgodziłby się E. Kant, który uznawał powinność spełnienia obowiązku za czynność dokonywaną wbrew skłonności. „W jego stylu myśli obowiązek musiał być rzeczą trudną, a nie byłby trudny, gdy-

¹⁶ *Summa theologiae*, II—II, q. 133, a. 1; cf. I—II, q. 63, a. 1.

¹⁷ *Tamże*, I—II, q. 94, a. 2. W polskim przekładzie O. Piusa Bełcha, *Suma teologiczna*, T. 13, Wyd. Kat. Ośr. Wyd. Veritas, Londyn, 55.

by szedł po linii skłonności” — jak słusznie zauważyła M. Ossowska¹⁸.

Natura człowieka to nie tylko ciało, ale zespół ciała z tym co je ożywia i zasadniczo wyróżnia go pośród wszystkich innych jestestw, czyli z duszą, zasadniczo zdolną do rozumnego myślenia, rozumnego chcenia i rozumnego postępowania, gdy jego system nerwowy nie jest zablokowany wskutek niedorozwoju, choroby psychicznej, snu lub choćby ataku namiętności. W jakim znaczeniu można uznać ludzką naturę za konstytutywną zasadę wartości moralnych, jędrnie wyraził ks. kard. Karol Wojtyła w przekonaniu, że: „czyn i moralność, wartości moralne, funkcjonują nie tylko przedmiotowo w znaczeniu, jakie świadomość odzwierciedla, ale funkcjonują równocześnie na wskroś podmiotowo w przeżyciu, które ta świadomość bezpośrednio warunkuje”¹⁹ — stwierdza: „iż pomiędzy działaniem a działaczem zachodzi swoista spójność. Spójność ta nie pozwala się ująć i wyrazić inaczej jak właśnie przez naturę. Natura to nic innego jak podstawa istotnej spójności pomiędzy tym kto działa (lub też tym co działa — jeżeli działającym nie jest człowiek) a jego działaniem. Szerzej i ściślej: natura to podstawa istotowej spójności pomiędzy podmiotem dynamizmu a całym dynamizmem tego podmiotu”²⁰. Wobec tego: „owo stawanie się, *fieri* człowieka pod względem moralnym, *fieri* najściślej związane z osobą, przesądza o realistycznym charakterze samego dobra i zła, samych wartości moralnych. Nie są one żadną miarą treściami samej świadomości, są treściami ludzkiego osobowego *fieri*. Człowiek nie tylko je przeżywa, ale dzięki nim staje się realnie dobrym lub też realnie złym jako człowiek. Moralność jest rzeczywistością, która wchodzi w rzeczywistość ludzkich czynów jako rzeczywiste *fieri* człowieka — *fieri* najgłębsze, najistotniejsze związane zarówno z jego naturą czyli człowieczeństwem, jak też z faktem, że jest on osobą”²¹, bo „będąc sprawcą czynu, człowiek równocześnie spełnia w nim siebie”²², gdyż „integralność człowieka to nie tylko obecność w nim wszystkich składników w sferze somatyki i psychiki, ale także system wzajem-

¹⁸ Maria Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1947, 302.

¹⁹ Kardynał Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969, 50.

²⁰ *Tamże*, 84.

²¹ *Tamże*, 104.

²² *Tamże*, 104.

²³ *Tamże*, 215.

nych uwarunkowań, które umożliwiają funkcje jednej i drugiej”²³.

Ale skoro to jest tylko naturalne dla człowieka co jest zgodne z wymaganiami rozumu, a zasadniczym wymaganiem rozumu odnośnie postępowania jest jego celowość (bo to co jest bezcelowe jest nierozumne), trzeba uznać, że: „pośród czynności, które człowiek wykonuje, te tylko są w ścisłym znaczeniu ludzkie, które są właściwe człowiekowi jako człowiekowi. Dlatego te tylko czynności zwą się właściwie ludzkimi, których człowiek jest panem. Człowiek zaś jest panem swych czynów dzięki rozumowi i woli. ...Nie ulega zaś wątpliwości, że wszystkie czynności, które pochodzą od jakiejś władzy (psychicznej), wynikają z niej stosownie do jej przedmiotu. Przedmiotem zaś woli jest cel i dobro. Dlatego wszystkie czynności ludzkie powinny być dla celu”²⁴.

Ale dowodząc, że działanie dla celu jest właściwością rozumnej natury człowieka, św. Tomasz podkreśla, że: „do wykonania jakiegoś określonego skutku konieczne jest skierowanie do czegoś określonego co miałoby charakter celu. Takie zaś skierowanie w rozumnej naturze dokonuje się dzięki przyrodzonej skłonności umysłowej, zwanej wolą; w innych zaś stworzeniach dokonuje się dzięki naturalnej skłonności zwanej pożądaniem zmysłowym. Należy jednak wziąć pod uwagę, że jakaś istota w swoim działaniu, czy w swoim ruchu, dwójako może dążyć do celu: po pierwsze, zwracając siebie samą do niego, jak to ma miejsce u człowieka; po drugie, dążąc do celu na skutek poruszenia ze strony innej istoty, np. strzała dąży do określonego celu na skutek wprawienia jej w ruch przez strzelca, który swą czynność skierował do celu”²⁵.

Ale człowiek może dążyć do jakiegoś celu także nierozumnie, tak wtedy, gdy stosuje niewłaściwe środki do jego osiągnięcia, jak i wtedy, gdy cele podrzędne nie podporządkowuje nadrzędnemu celowi życia ludzkiego. Np. rozum nakazuje człowiekowi spożywanie pokarmów, by był zdrowy i mógł pracować. Ale gdy człowiek tak się objada, że potem choruje lub staje się niezdolny do pracy, działa wbrew wymaganiom rozumu, by działać celowo, i tym samym działa wbrew swej właściwej gatunkowej naturze istoty rozumnej.

Każdy człowiek dąży do zaspokojenia wszystkich swych potrzeb w miarę swych możliwości. Stan, w którym wszystkie potrzeby życia ludzkiego są zaspokojone tak, że niczego mu nie brakuje pośród tych rzeczy, których człowiek pożąda zgodnie z wymaganiami rozumu, zwie się doskonałością i szczęśli-

wością, będącą następstwem takiej doskonałości. Całe życie ludzkie jest jakby łańcuchem środków i celów podporządkowanych temu celowi zaspokojenia wszystkich potrzeb życia ludzkiego, czyli szczęśliwości, choć ludzie, dążąc do tego celu, nie zawsze zdają sobie sprawę z tego. To też św. Tomasz uczy:

„Człowiek wszystkiego pożąda dla celu ostatecznego, a to dla dwojakiego powodu: po pierwsze, bowiem pożąda wszystkiego ze względu na dobro. Otóż to dobro, jeśli nie jest pożądane jako doskonałe, czyli jako ostateczny cel, to z konieczności pożąda się go jako czegoś, co zmierza do dobra doskonałego. ...Po drugie, ostateczny cel ma się do pożądania tak, jak pierwsze źródło ruchu w stosunku do innych poruszeń. Otóż jest rzeczą oczywistą, że przyczyny wtórne ruchu poruszają tylko mocą ruchu otrzymanego od pierwszej przyczyny ruchu. ... (jak w pociągu: motor lokomotywy wprawia w ruch związane z nim wagony — dopisek tłumacza). Zaraz jednak św. Tomasz zaznacza, że: „nie trzeba zawsze myśleć o ostatecznym celu, gdy się czegoś pożąda lub coś się robi; moc bowiem pierwszego zamierzenia, które zostało zwrócone do celu ostatecznego, pozostaje w każdym pożądaniu jakiegokolwiek rzeczy, chociażby w danej chwili nie myślało się o tym celu. Podobnie, gdy ktoś idzie drogą, nie musi myśleć o celu przy stawianiu każdego kroku”²⁶.

Skoro wszyscy ludzie dążą świadomie lub nieświadomie do zaspokojenia w miarę możliwości wszystkich swych potrzeb, a więc do doskonałości w znaczeniu trwałej szczęśliwości, w tej szczęśliwości widzą swój podmiotowy cel ostateczny. Ale jak uczy św. Tomasz: „mówiąc o celu ostatecznym, można brać pod uwagę już to jego istotę, już to tę rzeczywistość, która ów cel spełnia. Otóż, gdy chodzi o to co jest istotne w celu, wszyscy są zgodni wpożądaniu celu ostatecznego, gdyż wszyscy pragną osiągnąć swą doskonałość, która stanowi istotę tego celu (a więc w znaczeniu zaspokojenia wszystkich potrzeb — dopisek tłumacza). Nie wszyscy jednak są zgodni co do tego, w czym znajduje się ów ostateczny cel. Niektórzy bowiem pożądają bogactw jako dobra ostatecznego, inni rozkoszy, a inni jeszcze innych rzeczy”²⁷.

²⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I—II, q. 18, a. 1. W przekładzie O. F. Bednarskiego, Wyd. Veritas, T. 9, 21.

²⁵ *Tamże*, a. 2, 23—24.

²⁶ *Tamże*, a. 7, 34—35.

²⁷ *Tamże*, a. 7, 36.

Otóż ani bogactwo, ani rozkosz, ani sława czy władza, ani żadne dobro doczesne nie mogą zaspokoić wszystkich prawdziwych potrzeb, zwłaszcza duchowych, życia ludzkiego tak jednostkowego jak i społecznego, choćby dlatego, że są nietrwałe, nie wykluczają wszelkiego zła, nie są warte, by miłować je dla nich samych. Nie mogą więc stanowić doskonałości życia ludzkiego ani uszczęśliwiać je w całej pełni, a tym samym nie mogą być prawdziwym celem ostatecznym człowieka, ani stanowić zasady nonstytucyjnej wartości moralnej — wbrew teoriom utylitaryzmu czy hedonizmu — a to dlatego, że żadne z tych dóbr doczesnych ani ich zespół nie jest współmierny z przedmiotem ludzkiego umysłu i ludzkiej woli, bo te dwie władze psychiczne, w przeciwieństwie do zmysłów tak zewnętrznych jak i wewnętrznych, nie mogą zaspokoić najbardziej istotnych potrzeb życia ludzkiego dobrami cząstkowymi i niedoskonałymi, skoro przedmiotem umysłu jest prawda powszechna, a nie tylko przygodna, a przedmiotem woli jest nie tylko jakieś dobro względne, częściowe i utracalne ale przede wszystkim dobro doskonałe pod każdym względem, a taką Prawdą i takim Dobrem, a równocześnie Pięknością, jako harmonią nieskończonej Prawdy i najwyższego Dobra, jest tylko Pan Bóg, jak dowodzi św. Tomasz: „Szczęście człowieka nie może polegać na jakimś dobru stworzonym (czyli doczesnym). Szczęście bowiem jest dobrem doskonałym, całkowicie zaspokajającym pożądanie. Nie byłoby bowiem celem ostatecznym, jeśli po jego osiągnięciu zostało jeszcze coś do pożądania. Przedmiotem zaś woli, czyli pożądania ludzkiego, jest dobro powszechne, podobnie jak przedmiotem umysłu jest prawda powszechna. Jasne więc, że nic nie może zaspokoić woli człowieka poza dobrem powszechnym, które nie znajduje się w dobru stworzonym (czyli doczesnym) ale tylko w Bogu, gdyż każde stworzenie posiada tylko cząstkową dobroć. A więc tylko Bóg może zaspokoić wolę człowieka”²⁸.

Tak więc o wartości moralnej postępowania ludzkiego rozstrzyga ostatecznie jego zgodność z tym naprawdę ostatecznym celem życia ludzkiego jakim jest zjednoczenie z Panem Bogiem na wieczność. Ale o tym jak to zjednoczenie jest możliwe i jak ono uszczęśliwia człowieka poucza nas nie filozofia ale teologia na podstawie Objawienia Bożego. Ale już Platon o tym marzył, gdy pisał: „Ten kto, oglądając w prawdzie kolejne stopnie piękna, już dobiega do końca drogi miłości. I oto

²⁸ *Tamże*, q. 2, a. 5, 49.

odślania się przed nim cud: Piękno samo w sobie, ono w swej istocie. Otwiera się przed nim to, do czego szły wszystkie jego trudy poprzednie i ogląda on Piękno wieczne, które nie powstaje i nie ginie i nie rozwija się ani nie więdnie, ani jest z jednej strony piękne, a z drugiej szpetne, ani raz takie, a raz odmienne. ...i nie ukaze się mu to Piękno niby twarz albo ręce jakie lub jakakolwiek cząstka cielesna, ani jako sława ni wiedza jakakolwiek, ani jako cecha jakiegoś stworzenia, ani ziemi, ani nieba, ani czegokolwiek innego, tylko Piękno samo w sobie, niezmiennie i wieczne. Wszystkie inne piękne przedmioty uczestniczą w Nim poniekąd, podczas gdy one powstają i giną, ono ani pełniejszym się staje, ani uboższym, ani go w ogóle żadna zmiana nie dotyka”²⁹.

4. DOSKONAŁOŚĆ JAKO PODMIOTOWY CEL OSTATECZNY

Św. Tomasz uznał widocznie zagadnienie celu ostatecznego za klucz tak dla etyki filozoficznej jak i dla teologii moralnej, skoro poświęcił mu 25 pierwszych artykułów w II-jej części swej *Sumy*, omawiającej wartości moralne tak ogólnie (w I—II) jak i szczegółowo (w II—II) w 1541 artykułach, badając około 40 cnót, a na marginesie nauki o nich około 60 wad, które przeciwstawiają się dobrym sprawnościom moralnym, czyli cnotom, będącym składnikami doskonałości życia ludzkiego. We wszystkich jednak artykułach św. Tomasz przestrzega zasady obiektywizmu swej etyki ale równocześnie wystrzega się utylitarystycznego ujmowania wartości moralnych, uznając, że: „w czynności ludzkiej trzeba uwzględnić czworaką dobroć: a) rodzajową, ze względu na samą czynność, gdyż czynność jest dobrą w miarę jak jest czynnością i bytem, b) gatunkową, która zależy od właściwego tej czynności przedmiotu, c) okolicznościową, która zależy od towarzyszących jej okoliczności, będących jej przypadłościami, d) zależną od celu (podmiotowego) jako przyczyny dobroci”³⁰.

Akwinata nie utożsamia ani celu przedmiotowego ani celu podmiotowego działania z jego skutkiem (jak to czynił J. Dewey) podkreślając, że choć dobro i zło czynności ludzkiej zależy od przedmiotowego celu działania, niemniej zaznacza, że: „nie zawsze przedmiot czynności ludzkiej jest przedmiotem czynnej władzy psychicznej, gdyż władza pożądawcza jest po-

²⁹ Platon, *Uczta*, Przekład W. Witwickiego, Lwów 1924, 111—112.

³⁰ *Suma teologiczna*, I—II, q. 18, a. 4. W przekładzie O. F. Bednarkiego, Wyd. Veritas T. IX, a. 4. 297.

niekąd odbiorczą, skoro jej przedmiot pobudza ją do działania; niemniej jednak jest źródłem czynów ludzkich. Nie zawsze też przedmioty czynnych władz są skutkami; są nimi wtedy, gdy uległy zmianie pod wpływem tych czynności; ...Choć więc dobroć czynności nie pochodzi od dobroci skutku, niemniej czynność dlatego bywa dobrą, że może wywołać dobre skutki. Tak więc sama współmierność czynności do skutku stanowi o jej dobroci”³¹. Jak widać z powyższego tekstu, według św. Tomasza, skutki nie stanowią o wartości moralnej postępowania, jeśli nie są zamierzone, choć mogą stanowić sprawdzian niektórych ocen moralnych.

Ani przedmiotowy, ani nawet podmiotowy cel ostateczny życia ludzkiego w nauce św. Tomasza nie ma charakteru egocentrycznego, a tym bardziej nie pomija moralnej wartości bezinteresownego działania dobrego na rzecz bliźnich czy społeczności. Słusznie Em. Kant, a za nim M. Scheler, N. Hartman, M. Buber odrzucali taki eudajmonizm, który uznaje jedynie szczęśliwość osobistą jako zasadę konstytutywną wartości moralnych albo pojmuje akty moralne i takie przysposobienia do nich, jak sprawności moralne, czyli cnoty — jedynie jako środki do osiągnięcia osobistej szczęśliwości. Szczęśliwość życia ludzkiego i jego doskonałość nie ogranicza się do życia jednostek ale powinna obejmować całą rodzinę ludzką poprzez podporządkowanie działań jednostek dobru ogółu. W nauce św. Tomasza cnoty, jako sprawności moralne, są składnikami doskonałości chrześcijańskiej, a czynności cnotliwe wprawdzie mogą i powinny być środkami do jej osiągnięcia ale także są przejawami dynamizmu cnot, jako jej składników. Sama zaś doskonałość życia ludzkiego to wartość nie tylko poszczególnych osób, które ją zdobyli, ale jest wartością poniekąd całej ludzkości, której przedmiotowym celem ostatecznym jest urzeczywistnienie „królestwa Bożego” przez zjednoczenie się z Nim osób, stanowiących ją, gdyż:

„Każda istota, będąca częścią, ze swej natury, bardziej miłuje wspólne dobro całości, niż swoje własne. Ujawnia się to w działaniu: naczelną skłonnością każdej istoty, będącej częścią, to przyczynianie się do wspólnego pożytku całości. Ta skłonność ujawnia się w cnotach politycznych, dzięki którym, gdy zajdzie potrzeba, obywatele poświęcają swe majątki, a na-

³¹ *Tamże*, a. 2, ad 3, 293—294.

³² *Tamże*, II—II, q. 26, a. 3. W przekładzie ks. A. Głazewskiego, Kat. Ośr. Wyd. Veritas, T. 16, 80.

wet swe życie dla dobra społeczności”³². Jeszcze bardziej św. Tomasz podkreśla konieczność podporządkowania się dobru ogólnemu, omawiając niektóre cnoty, składające się na doskonałość życia ludzkiego, np. gdy pisze: „ten kto służy jakiejś społeczności, służy wszystkim ludziom, którzy w niej żyją. Otóż sprawiedliwość z istoty swej może odnosić się tak do jednostek, jak i do ogółu. Jasne zaś, że wszyscy, którzy żyją w jakiejś społeczności, mają się do niej tak, jak części do całości. W tym znaczeniu dobro każdej cnoty, zarówno takie, które wprowadza ład w człowieku do siebie samego, jak i takie, które ów ład wprowadza w jego stosunkach do innych pojedynczych osób, da się odnieść do dobra wspólnego, ku któremu zwraca nas sprawiedliwość, skoro dobro części można podporządkować dobru całości”³³, gdyż „każda pojedyncza osoba ma się tak do całej społeczności jak część do części”.

Niemniej św. Tomasz przestrzega: „człowiek nie jest podporządkowany całkowicie i pod każdym względem społeczności politycznej i dlatego nie każdy jego uczynek w stosunku do niej zasługuje na karę lub nagrodę. Ale wszystko to czym człowiek jest, co może i co posiada, należy podporządkować Bogu”³⁴.

By zrozumieć w jakim znaczeniu według św. Tomasza cel postępowania ludzkiego jest zasadą konstytutywną wartości moralnych, trzeba uwzględnić jego naukę o przedmiocie wewnętrznej czynności woli czyli chcenia — oraz czynności zewnętrznej: „Czynności ludzkie to takie, które są dobrowolne. W dobrowolnym zaś uczynku trzeba odróżnić dwie czynności: wewnętrzną czynność woli i czynność zewnętrzną. Otóż obie te czynności mają swój przedmiot. Przedmiotem wewnętrznej czynności woli jest właściwie cel; przedmiotem zaś zewnętrznej czynności jest to, do czego czynność ta odnosi się. Podobnie więc jak czynność zewnętrzna zawdzięcza swe zróżnicowanie gatunkowe temu przedmiotowi, do którego się odnosi, np. do zabrania rzeczy cudzej, tak zróżnicowanie gatunkowe czynności wewnętrznej a więc woli, pochodzi od celu, jako od właściwego jej przedmiotu. Otóż to, co stanowi przedmiot woli, jest czynnikiem formalnym (czyli istoczącym) w stosunku do przedmiotu czynności zewnętrznej, gdyż wola posługuje się (czynnościami) ciała i jego członkami jako narzę-

³² *Tamże*, q. 58, a. 3. W przekładzie O. F. W. Bednarskiego, Kat. Ośr. Wyd. Veritas, T. 18, 35.

³⁴ *Tamże*, q. 64, a. 2, 108.

dziami w działaniu; zewnętrzne czynności również o tyle mają charakter moralny, o ile są dobrowolne. Dlatego cel formalnie (czy istocząco) nadaje zróżnicowanie gatunkowe uczynkom ludzkim, natomiast przedmiot czynności zewnętrznej różnicuje gatunkowo uczynki materialnie (czyli tworzywowo). Z tego powodu Filozof (Arystoteles) powiedział, że kto kradnie po to by scudożyć, jest zasadniczo bardziej cudzołózcą, niż złodziejem”³⁵.

W świetle tej nauki Akwinaty trzeba oceniać wartość moralną postępowania ludzkiego, które powoduje skutki dobre i złe, jak to wyjaśnia sam św. Tomasz, pisząc o samoobronie człowieka wobec napastnika: „Ta sama czynność może mieć dwa skutki, w tym jeden zamierzony, a drugi nie zamierzony. Otóż zróżnicowanie gatunkowe czynności moralnych zależy od tego co się zamierza, a nie od tego co jest wbrew zamierzeniu, gdyż to jest dla nich czymś przygodnym. Z samoobrony zaś może wyniknąć dwojaki skutek: zachowanie własnego życia oraz zabicie napastnika. Tak więc czynności, w których zmierza się do ocalenia własnego życia, nie są wzbronione, gdyż dla każdego jestestwa jest rzeczą naturalną, by w miarę możliwości broniło swego życia. Może jednak zdarzyć się, że czyn, pochodzący z dobrego zamiaru, będzie niedozwolony, a mianowicie, gdy będzie niewspółmierny z celem. Jeśli więc ktoś w obronie własnego życia używa większego gwałtu, niż trzeba, będzie to niedozwolone. Dozwolona jest natomiast obrona siebie samego, w której ktoś w sposób umiarkowany odpiera gwałt, gdyż wolno siłą odeprzeć siłą, jednakże „w miarę konieczności niezawinionej”³⁶.

5. APRIORYCZNO-EMPIRYCZNE SPRAWDZANIE OCEN I NORM MORALNYCH

Niekiedy zarzuca się tomizmowi zbyt abstrakcyjne i aprioryczne ujmowanie zagadnień moralnych. W stosunku do nauki św. Tomasza tego rodzaju zarzut mija się z prawdą, jeśli przez aprioryzm rozumie się wygłaszanie tez oraz ich uzasadnianie bez powoływania się na dane doświadczenia, a przez empiryzm czy aposterioryzm rozumie się wypowiedzianie zdań, względnie ich uzasadnianie wyłącznie na podstawie doświadczenia (jeśli to w ogóle możliwe!). Św. Tomasz uznaje wpraw-

³⁵ *Tamże*, I—II, q. 18, a. 6. W przekładzie O. Bednarskiego, Kat. Ośr. Wyd. Veritas, T. IX, 302.

³⁶ *Tamże*, II—II, q. 64, a. 7. W przekładzie O. F. Bednarskiego, Kat. Ośr. Wyd. Veritas, T. 18, 119—120.

dzie oczywistość niektórych zasad, jakich uzasadnienie wymaga tylko zrozumienia słów, wyrażających je, ale nie wymaga odwoływania się do sądów spostrzegawczych. Taką najogólniejszą zasadą w etyce jest w tomizmie zasada: „należy czynić to co dobre, a nie czynić tego co złe”. Oto jak św. Tomasz ujmuje istnienie zasad oczywistych:

„W dwojaki sposób jest coś jasne samo przez się: po pierwsze, gdy jest jasne samo w sobie; po drugie jest jasne dla nas. To zdanie jest jasne samo w sobie, którego orzecznik zawiera się w pojęciu podmiotu. Zdarza się jednak, że ktoś nie rozumie tego co wyraża podmiot zdania i wtedy takie zdanie nie będzie dlań jasne samo w sobie. Są zdania, których wyrazy są wszystkim jasne, np. że każda całość jest większa od swoich części. ...Niektóre zaś zdania są jasne same w sobie tylko... dla tych, którzy pojmują znaczenie wyrazów owych zdań, ...Otóż pierwsza zasada, jaką kieruje się rozum praktyczny, opiera się na pojęciu dobra, ...zatem pierwsze przykazanie prawa naturalnego brzmi: dobro należy czynić i dążyć doń, a zła unikać. Na tej zasadzie opierają się wszystkie inne przykazania prawa naturalnego: tak mianowicie, by do przykazań jego należały te wszystkie nakazy czynienia i unikania, które rozum praktyczny uznaje w naturalny sposób za dobre względnie złe dla człowieka. A ponieważ dobro jest celem, a zło jest jego przeciwieństwem, dlatego to wszystko, ku czemu człowiek ma naturalną skłonność, rozum w sposób naturalny pojmuje jako dobro i dlatego, że należy czynnie ku niemu dążyć, a przeciwieństwo jego uznaje za zło i każe go unikać”³⁷.

Nie zawsze jednak skłonności człowieka są naturalne, czyli zgodne z jego naturą jako istoty zasadniczo zdolne do rozumnego myślenia, rozumnego chcenia i rozumnego postępowania, np. skłonność do pijaństwa, do lenistwa, do samogwałtu, czy do cudzołóstwa. By ocenić czy dane postępowanie jest rozumne i czy należy je urzeczywistnić, nie zawsze wystarczą zasady same przez się oczywiste, ale najczęściej trzeba oprzeć się na danych doświadczenia, a zwłaszcza na faktach, stwierdzanych przez psychologię empiryczną, socjologię, a niekiedy nawet przez biologię, medycynę itp. nauki empiryczne, których twierdzenia wyrażające dane doświadczenia, mogą stanowić przesłanki pośrednio empiryczne, bo nie koniecznie muszą się opierać na uprzednim przeżyciu wyobrażeń spostrzegawczych

³⁷ *Tamże*, I—II, q. 94, a. 2. W przekładzie O. P. Bełcha, Kat. Ośr. Wyd. Veritas, T. 13, 55.

danej osoby, ale także na uogólnieniach, stwierdzanych przez owe nauki, choć owe uogólnienia niekiedy mogą okazać się niedokładne i dopuszczające wyjątki. Dlatego nie można uznać wszystkich ocen i norm moralnych za bezwzględnie niezmiennne, zawsze i wszędzie obowiązujące, bezwarunkowe i kategoryczne. Św. Tomasz prawie zawsze swe oceny opiera na uogólnieniach pośrednio empirycznych, gdy chodzi nie o zasady ogólne ale o ich stosowanie praktyczne w konkretnych okolicznościach, jeśli przez uogólnienia pośrednio empiryczne rozumie się zdania, w których orzecznik nie zawiera się w pojęciu podmiotu lub odwrotnie, i których prawdziwość można uzasadnić przez powołanie się na dane doświadczenia, powszechnie stwierdzalne³⁸.

Omawiając więc zagadnienie powszechności zasad prawa naturalnego, jako podstawy norm moralnych, św. Tomasz różni: „Jeśli chodzi o pierwsze ogólne zasady, to prawo natury jest to samo we wszystkich, tak co do prawości (*quoad rectitudinem*), jak i ich znajomości. Natomiast jeśli chodzi o szczegółowe rozwiązania (w tekście: *ad quaedam propria*), które są jakby wnioskami wyprowadzonymi z ogólnych zasad, to w większości wypadków prawo natury jest to samo we wszystkich: tak co do prawości jak i co do znajomości. W mniejszości jednak wypadków może zawodzić tak co do prawości jak i co do znajomości. Dzieje się tak dlatego, że rozum niektórych ludzi jest znieprawiony wskutek namiętności, złego nawyku lub złego przysposobienia natury. Tak np. jak podaje Juljusz Cezar, dawni Germanie nie uważali zbójstwa za nikczemność, chociaż jest wyraźnie przeciw prawu natury”³⁹.

Stosując tę zasadę do zagadnienia zmienności praw naturalnych, św. Tomasz różni: „W dwojaki sposób można rozumieć to, że prawo naturalne ulega zmianie: po pierwsze tak, że ono ulega zmianie wskutek dodania czegoś do niego, — i w ten sposób nic nie stoi na przeszkodzie, żeby prawo naturalne ulegało zmianie. Zarówno bowiem prawo boskie, jak i prawo ludzkie dorzuciło do prawa naturalnego wiele poży-

³⁸ Dokładniej o tym: F. W. Bednarski, *Deduzione delle norme morali generali dalla legge naturale*, Istituto degli Studi Ecclesiastici, Roma 1971. Tegoż autora: *L'expérience dans l'éthique eudémoniste*, Studia Univer. S. Thomae, Roma 1971; *La verifica delle norme morali*, *Angelicum* 47/3, 371—384; *La vérité des normes de l'éthique eudémoniste*, *Angelicum* 59, 1982, 571—601.

³⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I—II, q. 94, a. 4. W przekładzie O. P. Bełcha, Kat. Ośr. Wyd. Veritas, T. 13, 60.

tecznych rozporządzeń. Po drugie tak, że prawo naturalne ulega zmianie przez jego zniesienie, mianowicie w tym znaczeniu, że to co było z prawa naturalnego, przestaje nim być. Otóż w ten sposób, gdy chodzi o pierwsze zasady, prawo naturalne wcale nie może ulegać zmianie. Natomiast gdy chodzi o wtórne przykazania, a więc o szczegółowe wnioski, wysnute z pierwszych zasad, to prawo naturalne nie zmienia się aż tak, żeby w większości wypadków nie było słuszne to, co ono nakazuje. Może jednak ulec zmianie, ale w jakiejś osobliwej sprawie i w mniejszości wypadków, a to z powodu jakichś szczególnych przyczyn, przeszkadzających w zachowaniu takich przykazań”⁴⁰.

Skoro wartość środków jako środków zależy od ich przydatności do osiągnięcia zamierzonego celu, a wartość celów podrzędnych od ich zgodności z ostatecznym celem życia ludzkiego, jest jasne, że podstawą uzasadniania i sprawdzania wartości postępowania ludzkiego jest jego stosunek zgodności z tym celem, a więc z doskonałością życia ludzkiego. Ten stosunek może być ujmowany już to dedukcyjnie przy pomocy przesłanek filozoficznych, apriorycznych i oczywistych⁴¹, już to przez wnioskowanie z prawd objawionych przez Pana Boga (w teologii), już to na podstawie przesłanek empirycznych opartych na doświadczeniu bezpośrednim, np. przez intuicję w stosunku do prawd oczywistych, albo pośrednim na podstawie obserwacji zewnętrznych skutków czy następstw danego typu postępowania oraz jego i ich stosunku do doskonałości życia ludzkiego. Uzasadnianie przez odwoływanie się do potocznego przekonania, czy sprawdzanie na tej drodze, jest często zawodne, podobnie jak opieranie się na intuicji, bo intuicje mogą być różne w różnych okolicznościach lub u różnych ludzi. Powoływanie się na to, że coś jest uważane za dobre, nie dowodzi, że to jest naprawdę dobre, ale jednego też może być dobre, a dla drugiego złe.

Nie znaczy to jednak, by wrażliwość na wartości etyczne nie miała wartości, gdyż, jak pisał ks. kard. K. Wojtyła, „człowiek, który zdałby się w swoim odniesieniu do wartości wyłącznie na bieg swoich uczuć czy odczuć, pozostawiłby siebie jakoś w kręgu tego co w nim tylko się dzieje, a nie byłby w pełni zdolny do samostanowienia... Wrażliwość sama jest

⁴⁰ *Tamże*, a. 5, 62.

⁴¹ Autor opracował taką dedukcję w rozprawie: *Deduzione delle norme morali generali dalla legge naturale*, Roma 1971, stosując logikę symboliczną.

wielkim posagiem natury ludzkiej, wielkim jej bogactwem. ...Aby jednak trafnie oszacować to bogactwo, trzeba uwzględnić stopień przeniknięcia prawdziwością. To też jest miarą integracji osoby, która tym pełniej panuje sobie i tym dojrzej sobie posiada, im prawdziwiej odczuwa wszelkie wartości, im gruntowniej w przeżywaniu wartości odzwierciedla się ten porządek, jaki wśród nich zachodzi w rzeczywistości”⁴².

Pod wpływem teorii E. Kanta, że czyn jest moralnie dobrym przez to, że jest zgodny z nakazem rozkazodawcy (choćby nim był rozum samego sprawcy), wielu etyków w praktyce ogranicza moralność do powinności, ujmowanej w nakazach i zakazach, wyrażających absolutną, kategorię, bezwarunkową i niezmienną konieczność jakiegoś postępowania, a przez „uprawnienie” (jeśli o nim wspominają) — rozumieją: „bezwarunkową możliwość (należność) spełniania określonych aktów dobrych przez podmiot rozumny czyli wolny”⁴³. Otóż w etyce tomistycznej normy moralne mają swą podstawę w ocenach, wyrażających zgodność, względnie niezgodność, danej czynności z wymaganiami rozumu właściwie ustosunkowanego do prawdziwego celu ostatecznego życia ludzkiego; a ta zgodność to nie tylko konieczność danego postępowania do osiągnięcia owego celu, ale także jego przydatność, choćby nie było konieczne; niezgodność zaś z owym celem oznacza albo sprzeczność postępowania z nim, gdy umożliwia jego osiągnięcie, — albo tylko jego niepotrzebne utrudnienie w dążeniu do niego, względnie stosunek obojętności, gdy ani nie pomaga ani nie przeszkadza w dążeniu do prawdziwego celu ostatecznego, jak to ma miejsce w czynnościach niedobrowolnych. Niemniej są różne czynności, które nie są konieczne do moralnej doskonałości, ale mimo to doskonałą życie ludzkie pod względem moralnym, np. nieobowiązkowy post, podjęty celem usprawnienia się w cnocie umiarkowania, skoro doświadczenie stwierdza, że to ułatwia je.

Empiryczne ujmowanie ocen etycznych u św. Tomasza ujawnia się właśnie w uznawaniu również takich dobrych ale nie obowiązkowych czynności, których wartość moralna zależy w wysokim stopniu od okoliczności, poznawanych empirycznie, bo „każdy jednostkowy uczynek musi mieć jakąś okoliczność,

⁴² Kard. Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, Polskie Tow. Teol., Kraków 1969, 253.

⁴³ Ks. T. Ślipko, *Etos chrześcijański*, Wyd. Apostolstwa Modlitwy, 1974, 253.

która pociągnie go ku dobru lub złu”⁴⁴. Zwłaszcza w szczegółowej części teologii moralnej (II—II) św. Tomasz, omawiając sprawności moralne, związane z czterema cnotami kardynalnymi: roztropnością, sprawiedliwością, męstwem i umiarkowaniem, doskonalącymi: rozum, wolę, popęd do walki czyli zdobywczy (*vis irascibilis*) i popęd do dóbr przyjemnych (*vis concupiscibilis*) — podkreśla rolę celu podmiotowego jako czynnika istoczącego (*formalis*) w stosunku do czynności zewnętrznej, ucząc, że: „zróznicowanie gatunkowe wewnętrznej czynności woli pochodzi od właściwego jej przedmiotu”⁴⁵.

Tak więc św. Tomasz obszernie opracował (szczególniej w 31 artykułach I—II, q, 18—21 *Sumy Teologicznej*) zagadnienie „zasady konstytutywnej wartości moralnych” w znaczeniu tego czynnika, który istoczy dobro względnie zło moralne, czyli stanowi o tym, czy dane postępowanie jest dobre czy złe pod względem moralnym, ustalenie zaś tego czynnika jest równoznaczne z wskazaniem kryterium dobra moralnego w znaczeniu sprawdzianu, pozwalającego oceniać prawdziwość oceny moralnej, a pośrednio przez owe oceny, prawdziwość zdań normatywnych. Tym czynnikiem jest nie natura ludzka integralna i uporządkowana, ontycznie pojęta, ale zgodność postępowania ludzkiego z wymaganiami natury ludzkiej właściwie uporządkowanej, a tym samym z wymaganiami rozumu właściwie ustosunkowanego do prawdziwego celu ostatecznego życia każdego człowieka, a takie ustosunkowanie i uzgodnienie postępowania z owym prawdziwym celem ostatecznym jest właśnie zasadniczym uporządkowaniem natury ludzkiej.

LE PRINCIPE CONSTITUTIF DES VALEURS MORALES DANS L'ETHIQUE S. THOMAS D'AQUIN

Résumé

L'auteur s'efforce de prouver que saint Thomas d'Aquin a bien exposé la question du principe constitutif de la valeur morale, c'est-à-dire, de la bonte réelle du comportement humain; tandis que le mal est plutôt une privation de la valeur, laquelle n'est pas un idéal hors d'atteindre mais une réalité accessible. La nature humaine, intégrale et ordonnée, est le fondement de la valeur morale et non son principe constitutif. Par contre la conformité du comportement humain à la nature de l'homme en accord avec les exigences de la raison bien

⁴⁴ *Suma teologiczna*, I—II, q, 18, a. 9. W przekładzie O. F. W. Bednarskiego, Kat. Ośr. Wyd. Veritas, Londyn, T. IX, 310.

⁴⁵ *Tamże*, a. 6, 302.

orientée a la vraie fin dernière de la vie humaine — voila vraiment le principe constitutif de bonté morale, parce que la rationalité est la distinction spécifique de la nature humaine, mais la conduite humaine n'est raisonnable que dans la concordance avec la finalité de la vie humaine, et en conséquence quand les moyens sont ordonnés à la fin et les fins secondaires subordonnées à la vraie fin dernière de l'homme.

Mais on doit bien distinguer la fin dernière objective et subjective. La fin dernière objective c'est Dieu lui-même. La fin dernière subjective c'est la perfection de la vie humaine, c'est-à-dire, de la vie sans défauts et de la satisfaction de tous les besoins de la vie vraiment humaine, parce que tout homme cherche à apaiser ses besoins. Mais la raison dit que cette perfection n'est possible que par l'union a l'Océan infini de la perfection, c'est-à-dire, à Dieu lequel est aimable par Lui-même et non seulement parce qu'il peut rendre l'homme heureux.

On exprime la valeur morale dans l'appréciation et dans les normes dont la valeur logique, c'est-à-dire, la veracité, est vérifiable à travers l'examen de la conformité de leur contenu avec la perfection de la vie humaine: par l'application des principes généraux et des prémisses empiriques.