

ks. Zdzisław Lipiński

WPROWADZENIE DO KONCEPCJI POLITYCZNYCH ŚW. TOMASZA Z AKWINU*

Sformułowanie powyższego tematu chroni nas przed złudzeniem, jakoby omówienie koncepcji politycznych św. Tomasza z Akwinu (1225 - 1274) dawało nam poznanie całego jego systemu filozoficznego. Na 75 pozycji bibliograficznych zaledwie 4 tytuły zapowiadają tematykę zasadniczo polityczną. Jest to tylko 5% jego twórczości, zaś pozostałe 95% - to dzieła filozoficzne i teologiczne. Owszem, znajduje się w nich wiele ocen dotyczących zjawisk życia społecznego. Te rozliczne wypowiedzi pozwalają z kolei na stworzenie pewnego zarysu koncepcji politycznych autora, ale błędem by było upatrywać w św. Tomaszu jedynie polityka, reprezentującego myśl chrześcijańską XIII w. w tej dziedzinie.

Drugim błędem byłoby traktowanie koncepcji św. Tomasza jako wykładni nauki Kościoła. Kościół korzysta z dorobku Akwinaty, wiele mu zawdzięcza, faworyzuje całość jego systemu w nauczaniu katolickim, ale nie przedstawia go nam jako „biletu wizytowego” Magisterium Kościoła. Filozofia św. Tomasza z Akwinu i katolicka nauka społeczna - to dwie różne dziedziny wiedzy. Strzeżmy się więc przed pochopnym przypisywaniem Kościołowi sentencji Tomaszowych, ignorując właściwą wykładnię, jaką jest katolicka nauka społeczna.

Stąd wypływa nasza trzecia uwaga: byśmy nie zestawiali problematyki współczesnej z problematyką społeczną świata sprzed siedmiu wieków. Owszem, rozwiązania ówczesne mogą być nam pomocne w rozwiązywaniu problemów współczesnych, ale perspektywa historyczna nie pozwala nam zapominać o odmiennym świecie i o odmiennej mentalności, tak bardzo obcej człowiekowi dzisiejszemu.

Czyżby z tych trzech uwag wynikało, że nasze studium jest zbędne? Tu naszą odpowiedzią jest przejście do pozytywnego rozwinięcia tematu. Przedstawimy zatem rys ogólny tomizmu, wynikające zeń podłoże psychologiczne dla filozofii prawa, filozofię czynu i wreszcie filozofię państwa oraz jego ustroju.

Słyszeliśmy przecież, że historia jest *magistra vitae*. I rzeczywiście, historia uczy nas odpowiednich pojęć, przekazuje nam wysiłki pokoleń obrabiających żmudnie zręby poszczególnych zagadnień, ułatwia nam znalezienie rozwiązań problemów współczesności. W tej funkcji dydaktycznej tomizm zajmuje miejsce szczególne. Uczy nas metody, która sprawia, że jego system filozoficzny uniezależnił się od fluktuacji historycznych, i że może się przedstawić światu jako *Filozofia Wieczysta*. Tomizm wychodzi od

* Wykład wygłoszony 20. 03. 1992 r. w Instytucie Nauk Politycznych Uniwersytetu Szczecińskiego.

tego co najprostsze, jasne i najmniej zawiłe, najbardziej przejrzyste. Posługując się tymi elementami prostymi, wznosi konstrukcje pozwalające objąć dalekie i szerokie horyzonty myśli ludzkiej.

Jednym z takich prostych pojęć jest dla św. Tomasza pojęcie rozumu. Każdy wie, co to rozum – władza tak przejrzysta, że nie przesłania nam naszych myśli. Jest to pojęcie proste i jasne dla każdego człowieka. I gdy zechce, może z narzędzia myśli z łatwością stać się przedmiotem refleksji nad jego żywotnością. Ta refleksja pozwala nam też bez trudu określić specyfikę jego działania: rozum jest nastawiony na to, co nazywamy ładem, porządkiem. Jak płuca – na powietrze, jak oko – na fale świetlne, tak rozum – na ład. Rozum może ten ład albo odkrywać, odczytywać, albo może ów ład wprowadzać. Czyniąc to, zaczyna rozwijać dwie gałęzie ludzkiej wiedzy: wiedzę spekulatywną i wiedzę praktyczną. Odczytywanie tego porządku w świecie otaczającym człowieka, szukanie przyczyn istniejącego już ładu, szukanie posunięte do odkrywania przyczyn możliwie najpierwszych – to filozofia spekulatywna; a więc filozofia przyrody, psychologia, teoria poznania, filozofia bytu, filozofia Prabytu. Natomiast wprowadzanie tego ładu w czynności człowieka może się odbywać w samym rozumie, albo poza nim. W pierwszym przypadku, porządek wprowadzany w same procesy myślowe daje: logikę, metodologię, filozofię analityczną. Natomiast porządek wprowadzany poza zasięgiem myślowym będzie dotyczył produkcji, albo działania. Filozofia praktyczna zawiera więc: estetykę, technikę, pedagogikę – jeśli idzie o produkcję zewnętrzną; jeśli zaś idzie o samo działanie wewnętrzne, o ład wprowadzany w czyny człowieka – to zajmuje się tym etyka. Etyka, najpierw osobista, potem społeczna; w społecznej wskażmy: życie rodzinne, życie domowe, życie obywatelskie. I tu dopiero dochodzimy do polityki. Odnajdujemy jej właściwe miejsce w całości filozofii: to właśnie tych 5% ze wspomnianych dzieł św. Tomasza. Polityka zatem wprowadza ład w czyny człowieka, ujmowanego jako *tò zōon politikón*.

Św. Tomasz jest pierwszym filozofem XIII w., który rozpracował etykę opartą na fundamencie Arystotelesa, największego geniusza myśli starożytnej. Osiągnięcie Akwinaty może służyć jako przykład zrealizowania syntezy moralnej, obejmującej całe życie człowieka, i opartej na podbudowie psychologicznej i ontologicznej. W analizie tej psychologia wypracowała m. in. pojęcie pożądania. Jest ono jednym z pojęć wyjściowych dla etyki tomistycznej, tzn. dla filozofii działania. Wszelkie działanie bytu – stwierdza się – jest wywołane przez jego pożądanie. *Appetitus est inclinatio rei ad suum bonum*¹. To znaczy, że wszelka rzecz dba o swoje własne dobro i tę skłonność określamy pożądaniem. Nie wszystkie rzeczy są sobie równe w bogactwie swego bytowania. Egzystencja jednych jest bogatsza od innych egzystencji. Zwierzę ma więcej form bytowania niż kamień. Tak też różne spotykamy pożądania i według miary ich jestestwa – różne poziomy samych pożądań.

W tym sensie można zatem mówić o pożądaniu zachowującym w swym bytowaniu przedmioty martwe. Na wyższym poziomie znajdują się istoty zdolne do czynności poznawczych. Dzięki poznawaniu wrzęgają one w zakres swego własnego dobra przedmioty istniejące na zewnątrz nich. Ich pożądanie można tu określić mianem *namiętności*. Jeszcze wyżej znajdują się istoty, których czynności poznawcze są uzdolnione do rozróżniania nie tylko rzeczy dobrych, ale i samego dobra – pojęcia *dobra*, oderwanego od takiej czy innej rzeczy. Jest to pragnienie dobra powszechnego, którego siedliskiem nie jest już namiętność, ale wola. Pożądaniu tego dobra uniwersalnego nie może odpowiedzieć w pełni takie czy inne dobro konkretne. Człowiek, idąc za tym pożądaniem,

¹ Summa Teologiczna, I. 78. 1. 3.

może wśród owych dóbr konkretnych wybierać. Nie jest jak zwierzę do danego dobra zdeterminowany. Ma wolność wyboru. Mówimy, że ma *wolną wolę*.

Wybór wolnej woli decyduje zatem o tym, jak i czy człowiek swoje dobro realizuje. A może on nie tylko wybierać jedno spośród różnych dóbr zewnętrznych, które to jego własne dobro realizują, ale ma również swobodę w wybieraniu czegoś, co może go od realizacji tego dobra własnego odwozić. Zamiast konkretnego dobra może wybrać zło.

Dla przykładu. Gdy zostawię w pokoju kota, a na stole kiełbasę, nie mogę mieć do niego pretensji, że mi zjadł kiełbasę, że popełnił coś złego. To było przecież silniejsze od niego. On za to nie jest odpowiedzialny. Kto ma natomiast wolną wolę, nie może powtarzać „to silniejsze ode mnie”². Możliwość wyboru sprawia, że człowiek jest za swe czyny odpowiedzialny.

Zdolność wyboru między dobrem a złem, między większym a mniejszym dobrem, między większym a mniejszym złem, zakłada, że człowiek jest zdolny rozeznaczyć się w tych dobrach, i – co więcej – że jest zdolny rozeznaczyć to, czym jest jego dobro zasadnicze. „Angażuje czynnie rolę rozumu”.

Rozum jest zdolny określić wartość czynu wiodącego albo odwozącego od celu człowieka. Jest zdolny określić, w jakiej mierze wiedzie on lub odwozi. Jest więc zdolny określić miarę danego dobra. Jest wreszcie zdolny określić dobro zasadnicze człowieka. Zwierzę posiada też, jak każda inna istota, swoje własne dobro, ale nie jest ono w stanie tego poznać. Człowiek natomiast jest w stanie zdefiniować swoje własne dobro, bo dzięki rozumowi może wyodrębnić to, na czym polega jego własna natura. Będzie to wówczas tzw. *dobro godziwe – bonum honestum*. I człowiek wie, że realizacja tej natury jest uzależniona od jego świadomego i dobrowolnego działania. Tę naturę określa jako cel swego działania, a same czyny – jako środki do tego celu prowadzące. I wśród tych czynów rozróżnia takie, które do celu prowadzić mogą, i takie, które są konieczne, aby ten cel osiągnąć. Te konieczne, ich zbiór, będą stanowiły *prawo*.

Poszczególne prawa moralne nie determinują woli człowieka. Znajomość praw pozostawia go wobec ich realizacji istotą wolną. Ale ta znajomość rodzi w nim poczucie obowiązku, by postępować zgodnie ze swą naturą. Rodzi pojęcie *powinności*. Człowiek powinien postępować zgodnie z prawem.

Różne mogą być te imperatywy moralne. Człowiek – jak powiedzieliśmy – na to ma rozum, by wprowadzać ład między nimi. Co czyniąc, wykonuje funkcję normatywną nie tylko w samych rzeczach, ale również w różnorodnych imperatywach moralnych. I teraz działa jako *recta ratio*, jako *rozum praktyczny*. Określa *prawo*. I uchwytuje je również we wszelkim bytowaniu, a więc już nie tylko ludzkim, określając analogicznie hierarchię wszelkiego pożądanego. Znajduje tu swe zastosowanie zasada ontologiczna: *Agere sequitur esse*. Jaki byt – takie działanie. A więc byt może pożądać najpierw tylko tego, aby był. Dobra samego swego jestestwa. Aby był taki a nie inny we wszelkiej hierarchii bytów. Dążenie do niezmienności (być niezmiennie – to trwać wiecznie), a więc pożądanie wieczności. Jest to zatem *prawo odwieczne*.

*Każda rzecz – mówi św. Tomasz – na tyle ma dobra, na ile ma swego jestestwa: dobro bowiem i byt się wymieniają. Ile zatem ma swego jestestwa, tyle ma też dobroci; a jeśli w czymś nie dociąga do pełni swego bytowania, o tyle brak jej dobroci i to nazywa się czymś złym*³.

To prawo wieczne staje się imperatywem działania bytów według ich własnej specyfiki, tzn. według ich natury. Posiadają one stałe skłonności do odpowiedniego ich naturze działania, tak że pożądanie skierowujące je do ich własnej natury – jako do swego

² Liaisons dangereuses Frears'a z 1989 r., film emitowany w TVP I (7. 03. 1992 r.).

³ Summa Teologiczna, I II, 18. l. c.

celu – staje się ich dobrem, podyktowanym teraz przez *prawo naturalne*. Prawo naturalne partycypuje zaś w prawie odwiecznym.

Lecz tam, gdzie ta natura jest naturą rozumną, siłą rzeczy, pożądanie jej dobra nie jest zdeterminowane. Ona sama normuje dostosowanie czynów do celu, jakim jest własne dobro, i określa prawo, już nie naturalne, ale *prawo moralne*.

Czy to prawo rozumu praktycznego wystarczy teraz do tego, by człowiek mógł swój cel zrealizować?

Prawo – odpowiada Akwinata – *to wypowiedzi rozumu praktycznego prawodawcy. Otóż rozum praktyczny postępuje w taki sam sposób, jak rozum teoretyczny. Mianowicie z pewnych ogólnych zasad przechodzi do wniosków. Toteż jak rozum teoretyczny z zasad nie potrzebujących dowodzenia, a poznanych sposobem samorzutnym, wyprowadza wnioski różnych nauk, które nie są nam wrodzone, lecz zdobywamy je wysiłkiem rozumu – tak również z nakazów prawa przyrodzonego, jakby z jakichś zasad wspólnych i nie potrzebujących dowodzenia, rozum ludzki dochodzi do rozporządzenia spraw szczegółowych. Te to właśnie zarządzenia szczegółowe, określane ludzkim rozumem, nazywają się »prawami ludzkimi« (lex humana)⁴.*

Idąc dalej, św. Tomasz wykazuje, że to prawo moralne wymaga *prawa pozytywnego*: *Człowiek z natury ma tylko pewną skłonność do cnoty, lecz doskonali się w cnotcie przez pewną karność, wychowanie. Podobnie natura zaopatrzyła go w pokarm i odzież tylko zaczątkowo, dając mu rozum i ręce, nie zaś całkowicie, jak to przyroda uczyniła ze zwierzętami, dając im wystarczające okrycie i wyżywienie. Tę karność niełatwo nakłada sobie sam człowiek. Są młodzieńcy, którym wystarcza napomnienie ojcowskie. Są inni, buntowniczy i skłonni do błędów, dla których słowa niewielkie mają znaczenie. Takim potrzeba siły i przymusu, by przynajmniej z obawy kar przestali niepokoić innych, i sami mogli przywyknąć do czynienia dobrowolnie tego, co dotąd czynili tylko z przymusu, i by się w ten sposób stali cnotliwymi. To zaś wychowanie, posługując się pogroźkami kar, daje karność prawną (disciplina legum). Potrzebne więc są prawa ze względu na pokój między ludźmi i wychowanie ich do cnoty. Mówi bowiem Filozof, że człowiek, o ile jest doskonały w cnotcie, jest najlepszym spośród zwierząt; o ile jednak oddali się od prawa, jest najgorszym spośród nich⁵.*

Wnikliwość św. Tomasza nie poprzestaje na stwierdzeniu potrzeby prawa pozytywnego tylko ludzkiego. Jako dzieło ludzkie, pozostaje ono dziełem niedoskonałym. Ta niedoskonałość przemawia za potrzebą *pozytywnego prawa Bożego*: *Skoro z niepewności sądów ludzkich, zwłaszcza w sprawach szczegółowych i przygodnych, jedni tak o nich sądzą, inni inaczej, przeto powstają sądy różne i przeciwne sobie prawa. Żeby więc człowiek bez wszelkiego powątpiewania mógł wiedzieć, co mu czynić wypada, a czego ma unikać, trzeba mu było kierownictwa uzupełniającego w jego czynach w formie nieomylnego prawa Bożego⁶.*

Tak więc prawo pozytywne – i ludzkie, i kościelne – opiera się na odwiecznym prawie Bożym. Nakazy tego prawa pozytywnego mają moc większą niż jakkolwiek siła wpływająca na człowieka z zewnątrz. Mają moc obowiązującą od wewnątrz – w *sumieniu*.

Prawa ustanowione przez ludzi są sprawiedliwe albo niesprawiedliwe. Jeśli są sprawiedliwe, obowiązują w sumieniu mocą prawa wieczystego, z którego wypływają⁷.

⁴ Ib. I II, 91. 3.

⁵ Ib. I II, 95. 1.

⁶ Ib. I II, 91. 3.

⁷ Ib. I II, 96. 4 i 6.

W ten sposób, z prawa odwiecznego rodzi się prawo naturalne, z naturalnego – prawo moralne, z moralnego – prawo pozytywne ludzkie, a to postuluje prawo pozytywne Boskie. Wypada tu zatem zauważyć, że ta wielka spójność systemu prawnego nie jest wynikiem wymyślonych konstrukcji abstrakcyjnych, ani kompilacją różnych teorii zaczerpniętych z dziejów prawa, lecz jest solidnym osadzeniem prawa w naturze ludzkiej; że jest jednocześnie odkryciem głębokich korzeni ontologicznych, z których z kolei wyrasta nie tylko życie człowieka, ale i życie samego prawa. Możemy bowiem powiedzieć, że prawo żyje, gdy ze zbioru rozumowych wytycznych przechodzi do ich zastosowania w poszczególnych sytuacjach czy wypadkach. I tu rozpoczyna się nowa rola rozumu praktycznego, rola wartościowania poszczególnych przypadków, czyli rola sumienia.

Sumienie może ocenić poszczególne przypadki poprawnie, ale nie zawsze. Może pobłądzić. Dobro, które wówczas wola wybierze, jest tylko dobrem pozornym. Jeśli natomiast będzie zawsze je oceniało poprawnie, wyrobi się ono jako *sumienie prawe*. Otóż człowiek winien starać się wykształcić w sobie to sumienie prawe.

I gdy w tym wysiłku postępuje za głosem sumienia, jego czynności będą stawać się coraz to łatwiejsze w wykonaniu. Możemy powiedzieć, że będą podobne do przecierania drogi w dżungli. Im więcej będzie się przez dany odcinek przechodziło, tym łatwiej można będzie tę trasę przemierzyć. To ułatwienie staje się pewną nabytą sprawnością, jak mówi św. Tomasz, *drugą naturą* człowieka. I nazywa on te nabyte sprawności *cnotami*.

Kto zatem stosuje prawo do poszczególnych wypadków życia zgodnie z głosem sumienia, ten nabywa sprawności rozumu praktycznego, i ta pierwsza cnota ma nazwę *roztropności*. Po jej omówieniu św. Tomasz rozwija obszerne studium dalszych cnót naturalnych, a jeśli cnót, to i wad, ich istoty, uwarunkowań, co stało się podstawą dla rozwoju teorii psychologicznych i etycznych po dzień dzisiejszy. My tę wiedzę traktujemy jako rzecz powszednią, nie zdając sobie sprawy z tego, że żyjemy na dorobku Akwinaty.

Nie wchodząc w tę wielką spuściznę, zauważamy tylko, że to co powiedzieliśmy dotychczas, dotyczyło normowania czynów przez rozum, dotyczyło naświetlania przez sumienie stosunków układających się wśród ludzi wziętych jako poszczególne indywidualności. A przecież nie zapominamy, a już szczególnie nie zapominał o tym św. Tomasz, komentujący Filozofa, że *ho anthropos fysei zōon politikón estin*. Człowiek to istota społeczna. Ład zatem, wprowadzany przez rozum, rozciąga swą pracę normatywną również na stosunki społeczne. I jak poprzednio drugą naturę dla rozumu stanowiła cnota roztropności, tak również i nasza wola tę drugą naturę nabywa, a jest nią teraz cnota *sprawiedliwości*.

Sprawiedliwość to cnota społeczna. Normuje ona nasze stosunki z drugimi podług wzajemnych uprawnień i obowiązków. Św. Tomasz, komentując Arystotelesa, określa wszelką rzecz sprawiedliwą mianem *ius* – *uprawnienie*. Tu trzeba nam zwrócić uwagę na precyzję pojęć. Mieć uprawnienie do czegoś – to mieć prawo do czegoś, stąd w języku polskim słowo *prawo* nie jest wyrażeniem jednoznacznym. W łacinie natomiast co innego znaczy *lex*, a co innego *ius*. Prawo moralne określane jako *lex*, to wypowiedź rozumu praktycznego mierząca stosunek czynności do swego celu, i stanowiąca z kolei rację dla uprawnień (*ius*), z tego stosunku wynikających. Same te uprawnienia to już nie *lex*, lecz *ius*. *Lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris*⁸. To znaczy: w właściwym tego słowa znaczeniu *lex* (prawo) nie jest tym samym, co *ius* (uprawnienie), lecz pewnym jego racjonalnym uzasadnieniem. Wprawdzie w naszej polskiej mowie zbiór tych uzasadnień określa się mianem *prawa*, lecz jest to wówczas

⁸ Ib. II II, 57. 1. ad 3.

termin pochodny, a nie użyty w jego znaczeniu właściwym. Tak np. mówimy, że „studiuje prawo rzymskie”. Gdybyśmy chcieli się wyrazić ściśle, powinniśmy powiedzieć: „studiuje ustalone i spisane uprawnienia oparte na normach rozumu rzymskiego”.

Jeżeli człowiek te uprawnienia respektuje, natura jego nabywa sprawności opartej na zasadach wyrażonych przez *ius* – nabywa cnotę sprawiedliwości (*iustitia*). Te uprawnienia mogą najpierw dotyczyć stosunków zachodzących między jednostką a jednostką. Mamy wówczas do czynienia ze sprawiedliwością wymienną (*iustitia commutativa*), gdy chodzi np. o prawo do zapłaty za dostarczony towar. Te uprawnienia mogą też dotyczyć stosunków zachodzących między jednostką a państwem. Jest to wówczas sprawiedliwość prawna (*iustitia legalis*), np. prawo wyborcze. Te uprawnienia mogą wreszcie być większe albo mniejsze, w zależności od wkładu we wspólne dobro. Będzie to wówczas sprawiedliwość rozdzielcza (*iustitia distributiva*), np. prawo do ulg podatkowych.

Nie sposób tu omawiać wszystkie zagadnienia objęte problematyką cnoty sprawiedliwości. Możemy jednak wspomnieć choć przykładowo jedno z nich, a mianowicie uprawnienie do posiadania czegoś na własność, znane jako *prawo własności*. Temat ten przewija się stale przez dzieje ludzkości. Św. Tomasz powołuje się na Filozofa, według którego własność ma na celu nie tylko dobro jednostki i rodzin, ale i całej ludzkiej społeczności. Arystoteles wskazywał, że posiadanie dóbr zewnętrznych jest człowiekowi przyrodzone. Akwinata zaś, komentując go, przedkłada dowody, które warto przytoczyć szczególnie dzisiaj, gdy mamy przed oczyma ruinę, do której doprowadziła negacja prawa własności:

Człowiekowi wolno nabywać rzeczy i rozdawać je. Owszem, jest to dlań konieczne i to z trzech powodów. Nasamprzód każdy więcej się troszczy o to, co do niego wyłącznie należy, niż o to, co jest wspólne dla wszystkich lub dla wielu. Każdy bowiem unikając pracy, pozostawia drugiemu to, co jest wspólne, jak to się zdarza przy mnóstwie urzędników. Po wtóre, większy porządek panuje w rzeczach ludzkich, gdy każdy ma powierzoną troskę o własną rzecz; panowałby zaś nieporządek, gdyby każdy dbał o wszystko. Po trzecie, większy pokój zachowuje się wśród ludzi, gdy każdy poprzestaje na swojej rzeczy. Toteż widzimy, że wśród tych, którzy posiadają rzeczy wspólnie i niepodzielnie, powstają aż za często sprzeczki¹⁰.

Lecz prawo własności nie jest prawem absolutnym: *Rzecz zewnętrzna – pisze Akwinata – podpada jeszcze pod władzę człowieka co do swego użytku. Atoli człowiek powinien używać rzeczy zewnętrznych nie jako własnych, lecz jako wspólnych, mianowicie, by ich łatwo użyczał drugim, gdy znajdują się w jakiejś potrzebie¹¹.*

I w innym miejscu: *Rzeczy niższe na to są dane, by nimi zaspokajać ludzkie potrzeby. Dlatego to podział i przywłaszczenie rzeczy, pochodzące z prawa ludzkiego, nie mogą przeszkadzać używaniu ich do wspomagania ludzi w potrzebie. Toteż rzeczy posiadane w nadmiarze przez jednych, z prawa przyrodzonego należą się utrzymaniu ubogich¹².*

Szeroko można by dziś komentować tę wizję stosunków, przewidzianą przed wiekami przez św. Tomasza, w wypadku zanegowania prawa własności. Poprzestańmy na stwierdzeniu, że ta doktryna tomistyczna stanowi jedną z podstaw katolickiej nauki społecznej i że pozostanie chlubą społecznego nauczania Kościoła.

Te czy inne uprawnienia (*ius*), o ile mają – jak powiedzieliśmy – swe naturalne uprawnienia w prawie (*lex*), są uprawnieniami naturalnymi, a ich zbiór stanowi *ius naturale*¹³. W języku polskim niekiedy się upraszcza, nazywając to *ius naturale* również

⁹ In Polit., I, l. c. 5.

¹⁰ Summa Teologiczna, II II, 66. 1 i 2.

¹¹ Ibidem.

¹² Ib. II II, 32. 5; 66. 7; 134. 3.

¹³ Ib. II II, 57. 2.

terminem *prawo naturalne*. Stąd wiele pomyłek. Inne języki mają to rozróżnienie: *la legge naturale – il diritto naturale; la loi naturelle – le droit naturel; das Naturgesetz – das Naturrecht*, etc.

Te uprawnienia naturalne, oparte na prawie naturalnym, obowiązują zatem człowieka w jego sumieniu i nie potrzebują zaistnienia ustroju państwowego dla swej mocy wiążącej. I to jest dla nas dzisiaj ważne: Prawo nie jest dziełem państwa, prawo jest niezależne od samego zaistnienia państwa. Deformacją prawa będzie jego impregnacja wyłącznie polityczna¹⁴.

Lecz, jak widzieliśmy, natura ludzka, skażona grzechem, nie zawsze idzie za głosem sumienia. Stąd konieczność przemożniejszego wpływu na człowieka, konieczność społeczności państwowej. Stąd też nowe pojęcie: *państwo*, którego zadaniem jest formułowanie prawa w pojęciach językowych, czyli *ustaw*. Precyzuje ono prawo, obwarowuje je sankcjami, i ta potrzeba tworzy prawa pozytywne państwowe, które – zauważmy dobrze! – jeśli są sprawiedliwe, również obowiązują w sumieniu¹⁵.

Potrzeba ustanowienia systemu prawnego, mającego za zadanie wprowadzenie ładu w życie publiczne, nie jest jednak pierwszym tytułem potrzebnym dla uznania egzystencji państwa. Jest raczej konsekwencją koncepcji politycznej św. Tomasza, opartej, jak uprzednio tak i teraz, na naturze człowieka. Jest to natura społeczna, o czym mówił już Arystoteles. Komentując go, Akwinata przedstawia ją jako cel całego życia ludzkiego. Człowiek winien wszystkie jej zdolności udoskonalać, przez nabywanie cnót wytwarzać drugą swoją naturę, i w ten sposób prowadzić dzieło udoskonalania swego człowieczeństwa¹⁶.

Tego jednak nie dokona sam, o swoich własnych siłach. Potrzebne jest współdziałanie innych, pomoc społeczności ludzkich, wreszcie pomoc państwa. I tak zaistnienie państwa jest dla człowieka potrzebą naturalną. Nie w tym sensie, żeby człowiek nie miał swych praw zanim nie zaistnieje państwo. On ma swe prawa ze swej natury, z faktu istnienia jako człowiek – bez nadania urzędowego. Lecz państwo jest społecznością końcową, docelową, środowiskiem optymalnym, potrzebnym dla osiągnięcia pełnego rozwoju natury człowieka. Dzięki państwu człowiek może najlepiej zrealizować w pełni cel swego ludzkiego istnienia na ziemi. Państwo? – dla człowieka!¹⁷

Z tej naturalnej potrzeby zaistnienia państwa wypływają dalsze konsekwencje. A więc potrzeba zaistnienia organów funkcjonowania, czyli *władzy*, i – uważanie jej za wymóg natury, a nawet wymóg samego Twórcy natury – Boga. Dlatego nie wolno zabić nawet tyrana, chyba że czyni się to na mocy upoważnienia większości społeczeństwa¹⁸.

To społeczeństwo winno mieć zatem wpływ na *ustrój* istniejącego państwa. Jaki ustrój jest najlepszy? Św. Tomasz nie daje jednoznacznej odpowiedzi. Raczej opowiada się za udziałem obywateli w rządach państwa, i to jeśli nie za udziałem bezpośrednim, to przynajmniej poprzez wybór swoich przedstawicieli¹⁹. W jakiej mierze ten udział obywateli ma wpłynąć na rządy np. monarchy – tego Akwinata też nie chce przesądzać, gdyż sytuacje różnorodnych społeczeństw są tak odmienne, że roztropność powstrzymuje przed rozwiązaniami ogólnymi i definitywnymi²⁰.

Podobnie i my nie możemy w tym wprowadzeniu wchodzić w różnorodność problemów związanych z tomistyczną filozofią czynu. Chcemy raczej wykazać jego doniosłość dla dziejów myśli ludzkiej. Dzieło św. Tomasza z Akwinu stanowi genialną syntezę

¹⁴ In I Polit.; Contra Gentes, I III, c. 85.; Summa Teologiczna I, 86. 4.

¹⁵ Summa Teologiczna, II II, 57. 1-2.; In V Et., XII.

¹⁶ In Polit. I.; Contra Gentes, III, c. 85.; Summa Teologiczna, I, 86, 4.

¹⁷ In III Polit., VI.; De Regimine Principum, I, c. 1.

¹⁸ De Regimine Principum, I, c. 7.

¹⁹ Summa Teologiczna, I II, 105. 1. c.

²⁰ De Regimine Judaeorum

średniowiecznej wiedzy naukowej, psychologicznej, filozoficznej i teologicznej. Komentator Arystotelesa wychodzi z założeń prostych, z pojęć jasnych, i z ogromną precyzją buduje krok po kroku zręby systemu, zdolnego zsyntetyzować osiągnięcia przyszych wieków. Stąd nie jest to przesada, gdy się tu mówi o *Filozofii Wieczystej*. Do aktualności zasług tomizmu zalicza się przede wszystkim wprowadzenie ładu w chaos zagmatwanych myśli i problemów. Tego świat dziś potrzebuje najbardziej.

Cały nasz wykład może stanowić ilustrację osiągniętego przez tomizm uporządkowania problemów wziętych z samej tylko dziedziny prawa. A podobny ład możemy odnaleźć w pozostałych, 95% dzieł. I możemy przekonać się, że koncepcje św. Tomasza nie są wytworem konstrukcji abstrakcyjnych, lecz systematycznym wyrazem odwiecznych, zakorzenionych w arystotelesowskiej głębi, przemyśleń, życiowych doświadczeń wielu pokoleń ludzkich.

Widzieliśmy bowiem, jak prawa i obowiązki człowieka zasadzają się na psychice ludzkiej, zaś jego natura rozumna i działanie – na strukturze bytu i Prabytu. To zakotwiczenie praw w pierwiastkach ontologicznych nie przyćmiewa egzystencji państwa; wręcz przeciwnie, umacnia jego *autorytet*, naświetlając rolę władzy światłem płynącym i z Natury, i z Wieczności.

ks. Zdzisław Lipiński

SUMMARIUM

S. Thomas commentans Aristotelem firmavit suam doctrinam politicam in principiis psychologiae et ontologiae. Quorum excerpt notionem „rationis”, designas „ordinem” sicut objectum ei rationi respondens. Haec ratio quaerit ordinem in mundo constitutum, eadem introducit ordinem in actus ab homine faciendos. Hic, sicut ratio practica, appetit bonum et diversa bona distinguens pervenit ad summum bonum, percipiens relationem transcendentalem actus humani ad regulam morum seu ad „legem”. Ex hac lege aeterna dimanant consequenter leges propiores: naturalis, humana, positiva Divina vel humana.

Inde lex civilis non est donatio homini a civitate largita, sed suam rationem in lege aeterna habens eandem respicere debet. Quod non diminuit auctoritatem societatis civilis, sed civibus obligationem in conscientia augens etiam confirmat.

Eo modo Philosophia Perennis in confusionem doctrinarum ordinem inducit et mentis modernae valde utilis esse videtur.

Rev. Zdzisław Lipiński