

KS. REMIGIUSZ KRÓL

Koncepcja moralności według św. Tomasza z Akwinu

W niniejszej refleksji postaramy się zająć zasadniczym problemem, jakim jest wypracowana przez Akwinatę koncepcja moralności.

Podstawowym kryterium moralności wszelkiej aktywności ludzkiej jest dla Akwinaty dobrowolność, definiowana jako zależność od osądu intelektu.¹ Oznacza to, iż dany czyn musi być związany z wewnętrzną przyczyną aktywności i celowością rozumianą jako rozpoznanie i świadomość działania ku pewnemu celowi. „...Dobrowolność polega na tym, że ruch, czy uczynek danego jestestwa, pochodzi z jego własnej skłonności”² Co zaś za tym idzie: „te jestestwa, które poznają cel, poruszają siebie same, gdyż posiadają w sobie źródło nie tylko działania, ale także działania docelowego. Dlatego ich działanie czy ruch są dobrowolne”³ Kryterium to jest bardziej zrozumiałe, gdy porówna się czyny ludzkie z działaniami zwierząt – w przyrodzie można zaobserwować wiele aktywności niezmiernie podobnych do tych, które są podejmowane przez ludzi, a mimo to nie można opisać ich w kategoriach moralnych. I tak na przykład, morderstwo – prawie zawsze uznawane za podpadające pod kategorie etyczne, a materialnie nie różniące się zbytnio od aktu zabicia w środowisku naturalnym, np. przez niedźwiedzia; w przypadku zwierzęcia występuje tu naturalne zachowanie uwarunkowane instynktownie, a więc niezależne od wolnej decyzji podmiotu. Człowiek nie jest jednak w ten sposób zdeterminowany, bo wyróżnia się zdolnością do kierowania się

¹ Obok aktywności ludzkiej jako określonej w pewien sposób przez czynnik moralny, mogący w niej występować lub nie, sam człowiek jest w wyniku swej działalności tym czynnikiem lub jego brakiem określony. Por. M. A. K r a p i e c , *Decyzja – realnym źródłem działania*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *O dobru* (część zawierająca studia i komentarze), Lublin 2003, 238, H. M a j k r z a k , *Wolność fundamentem godności w ujęciu Św. Tomasza z Akwinu*, w: *Wolność we współczesnej kulturze (Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL)*, Lublin 1996), Lublin 1997, 381-388 oraz interesujące uwagi w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, 113-114.

² Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna (ST)*, w tłum. J. Bardan, Londyn 1967, T. 1-2, q.6, a.4.

³ Por. ST. 1-2, q. 6, a.1.

w swych działaniach intelektem – a więc dobrowolnością czynów (z drugiej strony, łatwo można też wskazać przykłady instynktownego postępowania, co jednak nie zaprzecza występowaniu tej specyfikującej cechy, nie występującej jednakże w każdym postępowaniu podmiotu). Należy pamiętać, iż zaproponowane przez Tomasza rozróżnienie dotyczy czynów potencjalnie kierowanych intelektem, a więc czynów, co do których zachodzi możliwość zastosowania racjonalnego osądu. „Jesteśmy bowiem odpowiedzialni nie tylko za to, cośmy zrobili działając pod kierownictwem rozumu, ale także za to, czegośmy nie zrobili (...), chociaż mogliśmy i powinniśmy byli to zrobić”⁴ Takie ujęcie wynika bezpośrednio z twierdzenia o racjonalnym wyznaczniku człowieczeństwa – człowiek jest istotą rozumną, a więc tym, co odróżnia czyn ludzki od zwierzęcego, jest właśnie rozumność. Jest to swoista koncepcja moralności: każdy akt racjonalny – czyli uwarunkowany przez osąd intelektu – staje się automatycznie aktem moralnym. „...Z konieczności każdy uczynek ludzki ujęty jednostkowo (czyli konkretnie), pochodzący z rozumu zdolnego do namysłu, jest albo dobry, albo zły”⁵ Jeśli tylko świadomie podejmuje się jakieś działanie, dążąc do konkretnego celu, automatycznie wchodzi się na teren osądu etycznego. W tak szeroko pojętej teorii moralności stwierdzenie faktu, że człowiek działa, jest równoznaczne z wyrażeniem opinii o koniecznie dobrym lub złym charakterze tego aktu. Takie ujęcie rodzi automatycznie pytanie o status aktywności uznawanych potocznie za pozamoralne, jak np. kontemplacja krajobrazu. Tomasz stwierdza, że takie uczynki – o ile ich przedmiot nie zawiera nic zgodnego (lub niezgodnego) z porządkiem rozumu – są gatunkowo obojętne, czyli ani dobre, ani złe. Z drugiej jednak strony, konkretny czyn ludzki jest zawsze moralny, gdyż swą wartość zawdzięcza także okolicznościom, a te z konieczności pociągają ku dobru lub złu. „Okolicznością taką będzie, co najmniej zamiar osiągnięcia jakiegoś celu. Skoro bowiem zadaniem rozumu jest wprowadzenie porządku, każdy uczynek, pochodzący z rozumu zdolnego do namysłu, jeśli nie zostanie podporządkowany danemu celowi, tym samym będzie sprzeczny z rozumem, czyli zły”⁶ Jeśli np. jakiś człowiek naprawia jakieś narzędzie, to działa moralnie, gdyż jego zachowanie wymaga namysłu, a więc wyboru odpowiednich środków we właściwych

⁴ F. Bednarski, *Przedmiot etyki w świetle Św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1956, 72.

⁵ Por: ST. 1-2, q. 18, a.9.

⁶ Por: ST. 1-2, q. 18, a.9.

okolicznościach.⁷ W swoim ujęciu Akwinata – co zresztą sam podkreśla⁸ – idzie krok dalej niż Arystoteles, uznając za moralne także te czyny, które dotyczą bezpośrednio tylko podejmującego je, nie szkodząc w ogóle bliźnim. Widać wyraźnie, że, zdaniem Akwinaty, działania pozamoralne, to akty całkowicie niepochodzące z rozumu – te jednak nie są zasadniczo uczynkami ludzkimi i jako takie nie są przedmiotem zainteresowania etyki. Należy podkreślić, iż tak ujęta dobrowolność jest stopniowalna, co związane jest z faktem, iż osąd rozumu może być w mniejszym lub większym stopniu zakłócany przez np. uczucia.⁹ Czyn taki będzie wtedy mniej dobrowolny, a więc będzie się za niego ponosiło mniejszą odpowiedzialność – o ile oczywiście to „zamazanie” wskazań rozumu nie nastąpiło z winy podejmującego czyn.

Tomasz przedstawia jeszcze jedno – niejako pochodne od opisanego powyżej – kryterium moralności. Chodzi tu o świadomość, a więc wiedzę, co do okoliczności czy też reperkusji danego czynu. „Nieświadomość” (czyli brak wiedzy) powoduje brak dobrej woli w postępowaniu z tego powodu, iż pozbawia rozeznania, które jest konieczne do dobrowolności”¹⁰ Należy jednak pamiętać, że nieświadomość może być wynikiem wyboru – decyzji woli – i jako taka jest oczywiście dobrowolna, czyli moralna.

1. INTELEKT A WOLA. WOLNOŚĆ LUDZKICH POGLĄDÓW

Podstawowym polem, na jakim rozgrywa się relacja pomiędzy wolą a intelektem, jest bez wątpienia moment wyboru, w którym podejmuje się decyzję, dotyczącą konkretnego postępowania. *Liberum arbitrium*, czyli wolna decyzja; decyzja podlegająca ocenie etycznej i, co więcej – będąca warunkiem koniecznym istnienia wszelkich kar i nagród. „Właściwością wolnej decyzji jest wybór; dlatego bowiem powiadamy o sobie, że posiadamy wolność decyzji, że możemy jedno przyjąć, odrzucając drugie – a to jest właśnie wolność decyzji”¹¹ Człowiek może rozpatrywać hipotetycznie działanie z różnych stron, wybierając spośród możliwych środków najlepszy do osiągnięcia postawionego sobie celu. Zasadniczo wolność ta wynika z woli i jest jej atrybutem, jednak w świetle tego, co zostało już przedstawione, jest zrozumiałym, iż pojęcie to jest bezpośrednio

⁷ Co więcej, realizowany przez kogoś cel może być słuszny lub nie, zarówno w odniesieniu do doskonałości moralnej tego kogoś, jak i do innych możliwych działań: można naprawić telewizor, kiedy akurat powinno się nakarmić dziecko.

⁸ Por: ST. 1-2, q. 18, a.9.

⁹ Por: ST. 1-2, q. 9, a. 2, ad. 3.

¹⁰ Por: ST. 1-2, q. 6, a. 8.

¹¹ Por: ST. 1-1, q. 83, a. 3.

związane także z władzą umysłowo-poznawczą, czyli intelektem, o którym można powiedzieć, że jest niejako przyczyną wolności. Tomasz ilustruje to na przykładzie różnic pomiędzy działaniami zwierząt a człowieka – istoty bezrozumne również posługują się konkretnym sądem (trzecia wewnętrzna władza zmysłowa), sąd ten jednak – jako wynikający z naturalnego instynktu – nie jest wolny; inaczej sprawa ma się w przypadku ludzi. Sąd człowieka „...nie płynie z naturalnego instynktu skierowanego ku czemuś szczegółowemu, co się odnosi do działania, lecz jest wynikiem pewnego zestawienia dokonywanego przez rozum, dlatego człowiek działa na podstawie wolnego sądu, gdyż ma możliwość kierowania się ku innym przedmiotom”¹² O ile więc człowiek jest rozumny, to posiada wolną decyzję¹³; sam akt wyboru jest pewnego rodzaju współdziałaniem dwóch władz umysłowych (dwóch stron władzy umysłowej) – woli i intelektu. „Od władzy poznawczej pochodzi rada, która rozsądza, co należy nad inne przełożyć, władza zaś pożądcza sprawia w wyborze, że pożądcząc przyjmuje się to, co rada rozsądziła”¹⁴ W rzeczywistości w wolnym wyborze obie te władze występują niejako w złączeniu, „obejmując się” wzajemnie – intelekt poznaje, że wola chce, zaś wola chce, by intelekt poznawał. Sam ten akt Tomasz nazywa, za Arystotelesem, „pożądczącym umysłem”, „pożądczeniem umysłowym” czy też „pragnieniem podającym radę”,¹⁵ stwierdzając, iż „wybór zawiera w sobie część woli oraz część rozumu. Dlatego pytanie, czy wybór we właściwym sensie jest aktem woli czy rozumu, Filozof (...) pozostawia bez odpowiedzi”¹⁶ Należy jednak pamiętać, że zasadniczo wolna decyzja – jako dotycząca dobra, które jest przedmiotem władzy pożądczej – jest sprawą woli.

Jak wygląda sam mechanizm relacji pomiędzy wolą a intelektem, zachodzącej przy okazji dokonywania wyboru? Główna rola władzy poznawczej polega na przedstawianiu woli jej właściwego przedmiotu, czyli dobra, a więc na ocenianiu potencjalnych środków do celu. Pożądanie idzie za intelektem, a dobro zostaje uchwycone właśnie przezeń. Jak twierdzi Akwinata, wola z konieczności zmierza do dobra, ale nie jest w stanie sama rozpoznać środków do celu. Niemniej jednak sam intelekt nie jest władzą pożądczą, a co za tym idzie, nie może podejmować decyzji, co do przedstawionych przez siebie możliwości. Wola potrzebuje intelektu do

¹² Por: ST. 1-1, q. 83, a.1.

¹³ Tak też przedstawia to np. E. Gilson. Por. tenże, *Duch filozofii średniowiecznej*, w tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, 293.

¹⁴ Por: ST. 1-1, q. 83, a.3.

¹⁵ Por: ST. 1-2, q. 13, a.1.

¹⁶ Por. DV, q. 22, a.15.

wskazania (przez atrakcyjność przedmiotu) jej motywu wyboru. Z drugiej strony intelekt potrzebuje woli do sformułowania ostatecznego praktycznego sądu, którego bezpośrednią konsekwencją jest właśnie wybór. Finalną aktywnością człowieka, poprzedzającą sam czyn, jest więc ostateczny akt woli (oczywiście, także będący wyborem), akt, w którym wola podejmuje decyzję, co do właściwego środka do celu. Można zauważyć, że dobrowolny akt wymaga osądu, który jest pod kontrolą lub władzą podmiotu, stąd osąd intelektu mający swój udział w wyborze, jest w pewnym sensie zależny od woli.

„Wolność woli możemy rozważyć w trojakim znaczeniu, mianowicie, w zakresie aktu, gdyż wola może chcieć lub nie chcieć, dalej, w zakresie przedmiotu, gdyż wola może chcieć tego lub tamtego, w końcu w zakresie odniesienia do celu – gdyż wola może chcieć dobra lub zła”¹⁷ W pierwszym znaczeniu władza pożądawcza jest potencją do działania lub braku działania, w drugim zaś stanowi podstawę do aktualizowania różnych konkretnych możliwości. Zdolność czynienia zależy od człowieka jako podmiotu aktu, natomiast zróżnicowanie wynika z samego przedmiotu. W kontekście wyboru, jego podmiotem jest wola i to od niej bezpośrednio zależy, czy podejmie się w ogóle jakąś decyzję, czy też nie zawsze można przecież nie myśleć o danym przedmiocie. W zakresie specyfikacji to rozum wybiera dobra i przedstawia je w odpowiedni sposób woli. W tym kontekście wybór podąża za osądem, gdyż dany obiekt jest poznany i rozważony – a co za tym idzie – przedstawiony jako dobro.¹⁸ Należy wymienić jeszcze trzeci aspekt autonomii ludzkiej woli, a więc jej zdolności do wyborów pozytywnych i negatywnych moralnie: wola może podjąć złą decyzję, czyli nie być posłuszna rozumowi, nie podążać za jego osądem. Może odbywać się to na dwa sposoby: wola może zwyczajnie nie uwzględnić dobra proponowanego przez intelekt i zwrócić się ku dobru ujętemu przez zmysły, jak i też może zwrócić się ku dobru, „zapropionowanemu” przez intelekt, ale które nie jest właściwym jej dobrem.¹⁹

¹⁷ Por: DV q. 22, a. 6.

¹⁸ Niemniej jednak, aby osiągnąć jakiś cel, zwykle nie można tylko unikać działania – stąd rodzi się pytanie o wolność sądu intelektu co do określonych środków przedstawionych woli.

¹⁹ Zagadnienie to szczegółowo omawia M. A. Krąpiec Patrz: tenże, *Ludzka wolność i jej granice*, Warszawa 1997, 9-86.

2. WYBÓR KONKRETYCH MOŻLIWOŚCI. PRZEKONANIA Z WYBORU

Zdaniem Akwinaty, wola porusza wszystkie władze duszy (z wyjątkiem tych należących do części wegetatywnej) jako czynnik aktualizujący, gdyż odnosi się ona do celu powszechnego, jakim jest dobro w ogólności. „Stan ten znajduje swe uzasadnienie w tym, że wśród wszystkich uporządkowanych władz czynnych ta władza, która odnosi się do celu powszechnego, porusza władze odnoszące się do celów szczegółowych”²⁰ W kontekście wyboru oznacza to, iż wola, określając cel działania, stymuluje aktywność poznawczą intelektu, a co za tym idzie, wpływa także na kierunek jego poszukiwań. „Dlatego bowiem człowiek np. rozważa coś w rzeczywistości, gdyż chce. [...] W ten mianowicie sposób umysł teoretyczny, czyli rozum, jest podmiotem wiary. Rozkaz woli bowiem pobudza umysł do uznania prawd wiary. Nikt przecież nie może wierzyć wbrew swojej woli”²¹ Wola daje impuls do poznawania, badania tego, co chce, czyli celu, w którego to kontekście człowiek dobiera zestaw potencjalnych środków – stąd też jeden konkretny obiekt może być lepiej poznany od drugiego, gdyż jest to w zgodzie z planem woli. Zgodnie z teorią autora *Sumy teologicznej*, w wyniku oddziaływania woli, umysł może przedstawiać nie tylko ten lub inny przedmiot, ale dodatkowo rozważyć ten właśnie konkretny obiekt pod różnymi kątami. Mówiąc o prawdach i dobrach – szczegółowych oraz niekoniecznych – można je rozumieć w wieloraki sposób i stąd ich ocena w różnym stopniu zależy od tego, na co położony zostanie nacisk, z której strony spojrzysz na daną kwestię. Np. cudzołóstwo – może być ocenione zarówno jako właściwe, jak też naganne pod względem moralnym; w jaki sposób ukierunkowana zostanie wola, zależy więc od osądu intelektu. Samo działanie intelektu jest jednak zdeterminowane przez obiekt, a konkretnie przez jego określone ujęcie, tutaj zaś pojawia się rola woli: można myśleć o specyficznej użyteczności cudzołóstwa i ukrywać myśl o jego niegodziwości, ale można też rozważyć to w sposób przeciwny. Zgodnie z tym, czy intelekt rozważył to w ten, czy w inny sposób, zostanie to osądzone jako dobre lub złe. Ale to, czy jest to rozważane, w ten czy w inny sposób jest determinowane przez wolę. Jak widać, u podstaw tego mechanizmu leży możliwość „nie myślenia” o danym przedmiocie w konkretny sposób, z czego wynika, iż nawet zdanie intelektu, co do partykularnych środków, może być w pewnym stopniu kreowane przez wolę.

²⁰ Por. ST. 1 -1, q. 82, a.4.

²¹ Por. ST. 1 -1, q. 56, a.3.

Powyższe tezy mają ścisły związek ze sformułowanym przez Tomasza twierdzeniem o dobrowolności poglądów. Jak już powiedziano, wola wpływa na konkretne osądy intelektu – to samo może dotyczyć też przekonań. „Wolna wola posiada środek zaradczy, kiedy rozum w czymś błądzi. Z jakiego powodu by się ten błąd nie zdarzył, sam jest w stanie się z tego wyrwać dzięki przeciwnym argumentom”²² Oto budzi się w kimś niepewność, co do słuszności jakiegoś przekonania – na przykład, że każdy kupiec jest oszustem. Choć dany człowiek przekonany, że ma rację, to wola może zwrócić jego aktywność poznawczą ku potencjalnym źródłom informacji mogącym zweryfikować ten pogląd (rozmowy z ludźmi od dawna znającymi kupców, przyjrzenie się rzetelności oficjalnych przekazów wpływających na wytworzenie się takiego poglądu itd.). Do tego może on sobie przedstawić dany przedmiot pod innym kątem – myśląc o nim w określony sposób, nie dopuszczając do siebie konkretnych argumentów. „Pożądliwość wpływa na sąd rozumu, tak, aby aktualnie, w szczegółowym przypadku nie rozstrzygał sprawy, tak jak habitualnie ją pojmuje”²³ Wola może więc tak ukierunkować poznanie, aby uwypuklić pozytywny aspekt danego przedmiotu; w ten sposób przekonuje się siebie samego do pewnych poglądów, które następnie stają się podstawą do określonych wyborów woli. Zdaniem Tomasza, wola ma więc wpływ na przekonania, przez co stają się one wolne, a więc i poddane osądowi moralnemu. Nie dotyczy to jednak każdego typu sądów: „Gdy chodzi o uznanie takich prawd, które rozum z natury swojej uznaje, np. pierwsze zasady, wówczas uznanie lub nieuznanie tych prawd nie zależy od nas, ale od samej natury rzeczy”²⁴

W tej koncepcji Akwinaty na plan pierwszy wysuwa się dynamiczna struktura wzajemnych oddziaływań woli i intelektu; zachodzi tu pewnego rodzaju sprzężenie zwrotne, jawiące się w obrębie systemu złożonego z woli, intelektu i namiętności. Wydaje się, iż zarzut błędnego koła, który mógłby zrodzić się tutaj, byłby jednak bezpodstawny. Cały czas chodzi bowiem o pojedynczy akt, w którym tylko teoretycznie, tylko z zewnątrz, można wyodrębnić stronę poznawczą i požądawczą. Nie ma tutaj miejsca jakiś narastający, samodeterminujący się kompleks aktów, z których każdy powstawałby jako pewna odpowiedź na wcześniejszy zespół, przy tym domagający się, czy też przynajmniej dopuszczający, jeszcze jedną odpowiedź.

²² Por. DV, q. 24, a. 10.

²³ Por. DV, q. 24, a. 10.

²⁴ Por. ST. 1 - 2, q. 17, a. 6.

3. TOMASZOWA KONCEPCJA WOLNOŚCI. KONCEPCJA WOLNEJ WOLI

Pojęcie wolności wiąże się z zależnością danego czynu od ludzkiej woli, a więc od wolnej decyzji. W opisie Tomasza zagadnienie to odniesione jest do wpływu osądu intelektualnego. „...Człowiek musi posiadać wolną decyzję z racji tego samego, że jest rozumny”²⁵ Osąd ten, określony przez Tomasza jako wolny, u swych podstaw zależny jest od decyzji pożądania umysłowego. Sam akt woli jest zwykle ujmowany niejako dwutorowo: w pierwszym rzędzie jako wewnętrzna decyzja – chcenie, pragnienie; po drugie zaś jako czyn, działanie kierowane przez wolę, co jednak wymaga użycia przez nią innych władz, wydania im rozkazu.²⁶ W tym drugim rozumieniu chodzi oczywiście o uzewnętrznienie decyzji, np. mówienie, czy chodzenie. Decyzja woli może zostać przyćmiona przez jakieś czynniki, ale jedynie w jej aspekcie zewnętrznym, w wykonaniu jej nakazów. „Natomiast wola nie może doznać przemocy w stosunku do właściwej jej czynności, a to dlatego, że czynność woli to jej skłonność, wypływająca z wewnątrz na skutek poznania (...) To zaś, co jest wymuszone i przemocą dokonane, pochodzi od jakiegoś zewnętrznego czynnika”²⁷ W aspekcie wewnętrznym wola jest niezależna, gdyż zawsze może nie działać, powstrzymać się od chcenia partykularnych dóbr, czy też od środków przedstawianych przez rozum. „Fakt, że człowiek może wybierać i nie wybierać, pochodzi z podwójnej jego zdolności, z mianowicie zdolności chcenia i niechcenia, działania i niedziałania – z jednej strony oraz zdolności chcenia tego lub owego, zrobienia takiej rzeczy lub innej – z drugiej strony”²⁸ Żaden konkretny przedmiot nie może w sposób konieczny poruszać woli w pierwszym znaczeniu, zawsze wszak można nie myśleć o danym przedmiocie i w konsekwencji go nie chcieć. Aby być wolnym, wystarczy więc jeden podstawowy wybór woli – chcieć lub nie, działać albo też powstrzymać się od aktywności. Oto absolutny charakter ludzkiej wolności – można zawsze nie chcieć, nie zadziałać, a to już wystarcza, by orzekać o wolności człowieka. Co więcej, u podstaw takiego „czynu” leży zawsze pożądanie umysłowe, autonomiczna władza, która może sama pobudzać się do ruchu. Cel – a więc przedmiot woli – jest tym w dziedzinie pożądania, co zasada w kontekście władzy poznawczej:

²⁵ Por. ST. 1 - 1, q. 83, a. 1.

²⁶ Tylko w tym kontekście można mówić o jakiegokolwiek przemocy – wymuszeniu określonego działania, a więc i zanegowaniu jego dobrowolności. Por. M. A. Krąpiec, *Decyzja – realnym źródłem działania*, op. cit., 237.

²⁷ Por. ST. 1 - 2, q. 6, a. 4.

²⁸ Por. ST. 1 - 2, q. 13, a. 6.

„...umysł, poznając zasadę sam przechodzi z możliwości do istności (aktu) (...) i w ten sposób porusza sam siebie. Podobnie wola, chcąc celu, porusza sama siebie ku chceniu środków”²⁹

Aby przedstawić pełny obraz Tomaszowej wizji wolności, należy jeszcze wspomnieć o zagadnieniu „chcenia z konieczności”, które to – pomimo tak głębokiej autonomii woli – jednak istnieje. Oczywiście jest, iż żadne konkretne dobro nie jest w stanie zdeterminować ludzkiej woli; można je wybrać, nawet, gdy jest moralnie złe – np. poddając się uczuciom – co nie oznacza, że chce się go z konieczności. Natomiast nie stoi to w sprzeczności z wolną wolą tzw. konieczność celowa, oznaczająca tylko tyle, iż aby osiągnąć jakiś cel, trzeba podjąć jakieś konkretne działanie, np. żeby wbić gwoźdźca trzeba wcześniej go zdobyć. Wola jest także determinowana przez konieczność naturalną, oznaczającą, iż „...wola w sposób konieczny zmierza do ostatecznego celu, którym jest szczęśliwość” (to samo odnosi się do dobra jako takiego – człowiek chce dobra, a unika zła).³⁰ Niemniej jednak istnieje olbrzymi zbiór dóbr szczegółowych nie związanych z konieczności ze szczęściem – te oczywiście nie determinują decyzji woli.

Każde działanie, o ile nie jest wymuszone lub powstrzymane przez czynniki zewnętrzne o charakterze bezpośredniego fizycznego nacisku – np. skrupowanie, pobicie – jest czynem wolnym i jako takie podlega ocenie etycznej. Dla podkreślenia siły tego poglądu warto posłużyć się odpowiednim ale współczesnym przykładem: pracownik służb specjalnych, którego zadaniem jest dbać o bezpieczeństwo państwa, w niektórych sytuacjach podejmuje działania, na które nie zdecydowałby się, gdyby nie cel oraz środki niezbędne do jego zrealizowania. Robi to, kierując się poczuciem obowiązku. Tomasz mówi, iż takie postępowanie

²⁹ Por. ST. 1 -2, q. 7, a. 3.

³⁰ Por. ST. 1 -1, q. 82, a. 1. W tym momencie warto zacytować Krapca: „Spotyka się niekiedy twierdzenie o eudajmonizmie etycznym Św. Tomasza dlatego, że pierwsze kwestie *Sumy...*, 1 2, przedmiot działania ludzkiego wiążą z pokrewnym zagadnieniem szczęścia jako spełnienia się celu podmiotu działającego. Jest to głębokie nieporozumienie płynące z nieodróżnienia charakteru etyki Arystotelesa i Tomasza. Stagiryta upatrywał szczęścia w kontemplacji prawdy, która jest dostępna człowiekowi na krótko, i to nie każdemu człowiekowi. Tylko w szczytowych momentach jawi się możliwość rozumienia prawd ostatecznych. Aby to osiągnąć, warto podjąć wszelkie trudy. Dla Tomasza problematyka ta wiąże się z ostatecznym celem ludzkiego działania i naturą dobra, które staje się celem, z tego powodu nie można jednak nazwać Tomasza eudajmonistą. Zob. *Decyzja – realnym źródłem działania*, op. cit., 231.

jest zasadniczo dobrowolne, bo pochodzi z czynnika wewnętrznego, a pod pewnym względem niedobrowolne – ze względu na okoliczności, które mogłyby nie zaistnieć,³¹ oznacza to oczywiście, iż jest się za takie zachowanie odpowiedzialnym. Tak szeroka koncepcja wolności pociąga za sobą bardzo rozległą sferę odpowiedzialności etycznej. Groźący bronią terrorysta zmusza kogoś do gwałtu na niewinnej kobiecie – czy pozostawia mu wybór? Zdaniem Tomasza, tak. W tym momencie należy jednak zwrócić uwagę na fakt, iż autor *Sumy teologicznej* uznaje za Arystotelesem istnienie tzw. czynów mimowolnych: czyn dobrowolny staje się mimowolny, jeśli spowodowany jest przymusem w kontekście chcianego przedmiotu. Dodatkowo także i nieświadomość (brak wiedzy) może wpływać na dobrowolność działań. Nieświadomość nie odnosi się do dobrowolności, o ile towarzyszy czynności woli, gdyż pomimo niewiedzy i tak postąpiłoby się w ten sposób. Jeśli natomiast poprzedza ona dane działanie, staje się ono aktem mimowolnym, np. – wybierając w wyborach (na stanowisko mające wpływ nie tylko na wybierającego) człowieka, który okazał się oszustem. Jeżeli brak tej wiedzy nie jest zawiniony, bo i tak może się zdarzyć, to za czyn ten nie jest się odpowiedzialnym.

Teoria moralności Tomasza z Akwinu jest, jak widać, przykładem bardzo szerokiego ujęcia tego fenomenu – prawie każdy czyn jest wolny i prawie każdy staje się automatycznie moralny.

4. SPRAWNOŚCI I CNOTY

Filozofia praktyczna Tomasza z Akwinu jest bardzo często określana jako etyka cnoty. Rzeczywiście – pojęcie to odgrywa w niej niebagatelną rolę, odnosząc się praktycznie do wszystkich kwestii natury moralnej.

Tomasz definiuje sprawność jako pewne „... przysposobienie do natury bytu, względnie do jego działania lub celu, gdyż byt może być dobrze lub źle przysposobiony do tych trzech czynników”³² Sprawność zasadniczo dotyczy pewnych czynności, stanowiąc trwałe przysposobienie konkretnej władzy psychicznej, będącej jej podmiotem. „Wszelka władza psychiczna, którą różnie można skierować do działania, potrzebuje sprawności do dobrego przysposobienia ku czynności”³³ Oznacza to, iż odnosi się ona zarówno do zmysłowej i umysłowej władzy pożądczej, jak i do samego intelektu. Tak ujęta sprawność nie jest jednak niczym stałym ani też z góry określonym – może ona rosnąć i maleć, czyli istnieje możliwość wpływania

³¹ Por. ST. 1 -2, q. 6, a. 6.

³² Por. ST. 1 -2, q. 49, a. 4.

³³ Por. ST. 1 -2, q. 50, a. 5.

na jej zaistnienie, czy też natężenie. Posługiwanie się sprawnością zależy od woli – jeśli ktoś czyni to w stopniu współmiernym lub przewyższającym jej natężenie, to wpływa na jej wzrost. I odwrotnie – zaniehbując odpowiednie czyny, można doprowadzić do jej zmniejszenia, a w konsekwencji do zaniku. „Dlatego takie sprawności, zarówno cnoty jak i wady, mogą ulec zniszczeniu, gdy sąd rozumu zwróci się w przeciwnym do nich kierunku, już to z powodu braku wiedzy, już to wskutek uczucia czy nawet wyboru”³⁴ Każda sprawność, aby mogła istnieć, wymaga kultywowania, a więc podejmowania właściwych jej działań, w innym wypadku po prostu zanika.

5. KONCEPCJA CNOTY

Jak już powiedziano, cnota to podstawowe pojęcie etyki Tomaszowej, pojęcie definiowane jako specyficznego rodzaju sprawność (gdyż może być skierowana do różnych rzeczy), która jako swój podmiot – nośnik – ma zawsze określoną władzę psychiczną (umysłową). „Cnota to pewna doskonałość władzy psychicznej. Wszelka zaś doskonałość odnosi się do właściwego sobie celu. Celem zaś władzy jest czyn; stąd władza jest o tyle doskonała, o ile jest skierowana do właściwego sobie czynu”³⁵ Cnota jest więc trwałą dyspozycją bezpośrednio odniesioną do działania; jako zaś doskonałość określonej władzy psychicznej, ukierunkowana jest na dobro. Co za tym idzie, „w znaczeniu ogólnym (cnotą) nazywamy wszystko to, co w ludzkich czynach lub naturach jest pochwały godne”³⁶ O ile cnota zawsze odnosi się do dobra, tak jej przeciwieństwo – wada – zawsze skierowana jest ku złu.

Jakie są etyczne implikacje Tomaszowej teorii cnoty? Jak już powiedziano, cnota jest specyficzną sprawnością, czyli dotyczą jej tezy odnoszące się do samych sprawności: jest więc ona rozwijana przez odpowiednie – cnotliwe – czyny, a niszczona przez samo zaniechanie lub przez działania względem niej sprzeczne. „Kiedy ktoś nie posługuje się sprawnością cnoty do opanowania własnych uczuć i czynności, wówczas z konieczności występują działania oraz uczucia nie kierowane przez cnotę (...) Cnota wtedy ulega zniszczeniu lub zmniejsza się na skutek zaprzestania właściwych jej czynności”³⁷ Ponad samo to – twierdzi Tomasz – w pełnym znaczeniu tego słowa dobrym aktem jest tylko czyn człowieka cnotliwego, gdyż bez cnoty wybór nie do końca koresponduje z ludzką

³⁴ Por. ST. 1 -2, q. 53, a. 1.

³⁵ Por. ST. 1 -2, q. 55, a. 1.

³⁶ Por. ST. 2 -2, q. 149, a. 1.

³⁷ Por. ST. 1 -2, q. 53, a. 3.

naturą. Cnota zdaje się więc być perfekcją człowieka, przy tym zaś sama posiada zdolność bycia autonomiczną zasadą aktów; zasadniczą jej rolą jest zaopatrywanie człowieka w „schematy”, czyli sposoby zachowań w konkretnych sytuacjach. Jako trwała dyspozycja pomaga mu, gdy staje on naprzeciw wielości możliwości, zarówno w kontekście samych czynów, jak i ich reperkusji. Jej potrzeba jest związana bezpośrednio z faktem, iż nie jest on w stanie przewidzieć, a co za tym idzie odpowiednio poznać i ocenić, wszystkich okoliczności towarzyszących jego konkretnym wyborom. Akwinata zdawał sobie sprawę z tego, iż tak opisana cnota musi być niejako automatyczna, gdyż w odniesieniu do danych okoliczności działa w sposób bezrefleksyjny. Nie oznacza to jednak braku dobrowolności; u podstaw cnoty leżą jednak świadomie powtarzane, wolne i zgodne z rozumem akty, tak więc jej powstanie – tak samo zanikanie – jest zależne od wyboru. Ponadto należy podkreślić, iż działanie rozwiniętej cnoty jest nie tylko bezwysiłkowe i niejako automatyczne, lecz zarazem przyjemne, co jest oczywiście dodatkowym stymulantem pracy nad samym sobą. Działając zgodnie z doskonałą sprawnością, odczuwa się samozadowolenie, będąc zarazem pewnym, iż własne czyny – jako zgodne z rozumem – są moralnie właściwe.

6. CNOTY INTELEKTUALNE A MORALNE. ROLA ROZTROPNOŚCI

Tomasz wyróżnia dwa typy cnót w zależności od władzy, której one dotyczą: cnoty intelektualne, doskonalące władze poznawcze oraz cnoty moralne, odnoszące się do ludzkiego pożądania. Zasadniczo pojęcie sprawności dotyczy postępowania, stąd to: „...podmiotem takiej sprawności, która jest zasadniczo cnotą, może być tylko wola, lub taka władza psychiczna, którą wola porusza”³⁸ Zdarza się wszakże – o czym już wspomniano – iż umysłowa władza pożądawcza porusza inne ludzkie władze, dlatego też intelekt może być także podmiotem cnoty w zasadniczym tego słowa znaczeniu. Ponadto Tomasz stwierdza, iż podobnie intelekt teoretyczny, nie odnoszący się do woli – a więc i bezpośrednio do działania – może być podmiotem takiej sprawności, która tylko niejako pośrednio i pod pewnym względem jest cnotą. Wynika stąd podział tych trwałych dyspozycji na intelektualne i moralne. „Jak pożądanie różni się od rozumu, tak cnota obyczajowa (moralna) różni się od umysłowej”³⁹ Wśród tych sprawności pierwszej grupy Akwinata wyróżnia trzy naczelną: sprawiedliwość, męstwo oraz umiarkowanie.

³⁸ Por. ST. 1 -2, q. 56, a. 3.

³⁹ Por. ST. 1 -2, q. 58, a. 2.

Aby właściwie przedstawić kwestię cnót intelektualnych, trzeba wspomnieć o, zasugerowanym już przed momentem, słynnym Arystotelesowskim rozróżnieniu intelektu (rozumu) na teoretyczny i praktyczny. Tomasz nie uznaje tego rozróżnienia jako zdolnego ukazać w pełni osobne władze, chociaż je przyjmuje.⁴⁰ Istnieją trzy cnoty intelektu teoretycznego: sprawność, która pozwala poznawać pierwsze zasady teoretyczne (*intellectus principiorum*), wiedza, która usprawnia wyciąganie jakichś ograniczonych wniosków z tych pierwszych zasad (*scientia*) oraz mądrość, która umożliwia wyciąganie z nich wniosków ostatecznych, w sensie najgłębszych konkluzji (*sapientia*). Intelekt praktyczny może zaś posiadać dwie cnoty – można powiedzieć – podstawowe: sprawność kierującą wytwarzaniem (*ars*) i sprawność kierującą postępowaniem (*synderesis*).⁴¹

W świetle tego, co napisano powyżej, jasne jest także, jak wielką rolę przypisuje Tomasz działaniu intelektu – właściwe działanie wymaga nie tylko odpowiedniej sprawności pożądlivości, lecz także i władzy poznawczej – szczególnie odniesionej do działania intelektu praktycznego. Stąd konieczność trzeciej, naczelnej cnoty intelektu praktycznego – roztropności (jest ona pomostem między cnotami ściśle intelektualnymi, a moralnymi, z których trzema naczelnymi są cztery cnoty kardynalne). „Konieczne potrzeba rozumowi takiej cnoty umysłowej, która by go udoskonalila w odpowiednim stosunku do środków. A to jest właśnie zadaniem roztropności, która tym samym jest cnotą niezbędną do dobrego życia.”⁴² Właściwy wybór wymaga przedstawienia odpowiednich środków do realizacji celu – właściwych działań, spośród których wola ma zdecydować o określonym czynie. Cnota roztropności jest więc koniecznym warunkiem słusznego wyboru – stając naprzeciw wielości możliwości, trzeba podjąć decyzję, co do właściwych środków, a do tego wymagana jest właśnie roztropność. Dodać można jeszcze, iż zdaniem Tomasza, nie może ona zaistnieć bez cnót moralnych; zależność ta nie zachodzi jednak w drugim kierunku.

⁴⁰ Por. ST. 1 -1, q. 79, a.11.

⁴¹ Por. ST. 1 -1, q. 79, a.12.

⁴² Por. ST. 1 -2, q. 57, a. 5.