

ARTUR ANDRZEJUK  
Akademia Teologii Katolickiej  
w Warszawie

## ZAGADNIENIE OCENY MORALNEJ CZYNÓW LUDZKICH W *SUMMA THEOLOGIAE* św. TOMASZA Z AKWINU

*In operibus et passionibus humanis,  
in quibus experientia plurimum valet,  
magis movent exempla quam verba<sup>1</sup>.*

W działaniach i uczuciach ludzkich,  
w których doświadczenie dużo znaczy,  
bardziej poruszają przykłady niż słowa.

### Wprowadzenie

Problem zasad, według których należy oceniać postępowanie człowieka, św. Tomasz podejmuje głównie w Traktacie o uczynkach<sup>2</sup>, a w Traktacie o uczuciach<sup>3</sup> korzysta z ustalonych wcześniej zasad przy zagadnieniu oceny moralnej ludzkich uczuć. Sam czyn ludzki Akwinata traktuje dwojako: najpierw jako relację, czyli byt przypadłościowy zapodmiotowiony w dwóch lub więcej substancjach, z których jedna jest podmiotem relacji, jej autorem, a druga kresem tej relacji, czyli jej swoistym odbiorcą. W obszernej kwestii 18 *primae secundae partis* określa Tomasz warunki dobra moralnego tak rozumianego czynu człowieka.

Sprawa komplikuje się, gdy mamy poddać ocenie moralnej samego człowieka, który jest podmiotem relacji postępowania — a przecież o to także w etyce chodzi. Obiektywna ocena czynu, który człowiek dokonał, nie utożsamia się w prosty sposób z oceną samego człowieka, jako podmiotu tego czynu. Tomasz stoi na stanowisku, że przeprowadzając wspomnianą ocenę człowieka trzeba, po ustaleniu wartości moralnej czynu samego w sobie, zapytać koniecznie o przyczynę tego czynu, którą jest wewnętrzny w człowieku akt woli. Może się bowiem okazać, że zachodzi rozbieżność pomiędzy wewnętrznym aktem woli i czynem zewnętrznym. Wtedy pojawia się pytanie o przyczynę tej rozbieżności. Odpowiedź na to pytanie staje się kolejnym składnikiem oceny moralnej ludzkiego postępowania. Scharakteryzujemy krótko wszystkie te zagadnienia.

<sup>1</sup> S. Thomae Aquinatis: *Summa Theologiae*, editio paulinae, Alba-Roma 1962, I-II, 34, Ic.

<sup>2</sup> I-II, 6-21.

<sup>3</sup> I-II, 22-48.

## 1. Dobro moralne czynu człowieka

Pierwszym zastrzeżeniem, które czyni św. Tomasz w swoim wykładzie jest uwaga, że ocenie moralnej podlega postępowanie dobrowolne, czyli takie czyny, „które są właściwe człowiekowi jako człowiekowi... stąd tylko te akty nazywa się wyłącznie ludzkimi, których człowiek jest panem, a panem jest człowiek tych swoich aktów, które pochodzą z rozumu i woli”<sup>4</sup>. Autor nie waha się więc zawęzić w ogóle ludzkiego postępowania do czynów dobrowolnych, pisząc, że *actus dicitur humani, inquantum sunt voluntarii*<sup>5</sup>.

Kolejna sprawa to ścisłe związanie dobra moralnego z dobrem jako własnością istnieniową bytu. Dobro moralne to zespół określonych aspektów tej istnieniowej własności<sup>6</sup>. Filozoficznym narzędziem, umożliwiającym wspomniane wyżej potraktowanie tematu dobra moralnego, jest pojęcie „pełni bytowania” (*plenitudo esse*), które oznacza posiadanie przez byt pełnego wyposażenia istotowego i przypadłościowego, zgodnie — jak się wydaje — z naturą tego bytu<sup>7</sup>. Podobnie rzecz ma się w odniesieniu do ludzkiego postępowania: nie zawsze relacja ta posiada pełnię swego bytowania. „Tak więc—podsumowuje Tomasz te rozważania—należy powiedzieć, że każde działanie, o ile ma coś z bytowania, które przysługuje ludzkiemu postępowaniu, o tyle ma dobro. O ile brakuje mu czegoś do pełni bytowania, które przysługuje ludzkiemu bytowaniu, o tyle brakuje mu dobra i wtedy nazywa się je złem, np. jeśli mu brakuje określenia przez rozum wielkości, dostosowania do miejsca lub czego w tym rodzaju”<sup>8</sup>. W odpowiedzi na te zarzuty Tomasz jeszcze dobitniej uwyrażnia swoje stanowisko, ujmując całe zagadnienie od strony braku dobra, czyli z punktu widzenia zła. Mówi mianowicie, że nie może istnieć rzecz w pełni zła, gdyż oznaczałoby to całkowity brak dobra, a zatem także całkowite pozbawienie bytowania. Rzecz taka więc nie istnieje. Dlatego działanie człowieka, skoro bytuje jako relacja, jest dobrem, natomiast może niedomagać, gdy czegoś jej brakuje do pełni bytowania. A zatem to brak (*privatio*) jest pryncypium zła w działaniu<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> I-II, 1, 1c.

<sup>5</sup> I-II, 18, 6c.

<sup>6</sup> I-II, 18, 1c. Tomasz pisze: „*de bono et malo in actionibus oportet liqui sicut de bono et malo in rebus;... In rebus autem unamquoque tantum habet de bono, quantum habet de esse; bonum enim et ens continentur, ut in Primo dictum est*” (I, 5, 1c et 3c; 17, 4, ad 2).

<sup>7</sup> I-II, 18, 1c. Tomasz nie podaje jakiegos ścisłego określenia tego pojęcia, mówi jedynie, że wszystkie byty poza Bogiem pełnię swego bytowania mają uzależnioną od wielu czynników, i używa wyrażenia „*plenitudo essendi ei [rei] debilom*”. Nie wyjaśnia, co jest zasadą owego przysługiwania rzeczy pełni bytowania, podaje jedynie przykład człowieka, dla którego do pełni bytowania potrzebna jest kompozycja z duszy i ciała, a także posiadanie wszystkich władz i organów poznawczych, oraz ruchu.

<sup>8</sup> I-II, 18, 1c. „*Sic igitur dicendum est quod omnis actio, inquantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate; inquantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, intantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala; puta si deficiat ei vel determinata quantitatis secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi*”.

<sup>9</sup> I-II, 18, 1, ad 2. „... aliquid esse secundum quod in actu, unde agere possint; et secundum aliud privari actu, unde causet deficientem actioni”. W odpowiedzi na trzeci zarzut w tym artykule, Tomasz jeszcze raz podkreśla, że nie ma absolutnie złych działań, a i nawet z działań tak ocenianych, ponieważ

Korzystając dalej z pojęcia „pełni bytowania”, Tomasz ustala zasady moralnego oceniania czynów ludzkich. Tak więc już samo działanie jako takie, jako byt, posiada własność dobra. Tomasz nazywa to „dobrocią rodzajową.” (*bonitas secundum genus*).

„Dobroć gatunkowa” (*bonitas secundum speciem*) zależy od przedmiotu czynu, który jest formą tego przypadłościowego bytu. Przedmiot jest tym, co jako pierwsze decyduje o moralnym charakterze czynu. Ten charakter postępowania wynikający z jego przedmiotu, Tomasz nazywa „pierwszą dobrocią” lub „pierwszą złością” ludzkiego czynu: „... tak jak pierwsza dobroć rzeczy naturalnej zależy od jej formy, która nadaje jej gatunek, tak i pierwsza dobroć aktu moralnego zależy od odpowiedniego przedmiotu;... i także pierwsze zło w aktach moralnych jest tym, co pochodzi z ich przedmiotu, tak jak zabranie drugiemu [jego własności]”<sup>10</sup>. Ten przedmiot ludzkiego postępowania jest dziełem rozumu. Tomasz pisze wprost, że „różnica między dobrem i złem, rozważana w aspekcie przedmiotu, odnosi się sama przez się do rozumu”<sup>11</sup>, gdyż przecież „nazywa się jakieś działania ludzkimi lub moralnymi, dlatego, że pochodzą z rozumu”<sup>12</sup>.

Św. Tomasz bliżej wyjaśnia, na czym polega owa zgodność postępowania z rozumem. Otóż „dla każdej rzeczy dobrem jest to, co odpowiada jej zgodnie z jej formą, a złem — to, co jest przeciw porządkowi jej formy”<sup>13</sup>. Na przykład „wśród bytów naturalnych dobro i zło jest tym, co jest zgodne z naturą i przeciw naturze”<sup>14</sup>. I forma, i natura człowieka są gatunkowo zróżnicowane przez rozumność, dlatego odpowiedniość względem formy, zgodność z naturą i zgodność z rozumem — są tym samym. Dlatego też można powiedzieć, że „dobro ludzkie jest zgodnością z bytowaniem rozumnym, zło zaś jest tym, co przeciwne rozumowi”<sup>15</sup>.

Czynikiem stanowiącym o doskonałości bytu są także jego przypadłości. Przypadłościami relacji postępowania są okoliczności (*bonitas secundum circumstantias*). Tomasz pisze, że „pełnia dobroci jej [tj. czynności] nie cała opiera się na jej gatunku, lecz coś dodawane jest przez to, co dochodzi do niej jako jej pewne przypadłości. I tego rodzaju [rzeczami] są należyte okoliczności. Stąd, jeśli czegoś brakuje, co wymagane jest ze względu na należyte okoliczności, działanie będzie

jako działania są bytami relacyjnymi i wobec tego mają powód dobra, może wynikać jakieś dobro, jak np. zrodzenie dziecka wskutek cudzołóstwa. Skutek ten bowiem nie jest efektem działania wbrew porządkowi rozumu (cudzołóstwo), lecz stanowi wynik podjęcia działań umożliwiających poczęcie nowego życia.

<sup>10</sup> I-II, 18, 2c. „*Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti;... ita primum malum in actionibus moralibus est quod est ex obiecto, sicut accipere aliena*”.

<sup>11</sup> I-II, 18, 5c. „... *differentia boni et mali circa obiectum considerata, comparatur per se ad rationem*”.

<sup>12</sup> I-II, 18, 5c. „*Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione*”.

<sup>13</sup> I-II, 18, 5c. „*Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est ei preter ordinem suae formae*”.

<sup>14</sup> I-II, 18, 5, ad 1. „... *in rebus naturalibus bonum et malum, quod est secundum naturam et contra naturam*,... ”.

<sup>15</sup> I-II, 5c. „... *plenitudo hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem*”.

złe<sup>16</sup>. Akwinata nie rezygnuje z perspektywy metafizycznej w wyjaśnianiu roli okoliczności w ludzkim postępowaniu. Zauważa, że okoliczności „nie należą do istoty postępowania, są jednak w samym działaniu jako pewne jego przypadłości<sup>17</sup>. Przypomina też, że dobro w okolicznościach ma źródło w ich przypadłościowym bytowaniu. Pisze bowiem, że „dobro zamienne jest z bytem, jak byt orzeka się zarówno i o substancji, i o przypadłości, tak też dobro przysługuje im i według bytowania substancjalnego, i według bytowaniaiprzypadłościowego, tak samo w rzeczach naturalnych, jak w aktach moralnych<sup>18</sup>”.

Zewnętrzna przyczyną ludzkiego postępowania jest cel (*bonitas secundum finem*). Jest on niczym innym jak decyzją woli dotyczącą określonego czynu. Cel więc jest pomysłem, koncepcją, planem powstałym we władzach poznawczych i przyjętym przez wolę jako wyznacznik postępowania<sup>19</sup>. Tomasz pisze, że „jak bytowanie rzeczy zależy od sprawcy i formy, tak dobroć rzeczy zależy od celu<sup>20</sup>. I dodaje, że „działania ludzkie i inne [rzeczy], których dobroć zależy od czegoś innego, mają powód dobroci w celu, od którego zależą, obok dobroci absolutnej, która w nich istnieje<sup>21</sup>. Ta celowa dobroć nie utożsamia się w prosty sposób z przedmiotem postępowania, gdyż cel może różnić się z przedmiotem postępowania w znaczny sposób, np. gdy ktoś daje jałmużnę dla własnej chwały. Dobroć celowa nie jest także tożsama w prosty sposób z samym dobrem jako tym, „czego wszyscy pożądamy” (zgodnie z tradycyjną definicją dobra). Akwinata wielokrotnie przyznaje, że nikt nie pragnie dla siebie tego, co uznaje za zło, problem tkwi tylko w tym, co ktoś uznaje za zło, a co za dobro. „Dobro, ze względu na które ktoś podejmuje działanie — pisze — niekiedy jest prawdziwym dobrem, a niekiedy — pozornym<sup>22</sup>”.

Podsumowując tę część swoich rozważań Tomasz pisze, że w ludzkim postępowaniu znajduje się poczwórna dobroć: 1. Rodzajowa, ze względu na to, że działanie jest bytem i wobec tego przysługuje mu dobroć jako własność bytu; 2. Gatunkowa, zależąca od przedmiotu postępowania; 3. Okolicznościowa, zależąca od jego przypadłości; 4. Celowa, według przystosowania do przyczyny dobroci<sup>23</sup>. Tomasz zauwa-

<sup>16</sup> I-II, 18, 3c. „... plenitudo bonitatis non tota consistit in sua soecie, sed aliquid additur ex his quae adveniunt tanquam accidentiam quaedam. Et huiusmodi sunt circumstantiae debitaе. Unde si aliquid desit quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala”.

<sup>17</sup> I-II, 18, 3, ad 1. „... circumstantiae... non sunt de essentia actionis; sunt tamen in ipsa actione velunt quaedam accidentia eius”.

<sup>18</sup> I-II, 18, 3, ad 3. „... bonum conventatur cum ente, sicut ens dicitur secundum substantiam et secundum accidens, ita et bonum attribuitur alicui et secundum esse suum essentiale, et secundum esse accidentiale, tam in rebus naturalibus, quam in actionibus moralibus”.

<sup>19</sup> Wokół pojęcia celu narosło wiele zbędnych nieporozumień, wynikających — jak się wydaje — z zamiennego stosowania terminów „cel” (*finis*) i „kres” (*terminus*). Kres jest tym samym, co przedmiot relacji; jest więc to określony byt. Cel jest koncepcją naszego działania wyznaczoną przez intelekt i zaakceptowaną przez wolę; nie jest więc realnym bytem, stanowi myślowy konstrukt naszych władz.

<sup>20</sup> I-II, 18, 4c. „Sicut autem esse rei dependet ab agente et forma, ita bonitas rei dependet a fine”.

<sup>21</sup> I-II, 18, 4c. „... Actiones autem humanae, et alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitas ex fine a quo dependet, praeter bonitatem absolutam quae in eis existit”.

<sup>22</sup> I-II, 18, 4 ad 1. „... bonum ad quod aliquis respiciens operatur, non semper est verbum bonum; sed quandoque verbum bonum, et quandoque apparens”.

<sup>23</sup> I-II, 18, 4c. „...secundum habitudinem ad causam bonitas”.

za, że określone działanie może posiadać jeden z wymienionych rodzajów dobroci, a niedomagać w innym. Może być na przykład czynność dobra ze względu na swój przedmiot i okoliczności, a będzie się zwracała do niedobrego celu, albo odwrotnie. Dlatego zasadniczo tylko to działanie jest tylko wtedy naprawdę dobre, które posiada tę poczwórną dobroć<sup>24</sup>. Zagadnienia te można zilustrować następującą tabelą:

Rodzaj dobra moralnego	Element strukturalny bytu	Element strukturalny czynu	Przyczyna
Rodzajowe	materia	działanie ( <i>motus</i> )	istnienie
Gatunkowe	forma	przedmiot	rozum
Przypadłościowe	przypadłości	okoliczności	rozum
Celowościowe	przyczyna zewnętrzna	cel	wola

## 2. Dobro wewnętrznego aktu woli

*Bonum et malum sunt per se differentiae actus voluntatis*<sup>25</sup> — tym zdaniem św. Tomasz rozpoczyna swoje rozważania na temat dobra i zła moralnego wewnętrznych aktów woli. Zdanie to odnosi nas do antropologicznych podstaw etyki, gdyż to właśnie w swej teorii człowieka Tomasz ustala, że wola jest władzą pożądania intelektualnego (*appetitus intellectivus*), a jej przedmiotem jest dobro, do którego dąży w sposób konieczny<sup>26</sup>. Można powiedzieć, że wola jest władzą decydowania i podstawą swoistego odnoszenia się człowieka do poznanych wcześniej rzeczy. Tomasz zauważa, że chcenie dobra i chcenie zła to gatunkowo różne akty woli<sup>27</sup>. Różnica gatunkowa w postępowaniu zależy od przedmiotu, dlatego też dobro i zło w wewnętrznych aktach woli zależy od przedmiotu czynu, który ma być dokonany. Pamiętamy jednak, że przedmiotem woli jest dobro i że wola z konieczności do tego dobra dąży. Rodzi się więc pytanie: w jaki sposób zło, które jest brakiem dobra, staje się przedmiotem woli? Na tak sformułowanie zastrzeżenie Akwinata odpowiada, że przedmiotem woli „nie zawsze jest dobro prawdziwe”<sup>28</sup>, ale niekiedy jest nim coś, co wydaje się być dobrem, lecz w rzeczywistości „nie ma w sobie powodu żadnego dobra”. To pozorne dobro może być jednak przez wolę pożądane, lecz akt takiego pożądania nie jest moralnie pozytywny. Tomasz pisze, że to rozum ukazuje woli przedmiot jej dążenia jako dobro, dlatego ostatecznie dobro moralne wewnętrznego aktu woli zależy od rozumu, który stanowi pryncypium wszelkich ludzkich i moralnych poczynań<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> I-II, 18, 4, ad 3.

<sup>25</sup> I-II, 19, lc. Dobro i zło stanowią z istoty swej różnicę wśród aktów woli.

<sup>26</sup> I, 82-83.

<sup>27</sup> I-II, 19, lc. *Voluntas bona et mala sunt actus differens secundum speciem*.

<sup>28</sup> I-II, 19, 1 ad 1. *Verum bonum*.

<sup>29</sup> I-II, 19, 1 ad r. „*Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum*”.

Nasz autor stoi na stanowisku, że dobroć woli zależy wyłącznie od przedmiotu określonego przez rozum, gdyż wewnętrzny akt woli jest pierwszym, a zatem najprostszym poruszeniem ludzkiego postępowania. „I dlatego dobroć i złość woli zależy od czegoś Jednego; inne zaś akty dobroci i złości mogą zależeć od różnych innych [rzeczy]”<sup>30</sup>. Nasuwa się tu problem zależności aktów woli od poznania, głównie poznania rozumowego. „Dobroć woli — sądzi św. Tomasz — zależy od rozumu w ten sam sposób, jak zależy od przedmiotu”<sup>31</sup>. Dobro bowiem, chociaż jest właściwym przedmiotem woli, musi być najpierw ujęte przez rozum, który ukazuje woli jej przedmiot, gdyż ona sama niczego nie rozpoznaje.

Dochodzimy tutaj do sedna zagadnień etycznych: czym mianowicie ma się kierować rozum w ukazywaniu woli określonych rzeczy jako dobro lub jego brak? Akwinata na pierwszym miejscu wymienia prawo wieczne. Dla św. Tomasza takie prawo to nie ustawa, rozporządzenie czy zwyczaj, lecz po prostu określony porządek rzeczy wyznaczany przez nie same<sup>32</sup>. Postulat podporządkowania naszego działania prawu wiecznemu jest *de facto* domaganiem się uzgodnienia naszych poczynań wprost z porządkiem realnie istniejącej rzeczywistości, czyli z porządkiem wyznaczonym przez natury bytów jednostkowych. Tomasz posuwa się nawet do twierdzenia, że w sytuacjach, gdy rozum ludzki niezbyt jasno rozpoznaje sytuacje, należy kierować się zasadami prawa wiecznego, gdyż sam rozum należy także do porządku opisywanego przez to prawo i jest mu podległy, jak przyczyna wtóra przyczynie pierwszej<sup>33</sup>.

Tu od razu pojawia się kolejny problem: jaka zatem jest zależność woli od rozumu, skoro wola, gdy rozum zawodzi, ma słuchać prawa wiecznego? Kto ponadto ma się odwoływać do prawa wiecznego: wola sama, która przecież niczego nie rozpoznaje, czy rozum, który właśnie błądzi? Te wszystkie tematy podejmuje Tomasz w artykule poświęconym stosunkowi aktu woli do sądu rozumu i sprowadza to do problemu sumienia. W artykułach poświęconych wartości moralnej zgody lub jej braku ze strony woli wobec sumienia błędnego<sup>34</sup>, Tomasz stosuje nawet wyrażenie *ratio vel conscientia* (rozum lub sumienie). Uważa, że kierowanie się przez wolę wskazaniem rozumu, czyli właśnie akt sumienia, jest czymś zgodnym z naturą człowieka, a więc stanowi pewne dobro. Zawsze więc — jak podaje to za Arystotelesem — nie-kierowanie się przez wolę wskazaniem intelektu, bez względu na to, czy są one prawdziwe czy błędne, stanowi wadę niepowściągliwości (*incontingentia*), czyli pewną moralną niedoskonałość. Tomasz, podejmując to zagadnienie, formułuje je w pytanie: czy błędne sumienie obowiązuje (*utrum conscientia errans obliget?*), i odpowiada na nie twierdząco, ilustrując swój sąd radykalnymi przykładami, np. jeśli rozum przedstawi nam wiarę w Chrystusa, która w rzeczywistości jest konieczna do zbawienia jako coś złego i niegodziwego, człowiek mimo to oprze

<sup>30</sup> I-II, 19, 2c. „*Et ideo bonitas et malitia voluntatis secundum aliquid unum attenditur: aliorum vero actuum bonitas et malitia secundum diversa attendi*”.

<sup>31</sup> I-II, 19, 3c. „*Bonitas voluntatis dependent a ratione eo modo, quo dependet ab obiecto*”.

<sup>32</sup> T. Glanz: *Prawne aspekty władzy*. „Pro fide, rege et lege”. 2 (13) 1992, s. 35-39.

<sup>33</sup> I-II, 19 4c.

<sup>34</sup> I-II, 19, 5-6.

się sumieniu i przyjmie tę wiarę, to jego wola będzie zła. Nie dlatego, że wiara w Odkupiciela jest czymś złym, lecz przygodnie (*per accidens*), na skutek błędnego rozpoznania. Przykład ten wskazuje na determinację Tomasza w głoszeniu poglądu o bezwzględnej obowiązywalności sumienia w naszym życiu moralnym. Jednakże problem można postawić swoiście odwrotnie, czyli zapytać: czy sumienie błędne usprawiedliwia (*utrum conscientia erronea excuset?* ). Rozważając to zagadnienie, Akwinata przywołuje swoje wcześniejsze rozważania na temat stosunku ignorancji do problemu dobrowolności czynu<sup>35</sup>. Otóż ignorancja, czyli wada polegająca na braku określonej wiedzy, powoduje niekiedy niedobrowolność (*involuntarium*) postępowania, w takim mianowicie wypadku, gdy brak wiedzy nie jest zamierzony, czy to bezpośrednio, czy też pośrednio, np. przez zaniedbanie.

Ujmując zagadnienie postępowania od strony samej woli, trzeba powiedzieć, że jej przedmiotem jest cel (*finis*), którego wartość moralna determinuje etyczną ocenę działania podjętego dla urzeczywistnienia tego celu<sup>36</sup>. W odniesieniu do wewnętrznych aktów woli ten cel jest po prostu przedmiotem owego wewnętrznego aktu, gdyż akt woli jest pierwszym poruszeniem w kierunku urzeczywistnienia naszego czynu, lecz nie jest samym tym urzeczywistnieniem, które przeciwieństwo dokonuje się w działaniu zewnętrznym. Z tym tematem wiąże się też problem intencji, czyli zamierzenia przez wolę określonego celu<sup>37</sup>. Jest ona istotnym, choć nie jedynym, elementem oceny ludzkich czynów, gdyż niekiedy nawet dobry przedmiotowo uczynek służy złemu celowi, co wskazuje, iż przyświecały mu niegodziwe intencje, jak np. udzielenie jałmużny dla próżnej chwały. Tomasz jednak nie przecenia intencji moralnej, mocno podkreślając, że stanowi jeden z wielu warunków dobroci woli. Aby jakiś uczynek był dobry — potrzeba spełnić wszystkie jego warunki pozytywnie; gdy choć jeden z nich (np. intencja) nie będzie miał waloru moralnego dobra — to trudno będzie ocenić cały czyn jako dobry pod względem moralnym. Dlatego dobra intencja jest początkiem czynu oraz koniecznym warunkiem (tak jak i pozostałe) jego dobroci. Nie rozstrzyga jednak ostatecznie o dobroci czynu i zasłudze człowieka, gdyż — jak podkreśla Tomasz — ostatecznie liczy się wykonanie, a nie zamierzenie.

## Zakończenie

W powyższych rozważaniach św. Tomasz wprowadza nas w złożone zagadnienia oceniania ludzkich czynów. Dodatkową trudność sprawia fakt, że robi to w sposób właściwy dla scholastyki, tj. ustala, iż dobroć lub zło czynu stanowią ich gatunkową różnicę, i dalej bada, jakie są warunki tę różnicę powodujące. Po bliższym przyjrzeniu się tym rozważaniom Akwinaty, dochodzimy jednak do wniosku, że być może obce naszej mentalności rozróżnienia formalne porządkują podjęte zagadnienie niezwykle jasno i w sposób wyraźny ukazują nam poglądy Autora na te złożone przeciwieństwa.

Tomasz pisze, że warunkiem determinującym przedmiot czynu, czyli jego formę, co z kolei daje podstawę różnicy gatunkowej, jest zgodność lub niezgodność

<sup>35</sup> I-II, 6, 8c.

<sup>36</sup> I-U, 19, 2, ad 1..

<sup>37</sup> I-II, 19, 7-8.

z prawym rozumem. W oparciu o to ustalenie, konsekwentnie dalej bada sam przedmiot czynu, jego cel oraz okoliczności. Za każdym razem rozstrzyga za pomocą kryterium zgodności lub niezgodności z rozumem. Problemem dla nas teraz pozostaje określenie, czym jest ów prawy rozum i jakie jest jego miejsce w etyce.

Zbierając najważniejsze akcenty postawione przez św. Tomasza w *Summa Theologiae* dotyczące nauki o moralności, musimy zauważyć, że punktem wyjścia jest w niej teoria człowieka jako bytu rozumnego i samej rozumności jako istotowego pryncypium człowieka. Chodzi tu zatem o temat osoby ludzkiej, gdyż to właśnie osoba jest „*rationalis naturae individua substantia*”. Zatem podstawą etyki musi być teoria osoby.

Drugim pryncypium wyznaczającym etykę jest dobro ujęte jako przedmiot. Oczywiście takie ujęcie dobra — jak wielokrotnie podkreśla sam Tomasz — buduje się na istnieniowej własności dobra, proporcjonalnie do *esse* bytu. Ujęcie dobra jako przedmiotu dążeń odniesie nas do tematu nadziei, która jest pragnieniem dobra, oraz do teorii miłości, której jednym ze skutków jest pragnienie dobra drugiej osoby.

Widzieliśmy, że św. Tomasz wyraźnie wiąże etykę z prawem jako pewnym zewnętrznym wobec człowieka regulatorem jego działań, oraz z tematem cnót jako wewnętrznymi w człowieku pryncypiami kierowania jego postępowaniem. Powstaje pytanie o miejsce prawa i miejsce cnót w etyce. Tomasz daleki jest od formułowania etyki deontonomicznej opartej w głównej mierze na prawie i wynikającym z niego obowiązku<sup>38</sup>, podobnie jak też nauka moralna Akwinaty nie jest prostą aretologią, nawet taką w stylu Arystotelesa<sup>39</sup>, problem jednak pozostaje: w jakim aspekcie prawo stosuje się do etyki i w jakim aspekcie należą do niej cnoty.

<sup>38</sup> Tak jednak Tomaszową etykę rozumieją autorzy popularnego wyboru tekstów, zatytułowanego *Problemy etyki. Wybór tekstów*. Oprac.: S. Sarnowski i E. Fryckowski. Bydgoszcz 1993, s. 54.

<sup>39</sup> Jak się wydaje, tak właśnie etykę św. Tomasza rozumie W. F. Bednarski (Por.: W. F. Bednarski: *Przedmiot etyki w świetle zasad św. Tomasza z Akwinu*. Lublin 1956, szczególnie s. 151 i 156).