

**Tomasza z Akwinu koncepcja godności osoby ludzkiej
jako podstawy prawa**
Komentarz do rozdziałów 111-113 księgi III Tomasza z Akwinu
Summa contra gentiles¹

MAREK PIECHOWIAK

Dla poprawnego opracowania problematyki etycznej i prawnej fundamentalne znaczenie ma wypracowanie koncepcji człowieka. Etyka i prawo pozostają w służbie człowiekowi. Jeśli chcę zrobić dobre buty, muszę się znać na obuwiu, jeśli chcę stać się lepszym, muszę wiedzieć, kim jestem – nauczał przed ponad dwoma tysiącletkami Sokrates². Jego zawołanie *poznaj samego siebie!* pozostaje ciągle fundamentem refleksji typu praktycznego. U podstaw współczesnej refleksji nad podstawami prawa i etyki powszechnie przyjmuje się, że podstawowe zasady i normy mają swoje ugruntowanie w człowieku, dokładniej: *w godności osoby ludzkiej*³. Mimo niedookreśloności kategorii *godności*, we współczesnych dyskusjach uznaje się, że godność jest tym, co wyróżnia człowieka jako osobę spośród innych bytów – zwierząt, roślin czy świata nieożywionego, oraz że owa różnica jest racją szczególnego traktowania człowieka, odmiennego od traktowania przedmiotów.

Pojawia się istotne pytanie, na czym polega owa wyjątkowość człowieka, która każe traktować go w sposób szczególny, przyznać mu fundamentalne, nie-

¹ Prezentowane opracowanie jest komentarzem do tekstu czytanego na seminarium. Dziękuję moim studentom uczestniczącym w prowadzonych przeze mnie seminariach naukowych prowadzonych w Gorzowie Wielkopolskim, Poznaniu i Zielonej Górze. Bez ich udziału, czynionych przez nich spostrzeżeń i stawianych pytań, opracowanie to by nie powstało.

² P l a t o n, *Alkibiades większy*, 128 d i nast.

³ Za przykład niech posłuży fragment preambuły *Międzynarodowych Paktów Praw Człowieka* z 1966 r.: *...uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej stanowi podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie, ... prawa te wynikają z godności przyrodzonej osobie ludzkiej*; oraz art. 30 *Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej* z 1997 r.: *Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych.*

naruszalne prawa. Jeśli nie potrafimy odpowiedzieć na to pytanie, to otworem staje droga do uznania *godności* za kategorię pustą, której po stronie rzeczywistości nic nie odpowiada, do uznania jej za iluzję, a jeśli tak, to iluzją byłyby prawa człowieka, a postulat nieinstrumentalnego traktowania człowieka byłby rezultatem jedynie przesądów, kulturowo uwarunkowanych przekonań. Właśnie w dobie współczesnej istnieje wielka potrzeba teoretycznego opracowania antropologicznych podstaw prawa. Bo choć – przede wszystkim w rezultacie ponurych doświadczeń XX stulecia – powszechnie akceptuje się kategorię godności, to jednak w zasadzie brak narzędzi do intelektualnego ujęcia rzeczywistości, której ta kategoria odpowiada. Stąd pilna potrzeba opracowania zagadnienia godności. To raczej merytoryczne a nie zainteresowania historycznofilozoficzne, są dla mnie pierwszorzędnymi racjami, aby zająć się średniowiecznym tekstem. Za św. Augustynem, uważam, że z lekturą tekstów klasycznych jest podobnie jak z nauką w szkole - nie chodzi się do szkoły, aby dowiedzieć się, co myślą nauczyciele, ale aby dowiedzieć się czegoś o świecie.

Na gruncie teologii podstaw godności można upatrywać przede wszystkim w stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga, w działaniach Boga zmierzających do odkupienia człowieka, czy w przeznaczeniu człowieka do jedności z Bogiem. Niemniej jednak argumentacja teologiczna może być przekonująca jedynie dla wierzących, a tak uzasadnianej godności nie można uczynić podstawą uniwersalnych roszczeń normatywnych. Aby uzasadniać takie roszczenia trzeba sięgnąć najpierw do filozofii, uznając jednocześnie teologię za dopełnienie, które nie jest sprzeczne z poznaniem na drodze naturalnej⁴.

Niniejsze opracowanie ma na celu wprowadzenie dokonań Tomasza z Akwину do współczesnych debat nad godnością⁵. Ten wielki teolog chrześcijański w *Summa contra gentiles*⁶ podejmuje fundamentalne zagadnienia dotyczące tego, co stanowi o wyjątkowości człowieka wśród innych bytów, stawiając na pierwszym miejscu problematykę niezależną od akceptowania Objawienia chrześcijańskiego. Pisząc to dzieło Tomasz zdawał sobie doskonale sprawę z zasadniczych różnic w możliwej do zastosowania argumentacji, zależnie od przekonań światopoglądowych słuchacza. W dyskusji z chrześcijanami można się odwoływać tak do Starego, jak i do Nowego Testamentu, w dyskusji z Żydami, tylko do Starego Testamentu, natomiast wobec tych, którzy nie uznają powagi ani Nowego, ani Starego Testamentu *jest rzeczą konieczną odnieść się do rozumu naturalnego, z którym wszyscy muszą się zgodzić*⁷. O ile powstała później (1266-73)

⁴ *gratia non tollit naturam sed perficit*, Tomasz z Akwину, *In 2 Sent.*, dist. 9, q. 1, a. 8, 3; *Summa theologiae* (Sth), I, q. 1, a. 8, 2.

⁵ Obszerny przegląd rozmaitych stanowisk daje F. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001.

⁶ Zwana także *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*.

⁷ CG (*Summa contra gentiles*) I, 2.

Summa teologii była pomyślana jako pomoc dla duchownych pracujących wśród chrześcijan (można powiedzieć - podręcznik dla proboszczów), o tyle *Summa contra gentiles* (napisana w latach 1259-64) była w zamierzeniu rodzajem podręcznika dla misjonarzy dominikańskich pracujących w Hiszpanii (Aragonii) i w północnej Afryce, gdzie pilna była potrzeba argumentowania na rzecz wiary katolickiej przeciwko muzułmanom, Żydom i heretykom chrześcijańskim⁸. Stąd też akcent pada na argumenty sięgające do rozumu naturalnego, na argumenty filozoficzne i dlatego też *Summa contra gentiles* określana jest mianem *Summy filozoficznej*.

Od strony formalnej można zauważyć, że w *Summa contra gentiles* Akwinata odstępuje od powszechnie stosowanej w jego czasach struktury wypowiedzi naukowej opartej na podziale na kwestie i artykuły, przy czym na artykuł składało się (1) *dubitatio* – postawienie problemu (rozpoczynające się od słów *videtur quod*); (2) tzw. *zarzuty*, czyli argumenty na rzecz tezy przeciwnej niż broniona przez autora; (3) część rozpoczynająca się od słów *sed contra*, zawierająca wypowiedzi, zwykle autorów uznanych za autorytety lub Pisma Świętego, popierające tezę autora; (4) *corpus* – zasadnicza część przedstawiająca pozytywny wykład poglądów; i na zakończenie (5) odpowiedzi na sformułowane wcześniej zarzuty. W *Summa contra gentiles* Akwinata przyjmuje podział na księgi i rozdziały, niemniej jednak w wielu przypadkach nie jest trudno dostrzec elementy odpowiadające poszczególnym częściom typowego artykułu.

Na prezentowany tu fragment rzadko zwraca się uwagę w kontekście refleksji antropologicznej. W tekście tym Akwinata nie posługuje się terminem *godność*⁹ w interesującym nas tutaj znaczeniu¹⁰, również kategoria *osoby* nie jest wprost analizowana, niemniej jednak traktuje dokładnie o tym, co wyróżnia człowieka spośród innych stworzeń i co jest racją odmiennego traktowania człowieka i szczególnego sposobu dążenia przez niego do pełni, doskonałości, szczęścia; i co jest także racją prawa, jego istnienia i treści.

Inną przyczyną niewielkiego zainteresowania tym tekstem, w interesującym nas kontekście, może być to, że same tytuły rozdziałów na plan pierwszy wysuwają problematykę Bożej Opatrzności i rządów Bożych nad światem, i na podstawie samych tytułów rozdziałów trudno oczekiwać, że znajdziemy tu przemyslenia, które mogłyby być istotne dla współczesnych (niezależnych od wyznania) debat nad osobą i jej godnością. W pierwszym zdaniu rozdziału 111 św. Tomasz

⁸ Powstała na zamówienie generała dominikanów, którym w owym czasie był Rajmund z Pennaforte; J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, Poznań 1985, s. 440.

⁹ Na temat terminu *godności* – *dignitas* u Tomasza, zob. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, Lublin 1999, s. 272.

¹⁰ Interesuje nas tutaj ten typ godności, który w literaturze przedmiotu określa się mianem *godności osobowej*, która decyduje o byciu osobą, jest przyrodzona (nienabywalna i niezbywalna). Krótka prezentacja zasadniczych typów godności, zob. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, s. 343 i nast.

podkreśla, że Boża Opatrzność rozciąga się na wszystko, że nic jej się *nie wymyka*¹¹. Współczesnemu czytelnikowi takie sformułowania sugerują całkowitą, w sensie – niewolniczą, podległość istoty rozumnej Bogu; podległość, w której oparta na wolności podmiotowość człowieka byłaby przekreślona. Jak zobaczymy Tomasz jest jak najdalszy od takiego myślenia. Trzeba sobie zdać sprawę, że opatrzność w ogóle to nic innego jak *zamyśl przyporządkowania do celu*¹², może ją sprawować nie tylko Bóg, ale i inne istoty rozumne. Pytanie o rządy Opatrzności Bożej jest pytaniem o to, jak człowiek podlega zamysłowi Boga dotyczącemu dojścia człowieka do właściwej mu doskonałości, szczęścia, celu.

Trzeba ponadto pamiętać, że cała struktura *Summa contra gentiles* konstruowana jest ze względu na problematykę dotyczącą Boga. Trzy pierwsze księgi obejmują to, co człowiek może o Bogu wiedzieć na podstawie rozumu naturalnego. Analizy typu filozoficznego otwarte są na dopełnienie teologiczne, stąd czwarta, ostatnia księga dotyczy prawd o Bogu całkowicie przekraczających zdolność ludzkiego poznania (o Trójcy Świętej, o Wcieleniu, o sakramentach, i o zmarłych w chwastaniu ciał i sądzie ostatecznym).

Przyjęcie perspektywy, w której wszystkie zagadnienia podejmowane są w kontekście problematyki dotyczącej Boga, Tomasz motywuje przy tym filozoficznie: na początku (lib. I, 1) pyta o zadania mędrca, a odpowiadając powiada, że: *bezwzględna nazwę mędrca zachowuje się tylko dla tego, kogo rozważanie dotyczy celu wszechświata, a cel ten jest równocześnie zasadą wszechrzeczy*. Dopiero poznając cel najwyższy i najwyższe zasady mędrzec zdolny jest porządkować rzeczy i należycie nimi rządzić¹³. Dzieło Tomasza to *summa* – dzieło zmierzające do ogarnięcia i dogłębnego zbadania całości tego, co mędrca powinno interesować – tego, co w czasach Tomasza określano mianem nauki świętej (*doctrina sacra*), która – mówiąc w perspektywie religijnej – dotyczy drogi człowieka do zbawienia, a – mówiąc w perspektywie filozoficznej – drogi człowieka do szczęścia, do doskonałości. Problematyki prawa i jego antropologicznych podstaw nie może zatem zabraknąć.

Księga trzecia, z której pochodzi analizowany fragment, a dotycząca Boga jako celu wszystkich rzeczy i doskonałości rządów Bożych, poprzedzona jest rozważaniami na temat doskonałości natury Boga, w księdze I; oraz doskonałości potęgi Boga, w księdze II¹⁴. Można także powiedzieć, że księga pierwsza dotyczy natury samego Boga, a dwie kolejne – Boga w relacji do stworzenia, przy

¹¹ Warto podkreślić dużą wagę, jaką Tomasz przykładą do tezy o podległości wszystkiego Bożej Opatrzności, tezy szeroko uzasadnianej w księdze III od rozdziału 64. Pamiętać trzeba o przeznaczeniu *Summa contra gentiles* – pomoc w dyskusji m. in. z poganami. Gdyby się uznało, że coś w świecie *wymyka się* Bogu, wówczas łatwo o uzasadnienie kultu mającego na celu przebłaganie tego, kto może rządzić owymi *pozostałościami* – innych bogów, demonów itp.

¹² *Ratio (...) ordinandorum in finem proprie providentia est*, STh I, q. 22, a. 1, co.

¹³ *sapientes dicantur qui res directe ordinant et eas bene gubernant*, CG I, 1.

¹⁴ CG I, 1.

czym druga traktuje o pochodzeniu wszystkiego od Boga, a trzecia o powrocie stworzenia do Stwórcy.

Analizowany tu fragment, otwiera część księgi III dotyczącą rządów Bożych nad istotami rozumnymi, i poprzedza bezpośrednio rozdziały wprost dotyczące prawa (od rozdziału 114). Zgodnie z tradycją filozofii klasycznej Akwinata najpierw analizuje, kim jest człowiek, aby potem podjąć problematykę prawa kierującego jego działaniem. Pamiętać przy tym trzeba, że pytanie o istotę człowieka jako osoby, jest ściśle powiązane (1) z problematyką celu człowieka – celem, bowiem, jest pełnia rozwoju tkwiących w naturze człowieka możliwości i owa pełnia ujawnia to, co już – choć potencjalnie – tkwi w każdym człowieku; oraz (2) z problematyką działania (zatem i prawa, które kieruje działaniem), ponieważ (a) działanie prowadzi człowieka do pełni rozwoju (szczęścia) i (b) pełnia każdego bytu jest pewnego typu działaniem (aktem). Ponieważ to prawo kieruje działaniem, stąd w rozdziale następującym bezpośrednio po omawianym fragmencie znajdziemy m. in. najbardziej podstawowe określenie prawa, które zostaje pojęte jako cel - racja działania¹⁵. To określenie pozwala lepiej rozumieć systematykę księgi trzeciej – Akwinata najpierw traktuje o Bogu jako celu wszystkich rzeczy, a następnie o rządach Bożych nad światem i prawie, które kierując działaniem prowadzi do właściwego celu.

Nauka o podstawach rozumienia prawa wyłożona w *Summa contra gentiles*, zostaje rozwinięta w *Summie teologii*, w traktacie o prawie z *prima secundae*, od kwestii 90, oraz w traktacie o sprawiedliwości z *secunda secundae*, od kwestii 57, który dotyczy nie tylko cnoty sprawiedliwości, ale także fundamentalnych zagadnień prawa i jego podstaw. W *Summa contra gentiles* Akwinata nie posługuje się jeszcze kategorią prawa wiecznego (*lex aeterna*), termin prawo Boże (*lex divina*) jest terminem znacznie szerszym niż w *Summie teologii*, gdzie termin ten obejmuje, zasadniczo rzecz biorąc, jedynie prawo objawione – prawo Starego Testamentu – *lex vetus* i Nowego Testamentu – *lex nova*. W *Summa contra gentiles* próżno także szukać definicji prawa naturalnego jako partycypacji prawa wiecznego w naturze rozumnej¹⁶. Niemniej jednak dla właściwego rozumienia koncepcji prawa wyłożonej w *Summie teologii* jest, jak sądzę, rzeczą niezbędną sięgnięcie do prezentowanego tu tekstu. Wyjaśniając tam swą definicję, bezpośrednio po jej sformułowaniu, Tomasz pisze nie o relacji między prawem wiecznym a stworzeniami rozumnymi, ale o podleganiu Bożej Opatrzności, mówi językiem z *Summa contra gentiles*¹⁷, nawiązując zwłaszcza do komentowanego niżej fragmentu 2873.

¹⁵ *lex nihil aliud sit quam ratio operis, cujuslibet autem operis ratio a fine sumitur*, CG, lib. 3, cap. 114, 2880, n. 5.

¹⁶ *participatio legis aeternae in rationali creatura*, STh I-II, q. 91, a. 2, co.

¹⁷ *cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna reguntur et mensurantur (...) manifestum est quod omnia participant aequaliter legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter caetera autem rationalis creatura excellentiori*

Dwa z omawianych tu rozdziałów dotyczą podległości istot rozumnych Bożej Opatrzności: szczególnego sposobu tej podległości (r. 111) i rządów sprawowanych przez Opatrzność nad istotami rozumnymi (r. 112); trzeci – kierowania przez Boga istotami rozumnymi (r. 113).

ROZDZIAŁ 111: Że stworzenia rozumne podlegają Bożej Opatrzności w szczególny sposób

W rozdziale 111, najkrótszym z przedstawianych, Akwinata stawia tezę, że istoty rozumne podlegają Bożej Opatrzności w sposób szczególny. W uzasadnieniu wskazuje na to, co stanowi o większej doskonałości istot obdarzonych intelektem i rozumem¹⁸ od innych stworzeń i co jednocześnie jest racją szczególnego, doskonalszego sposobu, w jaki Bożej Opatrzności podlegają istoty rozumne, zatem i racją szczególnego sposobu, w jaki zmierzają one do właściwej im doskonałości.

O większej doskonałości istot rozumnych stanowi (1) ich natura (racja wewnętrzna) oraz (2) godność celu, do którego zmierzają (racja zewnętrzna oparta na relacji do czegoś poza samym człowiekiem).

Jeśli chodzi o doskonałość natury, to w tym punkcie czytelnik obznajomiony jedynie z obiegowymi interpretacjami myśli Tomasza może być zaskoczony. Za zasadniczą, w sensie – największą doskonałość natury, uznaje Akwinata wolność, a nie – jak można by oczekiwać – rozumność. Racją uznania szczególnej doskonałości natury ludzkiej (istoty rozumnej) jest władza człowieka nad swoimi czynami, wolne determinowanie się do działania. Istoty rozumne zachowują w działaniu swoją podmiotowość, której brakuje innym stworzeniom. Owszem, rozumność też jest doskonałością, której brak innym stworzeniom, jednak nie sama rozumność jest zasadniczą racją szczególnej doskonałości człowieka. Rozumność jest warunkiem koniecznym i wystarczającym bycia wolnym¹⁹, jest zatem dosko-

*quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Ponieważ (...) wszystko, co podlega opatrznosci Boskiej, jest normowane i mierzone przez prawo wieczne, dlatego jasne jest, że wszystko w jakimś stopniu ma udział w prawie wiecznym, w tym znaczeniu, że na skutek wrażenia (tego prawa w każdą rzecz), rzecz ta ma w sobie skłonność do właściwych jej czynności i do celu. Spośród zaś wszystkich rzeczy, w jakiś [doskonalszy] sposób opatrznosci Bożej podlega stworzenie rozumne. Ma bowiem udział w tejże opatrznosci przez to, że samo siebie opatruje, a także i innych; przeł. P. B e ł c h, STh I-II, q. 91, a. 2, co. O relacji między Tomaszowymi terminami *prawo wieczne* i *opatrznosc* piszę szerzej w mojej książce: *Filozofia praw człowieka*, Lublin 1999, s. 294.*

¹⁸ W omawianym tekście, podobnie jak w wielu innych, Tomasz zdaje się nie przywiązywać większej wagi do rozróżnienia między intelektem a rozumem. W technicznym tego słowa znaczeniu rozum (*ratio*) to dla Akwinaty intelekt (*intellectus*) o ile dokonuje rozumowania, pojętego jako myślenie dyskursywne (*processus de uno in aliud*).

¹⁹ STh I, q. 59, a. 3, co.

nością fundamentalną z punktu widzenia wolności: bez rozumności nie ma wolności; jest jednak doskonałością pośledniejszą, która wprost nie stanowi o zasadniczej odmienności sposobu traktowania istot rozumnych. Podkreślmy, nie ma wątpliwości, co do tego, że porównując istoty rozumne z innymi Tomasz jednoznacznie wskazuje na wolność jako to, co stanowi o tym, że istoty rozumne przewyższają nierozumne.

Warto w tym miejscu poczynić uwagę metodologiczną – opracowując swoją antropologię (czy szerzej: koncepcję bytów rozumnych, bo uwagi Tomasza dotyczą także istot anielskich, których istnienie jest – jego zdaniem – rzeczą wiary) nie dedukuje poszczególnych tez ze zdań ogólniejszych, ale raczej sięga do doświadczenia; w tym przypadku, do doświadczenia wolności w działaniu.

Człowiek, istota rozumna, przewyższa istoty nierozumne także godnością celu, ku któremu może zmierzać. Może bowiem poprzez poznanie i miłość wejść w relację bezpośrednio z Bogiem, do czego nie są zdolne istoty nierozumne, które mogą jedynie wejść w relacje do innych stworzeń (dóbr, do których z natury dążą poszczególne stworzenia), w których jest jedynie podobieństwo Boga.

Wskazawszy na różnice w doskonałości, Tomasz krótko argumentuje na rzecz tytułowej tezy rozdziału: Opatrzności Bożej inaczej podlegają istoty rozumne. Można także powiedzieć, że ze względu na różną doskonałość, Bóg w zasadniczo różny sposób rządzi istotami rozumnymi i inaczej nimi kieruje.

ROZDZIAŁ 112: Że Opatrzność rządzi stworzeniami rozumnymi dla nich samych, a innymi stworzeniami ze względu na stworzenia rozumne

W rozdziale 112 Tomasz zmierza zasadniczo do szerokiego uzasadnienia tezy, że istotami rozumnymi kieruje dla nich samych, natomiast nierozumnymi ze względu na rozumne. Wagę uzasadnienia tej tezy dostrzec można w kontekście jednego z zasadniczych celów, któremu służyć miała *Summa contra gentiles* – zwalczanie błędów pogan. Argumentacja ma wykazać, że wszelki kult jakichkolwiek istot nierozumnych jest całkowicie niezasadny, ponieważ to wszystkie stworzenia nierozumne istnieją dla rozumnych. Z jednej strony Tomasz wykorzystuje ustalenia rozdziału poprzedniego: w 2864-2865 sięga do doskonałości natury, w 2867 – do godności celu, z drugiej strony pogłębia zarysowaną problematykę doskonałości człowieka oraz wprowadza nowe elementy.

Stąd w pierwszym akapicie (2856) porusza fundamentalne zagadnienie celu, do którego Bóg skierowuje istoty rozumne. Zasadniczą przesłanką Tomaszowego rozumowania jest *wolność pojęta jako władza nad swoimi czynami*. Istoty rozumne jako wolne działają same przez się, natomiast istoty nierozumne są poruszane i jako takie mają charakter narzędzi. Mówiąc językiem współczesnej antropologii filozoficznej, Akwinata mówi tu o człowieku jako podmiocie, przeciwstawiając go sferze przedmiotów. Z danych antropologicznych wyciąga wnio-

ski dotyczące zasadniczo odmiennego traktowania istot rozumnych w porównaniu z innymi istotami: istoty rozumne – ze względu na ich wolność – traktowane być powinny jako cele same w sobie, natomiast stworzenia nierozumne traktowane są przedmiotowo, zawsze z uwzględnieniem tych bytów, które są celami samymi w sobie. W taki też odmienny sposób opiekuje się stworzeniami Bóg – istotami rozumnymi opiekuje się dla nich samych.

Kolejny argument prowadzi do problematyki *wolności pojętej jako przeciwieństwo niewoli*. Istoty rozumne są ze swej natury wolne również w tym znaczeniu. Tomasz sięga tu do słynnej definicji wolności z *Metafizyki* Arystotelesa: *wolnym człowiekiem nazywamy tego, który istnieje dla siebie samego, a nie dla kogoś innego*²⁰. W omawianym tu tekście Tomasz powiada krótko *wolne bowiem jest to, co samo dla siebie jest przyczyną*. W napisanym później (zapewne po 1272 r.) komentarzu do przytoczonego tekstu Arystotelesa pisał, że wolni ludzie są *sami dla siebie*²¹. Arystoteles przede wszystkim ma na uwadze cele realizowane przez człowieka wolnego, i to też podkreśla Akwinata w swym komentarzu²². Człowiek wolny realizuje swoje własne, przez siebie samego zdeterminowane cele, natomiast niewolnik realizuje cele określone przez jego pana i to, co pozyskuje, pozyskuje dla pana, jest narzędziem, przedmiotem. Na pierwszym miejscu jest przyczyna celowa, będąca w tradycji Arystotelesowsko-Tomaszowej przyczyną przyczyn (*causa causarum*). Uznanie wolności istot rozumnych jest zatem innym sposobem wyrażenia myśli, że są one celami samymi w sobie.

Uznanie człowieka za cel sam w sobie, czego znamieniem jest samodzielne określanie celów swoich działań, nie jest żadną miarą uznaniem egoizmu za centralną właściwość osoby. Wybierane cele mogą być bowiem raczej dobrem innych niż własnym. Zarówno Platon, jak i Arystoteles, uznając sprawiedliwość za największą cnotę²³, uważali jednocześnie, że jest ona *cudzym dobrem*²⁴, że *wyświadczenie dobrodziejstw jest cechą człowieka dobrego i dzielności etycznej*²⁵, a *sprawiedliwość nigdy nikomu szkody nie wyrządza*²⁶. Tę tradycję kontynuuje Tomasz.

²⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, 982 b 25-26.

²¹ *Liberi autem homines sunt suiipsorum, Sententia libri metaphysicae*, lib. 1, lect. 3, n. 7.

²² *Ille homo proprie dicitur liber, qui non est alterius causa, sed est causa suiipsius. Servi enim dominorum sunt, et propter dominos operantur, et eis acquirunt quicquid acquirunt*. Tamże, lib. 1, lect. 3, n. 7.

²³ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1129 b-1130 a. Platon, *Państwo*, 443 b-e (sprawiedliwość jest centralnym zagadnieniem dialogu *Państwo* – Platońskiego traktatu o duszy i jej doskonałości).

²⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1129 b-1130 a.

²⁵ Tamże, 1169 b.

²⁶ Platon, *Państwo*, 335 e, zob. tamże 335 d.

W tym punkcie trzeba jednak wskazać na jedną z zasadniczych różnic między Tomaszową a Arystotelesowską koncepcją wolności. Akwinata odchodzi zdecydowanie od Arystotelesowskiej koncepcji niewolnictwa z natury – niewolnikami z natury są dla Arystotelesa ci, którzy – ze względu na słabość intelektu – nie potrafią sami sobą kierować, nie potrafią należycie wybierać celów, i dla nich jest rzeczą pożyteczną pozostawać we władzy pana²⁷. W napisanym w latach 1252-56 *Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda* Akwinata jednoznacznie stwierdza *z natury wszyscy ludzie są jednakowo wolni*²⁸. Jakie inne różnice stanowisk pozwalają Akwinacie na konsekwentne zajęcie takiego stanowiska? Bycie wolnym jest u Tomasza związane z konstytucją samego bytu istoty rozumnej, natomiast u Arystotelesa wolność powiązana jest z faktycznymi możliwościami działania w określony sposób. Chociaż Arystoteles pisze o istnieniu dla siebie samego, to jednak w koncepcji Arystotelesa *istnienie* nie jest kategorią opracowaną teoretycznie i stąd nie posiada systemowej doniosłości. Dlatego Kazimierz Leśniak przekłada: *człowiekiem wolnym nazywamy tego, który żyje dla siebie samego, a nie dla kogoś innego*²⁹. Dla Arystotelesa bycie, istnienie to tyle, co życie, a życie to działanie (przede wszystkim spostrzeganie lub myślenie)³⁰.

Natomiast w kontekście metafizyki Tomaszowej, w której istnienie jest kategorią centralną, mówienie o *istnieniu* dla siebie samego ma ogromną doniosłość dla całej koncepcji człowieka jako osoby. Powiązanie tego, co stanowi o wyjątkowości człowieka, jego godności, z istnieniem jest ugruntowaniem godności w najdoskonalszym elemencie bytu, elemencie, który jako akt wszystkich aktów i doskonałość wszystkich doskonałości³¹ obejmuje wszystko, co stanowi dany byt. Jest czymś, w sposób najbardziej z możliwych, przyrodzonym. Wiążąc zatem godność ze szczególną doskonałością istnienia, mianowicie istnieniem jako cel sam w sobie, nietrudno jest dać teoretyczne uzasadnienie dla takich stwierdzeń w międzynarodowej ochronie praw człowieka, które mówią o przyrodzonej, równej godności wszystkich ludzi i o wynikaniu wszystkich praw człowieka (zarówno dotyczących sfery cielesnej, jak i duchowej) z godności³².

W kolejnym akapicie (2858) Tomasz sięga do drugiej z dwóch podstawowych doskonałości istoty rozumnej, wskazanych w poprzednim rozdziale, miano-

²⁷ Zob. Arystoteles, *Polityka*, 1252 a, 1254 b.

²⁸ *natura omnes homines aequales in libertate fecit*, In 2 *Sent.*, dist. 44, q. 1, a. 3, ad 1.

²⁹ Warszawa 1983, s. 9.

³⁰ Zob. *Etyka nikomachejska*, 1170 a; por. uwagi D. Gromskiej w jej przekładzie *Etyki nikomachejskiej*, *Dziela wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 274, przyp. 78.

³¹ *hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et perfectio omnium perfectionum, De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9.

³² Zob. np. art. 1 *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* z 1948, stanowiącej fundament całej współczesnej ochrony praw człowieka: *Wszystkie istoty ludzkie rodzą się wolne i równe w godności i prawach*; zob. wyżej cytowany fragment preambuły *Międzynarodowych paktów praw człowieka* i *Konstytucji RP*.

wicie do *godności celu*, który może być bezpośrednim przedmiotem działań istoty rozumnej. Nie mówi o nowej doskonałości, ale zmierza do wykazania, że istoty nierozumne podporządkowane są dobru istot rozumnych: skoro wszystko zmierza do Boga, zatem temu, co może wprost sięgać zasadniczego celu, podporządkowane jest to, co takiego celu sięgnąć nie może; podobnie, jak walczącym żołnierzom, którzy wprost mogą osiągnąć zwycięstwo, służą oddziały pomocnicze.

W akapicie 2859 Tomasz spogląda na relację istot rozumnych do nierozumnych w perspektywie całości stworzenia – uznając, że istoty rozumne jako najbardziej podobne do Boga są najdoskonalsze i dlatego stanowią części zasadnicze całości, argumentuje, że pozostałe stworzenia służą doskonaleniu i zachowaniu tych części. W tym punkcie Akwinata za kryterium doskonałości przyjmuje *podobieństwo do Boga*. Pozostaje tu jednak cały czas na gruncie filozofii, gdyż nie powołuje się na dane Objawienia, ale korzysta z filozoficznej koncepcji Boga i istot rozumnych.

Następny argument (2860) wykorzystuje przesłankę, że całość doskonalsza jest od części. Im coś jest *bardziej całością*, tym jest doskonalsze. Również z tego punktu widzenia istoty rozumne są doskonalsze. Wykazują one większe podobieństwo (*affinitas*) do całości, gdyż swoim intelektem mogą ująć całość bytu. Za Arystotelesem Akwinata uznaje, że intelekt jest poniekąd wszystkim, gdyż poznając może w sobie przyjąć formę każdej rzeczy (przyjąć jej *kształt*).

Przy okazji tego argumentu warto wskazać na pewien ważny problem metafizyczny rzutujący na możliwość rozwiązania podstawowych zagadnień antropologicznych. Otóż Tomasz za oczywiste przyjmuje, że wszystkie części są skierowane do doskonałości całości, że część jest dla całości, a nie całość dla części. Skoro zatem człowiek jest częścią całości, jaką jest całość stworzenia, to czy człowiek nie jest jedynie narzędziem w rękę Boga, służącym doskonałości całości? Dylemat ten był, jak sądzę, nierozwiązywalny na gruncie filozofii greckiej, w której nie była uwyraźniona kategoria istnienia jako realnego elementu bytu. Problem ten pojawiał się zwłaszcza w filozofii państwa, w której przy takim podejściu łatwo o uzasadnienie instrumentalnego traktowania człowieka. Niemniej jednak nawet u Platona jednoznacznie wypowiedane były intuicje, że człowiek przerasta całość, której jest częścią, że państwo jest dla człowieka a nie człowiek dla państwa³³, pozostawał jednak problem z teoretycznym uzasadnieniem takiego stanowiska. Patrząc na człowieka z perspektywy całego Kosmosu, Platon pięknie opisywał doświadczenie człowieka wskazujące, że człowiek jest czymś wyjątkowym we Wszechświecie: *Jedną z tych drobin, taką znikomo małą cząsteczką, która wyrывa się wciąż i prze ku całości, choć jest tak niepomierne mała, jesteś ty sam, śmiałku nieszczęsny*³⁴. Nie mając jednak

³³ *Prawa*, 770 c-e, s. 246 f. (podkr. MP). Zob. D. von Hildebrand, *Fundamentalne postawy moralne*, w: t e n z e i in., *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 10.

³⁴ *Prawa*, 903b-c, przeł. M. M a y k o w s k a. Warszawa 1960, s. 474 i nast.

odpowiednich narzędzi teoretycznych uznał to doświadczenie za złudne, stwierdzając ostatecznie, że to człowiek jest dla całości, a nie całość dla niego³⁵.

Na gruncie filozofii Tomasza pojawiają się nowe narzędzia teoretyczne, które pozwalają uzasadnić, że coś może być częścią całości, a mimo to być czymś od niej doskonalszym. Kluczowa jest kategoria istnienia. Całość stworzenia posiada istnienie jedynie relacyjne, mówiąc językiem Arystotelesa – przypadłościowe. Doskonalej istnieją byty samoistne, substancjalne, przy czym wśród nich istoty rozumne istnieją radykalnie doskonalej jako cele same w sobie. Taki właśnie tok rozumowania, spojrzenie na osobę od strony egzystencjalnej, stoi na pierwszym miejscu w fundamentalnym dla problematyki osoby artykule w *Summie teologii*³⁶.

Kolejnego argumentu na podporządkowanie stworzeń nierozumnych stworzeniom rozumnym poszukuje Tomasz w analizie tego, jak przebiega naturalne działanie. Otóż doświadczenie wskazuje, że ludzie używają innych stworzeń. Tomasz jest empirystą – natura rzeczy, jej istota, sposób istnienia, nie jest dany wprost, ani też wiedza o tym nie jest wiedzą wrodzoną. Wiedza o bycie zdobywana jest w doświadczeniu. Na podstawie działania czegoś wnioskuje się o tym, co jest w *środku*, co niewidzialne. Scholastycy podstawę takiego postępowania streszczali w zasadzie *operari / agere sequitur esse*³⁷. Aby właściwie rozumieć takie postępowanie badawcze trzeba koniecznie odróżnić działanie z natury od działania po prostu spontanicznego. Natura ma wymiar normatywny – poznawszy ją można wnioskować o tym, jakie działania są z nią zgodne a jakie nie. Zatem nie każde działanie jest działaniem z natury. Działając spontanicznie możemy działać w sposób sprzeczny z naszą naturą. Jak odróżnić działania określające działanie z natury od działania z nią sprzecznego? Trzeba sięgnąć do doświadczenia – działania z natury to te, które prowadzą do rozwoju, aktualizacji bytu jako całości. Jak odróżnić całościowy rozwój (który niekiedy wiąże się z jakąś stratą, uszczerbkiem), od tego, co tym nie jest? Całościowy rozwój powoduje wzmocnienie istnienia; im byt bardziej rozwinięty, tym bardziej, *mocniej* istnieje. Jak to poznać? Jako że istnienie nie jest elementem treściowym, sięgnąć trzeba do pewnego typu intuicji, całościowego ujęcia bytu w aspekcie egzystencjalnym. Różne aspekty takiego ujęcia można znaleźć w nauce o transcendentaliach: byt, który bardziej jest, jest bardziej np. jednością czy odrębnością.

Spojrzenie na rozwój bytu od strony istnienia ma długą historię, za przykład niech wystarczy Platon, dla którego rozwój człowieka polegający przede wszyst-

³⁵ *wszystko, co powstaje, powstaje po to, żeby pełnią szczęścia tchnęło wciąż życie wszechświata [por. Phileb. 54c], i że ty także nie urodziłeś się dla siebie, ale znalazłeś się tutaj, ażeby służyć temu celowi. Prawa, 903b-c, przeł. M. Ma y k o w s k a.*

³⁶ STh, 1, q. 29, a. 1 co.

³⁷ U Tomasza wprost tej zasady nie znajdziemy; por. *agere sequitur ad esse in actu*, CG, lib. 3, cap. 69, n. 20.

kim na rozwoju moralnym, był rozwojem jego jedności, a jedność z kolei była dla Platona racją bytu, istnienia: im bardziej coś jest jednością, tym bardziej jest.

Kontynuując analizę tego akapitu podkreślić trzeba kolejność wskazanych przez Akwinatę sposobów, na które stworzenie nierozumne służy człowiekowi – na pierwszym miejscu jest doskonalenie intelektu, doskonalenie, które dokonuje się przez poznawanie świata; podtrzymywanie życia biologicznego i doskonalenie ciała jest na miejscu ostatnim.

Interesujący jest akapit 2862, w którym Akwinata wskazuje na *nieśmiertelność* jako rację godności człowieka. Argumentacja znowu zmierza do uzasadnienia tezy pomocniczej głoszącej, że istoty rozumne są celami samymi w sobie, gdyż jako niezniszczalne muszą być przez Boga chciane dla nich samych, a ponieważ istnienie wypływa z woli Bożej, zatem i sposób istnienia odpowiada temu, jak Bóg chce danego stworzenia.

Za znamię doskonałości uznaje także *niezmiennność*, nawiązując znowu do metafizyki starożytnej, w której niezmiennność jest znamieniem *mocy* bycia, świadczy o doskonałości bytu jako istniejącego.

W tym miejscu kończy się zasadniczy wykład rozdziału 112, kolejne akapity zawierają odpowiedzi na kontrargumenty (2863-2865) oraz argumenty teologiczne (2866-2868), które – ze względu na objętość niniejszego opracowania – nie mogą być tutaj szczegółowo skomentowane.

ROZDZIAŁ 113: Że Bóg stworzenie rozumne kieruje do jego czynów nie tylko w tym, co dotyczy gatunku, ale także odnośnie do tego, co jest odpowiednie dla jednostki

W ostatnim z prezentowanych tu rozdziałów, rozdziale 113, Tomasz precyzuje naukę o celach, ku którym skierowuje człowieka Boża Opatrzność. Zasadnicza teza głosi, że stworzenie rozumne skierowane jest ku swoim czynom nie tylko według tego, co gatunkowe, ale według tego, co indywidualne. W porównaniu z filozofią grecką, której nie była znana filozoficzna kategoria *osoby*, teza ta jest rewolucyjna i wprowadza w centrum problematyki działania osoby i prawa rządzącego tym działaniem. W filozofii greckiej, w której człowiek pojmowany był jedynie jako egzemplarz gatunku, powstawał istotny problem. Wszyscy ludzie mają taką samą naturę, lub – mówiąc językiem Platona – realizują tę samą ideę; tak natura, jak i idea reprezentują to, co ogólne, powszechne. W naturę, ideę człowieka niejako wpisane jest to, co stanowi o pełni rozwoju, szczęścia – *Stać się, kim jesteś, poznawszy to wprzód* pisał Pindar, żyjący jeszcze przed Sokratesem, wielki poeta starożytności. Aby dojść do szczęścia, trzeba poznać dobro obiektywnie i jednoznacznie wyznaczone stanem rzeczy: wspólną wszystkim naturą (ideą) człowieka i okolicznościami, w których żyje; a następnie skłonić siebie lub innych, aby realizowali swoje

dobro. Nie musimy pytać o to, czego ktoś chce. Wolność nie była uznana za doskonałość konstytuującą doskonałość osoby, funkcja wolności ograniczała się do wyboru poznanego dobra. W projektach doskonałego prawa Platon wyciągnął konsekwencje z takiego postawienia sprawy. Zauważył, że jedni poznają lepiej, inni gorzej, a zatem z pożytkiem dla wszystkich będzie oddanie pełni władzy tym najlepiej poznającym (filozofom), którzy zaprojektują dla każdego, nie pytając go o zdanie, najlepsze dla niego życie. Tego typu obiektywne ugruntowanie dobra dla człowieka prowadzi do uzasadnienia totalitaryzmu, co słusznie podnosił Isaiah Berlin krytykując koncepcję wolności pozytywnej, wolności związanej dobrem poznany jako jednoznacznie określone naturą człowieka i okolicznościami.

Tomaszowa koncepcja osoby uchodzi tym trudnościom, zachowując obiektywność dobra dla człowieka. W pierwszym akapicie (2869) Akwinata wyciąga wnioski z tego, co wcześniej zostało powiedziane: skoro istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, to nie można za cel jej życia uznać zrealizowanie tego, co gatunkowe, co wspólne wszystkim ludziom. Owszem, i to, co wspólne, trzeba wziąć pod uwagę, ale wspólna nam wszystkim natura nie determinuje jednoznacznie celu poszczególnego człowieka. Zatem nie wystarczy poznać wspólnej wszystkim ludziom natury i okoliczności działania, aby jednoznacznie określić sposób działania właściwego dla danego człowieka. Osoba nie jest jedynie egzemplarzem gatunku jest *osobna*. Ma za zadanie zrealizować siebie jako indywiduum.

Wraz z koncepcją osoby dowartościowana zostaje jednostkowość, indywidualność i, leżąca u ich podstaw, wolność. Tak u Platona, jak i u Arystotelesa to, co ogólne jest doskonalsze od tego, co jednostkowe. Jednostkowość jest ułomnością; u Arystotelesa racją jednostkowości jest materia – element potencjalny, przeciwstawiony temu, co aktualne i doskonalsze. U Tomasza jednostkowość i indywidualność osoby ma swoją najważniejszą rację w akcie istnienia – w tym, co najdoskonalsze w bycie.

W komentowanym tu akapicie (2869) na uwagę zasługuje także formuła głosząca, że działanie jest ostateczną doskonałością rzeczy. Formuła ta wyrażająca jedną z fundamentalnych tez tak koncepcji Arystotelesa, jak i Tomasza uwyrażnia dynamiczny charakter każdego bytu. Pełnia doskonałości to nie statyczny stan, ale działanie.

Argumentując na rzecz zasadniczej tezy rozdziału, w kolejnym akapicie (2870) Akwinata znowu sięga do wolności. Tym razem do *wolności pojętej jako swoboda działania albo niedziałania*. Tam gdzie dobro zdeterminowane jest gatunkowo, tym, co wspólne, tam nie ma wolności działania w pewien sposób lub powstrzymania się od tego działania. To doświadczenie wolności działania lub niedziałania jest dla Tomasza argumentem na rzecz indywidualności każdego człowieka i przyporządkowania go do realizacji nie tylko tego, co gatunkowe, ale i indywidualne; właśnie taka droga jest zgodna z zamysłem Boga.

W akapicie tym pojawia się także trudne do interpretacji stwierdzenie, że nie ma w nas rzeczy naturalnych (*naturalia autem non sunt in nobis*). Nie można tej wypowiedzi interpretować w ten sposób, jakoby Tomasz odrzucał obecność w człowieku tego, co gatunkowe, wspólne wszystkim ludziom. Zasadnicza jego teza nie głosi, że Bóg kieruje stworzeniem rozumnym *jedynie* według tego, co indywidualne. Uwzględni także to, co gatunkowe. Akwinata odróżnia tu to, co wspólne (*communia*), od tego, co naturalne (*naturalia*). Mówiąc, że nie ma w nas tego, co naturalne, Tomasz podkreśla, że wszystko w człowieku ma charakter osobowy, celem samym w sobie jest cały człowiek, a godność, obejmując tak to, co duchowe, jak i biologiczne, nie pozwala na instrumentalne traktowanie którejkolwiek sfery jestestwa człowieka.

O ile w ostatnim z omówionych akapitów Tomasz sięgał do doświadczenia wolności działania lub niedziałania, to w akapicie następnym (2871) eksploruje doświadczenie *wolności pojętej jako wybór spośród różnych możliwości działania*: różne stworzenia rozumne w różny sposób działają w podobnych okolicznościach. Dodajmy – Tomasz ma na uwadze działania, ku którym kieruje Bóg, zatem działania, które prowadzą do doskonałości, do samorealizacji bytu. Określenie dobra dla człowieka nie jest zatem sprawą jedynie poznania tego, co gatunkowe, wspólne wszystkim na mocy natury, i okoliczności. Co zatem, poza tym, co gatunkowe, determinuje indywidualne dobro. Odpowiedź może być jedna – wola, wolny wybór.

Te założenia antropologiczne znajdują swoje rozwinięcie zwłaszcza w traktacie o sprawiedliwości w rozróżnieniu dwóch typów *ius*, pojętego jako dobro dla człowieka, cel wyznaczający działanie. *Ius naturale* to dobro, które można określić na podstawie tego, co wspólne wszystkim ludziom, na mocy wspólnej wszystkim natury. Coś jest *ius naturale* niezależnie od woli człowieka. Natomiast *ius positivum* to coś, co konstytuuje się jako dobro dla człowieka dzięki działaniu jego woli (umowy, zgody itp.).

W akapicie 2872 Akwinata, dodając kolejny argument na rzecz tytułowej tezy rozdziału, wskazuje na poznawcze zdolności człowieka, dzięki którym może być przez Boga kierowany według tego, co indywidualne i dzięki czemu też może się on realizować jako jednostka wyrastająca ponad gatunek. Tomasz wskazuje na intelekt i rozum jako to, co pozwala pojąć, w jaki sposób różne rzeczy (działania) są dobrem lub złem. Podkreślić trzeba, że znowu o szczególności rządów Bożych nad człowiekiem nie rozstrzyga sama rozumność, ale możliwa dzięki rozumności (intelektowi) zdolność poznania różnych rzeczy jako dobrych lub złych dla człowieka. Dzięki intelektowi człowiek posiada ogólne pojęcie dobra i stąd może poznać, że w danej sytuacji różne rzeczy w różny sposób stanowią dla niego dobro i możliwy cel działania. Skądinąd wiadomo, że właśnie ta zdolność jest dla Tomasza podstawą wolności wyboru: *Jedynie ten, kto ma intelekt, może działać z wolnego wyboru [iudicio libero], jako że poznaje ogólne pojęcie dobra, z czego może sądzić, iż to czy owo jest dobrem.*

W kimkolwiek przeto jest intelekt, jest w nim wolna wola³⁸. Człowiek nie jest zdeterminowany do wyboru takiego, a nie innego dobra: człowiek działa na podstawie wolnego sądu, mogąc kierować się ku rozmaitym przedmiotom.(...) sąd rozumu [dotyczący rzeczy szczegółowych] kieruje się ku różnym możliwościom, a nie jest zmuszony do tego, by odnosić się tylko do jednej z nich, dlatego to człowiek musi posiadać wolną decyzję z racji tego samego, że jest rozumny³⁹.

Podkreślić tu trzeba, że to nie same okoliczności czasu i miejsca oraz przypadłościowe różnice między ludźmi różnicują dobro dla poszczególnych osób. Zarówno Arystoteles, jak i Tomasz mieli świadomość tego, że również w przypadku, gdy mamy do czynienia nie z osobami a jedynie z egzemplarzami jakiegoś gatunku, poszczególne egzemplarze rozwijają się w różny sposób, zależnie od okoliczności i różnic osobniczych. Gdy Tomasz pisze tu o dobru ze względu na jednostkę (to, co jednostkowe), nie chodzi mu o różnice przypadłościowe zachodzące między poszczególnymi ludźmi. W przypadku osób różnice sięgają samej konstytucji osoby opartej na wolności.

Z punktu widzenia rozwoju Tomaszowej koncepcji prawa istotne znaczenie ma kolejny akapit (2873), w którym Akwinata wskazuje na to, że istoty rozumne nie tylko podlegają Opatrzności, ale aktywnie w niej uczestniczą, będąc opatrnością dla siebie i innych, rządząc swoimi czynami. Bóg tak kieruje czynami człowieka, że jemu samemu pozostawia kierowanie sobą. Aktywny udział w Bożej Opatrzności, bycie opatrnością polega, zgodnie z najogólniejszym rozumieniem *opatrności*, na rozumnym dobieraniu środków do celu. W przypadku istot rozumnych, ich naturalne skłonności (inklinacje), np. skłonność do rozwoju moralnego, tym się różnią od skłonności istot nierozumnych, że choć w przypadku obu typów stworzeń cele skłonności są zdeterminowane, to jednak w przypadku skłonności osobowych nie są zdeterminowane środki do nich prowadzące. Zdeterminowanym celem będzie np. rozwój moralny, natomiast nie są zdeterminowane drogi jego osiągnięcia i mogą one przebiegać w najprzeróżniejszy sposób⁴⁰. Warto zauważyć, że Akwinata uznaje, że do tego samego celu może człowiek dojść w różny sposób, a to znaczy także – wybierając i realizując różne cele pośrednie. Samo poznanie natury człowieka i okoliczności nie pozwala na jednoznaczne zdeterminowanie sposobu osiągnięcia celu zasadniczego (np. doskonałości moralnej), niezbędny jest wybór, który spośród różnych dróg prowadzących do celu obiera jedną.

O ile wcześniej (2862), z nieśmiertelności duszy wnioskował Tomasz o rządzeniu istotami rozumnymi przez Boga dla nich samych, to w akapicie 2874, podkreślając *indywidualną* nieśmiertelność duszy, argumentuje, że Bóg kieruje działaniami człowieka a według tego, co indywidualne, a nie jedynie gatunkowe.

³⁸ STh I, q. 59, a. 3, co.

³⁹ STh I, q. 83, a. 1, co., przeł. S. Swieżawski (św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Poznań 1956, s. 439).

⁴⁰ *In 3 Sent.*, dist. 33, q. 2, a. 3, ad 3.

Skoro Bóg chce duszy jako indywidualnej, to chce także jej aktów, jako przejawów i realizacji tego, co indywidualne. Bóg chce, aby poszczególne działania człowieka były działaniami zindywidualizowanymi ze względu na to, co osobowe, zatem i ze względu na wolne wybory.

W ostatnim akapicie (2875) Tomasz dodaje jeszcze argumenty teologiczne w ściślejszym tego słowa znaczeniu, podając odpowiednie cytaty z Pisma Świętego wspierające jego tezę i argumenty.

PODSUMOWANIE

Koncepcja Tomasza zadziwia swoją aktualnością. Wprost wpisuje się w centralne problemy współczesnej refleksji filozoficznej nad człowiekiem, jego godnością i nad podstawami prawa.

Wolność to największa doskonałość natury ludzkiej. Akwinata uznaje i filozoficznie uzasadnia jednakową wolność, którą się posiada na mocy natury. Rozumność jest warunkiem tych doskonałości, nie jest jednak tą doskonałością, która stanowi wprost o godności.

Wolność mieni się przy tym wieloma odcieniami. Akwinata bierze pod uwagę (1) wolność pojętą jako panowanie nad swymi czynami, (2) wolność jako przeciwieństwo niewoli, (3) wolność działania lub niedziałania i (4) wolność wyboru spośród różnych dóbr.

Rzeczą woli nie jest tylko pójść za poznanym dobrem, gdyż w wielu przypadkach dobro to nie jest jednoznacznie zdeterminowane naturą i okolicznościami, w których przychodzi działać.

Doświadczana wolność człowieka jest podstawą argumentacji na rzecz tezy, że człowiek jest celem samym w sobie, że istnieje jako cel sam w sobie. Św. Tomasz wyprowadza z tego postulatory dotyczące działania – w przeciwieństwie do istot nierozumnych, człowieka nie wolno traktować jak narzędzie, przedmiotowo. Podkreślić trzeba, że idea godności jako bycia celem samym w sobie i związany z nią postulat nieinstrumentalnego traktowania człowieka nie jest osiągnięciem filozofii nowożytnej i to nie Immanuel Kant, jak wielu sądzi, jest ojcem koncepcji tak pojętej godności.

RESUMEN

Para una buena elaboración de la problemática ética y jurídica, el sentido fundamental tiene una buena concepción del hombre. En la teología, el fundamento de la concepción del hombre está en la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios. Sin embargo, esta argumentación vale solamente para los creyentes. Para las personas no creyentes hay que buscar otros modos de argumentación. Para esto sirve muy bien la filosofía. Teniendo esto en cuenta, el artículo describe la dignidad de la persona humana según las ideas del Santo Tomás de Aquino en la *Summa contra gentiles*. Más precisamente se centra en los capítulos 111-113, libro III de esta obra.

<p>Summa contra gentiles</p> <p>Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium⁴¹</p> <p>Lib. 3, cap. 111-113</p>	<p>Summa przeciw poganom czyli</p> <p>O prawdziwości wiary katolickiej przeciwko błędom niewiernych⁴²</p> <p>Księga III, rozdziały 111-113</p>
<p>Lib. III, cap. 111</p>	<p>Księga III, rozdział 111</p>
<p>[tit.] Quod speciali quadam ratione creaturae rationales divinae providentiae subduntur</p>	<p>Że stworzenia rozumne podlegają Bożej Opatrzności w szczególny sposób</p>
<p>2856. [n. 1] a) Ex his quidem quae supra determinata sunt, manifestum est quod divina providentia ad omnia se extendit. Oportet tamen aliquam rationem providentiae specialem observari circa intellectuales et rationales naturas, prae aliis creaturis.</p>	<p>Z tego, co powyżej ustaliliśmy (od r. 64), wynika jasno, że Opatrzność Boża rozciąga się na wszystko.</p> <p>Należy jednak zauważyć, że istnieje pewien szczególny rodzaj Opatrzności, odnoszący się bardziej, niż do innych stworzeń, do natur intelektualnych i rozumnych.</p>
<p>Praecellunt enim alias creaturas et in perfectione naturae, et in dignitate finis.</p>	<p>Przewyższają bowiem inne stworzenia zarówno co do doskonałości natury, jak i co do godności celu.</p>
<p>b) In perfectione quidem naturae, quia sola creatura rationalis habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum; ceterae vero creaturae ad opera propria magis aguntur quam agant; ut ex supra dictis patet.</p>	<p>Co do doskonałości natury dlatego, że jedynie stworzenie rozumne ma władzę nad swoimi czynami, w sposób wolny determinując się do działania; inne zaś stworzenia do właściwych sobie działań raczej są determinowane, niż same się determinują, jak to wynika z tego, co powiedziano (r. 47).</p>
<p>c) In dignitate autem finis, quia sola creatura intellectualis ad ipsum finem ultimum universi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo et amando Deum; aliae vero creaturae ad finem ultimum pertingere non possunt nisi per aliqualem similitudinis ipsius participationem.</p>	<p>Co do godności celu zaś dlatego, że jedynie stworzenie rozumne osiąga przez swe działanie ostatecznego celu wszechświata, mianowicie przez poznanie i miłość Boga; inne zaś stworzenia mogą osiągnąć celu ostatecznego tylko przez pewne uczestniczenie w podobieństwie do tego celu.</p>
<p>d) Omnis autem ratio operis variatur secundum diversitatem finis, et eorum quae operationi subiiciuntur:</p> <p>sicut ratio operandi per artem diversa est secundum diversitatem finis et materiae; aliter enim operatur medicus ad aegritudinem pellendam, et ad sanitatem confirmandam; atque aliter in corporibus diversimode complexionatis.</p>	<p>Racje zaś działania różnią się, odpowiednio do różnorodności celów i podmiotów, które działaniom podlegają;</p> <p>i tak w sztuce mamy różne działania, odpowiednio do różnych celów i różnych materii; inaczej bowiem działa lekarz, gdy ma usunąć chorobę, a inaczej, gdy ma utrzymać zdrowie, a inaczej wobec ciał o różnych temperamentach.</p>

⁴¹ Tekst łaciński przytaczam za wydaniem opartym na editio Leonina: Thomas Aquinatis, *Opera Omnia* cum hypertextibus in CD-ROM, red. Roberto Busa, wyd. 2, Stuttgart 1996.

⁴² Tekst polski oparty jest na zmodyfikowanym przeze mnie przekładzie Zofii Włodkovej: (św. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*, księga III, Kraków 1933, s. 311-319. Przekłady z Pisma Świętego podają za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. M. Peter i M. Wolniewicz, wyd. 3, Poznań 1991-1994.

<p>e) Et similiter oportet in regimine civitatis diversam rationem ordinis observari secundum diversas conditiones eorum qui subiiciuntur regimini, et secundum diversa ad quae ordinantur: oportet enim aliter disponi milites, ut sint praeparati ad pugnam; et artifices, ut bene se habeant circa sua opera.</p>	<p>I podobnie w rządzeniu państwem należy trzymać się różnego porządku, odpowiednio do różnorodnych warunków, w których się znajdują ci, którzy rządowi podlegają i odpowiednio do różnych przeznaczeń, do których zostają skierowani; na przykład, inaczej należy rozporządzić żołnierzami, by ich przygotować do walki, a inaczej rzemieślnikami, by mogli wykonywać swe rzemiosło.</p>
<p>f) Sic igitur et alia est ordinis ratio secundum quam creaturae rationales providentiae divinae subduntur: et alia secundum quam ordinantur ceterae creaturae.</p>	<p>Tak więc inny jest rodzaj porządku według którego stworzenia rozumne podlegają Opatrzności Bożej, a inny jest porządek, według którego podlegają jej inne stworzenia.</p>
<p>Lib. III, cap. 112</p>	<p>Księga III, rozdział 112</p>
<p>[tit.] Quod creaturae rationales gubernantur propter seipsas, aliae vero in ordine ad eas</p>	<p>Że Opatrzność rządzi stworzeniami rozumnymi dla nich samych, a innymi stworzeniami ze względu na stworzenia rozumne</p>
<p>2856. [n. 1] Primum igitur, ipsa conditio intellectualis naturae, secundum quam est domina sui actus, providentiae curam requirit qua sibi propter se provideatur: aliorum vero conditio, quae non habent dominium sui actus, hoc indicat, quod eis non propter ipsa cura impendatur, sed velut ad alia ordinatis. Quod enim ab altero tantum agitur, rationem instrumenti habet: quod vero per se agit, habet rationem principalis agentis. Instrumentum autem non quaeritur propter seipsum, sed ut eo principale agens utatur. Unde oportet quod omnis operationis diligentia quae circa instrumenta adhibetur, ad principale agens refertur sicut ad finem: quod autem circa principale agens vel ab ipso vel ab alio adhibetur, in quantum est principale agens, propter ipsum est. Disponuntur igitur a Deo intellectuales creaturae quasi propter se procuratae, creaturae vero aliae quasi ad rationales creaturas ordinatae.</p>	<p>Przed wszystkim kondycja natury intelektualnej, że mianowicie jest panią swych czynów, wymaga opieki Opatrzności ze względu na nią samą; kondycja zaś innych stworzeń, które nie mają władzy nad swymi działaniami, wskazuje na to, że Opatrzność opiekuje się nimi nie dla nich samych, lecz o ile się odnoszą do innych. To bowiem, co działa tylko, gdy jest poruszone przez coś drugiego, ma znaczenie narzędzia, co zaś działa samo przez się, ma znaczenie głównego czynnika. Narzędzie zaś nie jest potrzebne dla niego samego, ale na to, by główny czynnik się nim posługiwał. Stąd wszelka zapobiegliwość o narzędzia musi się odnosić do głównego czynnika jako do celu; a to działanie, gdy się odnosi do głównego czynnika jako takiego, czy bezpośrednio przez niego samego, czy przez inne czynniki, kieruje się do niego samego. A zatem Bóg rządzi stworzeniami rozumnymi opiekując się nimi jakoby dla nich samych, innymi zaś stworzeniami w odniesieniu do stworzeń rozumnych.</p>
<p>2857. [n. 2] Adhuc. Quod dominium sui actus habet, liberum est in agendo, liber enim est qui sui causa est: quod autem quadam necessitate ab alio agitur ad operandum, servituti subiectum est. Omnis igitur alia creatura naturaliter servituti subiecta est: sola intellectualis natura libera est. In quolibet autem regimine, liberis providetur propter seipsos: servis autem ut sint in usum liberorum. Sic igitur per divinam providentiam intellectualibus creaturis providetur propter se, ceteris autem creaturis propter ipsas.</p>	<p>Co więcej. To, co ma władzę nad swymi czynami, jest wolne w działaniu, <i>wolne bowiem jest to, co samo dla siebie jest przyczyną</i> [por. Arystoteles, <i>Metafizyka</i>, 982 b 25-26]; to zaś, co przez pewną konieczność zostaje skierowane przez coś drugiego do działania, podlega niewoli. Wszelkie zaś inne stworzenia z natury podlega niewoli; wolnym jest tylko stworzenie rozumne. Każdy zaś rząd troszczy się o wolnych ze względu na nich samych, o niewolników zaś tak, by się nimi posługiwali wolni. Tak więc Opatrzność Boża</p>

2858. [n. 3] Amplius. Quodcumque sunt aliqua ordinata ad finem aliquem, si qua inter illa ad finem pertinere non possunt per seipsa, oportet ea ordinari ad illa quae finem consequuntur, quae propter se ordinantur in finem: sicut finis exercitus est victoria, quam milites consequuntur per proprium actum pugnando, qui soli propter se in exercitu quaeruntur; omnes autem alii, ad alia officia deputati, puta ad custodiendum equos, ad parandum arma, propter milites in exercitu quaeruntur. Constat autem ex praemissis finem ultimum universi Deum esse, quem sola intellectualis natura consequitur in seipso, eum scilicet cognoscendo et amando, ut ex dictis patet. Sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem omnia propter ipsam.

2859. [n. 4] Item. In quolibet toto partes principales propter se exiguntur ad constitutionem totius: aliae vero ad conservationem, vel ad aliquam meliorationem earum. Inter omnes autem partes universi, nobiliores sunt intellectuales creaturae: quia magis ad similitudinem divinam accedunt. Naturae ergo intellectuales sunt propter se a divina providentia procuratae, alia vero omnia propter ipsas.

2860. [n. 5] Praeterea. Manifestum est partes omnes ordinari ad perfectionem totius: non enim est totum propter partes, sed partes propter totum sunt. Naturae autem intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae: nam aequaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu: quaelibet autem alia substantia particularem solam entis participationem habet. Convenienter igitur alia propter substantias intellectuales providentur a Deo.

2861. [n. 6] Adhuc. Sicut agitur unumquodque cursu naturae, ita natum est agi. Sic autem videmus res cursu naturae currere quod substantia

opiekuje się stworzeniami rozumnymi ze względu na nie same, innymi zaś stworzeniami ze względu na stworzenia rozumne.

Co więcej. Gdy mamy jakieś rzeczy skierowane ku pewnemu celowi, to jeżeli niektóre z nich same przez się nie mogą osiągnąć owego celu, należy je skierować do tych, które cel osiągają i które dla siebie samych są kierowane do celu; jak na przykład celem wojska jest odniesienie zwycięstwa, które żołnierze osiągają własnym czynem, walcząc, i tylko tych potrzeba dla nich samych we wojsku; wszyscy inni zaś, którzy mają wyznaczone inne obowiązki, na przykład pilnowania koni, przygotowania broni, potrzebni są ze względu na żołnierzy. Jasnym więc jest z tego, co powiedziano powyżej (r. 17), że Bóg jest ostatecznym celem wszechświata, i tylko stworzenie rozumne może Go osiągnąć Samego w sobie, przez to, że Go poznaje i kocha, jak wynika z tego, co już powiedziano (r. 25 i następne). A zatem tylko natura rozumna potrzebna jest sama przez się we wszechświecie, a wszystko inne potrzebne jest ze względu na nią.

Podobnie, w każdej całości główne części potrzebne są ze względu na siebie dla utworzenia całości. Inne zaś części, dla zachowania ich albo jakiegoś ich ulepszenia. Spośród wszystkich zaś części wszechświata najszlachetniejszymi są stworzenia rozumne, gdyż zbliżają się najbardziej do podobieństwa Bożego. A zatem naturami rozumnymi opiekuje się Opatrzność dla nich samych, innymi zaś ze względu na stworzenia rozumne.

Oprócz tego. Jest jasnym, że wszystkie części są skierowane do doskonałości całości; całość bowiem nie jest dla części, lecz części są dla całości. Natury rozumne bardziej się zaś zbliżają do całości, niż jakakolwiek inna natura; każda bowiem substancja rozumna jest niejako wszystkim, jako że rozumem swym może objąć całość bytu; każda zaś inna substancja posiada tylko częściowe uczestnictwo w bycie. Jest więc rzeczą słuszną, by Opatrzność Boża opiekowała się innymi stworzeniami ze względu na stworzenia rozumne.

Co więcej. *Według tego, jak dana rzecz działa w biegu natury, takim jest jej działanie przyrodzone.* Widzimy zaś, że bieg natury jest taki, iż

intellectualis omnibus aliis utitur propter se: vel ad intellectus perfectionem, quia in eis veritatem speculatur; vel ad suae virtutis executionem et scientiae explicationem, ad modum quo artifex explicat artis suae conceptionem in materia corporali; vel etiam ad corporis sustentationem, quod est unitum animae intellectuali, sicut in hominibus patet. Manifestum est ergo quod propter substantias intellectuales omnia divinitus providentur.

2862. [n. 7] Amplius. Quod aliquis propter se quaerit, semper illud quaerit: quod enim per se est, semper est; quod vero aliquis propter aliud quaerit, non oportet quod semper illud quaerat, sed secundum quod competit ei propter quod quaeritur. Esse autem rerum ex divina voluntate profluxit, ut ex superioribus est manifestum. Quae igitur semper sunt in entibus, sunt propter se a Deo volita: quae autem non semper, non propter se, sed propter aliud. Substantiae autem intellectuales maxime accedunt ad hoc quod sint semper, quia sunt incorruptibiles. Sunt etiam immutabiles, nisi solum secundum electionem. Ergo substantiae intellectuales gubernantur quasi propter se, aliae vero propter ipsas.

2863. [n. 8] Non est autem ei quod praemissis rationibus est ostensum contrarium, quod omnes partes universi ad perfectionem totius ordinantur: sic enim ad perfectionem totius omnes partes ordinantur, in quantum una deservit alteri. Sicut in corpore humano apparet quod pulmo in hoc est de perfectione corporis, quod deservit cordi: unde non est contrarium pulmonem esse propter cor, et propter totum animal. Et similiter non est contrarium alias naturas esse propter intellectuales, et propter perfectionem universi: si enim deessent ea quae requirit substantiae intellectualis perfectio, non esset universum completum.

2864. [n. 9] Similiter etiam praedictis non obviat quod individua sunt propter proprias species. Per hoc enim quod ad suas species ordinantur, ordinem habent ulterius ad intellectualem naturam. Non enim aliquod corruptibilem ordinatur ad

substantia rozumna używa dla siebie wszystkich stworzeń, czy to dla doskonałości rozumu, gdyż ogląda w nich prawdę; czy dla wykonywania swej mocy i rozwijania wiedzy, w sposób taki, w jaki twórca rozwija swą koncepcję danej sztuki w materii cielesnej; albo także dla podtrzymania ciała, które jest związane z duszą rozumną, jak to widzimy u ludzi. Jasnym jest zatem, że Opatrzność Boża opiekuje się wszystkim ze względu na substancje rozumne.

Co więcej. To, czego poszukujemy dla niego samego, zawsze nam będzie potrzebne, *co bowiem jest samo przez się, jest zawsze*; czego zaś poszukujemy ze względu na coś drugiego, nie musi zawsze być potrzebne, lecz odnośnie do rzeczy, ze względu na którą tego poszukujemy. Istnienie rzeczy wypłynęło zaś z woli Bożej, jak wynika z tego, co powiedziano powyżej (ks. II, r. 23). Tego więc, co zawsze istnieje w bytach, Bóg chce ze względu na nie samo; co zaś nie istnieje zawsze, tego Bóg nie chce ze względu na nie samo, ale ze względu na coś innego. Substancje rozumne najbardziej się zbliżają do tego, by zawsze istniały, dlatego, że są niezniszczalne. Są one także niezmiennie, z wyjątkiem aktów wyboru. A zatem substancjami rozumnymi rządzi Bóg niejako ze względu na nie same, a innymi stworzeniami ze względu na stworzenia rozumne.

Nie sprzeciwia się zaś temu, co wykazano powyższymi argumentami, że wszystkie części wszechświata są skierowane do doskonałości całości; są one bowiem skierowane do doskonałości całości w ten sposób, że jedna drugiej służy. Jak na przykład widzimy w ciele ludzkim, że płuca o tyle należą do doskonałości ciała, że służą sercu; stąd nie ma sprzeczności w tym, że płuca są dla serca i dla całego zwierzęcia. I podobnie nie ma sprzeczności w tym, by inne natury były dla natur rozumnych i dla doskonałości wszechświata; gdyby bowiem brakowało tych rzeczy, których potrzeba dla doskonałości substancji rozumnej, nie byłby wszechświat zupełny.

Podobnie też nie sprzeciwia się temu, co powiedziano, że osobniki są dla swego gatunku. Przez to bowiem, że są podporządkowane swoim gatunkom, podporządkowane są dalej naturze rozumnej. Zniszczalna rzecz bowiem podporząd-

hominem propter unum individuum hominis tantum, sed propter totam humanam speciem. Toti autem humanae speciei non posset aliquod corruptibilium deservire nisi secundum suam speciem totam. Ordo igitur quo corruptibilia ordinantur ad hominem, requirit quod individua ordinentur ad speciem.

2865. [n. 10] Per hoc autem quod dicimus substantias intellectuales propter se a divina providentia ordinari, non intelligimus quod ipsa ulterius non referantur in Deum et ad perfectionem universi. Sic igitur propter se procurari dicuntur et alia propter ipsa, quia bona quae per divinam providentiam sortiuntur, non eis sunt data propter alterius utilitatem; quae vero aliis dantur, in eorum usum ex divina ordinatione cedunt.

2866. [n. 11] Hinc est quod dicitur Deut. 4-19: *ne videas solem et lunam et cetera astra, et errore deceptus, adores ea quae creavit dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quae sub caelo sunt.* Et in Psalmo dicitur: *omnia subiecisti sub pedibus eius; oves et boves universas, insuper et pecora campi.* Et Sap. 12-18 dicitur: *tu autem, dominator virtutis, cum tranquillitate iudicas, et cum magna reverentia disponis nos.*

2867. [n. 12] Per haec autem excluditur error ponentium homini esse peccatum si animalia bruta occidat. Ex divina enim providentia naturali ordine in usum hominis ordinantur [Cfr. *supra*: 2503]. Unde absque iniuria eis utitur homo, vel occidendo, vel quolibet alio modo. Propter quod et dominus dixit ad Noe, Gen. 9-3: *sicut olera virentia dedi vobis omnem carnem.*

2868. [n. 13] Si qua vero in sacra Scriptura inve-niantur prohibentia aliquid crudelitatis in animalia bruta committi, sicut de ave cum pullis non occidenda: hoc fit vel ad removendum hominis animum a crudelitate in homines exercenda, ne aliquis, exercendo crudelia circa bruta, ex hoc procedat ad homines; vel quia in temporale damnum hominis provenit animalibus illata laesio, sive inferentis sive alterius; vel propter aliquam signifi-

kowana jest człowiekowi, ale nie jedynie jednemu indywidualnemu człowiekowi, lecz całemu gatunkowi ludzkiemu. Całemu gatunkowi ludzkiemu może zaś coś zniszczalnego służyć tylko całym swym gatunkiem. A zatem porządek, w którym rzeczy zniszczalne skierowane są do człowieka wymaga, by osobniki były podporządkowane gatunkowi.

Przez to zaś, że mówimy, iż Opatrzność Boża kieruje substancjami rozumnymi ze względu na nie same, nie chcemy powiedzieć, by one dalej nie odnosiły się do Boga i doskonałości wszechświata. Tak więc dlatego się mówi, że Bóg nimi kieruje ze względu na nie same, a innymi ze względu na nie, że dobra, które otrzymują od Opatrzności Bożej, nie są im dane dla pożytku drugich; dobra zaś, które inne stworzenia otrzymują, z rozrządzenia Bożego wychodzą na użytek stworzeń rozumnych.

Dlatego powiedziano w *Księdze Powtórzonego Prawa* 4, 19: *Spoglądając więc w niebo i widząc słońce, księżyc i gwiazdy, cały zastęp niebieski, nie daj się uwieść do oddawania im czci i do służenia im! Twój Bóg, Jahwe, dał je w udziale wszystkim ludom pod niebem.* A w *Psalmie* (8, 7-8) powiedziano: *wszystko złożyłeś u jego stóp: trzody owiec jak i wszelkie bydło, a nawet dzikie zwierzęta.* A w *Księdze Mądrości*, 12, 18 powiedziano: *Chociaż jesteś silny, sądzisz łagodnie i rządzisz nami z wielką wyrozumiałością.*

Przez to zaś usuwa się błąd tych, którzy twierdzą, że człowiek grzeszy, zabijając zwierzęta. Ze zrządzenia Bożego bowiem naturalnym porządkiem zwierzęta są przeznaczone dla pożytku człowieka. Stąd człowiek używa ich bez żadnego bezprawia, czy to, gdy je zabija, czy też w inny jakiś sposób z nich korzysta. I dlatego powiedział Pan do Noego, w *Księdze Rodzaju* 9, 3: *jakoby jarzyny zielone daję wam wszystko.*

Jeśli zaś w *Piśmie Świętym* znajdują się jakieś zakazy odnoszące się do okrucieństwa względem zwierząt, na przykład, by nie zabijać ptaka z piskletami [Pwt 22, 6], dzieje się to albo dla odwrócenia umysłu człowieka od okrucieństwa względem ludzi, by mianowicie ktoś będąc okrutnym dla zwierząt, nie posuwał się do tego względem ludzi, albo też dlatego, że zranienie zwierząt wychodzi na szkodę temu, który je rani

cautionem, sicut apostolus exponit illud de non alligando ore bovis trituantis.

lub komuś drugiemu, albo wreszcie dlatego, że takie zakazy mają jakieś znaczenie, jak na przykład Apostoł [1 Kor 9, 9] wykląda słowa o nie zawiązywaniu pyska wołowi młócaćemu zboże [Pwt 25, 4].

Lib. III, cap. 113

Księga III, rozdział 113

tit.] Quod rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus non solum secundum ordinem ad speciem, sed etiam secundum quod congruit individuo

Że Bóg stworzenie rozumne kieruje do jego czynów nie tylko w tym, co dotyczy gatunku, ale także odnośnie do tego, co jest odpowiednie dla jednostki

2869. [n. 1] Ex hoc autem apparet quod sola rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui. Omnis enim res propter suam operationem esse videtur: operatio enim est ultima perfectio rei. Sic igitur unumquodque a Deo ad suum actum ordinatur secundum quod divinae providentiae substat. Creatura autem rationalis divinae providentiae substat sicut secundum se gubernata et provisa, non solum propter speciem, ut aliae corruptibiles creaturae: quia individuum quod gubernatur solum propter speciem, non gubernatur propter seipsum; creatura autem rationalis propter seipsam gubernatur, ut ex dictis manifestum est. Sic igitur solae rationales creaturae directionem a Deo ad suos actus accipiunt non solum propter speciem, sed secundum individuum.

Widać z tego, co powiedziano, że Bóg tylko stworzenie rozumne kieruje do jego czynów nie tylko ze względu na to, co jest odpowiednie dla gatunku, ale także ze względu na to, co jest odpowiednie dla jednostki. Wydaje się zaś, że każda rzecz istnieje dla swego działania; działanie bowiem jest ostateczną doskonałością rzeczy. W ten sposób zatem kieruje Bóg każdą rzecz do jej działania, w jaki ona podlega Opatrzności Bożej. Stworzenie rozumne podlega zaś Opatrzności Bożej w ten sposób, że Opatrzność nim kieruje i rządzi nie tylko ze względu na gatunek, jak innymi stworzeniami zniszczalnymi; Opatrzność bowiem kierując osobnikiem tylko ze względu na gatunek, nie kieruje nim ze względu na niego samego; stworzeniem rozumnym kieruje zaś ze względu na nie samo, jak wynika z tego, co powiedziano (r. poprzedni). Tak więc, tylko stworzenia rozumne kieruje Bóg do ich czynów nie tylko ze względu na gatunek, ale i ze względu na jednostkę.

2870. [n. 2] Adhuc. Quaecumque directionem habent in suis actibus solum secundum quod pertinent ad speciem, non est in ipsis agere vel non agere: quae enim consequuntur speciem, sunt communia et naturalia omnibus individuis sub specie contentis; naturalia autem non sunt in nobis. Si igitur homo haberet directionem in suis actionibus solum secundum congruentiam speciei, non esset in ipso agere vel non agere, sed oporteret quod sequeretur inclinationem naturalem toti speciei communem, ut contingit in omnibus irrationalibus creaturis. Manifestum est igitur quod rationalis creaturae actus directionem habet non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

Co więcej. Stworzenia, które są kierowane do swych działań tylko w tym, co dotyczy gatunku, nie mają swobody działania albo nie działania; to bowiem, co wynika z gatunku, jest wspólnym i naturalnym dla wszystkich osobników należących do gatunku; w nas zaś nie ma rzeczy naturalnych. Gdyby więc człowiek był kierowany w swych czynnościach tylko odnośnie do wymogów gatunku, nie miałby wyboru działania albo nie działania, ale musiałby iść za naturalną skłonnością wspólną całemu gatunkowi, tak jak się to dzieje u wszystkich stworzeń nierozumnych. Jest więc jasne, że działanie stworzenia rozumnego jest kierowane nie tylko w tym, co dotyczy gatunku, lecz także w tym, co dotyczy jednostki.

2871. [n. 3] Amplius. Sicut supra ostensum est, divina providentia ad omnia singularia se extendit, etiam minima. Quibuscumque igitur sunt aliquae actiones praeter inclinationem speciei, oportet quod per divinam providentiam regulentur in suis actibus praeter directionem quae pertinet ad speciem. Sed in rationali creatura apparent multae actiones ad quas non sufficit inclinatio speciei: cuius signum est quod non similes sunt in omnibus, sed variae in diversis. Oportet igitur quod rationalis creatura dirigatur a Deo ad suos actus non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

Co więcej. Jak to wykazano powyżej (r. 75 i nast.), Opatrzność Boża rozciąga się na wszystkie poszczególne rzeczy, nawet najmniejsze. Gdy więc jakaś rzecz ma działanie poza skłonnościami gatunkowymi, trzeba, by tym działaniem kierowała Opatrzność Boża poza tym, co pochodzi od gatunku. Lecz w stworzeniu rozumnym widać wiele działań, dla których nie wystarcza skłonność pochodząca od gatunku; znakiem tego jest, że nie są one jednakowe we wszystkich, lecz różne w różnych stworzeniach rozumnych. Musi więc Bóg kierować stworzenie rozumne do jego działań nie tylko odnośnie do gatunku, ale i odnośnie do jednostki.

2872. [n. 4] Item. Deus unicuique naturae providet secundum ipsius capacitatem: tales enim singulas creaturas condidit quales aptas esse cognovit ut per suam gubernationem pervenirent ad finem. Sola autem creatura rationalis est capax directionis qua dirigatur ad suos actus non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum: habet enim intellectum et rationem, unde percipere possit quomodo diversimode sit aliquid bonum vel malum secundum quod congruit diversis individuis, temporibus et locis. Sola igitur creatura rationalis dirigatur a Deo ad suos actus non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

Podobnie. Bóg opiekuje się każdą naturą odpowiednio do jej zdolności; uczynił bowiem każde stworzenie takim, iż wiedział, że pod swoim własnym kierunkiem będzie zdolne dojść do celu. Tylko stworzenie rozumne jest zdolne do ujęcia ukierunkowania, którym kierowane jest do swych działań nie tylko według tego, co gatunkowe, ale i według tego, co jednostkowe; posiada bowiem intelekt i rozum, przez co może pojąć, jak w różny sposób może coś być dobrem lub złem, odpowiednio do różnych jednostek, czasów i miejsc. Tylko więc stworzenie rozumne może do jego działania kierować Bóg nie tylko według tego, co gatunkowe, ale i według tego, co jednostkowe.

2873. [n. 5] Praeterea. Creatura rationalis sic providentiae divinae subiacet quod non solum ea gubernatur, sed etiam rationem providentiae utcumque cognoscere potest: unde sibi competit etiam aliis providentiam et gubernationem exhibere. Quod non contingit in ceteris creaturis, quae solum providentiam participant in quantum providentiae subduntur. Per hoc autem quod aliquis facultatem providendi habet, potest etiam suos actus dirigere et gubernare. Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare: gubernat enim se in suis actibus propriis, et etiam alia. Omnis autem inferior providentia divinae providentiae subditur quasi supremae. Gubernatio igitur actuum rationalis creaturae in quantum sunt actus personales, ad divinam providentiam pertinet.

Oprócz tego. Stworzenie rozumne w ten sposób podlega Opatrzności Bożej, że nie tylko Opatrzność nim rządzi, ale może ono powziąć pewne pojęcie o Opatrzności; tak, że zdolne jest do opiekowania się i rządzenia sobą i innymi. Tego zaś nie ma u innych stworzeń, które biorą udział w Opatrzności tylko o tyle, że jej podlegają. Przez to zaś, że ktoś zdolny jest do opiekowania się, może i własnymi czynami kierować i rządzić. A zatem stworzenie rozumne bierze udział w Opatrzności Bożej nie tylko dlatego, że podlega jej rządowi, ale także dlatego, że rządzi; rządzi bowiem własnymi czynami, a także rządzi innymi. Niższe zaś rządy podlegają rządowi Opatrzności, jako najwyższemu. A zatem kierowanie czynami stworzenia rozumnego, o ile są czynami osobistymi, należy do Opatrzności Bożej.

2874. [n. 6] Item. Actus personales rationalis creaturae sunt proprie actus qui sunt ab anima rationali. Anima autem rationalis non solum secundum speciem est perpetuitatis capax, sicut aliae creaturae, sed etiam secundum individuum. Actus ergo rationalis creaturae a divina providentia diriguntur non solum ea ratione qua ad speciem pertinent, sed etiam in quantum sunt personales actus.

2875. [n. 7] Hinc est quod, licet divinae providentiae omnia subdantur, tamen in Scripturis sacris specialiter ei hominum cura attribuitur: secundum illud Psalmi 8-5: *quid est homo quod memor es eius?* Et I Cor. 9-9: *nunquid Deo cura est de bobus?* Quae quidem ideo dicuntur, quia de humanis actibus Deus curam habet non solum prout ad speciem pertinent, sed etiam secundum quod sunt actus personales.

Dalej. Czynami osobistymi stworzenia rozumnego są czyny pochodzące od duszy rozumnej. Dusza rozumna jest zaś zdolna do wiecznego bytowania nie tylko odnośnie do swego gatunku, jak i inne stworzenia, ale także indywidualnie. A zatem Opatrzność Boża kieruje czynami stworzenia rozumnego nie tylko odnośnie do tego, co dotyczy gatunku, lecz także odnośnie do czynów osobistych.

Dlatego chociaż wszystko podlega Opatrzności Bożej, to jednak Pismo Święte szczególnie jej przypisuje opiekę nad człowiekiem, według słów Psalmu 8, 5: *czymże jest człowiek, że o nim pamiętasz?* i Pierwszego Listu św. Pawła Apostoła do Koryntian 9, 9: *Czy Bóg (...) troszczy się o woły?* Powiedziano to zaś dlatego, że o czyny ludzkie troszczy się Bóg nie tylko ze względu na to, że należą do gatunku, lecz także ze względu na to, że są czynami osobistymi.