

*Marek Piechowiak*

SWPS, Wydział Zamiejscowy w Poznaniu,  
Instytut Prawa

## TOMASZA Z AKWINU KONCEPCJA PRAWA NATURALNEGO CZY AKWINATA JEST MYŚLICIELEM LIBERALNYM?

### UWAGI WPROWADZAJĄCE

Tomasza z Akwinu koncepcja prawa naturalnego należy do tego typu refleksji nad ludzkim działaniem, nad moralnością i nad prawem, w której uznaje się, że dobro i zło są poznawalne, że wypowiedzi dotyczące dobra i zła mogą być prawdziwe lub fałszywe. Również oceny dotyczące słuszności czy sprawiedliwości ludzkiego działania, które ze swej natury przyporządkowane jest do realizacji dobra i tworzonych przez człowieka prawa, mogą być prawdziwe lub fałszywe. Krótko mówiąc, uznaje się obiektywne ugruntowanie dobra i kognitywizm aksjologiczny. Ten nurt refleksji, określane także jako tradycyjny czy klasyczny (sięgający filozofii Platona i Arystotelesa), uważany jest za oponenta nurtu zwanego liberalizmem. Liberalizm akcentuje wartość wolności poszczególnych jednostek, samookreślając się w opozycji do ujęć tradycyjnych akcentujących rozumność i poznanie. Zdaniem zwolenników liberalizmu ujęcia tradycyjne nie doceniają wolności. Opracowaniu temu przyświecają cele systematyczne i zarówno do propozycji liberalnych, jak i do twórczości Akwinaty podchodzi się tu z pozycji użytkownika zmierzającego do zrozumienia miejsca wolności w określaniu tego, co dla człowieka dobre. Stąd zasadniczy problem tu podjęty można sformułować jako pytanie o to, czy ludzka wolność (ludzkie wybory) konstytuuje to, co jest dobre — treść dobra, czy też treść ta wyznaczona jest obiektywnym układem rzeczywistości, a doskonaląca człowieka funkcja wolności sprowadza się jedynie do wybierania poznanego dobra, a nie jego konstytuowania.

Odpowiadając na tytułowe pytanie, nie sposób ustosunkować się tu do rozmaitych odmian liberalizmu. Jako punkt odniesienia zostanie tu przyjęte jedno z najbardziej klasycznych ujęć stanowiska liberalnego, mianowicie ujęcie zaprezentowane przez Isaiaha Berlina, dokładniej — punktem odniesienia będzie stanowisko zaprezentowane w jego słynnym eseju *Dwie koncepcje wolności*<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup>I. BERLIN, *Dwie koncepcje wolności*, tłum. D. Grinberg, w: tenże, *Cztery eseje o wolności*, Warszawa: PWN, 1994, s. 178–233.

w którym stawia on tezę, że uznanie kognitywizmu aksjologicznego przy tworzeniu porządku społecznego i kształtującego go prawa stanowionego prowadzi musi (co — zdaniem Berlina — jasno pokazuje filozofia Platona) do uznania totalitaryzmu za najlepszy ustrój. Chcąc uniknąć ideowego uzasadnienia totalitaryzmu, trzeba przy porządkowaniu życia społecznego odrzucić kognitywizm aksjologiczny oraz ujęcia na nim oparte. Argumentacja Berlina jest bardzo mocna, godna szczegółowej analizy, która pozwoli dookreślić możliwości jej odparcia a także motywy — wartości i cele, których realizacji służyć ma odrzucenie uznania obiektywnego ugruntowania dobra i odrzucenie kognitywizmu aksjologicznego przy określaniu podstaw porządku społecznego. Berlin — dając propozycję pozytywną — proponuje uznać, że to wola człowieka określa, co jest dobre: dobre jest coś, ponieważ jest przez człowieka chciane.

W artykule tym zmierza się do uzasadnienia tezy, że Akwinata zaproponował koncepcję prawa naturalnego, która opiera się argumentowi sformułowanemu przez Berlina<sup>2</sup>. Argumentuje się, że koncepcja ta — pozostając na gruncie kognitywizmu aksjologicznego — bierze pod uwagę wartości i cele, których realizacji służyć ma koncepcja zaproponowana przez Berlina, że Akwinata uznaje wolność za większą doskonałość człowieka niż jego rozumność i że wolność ta realizuje się także przez współkonstyтуowanie dobra nadającego, jako cel, kształt ludzkiemu działaniu i całemu życiu człowieka<sup>3</sup>. Argumentuje się także, że współkonstyтуowanie takiego dobra jest jednocześnie współkonstyтуowaniem prawa naturalnego w ścisłym tego słowa znaczeniu. Treść prawa naturalnego pojętego jako cele kształtujące działania — z perspektywy człowieka — nie jest czymś zastanym, gotowym do „odczytania”, ale dookreślana jest w pewnym procesie, w którym istotną rolę odgrywa nie tylko poznanie obiektywnych elementów rzeczywistości, ale i wolny wybór. W perspektywie dookreślania treści

---

<sup>2</sup>Zob. M. PIECHOWIAK, *Pomiędzy wolnością negatywną a obiektywnym dobrem. O trzech modelach procedur prawotwórczych*, w: *Księga Jubileuszowa Profesora Tadeusza Smyczyńskiego*, red. M. Andrzejewski, L. Kociucki, M. Łączkowska, A.N. Schulz, Toruń: Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa „Dom Organizatora”, 2008, s. 923–929.

<sup>3</sup>Wykorzystane i rozwinięte zostają tu badania przedstawione przez autora we wcześniejszych opracowaniach, m.in.: M. PIECHOWIAK, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin: TN KUL, 1999, s. 268–291; tenże, *Tomasza z Akwinu koncepcja godności osoby ludzkiej jako podstawy prawa. Komentarz do rozdziałów 111–113 księgi III Tomasza z Akwinu Summa contra gentiles*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 14 (2003), s. 230–234; tenże, *Klasyczna koncepcja osoby jako podstawa pojmowania praw człowieka. Wokół Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta propozycji ugruntowania godności człowieka*, w: *Prawo naturalne — natura prawa*, red. P. Dardziński, F. Longchamps de Bérier, K. Szczucki, Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck, 2011, s. 3–20; tenże, *Tomasza z Akwinu egzystencjalna koncepcja osoby i jej godności. Komentarz do Summy teologii, część I, kwestia 29, artykuł 1*, w: *Szkice o godności człowieka*, red. M. Piechowiak, T. Turowski, Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2012, s. 35–47.

prawa naturalnego, konkretnie tu i teraz, zasadne jest mówienie o człowieku jako o twórcy prawa naturalnego, jako o prawodawcy, analogicznie do tego, jak mówi się o prawodawcy jako o twórcy prawa pozytywnego. Prowadzone niżej analizy wskazują, że wolny wybór dookreśla zwykle treść dobra będącego celem konkretnych czynów. Z perspektywy działającego człowieka, wolny wybór ustanawia dane dobro jako cel konkretnego czynu, a tym samym jako prawo naturalne w ścisłym tego słowa znaczeniu (różne od reguł prawa naturalnego). Aby jednak uniknąć nieporozumień związanych z pewnymi sposobami rozumienia terminów „tworzenie” i „twórca”, dodać koniecznie trzeba, że w ujęciu Tomaszowym zarówno twórca prawa pozytywnego, jak i twórca prawa naturalnego nie są całkowicie wolni w stanowieniu prawa — zarówno prawo naturalne, jak i prawo pozytywne (jak i wszelkie inne prawa) pochodzą od prawa wiecznego i gdy wolny wybór przekracza pewne obiektywnie wyznaczone granice, wytwór nie będzie miał już charakteru prawa<sup>4</sup>. Skoro dopuszcza się określenia „twórca prawa” czy „prawodawca” w odniesieniu do autora prawa pozytywnego (ludzkiego), nie widać powodu, aby nie stosować tych określeń, gdy w grę będzie wchodzić prawo naturalne (*lex naturalis*) — twórca prawa, prawodawca, jest nim w pełnym tych słów znaczeniu o tyle, o ile rezultatem jego działania jest prawo sprawiedliwe.

Przed przystąpieniem do analiz trzeba poczynić jeszcze jedną uwagę terminologiczną. W centrum badań jest prawo naturalne, o którym Akwinata pisze przede wszystkim w traktacie o prawie w *Prima Secundae Summy teologii*, zatem w grę wchodzi łaciński termin *lex naturalis*. Jak wiadomo, w języku polskim termin „prawo” odpowiada zarówno łacińskiemu *lex*, jak i *ius*. O prawie naturalnym jako *ius naturale* traktuje Tomasz w traktacie o sprawiedliwości w *Secunda Secundae Summy teologii*. Przekład *ius naturale* jako „uprawnienie naturalne” nie jest — przynajmniej w kontekście prowadzonych tu analiz — trafne. Wprowadzanie terminu innego niż „prawo” w przypadku przekładu *ius naturale*, podobnie jak i *ius positivum*, zamiast pomagać czytelnikowi, mogłoby wprowadzić dodatkowe trudności. Przyjmuje się tu zatem, że wszędzie tam, gdzie mogą być wątpliwości, czy chodzi o *ius*, czy o *lex*, do terminów polskich dodawane będą w tekście odpowiednie terminy łacińskie.

---

<sup>4</sup>Zob. *ST*, I-II, q. 93, a. 3; por. A. AUER, *Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin*, w: *Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moralthologie in der Diskussion*, red. K. Demmer, B. Schüller, Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1977, s. 31–54; inaczej niż w niniejszym opracowaniu, interpretacja Auera dokonywana jest w perspektywie filozofii Kanta, w której — z uwagi na uznanie rozdziału między bytem a powinnością — trudno jest zintegrować zastane elementy obiektywne współokreślające treść prawa naturalnego; porównanie fundamentów koncepcji Kanta i Akwinaty zob.: M. PIECHOWIAK, *Klasyczna koncepcja osoby jako podstawa pojmowania praw człowieka*, passim.

I. WYZWANIE RZUCONE PRZEZ ISAIAHA BERLINA KONCEPCJOM  
OBIEKTYWNEGO UGRUNTOWANIA DOBRA

Berlina rekonstrukcję krytykowanego przez niego stanowiska obiektywistycznego można przedstawić w sposób następujący:

[1] W myśl stanowiska obiektywistycznego to, co słuszne, co sprawiedliwe, jest niezależne od subiektywnych przekonań czy indywidualnych wyborów, a problemy moralne i polityczne są realnymi problemami; problemy te dotyczą tego, jak jest, jak się rzeczy mają, zatem oceny moralne mówią coś o realnej rzeczywistości i mogą mieć kwalifikację prawdziwościową — mogą być prawdziwe lub fałszywe,

[2] Na podstawie tych przesłanek — kontynuując rekonstrukcję stanowiska obiektywistycznego — Berlin wnioskuje, że „skoro problemy moralne i polityczne są realne [...] — to muszą być zasadniczo rozstrzygalne; to znaczy musi istnieć jedno i tylko jedno właściwe rozwiązanie każdego problemu”<sup>5</sup>.

Wychodząc od tak scharakteryzowanego stanowiska, Berlin formułuje argument wymierzony przeciwko uznaniu obiektywnego ugruntowania dobra i kognitywizmu aksjologicznego przy projektowaniu porządku społecznego, w tym przy formułowaniu prawa. Argument ten ma z logicznego punktu widzenia strukturę wnioskowania nie wprost, charakterystycznego m.in. dla Sokratejskiego *argumentum ad hominem*: niejako prowizorycznie przyjmuje się tezy przeciwnika i wyprowadza z nich konsekwencje tak długo, aż wykaże się sprzeczność z postawionymi już tezami oponenta lub z tezami oczywistymi, powszechnie przyjmowanymi i — co istotne — akceptowalnymi także dla samego przeciwnika w sporze. Usunięcie sprzeczności wymaga zanegowania jednej z przyjętych przesłanek, stanowiącej założenie wnioskowania nie wprost, zakładając przy tym, że pozostałe przesłanki są prawdziwe i także akceptowalne na gruncie krytykowanego stanowiska.

Można zaproponować następującą rekonstrukcję argumentacji Berlina. Przyjmuje on następujące założenia, które są akceptowane przez zwolenników koncepcji tradycyjnych uznających obiektywne ugruntowanie dobra:

1. „Członkowie społeczności dążą do szczęścia”.
2. „Szczęście osiągnęte jest dzięki czynieniu tego, co jest dla kogoś dobre”.
3. „Jedni członkowie społeczeństwa są bardziej uzdolnieni poznawczo, a inni mniej”.

---

<sup>5</sup>I. BERLIN, *Dwie koncepcje wolności*, s. 206.

Są to przesłanki, których Berlin nie zamierza kwestionować i domyślnie uważa je za trafne. Trudno też byłoby zakwestionować którąkolwiek z tych przesłanek z perspektywy filozofii Akwinaty<sup>6</sup>. Obok nich Berlin przyjmuje, jako założenie swojego argumentu nie wprost, przesłankę zawierającą twierdzenie uznane przez niego za element stanowiska obiektywistycznego, które — w wyniku argumentacji opartej na wnioskowaniu nie wprost (*argumentum ad hominem*) — zamierza zanegować; przyjmuje mianowicie, że:

4. „Przy kształtowaniu ładu politycznego należy przyjąć, że dobro jest jednoznacznie obiektywnie ugruntowane (»musi istnieć jedno i tylko jedno właściwe rozwiązanie każdego problemu«) i może być przedmiotem poznania”.

Jeśli w kolejnych krokach argumentacji uda wykazać się sprzeczność, udowodniona zostanie teza będąca negacją tej przesłanki, a mianowicie: „Nie jest prawdą, że przy kształtowaniu ładu politycznego należy przyjąć, że dobro jest jednoznacznie obiektywnie ugruntowane i może być przedmiotem poznania”.

Kolejne kroki argumentu przedstawiają się następująco:

5. „Aby być szczęśliwym, trzeba poznać dobro” — wniosek wyprowadzony na podstawie: 1, 2, 4.
6. „Niektórzy członkowie społeczeństwa lepiej od innych poznają to, co jest dla kogoś dobre” — wniosek wyprowadzony na podstawie: 3 i 4.
7. „Ustrojem najlepiej sprawdzającym się w prowadzeniu do szczęścia członków społeczności jest ustroj, w którym najsprawniejsi w poznawaniu dobra całkowicie kierują życiem pozostałych, nie licząc się z ich indywidualnymi wyborami (o tym, co jest dobre, rozstrzyga układ rzeczy i jego poznanie, a nie decyzje jednostek), zatem ustroj totalitarny” — wniosek wyprowadzony na podstawie: 1, 2, 6 oraz określenia ustroju totalitarnego.
8. „Nie jest prawdą, że ustrojem najlepiej sprawdzającym się w prowadzeniu do szczęścia członków społeczności jest ustroj totalitarny” — teza przyjęta na podstawie powszechnej wiedzy popartej doświadczeniem; domyślnie, czemu trudno odmówić trafności, przyjmuje, że tezę taką akceptują także oponenty Berlina — zwolennicy obiektywnego ugruntowania dobra.

Otrzymujemy sprzeczność między tezami 7 i 8. Zatem należy przyjąć zaprzeczenie założenia dowodu nie wprost:

---

<sup>6</sup>Jeśli chodzi o trzecią przesłankę, zob. *ST*, II-II, q. 47, a. 15, co.: „quia inclinatio naturae semper est ad aliquid determinatum, talis cognitio non potest homini inesse naturaliter, licet ex naturali dispositione unus sit aptior ad huiusmodi discernenda quam alius; sicut etiam accidit circa conclusiones speculativarum scientiarum”.

„Nie jest prawdą, że przy kształtowaniu ładu politycznego należy przyjąć, że dobro jest jednoznacznie obiektywnie ugruntowane i może być przedmiotem poznania”.

Zgodnie z propozycją Berlina w dobrze urządzonym społeczeństwie

granice między jednostkami lub grupami wyznaczone [są] [...] zgodnie z dążeniem do zapobiegania konfliktom celów ludzkich, z których każdy powinien być uważany za równie z innymi ostateczny i niepodważalny cel sam w sobie<sup>7</sup>.

Cele ludzkie są tu pojmowane jako cele, które z punktu widzenia porządkowania życia społecznego nie mają obiektywnego ugruntowania — gdyby miały, „działa” zaprezentowany argument. Podkreślić jednak trzeba różnicę między perspektywą społeczną a indywidualną — z perspektywy społecznej nie jest istotne, dlaczego ktoś uznał coś za swoje dobro. Może być tak, że jedyną racją bycia dobrem jest bycie chcianym przez dany podmiot; takie rozwiązanie byłoby, zapewne, najbliższe poglądom samego Berlina. Jednak jego argumentacja przeciwko uznaniu na płaszczyźnie społecznej obiektywnego ugruntowania dobra nie wymaga przyjęcia takiego stanowiska. Prywatne poglądy na temat dobra mogą mieć ugruntowanie w duchu emotywizmu — dobre jest coś ze względu na pozytywną reakcję emocjonalną na daną sytuację, realną lub wyobrażoną (uczucie aprobaty) — czy relatywizmu kulturowego — dobre jest coś ze względu na przekonania mające oparcie w kulturze i przekazywane poprzez wychowanie i udział uczestnictwo w kulturze. Co więcej, Berlin nie będzie odmawiał jednostce prawa do tego, aby w perspektywie prywatnej uznawała obiektywne ugruntowanie dobra. Jego zdaniem, byłby to pogląd błędny, niemniej jednak ludzie mają prawo do błędnych poglądów, niedopuszczalne jest wszakże, aby takie błędne poglądy były uznane w sferze publicznej przy kształtowaniu porządku społecznego, gdyż prowadziłyby to — zgodnie z zaprezentowanym argumentem — do pośredniej akceptacji totalitaryzmu jako najlepszego ustroju.

Argument Berlina stanowi poważne wyzwanie dla koncepcji uznających obiektywne ugruntowanie dobra. Podstawowa strategia obronna oparta jest na wskazywaniu, że dana jednostka sama najlepiej potrafi poznać, co w danej konkretnej sytuacji jest dobrem, przy czym wolny wybór nie współokreśla treści dobra<sup>8</sup>; doskonała funkcja woli i wolnego wyboru wyczerpuje się w podążaniu

<sup>7</sup>I. BERLIN, *Dwie koncepcje wolności*, s. 214.

<sup>8</sup>Taka interpretacja, w której indywidualność oparta jest na elemencie poznawczym, wysuwa się na pierwszy plan również wtedy, gdy Mieczysław Albert Krąpiec pisze, że w zasadzie „dobro należy czynić” ujawnia się analogiczny egzemplaryzm boski: „każda osoba ma swoje odrębne oblicze i swoją odrębną drogę postępowania. Odnalezienie tej właśnie drogi postępowania, wykreślonej jako prawo natury konkretnej ludzkiej osoby, dokonuje się przez jednostkowo-osobowe zrozumienie tego, co i w jakiej mierze oraz w jaki konkretny sposób jest dla człowieka dobrem,

za tym, co poznane jako dobro, lub w doskonaleniu samego poznawania dobra<sup>9</sup>. Podstawowe problemy stawiane przez tradycję liberalną jednak pozostają.

O co dopomina się Isaiah Berlin i — szerzej — tradycja liberalna, krytykując uznanie we wspólnocie politycznej ugruntowania prawa czy porządku społecznego w obiektywnych wartościach, w obiektywnie istniejącym dobru? W imię czego stanowiska tradycyjne są, niekiedy namiętnie, krytykowane czy wręcz zwalczane przez zwolenników tradycji liberalnej? Najprostsza odpowiedź zawarta jest w samej nazwie tej tradycji — chodzi o wolność, o docenienie wolności w określaniu kształtu, w jakim własne życie uznane będzie za spełnione; o docenienie indywidualnych projektów życia; o docenienie indywidualności każdej osoby i to indywidualności opartej na różnorodności sposobów życia, różnorodności opartej nie po prostu na różnicach w indywidualnych zdolnościach i okolicznościach życia, ale różnorodności opartej na dokonywanych przez jednostki wolnych wyborach dotyczących kształtu życia; wybory te winny być nie tylko jedynie tolerowane przez innych, ale uznane za istotny wymiar spełnienia osoby, który powinien być możliwie szeroko chroniony prawem stanowionym. W grę wchodzi ochrona podmiotowości człowieka. W podmiotowość tę nie tylko wymierzone byłoby całkowite poddanie się tym, którzy poznają najlepiej. Jest też jeszcze inny problem z podmiotowością — jeśli spełnienie człowieka polegałoby na podążaniu drogą jednoznacznie wyznaczoną przez kogoś innego, choćby tym kimś był Bóg, życie polegałoby na realizacji celów wyznaczonych przez innych i człowiek byłby po prostu narzędziem realizacji takich — określanych przez innych — celów. Jeśli przyjąć, że cele te jednoznacznie określa zastany porządek rzeczy — zastane prawo (naturalne), to w gruncie rzeczy to człowiek byłby dla prawa, a nie prawo dla człowieka. Idealnie przeżyte życie człowieka można by było przyrównać do dobrze wykonanej pracy kierowcy, który otrzymuje nie

---

a co złem. Poznanie praktyczne dobra dla mnie i zła dla mnie jest zawsze dziełem osobistym, którego nie może dokonać »w zastępstwie« człowieka żadna instytucja, żaden ogólny prawodawca. [...] konkretny człowiek musi sam, osobistym wysiłkiem rozumu dojrzeć, co jest dla niego dobrem, w jaki sposób to dobro winien spełnić itd.” (M.A. KRĄPIEC, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin: TN KUL, 1986, s. 205–206). Zwykle dostrzega się szczegółowe analizy Akwinaty dotyczące wielorakiego współdziałania (przeplatania się) elementów poznawczych i woliwtywnych w ludzkim działaniu; zob. zwłaszcza M.A. KRĄPIEC, *Ja — człowiek*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1986, s. 247; podejmując tę problematykę, Krąpiec szeroko korzysta z myśli Jacka Woronieckiego (*Katolicka etyka wychowawcza*, t. I: *Etyka ogólna*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1986, s. 104); podobnie J. WALGRAVE, *Reason and Will in Natural Law*, w: *Lex et Libertas: Freedom and Law according to St. Thomas Aquinas*, red. L.J. Elders, H. Hedwig, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1987, s. 78–80 (67–81); S.TH. PINCKAERS, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, tłum. A. Kuryś, Poznań: W drodze, 1994, s. 343–347 (rozdz. XVI, I, A–C). Twórczego elementu wolnego wyboru w kształtowaniu samej treści dobra dla człowieka jednak w prawach tych się nie podkreśla, a akcentowany jest aspekt poznawczy.

<sup>9</sup>J. WALGRAVE, *Reason and Will in Natural Law*, s. 81.

tylko instrukcję obsługi samochodu, ale także dokładną trasę podróży — jest tym lepszym kierowcą, im sprawniej się będzie poruszał po drodze i im dokładniej będzie podążał po wyznaczonej trasie.

Czy wartości, o które dopomina się tradycja liberalna, mogą być ocalone przy uznaniu obiektywnego ugruntowania dobra i kognitywizmu aksjologicznego? Czy — co bardziej podstawowe — zaprezentowany argument Berlina jest możliwy do odparcia bez porzucenia istotnych elementów koncepcji tradycyjnych? Dalsze analizy pokazują, że pytania te są ze sobą ściśle powiązane, a odparcie argumentu Berlina możliwe jest poprzez dostrzeżenie znaczenia wolności wyboru dla samej istoty i specyfiki koncepcji prawa naturalnego zaproponowanej przez Tomasza z Akwinu. W jakim kierunku zmierzać będą poszukiwania możliwości odparcia argumentu Berlina? Argument Berlina jest konkluzywny w kwestii odrzucenia obiektywnego ugruntowania dobra pod warunkiem, że stanowisko obiektywistyczne zostało w przyjętych przez niego przesłankach adekwatnie scharakteryzowane. Przy dokładniejszej analizie można dostrzec, że Berlin przyjął przesłankę, która — jego zdaniem — wynika z uznania obiektywnego ugruntowania dobra, a która nie tylko nie jest oczywista, ale okazuje się błędna w perspektywie Tomaszowej koncepcji prawa naturalnego. Nie jest oczywiste, że skoro dobro jest obiektywnie ugruntowane, to musi istnieć jedno i tylko jedno właściwe rozwiązanie każdego realnego problemu moralnego i politycznego, i to niezależne od wyborów dokonywanych przez jednostki.

W opracowaniu tym zmierzać się będzie do uzasadnienia tezy, że koncepcja prawa naturalnego zaproponowana przez Akwinatę w *Prima Secundae Summy teologii* jest taką koncepcją, w której uznaniu kognitywizmu aksjologicznego i obiektywnego ugruntowania dobra towarzyszy pogląd, że obiektywny układ rzeczy nie wyznacza jednego i tylko jednego właściwego rozwiązania każdego realnego problemu moralnego i politycznego w sposób niezależny od wolnych wyborów dokonywanych przez jednostki. Wolny wybór okazuje się elementem współkonstytuującym dobro dla człowieka i elementem dookreślającym treść prawa naturalnego. Prawo naturalne zostaje pojęte jako zespół konkretnych celów, których realizacja prowadzi do spełnienia osoby. W badaniu relacji między prawem naturalnym a wolnym wyborem podkreśla się dostrzeżone przez Akwinatę znaczenie pojęć ogólnych dla możliwości zaistnienia wolnego wyboru. Bierze się również pod uwagę istotne zmiany, jakich dokonał Tomasz w swojej koncepcji prawa wiecznego będącego zasadniczym punktem odniesienia w definiowaniu prawa naturalnego. Wskazane zostaną także antropologiczne (personalistyczne) podstawy doniosłości, jaką Tomasz przypisuje indywidualności osoby i wolnemu wyborowi — na pierwszym planie będzie analiza definicji osoby zawarta w części pierwszej *Summy teologii* (q. 29, a. 1 co).



II. DEFINICJA PRAWA NATURALNEGO W *Summie teologii*

Swoją definicję prawa naturalnego (*lex naturalis*) sformułował Akwinata w traktacie o prawie w *Prima Secundae Summy teologii*: „Prawo naturalne nie jest niczym innym, jak uczestniczeniem prawa wiecznego w stworzeniu rozumnym”<sup>10</sup>.

Przed przystąpieniem do dalszych analiz warto przytoczyć najbliższy kontekst definicji:

Z tego, co już wyżej powiedziano [q. 91, a. 1, ad 1], wiemy, że prawo, skoro jest regułą i miarą, może być w kimś w dwojaki sposób:

po pierwsze jest w tym, kto normuje i wyznacza miarę;

po drugie, jest w tym, kto jest normowany i mierzony, ponieważ o tyle uczestniczy w regule lub mierze, o ile jest regulowany lub mierzony.

A ponieważ wszystko, co podlega opatrności Bożej, jest regulowane i mierzone przez prawo wieczne, jak wynika z tego, co powiedziano [q. 91, a. 1];

dlatego jasne jest, że wszystkie rzeczy w jakiś sposób uczestniczą w prawie wiecznym, o ile mianowicie wskutek jego odcisnięcia mają w sobie skłonność do właściwych im działań i celów.

Spośród zaś wszystkich rzeczy w jakiś doskonalszy sposób podlega opatrności Bożej stworzenie rozumne [*ST*, I, q. 22, a. 2, ad 4; q. 103, a. 5, ad 2], o ile też jest uczestnikiem opatrności, opatrując [*providens*] siebie samo i innych.

Stąd też i w nim uczestniczy prawo wieczne, dzięki któremu ma ono naturalną skłonność do właściwego działania i do celu.

I właśnie to uczestniczenie prawa wiecznego w stworzeniu rozumnym zwie się prawem naturalnym.

Stąd psalmista powiedziawszy [Ps 4, 6]: „Złóżcie ofiarę sprawiedliwości”, dodaje — jakby niektórym pytającym, jakie są dzieła sprawiedliwości — „Wielu mówi: któż nam ukáže dobra?”. Odpowiadając na to pytanie, mówi: „Znakiem jest nad nami światłość Twojego oblicza, Panie”, jakby [mówiąc], że światło naturalnego

<sup>10</sup> „*Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura*” (*Summa theologiae*, I-II, q. 91, a. 2, co.). Teksty łacińskie cytowane są za: *Thomae Aquinatis Opera Omnia cum hypertextibus in CDROM*, red. R. Busa, wyd. 2, Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1996; zob. [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org) (wrzesień 2013). Korzystano z dostępnych polskich przekładów tekstów Akwinaty, wprowadzając korekty tam, gdzie było to pożyteczne z punktu widzenia podjętej tu problematyki: *De potentia — Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, red. M. Olszewski, M. Paluch, t. 1–5, tłum. Z. Bomert i in., Kęty – Warszawa: Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, 2008–2011; *De veritate — Kwestie dyskutowane o prawdzie*, q. 21, a. 1, ad 4, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. 1–2, Kęty: Antyk, 1998; *Summa contra gentiles — Prawda wiary chrześcijańskiej*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. 1–3, Poznań: W drodze, 2003–2011; *Summa theologiae; Suma teologiczna*, tłum. P. Bełch i in., t. 1–34, Londyn: Veritas, 1975–1986. Podkreślenia w cytatach pochodzą od autora opracowania.

rozumu, dzięki któremu rozróżniamy dobro od zła, a to należy do prawa naturalnego, jest niczym innym jak wrażeniem w nas światła Bożego [q. 19, a. 4 co.].

Stąd też jest jasne, że prawo naturalne jest niczym innym niż uczestniczeniem prawa wiecznego w stworzeniu rozumnym<sup>11</sup>.

Definicja ta jest sama w sobie bardzo złożona i wielorako systemowo uwikłana. Sprawa jest o tyle trudniejsza, że Tomasz nie powtarza — jak często zwykł czynić w *Summie teologii* — żadnej formuły ukutej we wcześniejszych swoich pracach i zasadne jest podejrzenie, że koncepcja prawa naturalnego, która znalazła wyraz w tej definicji, jest koncepcją wypracowaną przez Akwinatę już po napisaniu *Komentarza do Sentencji Piotra Lombarda* i po napisaniu kwestii dyskutowanych *O prawdzie*.

Kluczowe dla proponowanego tu odczytania Tomaszowej koncepcji prawa naturalnego jest — zwykle niedoceniane — ogólne określenie prawa zawarte w *Summa contra gentiles*, zgodnie z którym „Prawo nie jest niczym innym jak racją działania, wszelka zaś racja działania zawiera się w celu”<sup>12</sup>.

Prawo, w tym prawo naturalne, jest przede wszystkim zespołem celów, zatem — mając na uwadze tradycję Arystotelesowską — zespołem dóbr.

Jasne jest, że definicji prawa naturalnego nie można zrozumieć bez znajomości tego, czym jest prawo wieczne, czym jest partycypacja tego prawa i czym jest stworzenie rozumne. To ostatnie zagadnienie nie może być niedocenione, gdyż dotyczy wolności jako fundamentalnej doskonałości istoty rozumnej.

<sup>11</sup> „Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo, uno modo, sicut in regulante et mensurante; alio modo, sicut in regulato et mensurato, quia in quantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur. Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna reguntur et mensurantur, ut ex dictis patet; manifestum est quod omnia participant aequaliter legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalmista dixisset, sacrificare sacrificium iustitiae, quasi quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit, multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Cui quaestioni respondens, dicit, signatum est super nos lumen vultus tui, domine, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura” (*ST*, I-II, q. 91, a. 2, co.).

<sup>12</sup> „Lex nihil aliud sit quam ratio operis, cuiuslibet autem operis ratio a fine sumitur” (*Summa contra gentiles*, lib. 3, cap. 114, n. 5).

## III. PRAWO WIECZNE — DWIE KONCEPCJE

## 1. Prawo wieczne jako ogólne zasady

*a. Różnice między prawem wiecznym a opatrnością*

„Opatrzność” jest jednym z kluczowych pojęć, którymi Tomasz posługuje się w *Prima Secundae Summy teologii*, gdy w artykule 2 kwestii 91 formułuje swoją nową definicję prawa naturalnego. Kształtowaniu się tego ujęcia prawa naturalnego towarzyszyło modelowanie koncepcji prawa wiecznego, a także ujęcia relacji między prawem wiecznym a opatrnością. Zagadnienia istotne dla rozumienia prawa naturalnego można uwyraźnić, porównując ujęcia z *Prima Secundae* z ujęciem w *De veritate*, w perspektywie komentarza Carolusa R. Billuarta do kwestii o prawie wiecznym (*ST*, I-II, q. 93, art. 1) zamieszczonego w szeroko rozpowszechnionym wydaniu *Summy teologii*<sup>13</sup>. Wskazuje on trzy zasadnicze różnice między opatrnością a prawem wiecznym: (1) prawo ma moc zobowiązującą, której brakuje opatrności; (2) prawo wieczne ma na względzie dobro wspólne całego świata, opatrność — dobro poszczególnych rzeczy; (3) opatrność ma się do prawa wiecznego tak, jak wnioski do zasady ogólnej („sicut conclusio ad principium universale”). Najistotniejsza z punktu widzenia podjętego tu zagadnienia jest trzecia ze wskazanych różnic. Billuart podąża tu za wypowiedziami Akwinaty z kwestii 5 *De veritate*, zawartych w artykule 1, zwłaszcza w odpowiedziach na zarzuty 6 i 7, gdzie Tomasz podkreśla różnice między prawem a opatrnością.

Wypowiedzi Akwinaty w *De veritate* dotyczące prawa wiecznego sugerują, że jest ono pojęte jako to, co ogólne, powszechne; w *Secunda Secundae* jest jednak jasne, że nie tak pojmować trzeba prawo wieczne — na ile zaszła tu zmiana poglądów samego Tomasza, nie ma potrzeby w tym miejscu rozstrzygać. Można natomiast postawić tezę, że Billuart, i zbieżna z jego ujęciem tradycja interpretacji, nadmiernie akcentuje różnice między prawem wiecznym a opatrnością. Uwzględnienie dobra wspólnego jest dla Akwinaty jednym z argumentów na rzecz jedności prawa wiecznego jako racji (*ratio*) wszystkich działań; jest to jednak problem pojawiający się w kontekście mnogości *rationes* poszczególnych rzeczy<sup>14</sup>, a nie opatrności. Tomasz wyraźnie wskazuje, że także w przypadku opatrności w grę może wchodzić dobro całości stworzenia<sup>15</sup>. Wbrew Billuartowi, opatrność nie jest pozbawiona — zdaniem Akwinaty — charakteru

<sup>13</sup> *ST*, I-II, q. 93, a. 1, Taurini: Marietti, 1928, t. 2, s. 526; w tytule tego wydania błędnie przyjęto *theologica*, zamiast *theologiae*.

<sup>14</sup> *ST*, I-II, q. 93, a. 1, 1 et ad 1.

<sup>15</sup> *ST*, I, q. 103, a. 1 i 5 co.; *Summa contra gentiles*, lib. 3, cap. 112, 9.

normatywnego; niekiedy mowa jest wprost o prawie opatrności — *providentiae lex*<sup>16</sup>, któremu podlegają wszystkie działania stworzenia.

### b. Czym jest opatrność?

Zanim podejmie się problematykę relacji opatrności do prawa wiecznego, warto przybliżyć Akwinaty koncepcję opatrności. W *De veritate* pisze on:

opatrzność należy wyłącznie do poznania środków wiodących do celu z tej racji, że kierują do celu. Stąd opatrność w Bogu zawiera i wiedzę, i wolę, istotowo pozostaje jednak w poznaniu i to nie teoretycznym, ale praktycznym<sup>17</sup>.

Tomasz wskazuje, że w przypadku człowieka „zadaniem roztropności jest wyznaczanie w sposób uporządkowany środków prowadzących do celu”<sup>18</sup>; i dalej:

wyznaczanie przez roztropność środków wiodących do celu dokonuje się w pewnym rozumowaniu, którego zasadami są cele — one bowiem stanowią o sensie tego uporządkowania środków w każdym działaniu wytwarzającym<sup>19</sup>.

Ogólnie zatem można powiedzieć, że w ujęciu Tomasza — i nie zmienia on w tej materii poglądów — opatrność (*providentia*) to po prostu „zamyśl prowadzenia rzeczy do celu” („Ratio [...] ordinandorum in finem proprie providentia est”)<sup>20</sup>, a jej podmiotem — tym, kto opatruje — może być nie tylko Bóg, ale i każda istota rozumna, zatem i człowiek.

### c. Relacja między prawem wiecznym a opatrnością w *De veritate*

Charakterystyka relacji między opatrnością a prawem wiecznym uwyrażnia też koncepcję samego prawa wiecznego:

Ściśle biorąc, opatrność nie oznacza w Bogu wiecznego prawa, lecz coś wpływającego z niego. Wieczne prawo bowiem uznajemy w Bogu na tej zasadzie, na jakiej ujmujemy w nas zasady działania znane nam z natury, na których podstawie przechodzimy do namysłu i wyboru, co jest zadaniem roztropności lub

<sup>16</sup> *Summa contra gentiles*, lib. 3, cap. 88, 2; w liczbie mnogiej zob. *In 3 Sent.*, dist. 39, q. 2, a. 2, co.

<sup>17</sup> „Providentia pertinet tantum ad cognitionem eorum quae sunt ad finem, secundum quod ordinantur in finem; et ideo providentia in Deo includit et scientiam et voluntatem; sed tamen essentialiter in cognitione manet, non quidem speculativa, sed practica” (*De veritate*, q. 5, a. 1, co.).

<sup>18</sup> „Prudentiae est aliqua ordinate ad finem disponere” (*De veritate*, q. 5, a. 1, co.).

<sup>19</sup> „Ista dispositio eorum quae sunt ad finem, in finem per prudentiam est per modum cuiusdam ratiocinationis, cuius principia sunt fines (ex eis enim trahitur tota ratio ordinis praedicti in omnibus operabilibus, sicut manifeste apparet in artificiatibus)” — *De veritate*, q. 5, a. 1, co.

<sup>20</sup> *ST*, I, q. 22, a. 1, co.

przewidywania. Stąd prawo naszego intelektu w ten sposób ma się do roztropności jak niedowodliwa zasada do dowodzenia. A podobnie w Bogu wieczne prawo nie jest opatrnością, lecz jakby zasadą opatrności. Toteż słusznie akt opatrności przypisywany jest prawu wiecznemu, jak też każdy skutek dowodzenia przypisywany jest zasadom, których się nie dowodzi<sup>21</sup>.

W tym ujęciu relacja między prawem wiecznym a opatrnością zostaje przez Tomasza pojęta analogicznie do relacji między pierwszymi zasadami a wynikającymi z nich wnioskami. Prawo wieczne jest zasadą (*principium*) — celem<sup>22</sup>, podczas gdy opatrność określa środki prowadzące do celu.

## 2. Nowa koncepcja prawa wiecznego — prymat konkretnego

W *Summie teologii* prawo wieczne to nie tylko określony ogólnie cel oraz ogólne zasady — na pierwszy plan wysuwa się kierowanie tym, co konkretne w poszczególnych stworzeniach:

Bóg przez swoją mądrość jest stwórcą wszystkich rzeczy. Ma się zatem do nich tak jak twórca do tego, co tworzy, jak to wskazano w części pierwszej [1, q. 14, a. 8]. Jest bowiem rządcą wszystkich aktów i poruszeń w poszczególnych stworzeniach, jak o tym była mowa także w części pierwszej [1, q. 103, a. 5]. Jak więc zamysł bożej mądrości — o ile przezeń wszystko zostało stworzone — posiada charakter sztuki lub wzoru lub idei, tak też zamysł bożej mądrości, poruszający wszystko do właściwego celu, posiada charakter prawa. I zgodnie z tym prawo wieczne nie jest niczym innym jak zamysłem bożej mądrości, o ile ukierunkowuje wszystkie akty i poruszenia<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> „Providentia in Deo proprie non nominat legem aeternam, sed aliquid ad legem aeternam consequens. Lex enim aeterna est consideranda in Deo, sicut accipiuntur in nobis principia operabilium naturaliter nota, ex quibus procedimus in consiliando et eligendo: quod est prudentiae, sive providentiae; unde hoc modo se habet lex intellectus nostri ad prudentiam sicut principium indemonstrabile ad demonstrationem. Et similiter etiam in Deo lex aeterna non est ipsa providentia, sed providentiae quasi principium; unde et convenienter legi aeternae attribuitur actus providentiae, sicut et omnis effectus demonstrationis principii indemonstrabilibus attribuitur” (*De veritate*, q. 5, a. 1, ad 6). Por. św. AUGUSTYN, *Contra Faustum*, xxii, c. 27 (PL 42, col. 418): „Prawem wiecznym jest Boski umysł, inaczej wola Boża, nakazujący zachować porządek naturalny i zakazujący go przekraczać” („Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans”).

<sup>22</sup> „Principia autem operabilium sunt fines” (*De veritate*, q. 5, co.); Tomasz odwołuje się do *Etyki nikomachejskiej* (VI 4, 1140b16) Arystotelesa.

<sup>23</sup> „Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur sicut artifex ad artificiatam, ut in primo habitum est. Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quae inveniuntur in singulis creaturis, ut etiam in primo habitum est. Unde sicut ratio divinae sapientiae, in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis, vel exemplaris, vel ideae; ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis. Et secundum hoc lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum” (*ST*, I-II, q. 93, a. 1, co.).

W *Summie teologii*, ani w traktacie o prawie, ani w kwestii poświęconej Bożej opatrności<sup>24</sup>, nie można znaleźć wprost rozróżnienia między prawem wiecznym a opatrnością, uznanego w *De veritate* za istotne. Nie dziwi to, jeśli weźmie się pod uwagę, że Akwinata zmodyfikował swoje poglądy, uznając, że prawo wieczne również dotyczy wprost tego, co poszczególne. W konsekwencji doszło do zatarcia — wskazywanej w *De veritate* — zasadniczej różnicy między prawem wiecznym a opatrnością.

Wprawdzie w *Summie teologii* Tomasz określa prawo wieczne jako *ratio* opatrności<sup>25</sup>, jednak sformułowanie to znalazło się w jednym z zarzutów, gdzie Akwinata, referując poglądy św. Augustyna, zmierza nie do uwyrażenia ewentualnych różnic między prawem wiecznym a opatrnością, ale do ukazania zachodzących ścisłych związków<sup>26</sup>. W Bogu tak opatrność, jak i prawo wieczne, obejmują wszystkie poszczególne rzeczy i wszystkie poszczególne cele, do których one zmierzają<sup>27</sup>, jako istniejące i dobre<sup>28</sup>.

Tomasz w traktacie o prawie w *Sumie teologii* uwyraża różnicę między ideą — wzorcem a prawem, nie między prawem a opatrnością<sup>29</sup>. Prawo wieczne jest nie tyle ogólną zasadą opatrności oderwaną od konkretności, ile raczej czymś związanym bezpośrednio z wykonaniem zamysłu opatrności w konkretnych działaniach<sup>30</sup>. Analizując stanowisko Akwinaty z okresu pisania *Prima Secundae Summy teologii*, różnic między prawem wiecznym a opatrnością należy poszukiwać gdzie indziej, niż to sugeruje Billuart i zbieżna z jego stanowiskiem tradycja interpretacji dzieł Tomasza. Przede wszystkim odejść trzeba od interpretacji zakładającej jedność koncepcji prawa wiecznego na przestrzeni lat — kwestia piąta *De veritate* została napisana około 1256 roku, czyli piętnaście lat przed ukończeniem *Prima Secundae Summy teologii*<sup>31</sup>.

Jako że prawo wieczne, którego pojmowanie związane jest bezpośrednio z pojmowaniem opatrności, jest w *Summie teologii* kluczową kategorią definiującą prawo naturalne, jasną jest rzeczą, że ewolucja poglądów dotyczyła także koncepcji prawa naturalnego. W kwestii 17 *De veritate*, datowanej na lata

<sup>24</sup> *ST*, I, q. 22.

<sup>25</sup> „Ratio divinae providentiae est lex aeterna” (*ST*, I-II, q. 93, a. 3, 3).

<sup>26</sup> Podobnie *ST*, I-II, q. 93, a. 4, 3, a. 5, ad 3.

<sup>27</sup> *ST*, I, q. 22, a. 2, co.

<sup>28</sup> „Omnia quae a Deo esse accipiunt, necesse est ut eius similitudinem generant, in quantum sunt et bona sunt et proprias rationes in divino intellectu habent” (*Summa contra gentiles*, lib. 1, cap. 93).

<sup>29</sup> *ST*, I-II, q. 93, a. 1.

<sup>30</sup> „Omnium enim creatorum actiones sub ordine divinae providentiae continentur; unde praeter leges ipsius agere non possunt” (*Summa contra gentiles*, lib. 3, cap. 88, 2).

<sup>31</sup> Datowanie za: J.-P. TORRELL, *Tomasz z Akwinu — człowiek i dzieło*, Kęty – Warszawa: Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, 2008, s. 88.

1257–1258, relacja między prawem wiecznym a prawem naturalnym pojmowana jest analogicznie do tego, jak w tym okresie Tomasz pojmował relację między prawem wiecznym a opatrnością. Prawo wieczne to najogólniejsze zasady, które znajdują pierwszą konkretyzację w prawie naturalnym rozumianym jako zespół ogólnych reguł (mówiąc dzisiejszym językiem teorii prawa — reguł generalnych i abstrakcyjnych). Prawo naturalne aplikowane jest przez sumienie do konkretnych spraw: „sumienie nazywane jest prawem naszego intelektu, gdyż stanowi sąd rozumu wynikający z prawa naturalnego”<sup>32</sup>. Analogicznie do współczesnego myślenia w tradycji kontynentalnej (kodeksowej) o prawie stanowionym, można w tym ujęciu wyróżnić trzy płaszczyzny — prawo wieczne, odpowiadające ogólnym zasadom prawa; prawo naturalne — odpowiadające normom generalnym i abstrakcyjnym; konkretne rozstrzygnięcia — będące rezultatem subsumpcji konkretnego przypadku pod normę prawną.

W *De veritate* Akwinata pisze wprost o wynikaniu sądu sumienia z prawa naturalnego: „iudicium [...] ex lege naturali deductum”. W *Summie teologii* będzie mowa już jedynie o „jakby-wnioskach” — „quasi conclusiones”<sup>33</sup> i podkreślona zostanie zawodność wnioskowania dedukcyjnego w sferze praktycznej, o czym niżej. W *De veritate* ogólny charakter prawa naturalnego znalazł swój wyraz w charakterystyce sumienia jako działania (aktu):

Chociaż wiedza jest sprawnością, to jednak zastosowanie wiedzy do czegoś innego nie jest sprawnością, lecz działaniem. I to oznacza nazwa „sumienie”<sup>34</sup>.

Sumienie jest aplikacją wiedzy do konkretnej sytuacji — w takim ujęciu cała mądrość sumienia leży w wiedzy, którą się kieruje. Związanie sumieniem jako sądem dotyczącym konkretnej sytuacji czerpie swoją moc nie z ujęcia tu i teraz — mówiąc językiem Arystotelesa — odpowiedniości między czymś a podmiotem lub adresatem działania, ale z prawa aplikowanego do danej sytuacji:

sumienie obowiązuje jedynie na mocy Bożego przykazania albo prawa pisanego, albo prawa danego w naturze<sup>35</sup>.

W *De veritate* trudno dostrzec choćby zarys koncepcji prawa naturalnego jako partycypacji prawa wiecznego w stworzeniu rozumnym. Co więcej, poza traktatem o prawie z *Prima Secundae Summy teologii* trudno wskazać choćby jeden

<sup>32</sup> „Conscientia dicitur esse lex intellectus nostri quia est iudicium rationis ex lege naturali deductum” (*De veritate*, q. 17 a. 1 ad sc. 1; zob. tamże, ad sc. 2).

<sup>33</sup> *ST*, I-II, q. 94, a. 4, co.

<sup>34</sup> „Quamvis scientia sit habitus, tamen applicatio scientiae ad aliquid non est habitus, sed est actus; et hoc significatur nomine conscientiae” (*De veritate*, q. 17, a. 1 ad sc. 3).

<sup>35</sup> „Conscientia non ligat nisi in vi praecepti divini, vel secundum legem scriptam, vel secundum legem naturae inditi” (*De veritate*, q. 17, a. 5, co.).

fragment, w którym Tomasz pisałby wprost o prawie naturalnym jako o partycypacji prawa wiecznego w stworzeniu rozumnym, co uznać trzeba za zaskakujące, mając na uwadze stosunkowo częste powtarzanie przez Akwinatę zasadniczych ustaleń, gdy w różnych pracach z różnych okresów swej twórczości podejmuje on podobne zagadnienia. Pewien zarys koncepcji prawa naturalnego z *Summy teologii* znajduje się — wyrażony inną nieco terminologią — w *Summa contra gentiles*<sup>36</sup>. Termin *lex aeterna* w *Summa contra gentiles* w ogóle się nie pojawia, a w koncepcji prawa jego funkcje pełni właśnie termin „opatrność” (*providentia*).

W *De veritate* prawo naturalne było rozumiane jako pochodne od prawa wiecznego; stanowiło jego uszczegółowienie. W ujęciu prezentowanym w *Summie teologii* samo prawo wieczne jest tak szczegółowe, jak tylko możliwe — dotyczy każdego poszczególnego działania, każdego poszczególnego stworzenia. Obejmuje zatem wszystkie środki prowadzące do właściwych celów — prawo wieczne jest zamysłem bożej mądrości, który „jest prawem, o ile porusza wszystko do właściwego celu”<sup>37</sup>. Nie jest pojmowane jako coś, co wymagałoby jeszcze uszczegółowienia przez opatrność dobierającą środki do celu. Można zatem powiedzieć, że prawo wieczne jest opatrnością, zamysłem „ułożenia rzeczy do celu” — wyboru środków do celu, rozpatrywaną w aspekcie aktywnym — o ile porusza, i w *Summie teologii* Tomasz pojmuje poddanie stworzeń nierozumnych prawu wiecznemu właśnie jako bycie poruszonym przez Bożą opatrność: „stworzenia nierozumne są poddane prawu wiecznemu w ten sposób, że są poruszane przez opatrność Boską”<sup>38</sup>.

Jest oczywiste, że dobrane środki są jednocześnie celami działań, które mają je zrealizować, a o ile są celami, są też dobrem i są też prawem, zgodnie z formułą, że prawo nie jest niczym innym jak racją działania, która sprowadza się do celu. Co więcej, Tomasz też jasno za rację bycia prawem uznaje porządkowanie właściwe władcy, rządcy, ustanawiającemu prawo: „sam ów pomysł rządzenia rzeczami, istniejący w Bogu jako głowie wszechrzeczy, jest w istocie swej prawem”<sup>39</sup>. Nie ma przy tym wątpliwości, że samo porządkowanie, o którym tu mowa i które jest uznane za rację bycia prawem, jest w gruncie rzeczy dobieraniem środków do celu:

<sup>36</sup> *Summa contra gentiles*, lib. 3, cap. 113, 114.

<sup>37</sup> „Ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis” (*ST*, I-II, q. 93, a. 1, co.).

<sup>38</sup> „Aliquo modo creaturae irrationales subduntur legi aeternae, in quantum moventur a divina providentia” (*ST*, I-II, q. 93, a. 5, co.).

<sup>39</sup> „Ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens legis habet rationem” (*ST*, I-II, q. 91, a. 1, co.).



Prawo w swej istocie, najpierw i przede wszystkim, ma na względzie przyporządkowanie do dobra wspólnego. Przyporządkowanie czegoś do dobra wspólnego jest rzeczą albo całego ludu, albo kogoś reprezentującego cały lud. I dlatego ustanawianie prawa należy albo do całego ludu, albo do osoby publicznej, która sprawuje pieczę nad całym ludem. Wszak i we wszystkich innych rzeczach przyporządkowanie do celu należy do tego, dla kogo ten cel jest celem jemu właściwym<sup>40</sup>.

Za rację bycia prawem jest uznane zatem to, co jest też racją uznania czegoś za opatrność. Różnica między prawem wiecznym a Bożą opatrnością została w zasadzie zatarta i Tomasz, jak się zdaje, zdawał sobie z tego sprawę. Zauważyć wypada, że zmiana nastąpiła po stronie pojmowania prawa wiecznego, a nie opatrności. Istota tej zmiany leży w uznaniu prawa wiecznego za na wskroś szczegółowe. W konsekwencji prawo wieczne przestało być pojmowane jako zasada opatrności, a sama opatrność przestała być przez Tomasza pojmowana jako akt prawa wiecznego, jak w *De veritate* (q. 5, a. 1, ad 6).

Można ewentualnie argumentować, że kiedy w *Summie teologii* mowa jest o zamysle Bożym jako o opatrności, chodzi o ujęcie tego zamysłu w aspekcie dotyczącym doboru środków do celu, a gdy mowa jest o tym zamysle jako o prawie, chodzi o relację dobranych środków do działającego, dla którego stają się one celami ukierunkowującymi i kształtującymi działanie. Poza uwyrażeniem tych dwóch możliwych aspektów rozpatrywania zamysłu Bożego dotyczącego działań, trudno dostrzec jakieś istotniejsze funkcje odróżniania prawa od opatrności.

Zmiana pojmowania prawa wiecznego pozwala zrozumieć, dlaczego w *Summie teologii* Akwinata wiąże prawo naturalne z podleganiem opatrności. Prawo naturalne definiuje się jako sposób podlegania prawu wiecznemu.

Tym, co konstytutywne dla prawa naturalnego jako specyficznego dla istot rozumnych, jest to, że istoty te same siebie opatrują i innych, zatem same dobierają środki co celu (cel ten jest określony i jest nim szczęście). Z powyższych wywodów wynika przy tym jasno, że owo dobieranie środków do celu — opatrywanie — jest w gruncie rzeczy tworzeniem prawa, jest tworzeniem prawa naturalnego. Nie ma tu mowy o prawie naturalnym pojętym jako ogólne normy, które byłyby uszczegółowieniem ogólnych zasad prawa wiecznego. Perspektywa jest zasadniczo odmienna — prawo naturalne to zespół celów prowadzących człowieka (istotę rozumną) do rozwoju, do celu ostatecznego, do szczęścia.

---

<sup>40</sup> „Lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis” (*ST*, I-II, q. 90, a. 3, co.).

Pojmowanie prawa naturalnego jako zespół celów, których realizacja prowadzi do rozwoju człowieka, można odnaleźć współcześnie w encyklice Jana Pawła II *Veritatis splendor*:

Pierwszym i decydującym elementem oceny moralnej jest przedmiot ludzkiego czynu, który decyduje o tym, czy można go przyporządkować ostatecznemu dobru i celowi, którym jest Bóg. To przyporządkowanie rozum dostrzega w samym bycie człowieka, rozpatrywanego w świetle całej prawdy o nim, czyli w jego naturalnych skłonnościach, jego dążeniach i celach, mających zawsze także wymiar duchowy: to właśnie one stanowią treść prawa naturalnego, a więc tego uporządkowanego zespołu „dóbr dla osoby”, które służą „dobru osoby” — dobru, jakim jest ona sama i jej doskonałość<sup>41</sup>.

Jest to ujęcie prawa naturalnego w sposób wyraźny przyjęte przez Tomasza w *Summa contra gentiles*, gdzie prawo określone jest jako racja działania, która zawarta jest w celu-dobru. Jest to też perspektywa obecna w refleksji nad prawem zawartej w traktacie o sprawiedliwości w *Secunda Secundae*, w którym prawo (*ius*) to przede wszystkim sama rzecz sprawiedliwa, zatem dobro, zatem i cel będący racją działania: „Nazwa »ius« w pierwszym rzędzie stosowana jest na określenie samej rzeczy sprawiedliwej”<sup>42</sup>.

### 3. Reguły prawa naturalnego

#### a. Wtórność reguł prawa naturalnego względem samego prawa naturalnego

Prawem naturalnym (*lex naturalis*) w ścisłym znaczeniu, w myśl stanowiska Tomasza z *Summy teologii*, jest zespół dóbr-celów będących racją działania dla rozumnego podmiotu, których realizacja prowadzi do całościowego, integralnego rozwoju. Nie jest trafne utożsamianie prawa naturalnego (*lex naturalis*) z regułami prawa naturalnego — *praecepta legis naturalis*.

Reguły prawa naturalnego można uznać za prawo naturalne w sensie pochodnym<sup>43</sup>. Są one wtórne wobec prawa naturalnego (*lex naturalis*) w sensie ścisłym,

<sup>41</sup>JAN PAWEŁ II, *Veritatis splendor* (1993), 79. Z takim określeniem prawa naturalnego, w którym nie ma mowy o normach, nakazach, zakazach ani o powinności, skorelowana jest w tej encyklice definicja moralności: „Racjonalne skierowanie ludzkiego czynu ku dobru w jego prawdzie oraz dobrowolne dążenie do tego dobra, poznanego przez rozum — oto na czym polega moralność” (JAN PAWEŁ II, *Veritatis splendor*, 72). Zagadnienie udziału wolnego wyboru w dookreślaniu treści dobra będącego celem konkretnych działań człowieka nie jest w tej encyklice podejmowane, a akcentowana jest obecność elementów obiektywnych determinujących tę treść.

<sup>42</sup>„Hoc nomen ius primo impositum est ad significandum ipsam rem iustam” (*ST*, II-II, q. 57, a. 1, ad 1).

<sup>43</sup>Zob. także J. HERVADA, *Prawo naturalne. Wprowadzenie*, tłum. A. Dorabialska, Kraków: Petrus, 2011, s. 122: „bezsprzecznie nie należy mylić normy i prawa. Choć norma często bywa

zarówno ontologicznie, jak i epistemologicznie. Ujęcie prawa naturalnego przez reguły jest uboższe treściowo od ujęcia prawa naturalnego jako zespołu celów.

Jest to wyraźnie widoczne w wywodach Akwinaty w *Summie teologii* (I-II, q. 94, a. 4, co.), gdzie porównuje on poznanie teoretyczne z poznaniem praktycznym. W poznaniu teoretycznym wnioskowanie dedukcyjne prowadzi zawsze od prawdziwych przesłanek do prawdziwych wniosków — „prawda bez żadnego błędu znajduje się zarówno w partykularnych, jak i ogólnych zasadach”<sup>44</sup>. W przypadku poznania praktycznego, które dotyczy kwalifikacji moralnej konkretnych działań, wnioskowanie od ogółu do szczegółu niekiedy zawodzi i trzeba być gotowym na to, aby korygować szczegółowe wnioski wprowadzane z ogólniejszych zasad. Zawodność jest tym większa, im bardziej szczegółowo określa się warunki zastosowania reguły ogólnej. Akwinata daje następujący przykład:

Wszyscy uznają za poprawne i prawdziwe, że należy postępować według rozumu. Z tej zaś ogólnej zasady wypływa jako szczegółowy wniosek, że należy zwracać depozyty. I w większości wypadków ten wniosek jest prawdziwy. Ale w danym wypadku może się zdarzyć, że zwrócenie depozytu będzie szkodliwe, a przez to nierozumne. Dajmy na to, gdyby ktoś żądał zwrotu depozytu, aby go obrócić na walkę przeciw ojczyźnie. A im bardziej schodzi się w szczegóły, tym ów wniosek ukazuje się zawodny i trudniejszy do zastosowania; np. gdyby ktoś zastrzegł sobie, że depozyt należy zwrócić z zachowaniem określonych ostrożności albo w określony sposób. Bo im więcej stawia się szczegółowych warunków, tym więcej mnoży się sposobów uchybienia, tak że nie będzie już poprawności czy uczciwości albo w zwrocie, albo w niezwróceniu depozytu<sup>45</sup>.

---

nazywana prawem, nie jest prawem, lecz jego regułą. Norma to *reguła prawa*, a prawo to [...] rzecz sprawiedliwa”. Do Tomaszowej koncepcji prawa pojętego jako rzecz sprawiedliwa sięga wprost Arthur Kaufmann, który argumentuje, że normy i zasady to jedynie prawo w możliwości, a prawem w pełnym tego słowa znaczeniu jest to, co w konkretnej sytuacji należne i co znajduje wyraz w rozstrzygnięciu konkretnej sprawy, zob. A. KAUFMANN, *Die „ipsa res iusta”*, w: tenże, *Beiträge zur Juristischen Hermeneutik — sowie weitere rechtsphilosophische Abhandlungen*, Köln: Heymanns, 1984, s. 53–64; zob. M. PIECHOWIAK, *Arthur Kaufmann — hermeneutyka prawnicza*, w: *Przyszłość dziedzictwa. Robert Alexy, Ralf Dreier, Jürgen Habermas, Otfried Höffe, Arthur Kaufmann, Niklas Luhmann, Otta Weinberger: portrety filozofów prawa*, red. J. Zajadło, Gdańsk: Arche, 2008, s. 135–167.

<sup>44</sup> *ST*, I-II, q. 94, a. 4, co.

<sup>45</sup> „Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda. Et hoc quidem ut in pluribus verum est, sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum, et per consequens irrationabile, si deposita reddantur; puta si aliquis petat ad impugnandam patriam. Et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur, puta si dicatur quod deposita sunt reddenda cum tali cautione, vel tali modo, quanto enim plures conditiones particulares apponuntur, tanto pluribus modis poterit deficere, ut non sit rectum vel in reddendo vel in non reddendo” (*ST*, I-II, q. 94, a. 4 co.).

Tomasz pozostaje tu konsekwentnie wierny perspektywie przyjmowanej przez Arystotelesa, który w *Etyce nikomachejskiej* pisał:

w rozważaniach bowiem dotyczących postępowania twierdzenia ogólne uboższe są w treść, te zaś, które dotyczą jednostkowych przypadków, więcej zawierają prawdy; wszak postępowanie odnosi się do przypadków jednostkowych, z którymi tedy trzeba być w zgodzie<sup>46</sup>.

Wnioski wyprowadzane z ogólnych zasad określa Tomasz mianem *quasi conclusiones*<sup>47</sup> — „coś na kształt wniosków”, „jakby-wnioski”. Nie są to zatem wnioski w sensie logicznym. W czym zatem ma oparcie reguła konkretnego działania (maksyma), skąd wywieść jej treść? Wywód Tomasza w cytowanym fragmencie *Summy teologii* (I-II, q. 94, a. 4, co.) wskazuje, że treść ta określana jest przez rozumne poznanie danej sytuacji, oparta jest na ocenie, czy zachodzi, czy też nie zachodzi odpowiedniość działania do podmiotów, których dotkną jego pozytywne lub negatywne skutki. Zasadniczym kryterium jest szkodliwość — od ogólniejszej zasady należy odejść, gdy „zwrócenie depozytu będzie szkodliwe, a przez to i nierozumne”<sup>48</sup>.

#### b. Tomasz utylitystą?

W tym miejscu trzeba, choćby krótko, odnieść się do ewentualnego zarzutu, że w świetle prezentowanej tu interpretacji koncepcja Akwinaty jest koncepcją utylitystyczną, gdyż pożytek i szkodliwość działania są zasadniczymi kryteriami moralnej poprawności działania. Zauważyć trzeba, że samo uznanie pożytku za zasadnicze kryterium nie przesądza o przynależności danej koncepcji do nurtu zwanego utylityzmem. Wyróżnikiem utylityzmu jest to, co jest miarą pożytku. Klasyk utylityzmu, John Stuart Mill, pisał, że utylityzm to nauka,

która przyjmuje jako podstawę moralności użyteczność, czyli zasadę największego szczęścia, głosi, że czyny są dobre, jeżeli przyczyniają się do szczęścia, złe, jeśli przyczyniają się do czegoś przeciwnego. Przez szczęście rozumie się przyjemność i brak cierpienia; przez nieszczęście — cierpienie i brak przyjemności<sup>49</sup>.

Miarą pożytku w klasycznym utylityzmie są przyjemność i brak cierpienia, a szkody — cierpienie i brak przyjemności. W przypadku Tomasza miarą tą jest integralny rozwój osoby, a dokładniej — godność osoby przyporządkowana

<sup>46</sup> ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, 1107 a; tłum. D. Gromska.

<sup>47</sup> *ST*, I-II, q. 94, a. 4, co.

<sup>48</sup> *ST*, I-II, q. 94, a. 4, co.

<sup>49</sup> J.S. MILL, *Co to jest utylityzm?*, tłum. M. Ossowska, w: R. LUDWIKOWSKI, J. WOLEŃSKI, *J. S. Mill*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1978, s. 211.

do umacniania osoby w aspekcie istnienia: chodzi o to, aby bardziej być (a nie więcej mieć, mieć więcej przyjemności itp.) — o poprawności działania, jego obiektywnej słuszności, rozstrzygają skutki działania, ich odpowiedniość lub brak odpowiedniości do realizacji całościowo pojętego, współokreślonego godnością, dobra adresata działania<sup>50</sup>.

### c. Skłonności naturalne

Uważane niekiedy za fundamentalne dla całej Tomaszowej nauki o prawie naturalnym stwierdzenie, że „porządek reguł prawa naturalnego wyznaczony jest porządkiem skłonności naturalnych”<sup>51</sup>, dotyczy wprost reguł, zatem tego, co jest wtórne wobec prawa naturalnego (*lex naturalis*) w ścisłym tego słowa znaczeniu. Dotyczy — zapewne ważnego — porządkowania i przekazywania wiedzy praktycznej. Jednak to nie same reguły są racją poprawności moralnej konkretnego wyboru; racją tą jest odkrywana w konkretnych okolicznościach odpowiedniość między działaniem — rzeczą sprawiedliwą — a szeroko pojętymi adresatami tego działania. Miarą owej odpowiedniości jest — odczytywana przez rozum — szkoda lub pożytek, jakie dane działanie przynosi dla całościowo pojętego rozwoju adresata. Same skłonności naturalne są wskazane jako podstawa porządku reguł prawa naturalnego, jednak skłonności te nie mogą być podstawą dookreślania treści poprawnego działania w konkretnej sytuacji — skłonności naturalne pozwalają na uchwycenie ogólnych prawidłowości, a w sprawach praktycznych to, co ogólne, może podlegać rewizji ze względu na konkretne okoliczności. W zarysowanej tu perspektywie samo odkrycie skłonności naturalnych oparte jest na doświadczeniu konkretnych sytuacji i uogólnieniu wyników tych doświadczeń — odkryciu aspektów rozwoju człowieka i skorelowanych z nimi potencjalności, ukierunkowujących działający podmiot na dobra służące aktualizacji tych potencjalności. Samo wyróżnienie skłonności naturalnych wśród pojawiających się spontanicznie skłonności do działania oparte jest na doświadczeniu, że realizacja pewnych spontanicznych skłonności spełnia człowieka, a realizacja innych prowadzi do destrukcji. Te pierwsze określone są jako naturalne — nie dlatego, że są spontaniczne, ale dlatego, że są zgodne z naturą człowieka, że wynikają z potencjalności, których spełnienie przyczynia się do spełnienia człowieka jako całości.

<sup>50</sup>Zob. M. PIECHOWIAK, *Tomasza z Akwinu egzystencjalna koncepcja osoby i jej godności*, passim.

<sup>51</sup>„Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae” (*ST*, I-II, q. 94, a. 2, co.).

*d. Pierwsza zasada prawa naturalnego*

Od wyżej omówionych reguł prawa naturalnego — także tych najogólniejszych, jak na przykład: „należy postępować zgodnie z rozumem” — odróżnić trzeba pierwszą zasadę prawa naturalnego:

Wśród tego, co ludzie pojmują, znajdujemy pewien porządek. I tak tym, co jako pierwsze jest pojmowane, jest byt, którego pojęcie zawarte jest we wszystkim, co człowiek pojmuje. I dlatego pierwszą, niedowodliwą zasadą jest to, że nie można równocześnie twierdzić i zaprzeczać. Zasada ta opiera się na racji bycia i niebycia; i na tej zasadzie opierają się wszystkie inne. [...]

Jak byt jest tym, co po prostu pojmowane jest jako pierwsze, tak dobro jest tym, co jest pierwsze pojmowane przez rozum praktyczny, który przyporządkowany jest do działania. Wszystko bowiem, co działa, działa dla celu, który ma w sobie rację dobra. I dlatego też pierwsza zasada rozumu praktycznego oparta jest na racji bycia dobrem [na pojęciu dobra]; to jest: *Dobrem jest to, czego wszystko pożąda*. Zatem pierwszym nakazem prawa jest to, że dobro należy czynić i dążyć do niego, a zła należy unikać; i na tym opierają się wszystkie inne nakazy prawa naturalnego<sup>52</sup>.

Wszystkie nakazy nie tyle wynikają z pierwszej zasady, ile — jak pisze Tomasz — są na niej oparte (*fundatur*). Zasada ta nie ma charakteru ogólnego, tak jak ogólny charakter mają reguły, których porządek odpowiada porządkowi inklinacji naturalnych. Zasada ta wskazuje na strukturę rzeczywistości; wyraża rezultat doświadczenia i rozumnego poznania, którego przedmiotem jest każdy działający byt, także człowiek formułujący tę zasadę, i w takim sensie ma także charakter ogólny. Mieczysław Albert Krąpiec trafnie podkreśla, że zasada ta ma przede wszystkim charakter analogiczny<sup>53</sup>. Ujmuje ona nie abstrakcyjną treść

<sup>52</sup> „In his autem quae in apprehensione hominum cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur [...]. Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni; quae est: *Bonum est quod omnia appetunt*. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum; et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae” (ST, I-II, q. 94, a. 2, co.).

<sup>53</sup> M.A. KRĄPIEC, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 202–206; zob. także M. PIECHOWIAK, *Mieczysława Alberta Krąpca koncepcja filozofii prawa*, w: *W trosce o godziwe prawo. Wykłady otwarte imienia Ojca Profesora Mieczysława Alberta Krąpca*, red. A. Maryniarczyk, T. Duma, K. Stępień, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2013, s. 23–72.

dobra, która byłaby wspólna dla wszystkich aplikacji tej zasady, ale pewien zespół relacji obejmujący przyporządkowanie działającego podmiotu do rozwoju (w jakimś aspekcie lub całościowo) oraz do celów, które ów rozwój realizują. W realnie zachodzących relacjach „treść” działającego podmiotu nigdy nie jest dokładnie taka sama, nigdy dokładnie się nie powtarza, i podobnie jest z ujmowaną przez działającego „treścią” celu-dobra, która nigdy nie jest dokładnie taka sama<sup>54</sup>.

W swym wymiarze ontologicznym, jako ujmująca konieczne warunki wszelkiego działania, Tomaszowa pierwsza zasada prawa naturalnego nie jest postulatem, któremu można by się było podporządkować lub nie podporządkować — „każdy bowiem działający działa dla celu, który ma znamiona dobra”<sup>55</sup>; gdziekolwiek jest działanie, jest jego cel — dobro, ku któremu działanie zmierza; są też potencjalności, możliwości, które owo dobro ma aktualizować.

Sprawa komplikuje się w przypadku istot rozumnych, które zdolne są do uświadomienia sobie tej zasady. Dzięki posiadaniu ogólnego pojęcia dobra, istoty rozumne mogą w danych konkretnych okolicznościach utworzyć wieloelementowy zbiór dóbr jako możliwych celów działania. To posiadanie pojęcia dobra jest dla Akwinaty zasadniczą podstawą wolności wyboru:

Jedynie ten, kto ma intelekt, może działać z wolnego wyboru, jako że poznaje ogólne pojęcie dobra, z czego może sądzić, iż to czy owo jest dobrem. Zatem tam, gdzie jest intelekt, tam jest wolność wyboru<sup>56</sup>.

Funkcja intelektu w umożliwianiu wolnego wyboru polega na tym, że człowiek w ogóle może jednocześnie brać pod uwagę więcej niż jedno dobro, a tak dzieje się dzięki ogólnemu pojęciu dobra. Człowiek ma wolny wybór nie przede wszystkim dlatego, że odróżnia większe dobro od mniejszego<sup>57</sup>, ani nie dlatego, że dzięki rozumowi może odróżniać dobro od zła — nierozumne zwierzęta

---

<sup>54</sup>W przypadku, gdy celem jest sam Bóg, uznać trzeba, że jest to jedyna sytuacja, w której sam przedmiot dążenia jest identyczny, niemniej jednak zawsze różne będzie jego intelektualne ujęcie, które jest podstawą decyzji podejmowanej przez działający podmiot.

<sup>55</sup>ST, I-II, q. 94, a. 2, co.

<sup>56</sup>„Solum id quod habet intellectum, potest agere iudicio libero, inquantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest iudicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium” (ST, I, q. 59, a. 3, co.).

<sup>57</sup>Ten aspekt podstawy wolnego wyboru akcentuje S.Th. Pinckaers w książce *Źródła moralności chrześcijańskiej*, s. 353: „skłonność do uniwersalnej prawdy i uniwersalnego dobra stwarza otwarcie na nieskończoność czyniącą wolę wolną wobec wszelkich dóbr skończonych i jednostkowych, do których można zaliczyć sam akt wyboru [...] Nasz rozum posiada zdolność dokonywania w pewnym sensie przeglądu dóbr, aby rozpoznać ich naturę i wartość, co nam ukazuje ich ograniczenia; czyni nas to wolnymi wobec wpływu, jaki na nas wywierają”; zob. tamże, s. 352–358 (rozdz. XVI, II).

też to potrafią (choć nie mają zdolności odróżniania dobra od zła moralnego)<sup>58</sup>, ale właśnie dlatego, że dzięki intelektowi może utworzyć ogólne pojęcie dobra, a ono umożliwia w konkretnych okolicznościach utworzenie zazwyczaj więcej niż jednoelementowego zbioru możliwych celów działania.

Utworzenie zbioru dóbr — potencjalnych celów działania, których realizacja wymaga działań o różnym kształcie — stawia człowieka przed koniecznością wyboru (oczywiście, powstrzymanie się od aktywności będzie też wyborem jakiegoś działania i celu-dobra). Człowiek ujmuje możliwe cele działania jako będące w relacji do rozmaitych swoich możliwości rozwojowych; uświadamia sobie też zależności (lub stawia o nie pytania) między realizacją rozwoju w określonym aspekcie a integralnym rozwojem. Poznaje, że realizacja pewnych celów, choć zaktualizuje jedne tkwiące w nim możliwości rozwojowe (np. w sferze fizycznej), może prowadzić do regresu z punktu widzenia integralnego rozwoju osobowego. Poznaje, że niektóre możliwe cele są z punktu widzenia tego rozwoju złem, którego — zgodnie z pierwszą zasadą prawa naturalnego — należy unikać. Ogólne pojęcie dobra, umożliwiając wolny wybór, pozwala jednocześnie zestawić ze sobą dobro osiągnięte z punktu widzenia jakiegoś aspektu rozwoju osoby z dobrem, którym jest możliwy rozwój integralny osoby, a to zestawienie umożliwia dokonanie oceny moralnej poszczególnych czynów.

W tej perspektywie, podjęty w tym opracowaniu problem wolności człowieka w kontekście obiektywnego ugruntowania dobra można sformułować w postaci pytania o to, czy poznanie układu rzeczywistości w danych konkretnych okolicznościach zawsze pozwala jednoznacznie określić jedno i tylko jedno działanie, które nie jest złe z punktu widzenia rozwoju osobowego. Jeśli takiego działania nie można wyznaczyć, to znaczy, że przynajmniej niekiedy wolny wybór współkonstrytuje dobro dla osoby, określając treść prawa naturalnego, ujawniając tym samym treść prawa wiecznego odnoszącego się do wybierającego, treść, która przed wyborem nie jest możliwa do odczytania z samego układu rzeczywistości. Jest to jedno z centralnych zagadnień dotyczących partycypacji prawa wiecznego w stworzeniu rozumnym.

#### IV. UCZESTNICZENIE PRAWA WIECZNEGO W STWORZENIU ROZUMNYM

##### 1. Cel, do którego dobierane są środki

W cytowanym artykule (*ST*, I-II, q. 91, a. 2, co.) zawierającym definicję prawa naturalnego szczególny sposób uczestniczenia prawa wiecznego w stworzeniu rozumnym opisany jest przez Akwinatę jako szczególny sposób uczestni-

<sup>58</sup> *ST*, I, 59, q. 1, co. — poznają jednak jedynie *bonum particulare*.



czenia istoty rozumnej w Bożej opatrności — człowiek jako istota rozumna uczestniczy w tej opatrności w sposób aktywny, sam „opatruje” siebie i innych. „Opatrywać” siebie i innych to nic innego jak dobierać środki do celu, którym jest integralny rozwój prowadzący do szczęścia, tożsamego z dobrem wspólnym. Stąd, jak też wyżej argumentowano, owo opatrywanie jest tworzeniem prawa. Pozostaje jednak pytanie, czy owo tworzenie prawa, o ile jest poprawne, obejmuje tworzenie treści, czy też jedynie jej odczytywanie, będące odczytywaniem prawa wiecznego.

Tomasz jasno stwierdza, że człowiek nie ma bezpośredniego wglądu w zamysł Boga:

To, co Boskie, nie może być samo w sobie przez nas poznawane. Ukazuje się to nam jednak w swoich skutkach, w myśl słów Pawłowych (Rz 1, 20): To bowiem, co było w Nim niewidzialne [...] stało się [...] poznawalne dzięki dziełu stworzenia<sup>59</sup>.

Cel, który byłby konkretnie treściowo dookreślony tak, że owa treść dawałby danemu człowiekowi odpowiedź na fundamentalne pytanie — „kim (konkretnie) być?”, nie jest z góry określony naturą człowieka. Owszem, celem poznawanym jako zgodnym z tą naturą jest działanie zgodne z rozumem, nabywanie cnót moralnych i innych sprawności:

Każda zaś rzecz ma z natury skłonność do czynności odpowiadającej sobie według swojej formy [...]. A ponieważ dusza rozumna jest właściwą formą człowieka, dlatego w każdym człowieku istnieje naturalna skłonność do tego, żeby postępował według rozumu; a to właśnie znaczy: postępować według cnoty. I dlatego pod tym względem człowiek z prawa naturalnego ma spełniać wszystkie uczynki cnót. Z natury bowiem każdemu własny rozum mówi, żeby postępował cnotliwie<sup>60</sup>.

Postępowanie zgodne ze sprawnościami moralnymi prowadzi do realizacji ludzkiego dobra: „Celem cnót moralnych jest ludzkie dobro, które polega na istnieniu zgodnym z rozumem”<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> „Ea quae sunt Dei, in seipsis quidem cognosci a nobis non possunt, sed tamen in effectibus suis nobis manifestantur, secundum illud Rom. I, invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur” (*ST*, I-II, q. 93, a. 2, ad 1).

<sup>60</sup> „Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam [...]. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem; et hoc est agere secundum virtutem. Unde secundum hoc omnes actus virtutum sunt de lege naturali; dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio ut virtuose agat” (*ST*, I-II, q. 94, a. 3, co.).

<sup>61</sup> „Finis virtutum moralium est bonum humanorum. Bonum autem humanae animae est »secundum rationem esse«” (*ST*, II-II, q. 47, a. 6, co.); por. PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *O imionach Bożych*, IV, 4.

Jednak, co ma zasadnicze znaczenie dla podjętego tematu, nabywane cnoty (sprawności moralne) mogą być realizowane w bardzo różnych modelach życia. Tomasz wprost wskazuje, że do określenia działań realizujących człowieka jako osobę nie wystarczy znajomość tego, co gatunkowe, czyli tego, co wszyscy ludzie mają wspólne, zatem natury człowieka: „W stworzeniu rozumnym występuje wiele działań, do których określenia nie wystarczają skłonności gatunku”<sup>62</sup>.

Akwinata podkreśla, że ta sama potencjalność występująca w dziedzinie moralnej może zostać zaktualizowana dzięki różnym dobrom i różnym działaniom, zależnie od osób i okoliczności (zajęć), i może prowadzić do różnych treściowo stanów zaktualizowania osoby:

Inklinacja cnoty moralnej pod pewnym względem podobna jest do inklinacji natury, a pod innym jest od niej różna. Podobna jest w tym, że każda z nich ma określony cel, różni się zaś tym, że w naturze zdeterminowany jest tak cel, jak i to, co do niego prowadzi; w przypadku sprawności moralnych cel jest zdeterminowany, natomiast nie droga do niego prowadząca, która może przebiegać w najprzeróżniejszy sposób<sup>63</sup>.

Akwinata wskazuje, co jest istotną modyfikacją koncepcji Arystotelesa, że poszczególni ludzie nie są jedynie egzemplarzami gatunku „człowiek”<sup>64</sup>. Gdyby poszczególny człowiek był jedynie egzemplarzem gatunku, wówczas jego droga doskonalenia wyznaczona by była gatunkowo, zatem naturą człowieka oraz — jak w przypadku zwierząt — indywidualnymi cechami i konkretnymi okolicznościami działania:

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. Jedynie stworzenie rozumne ma zdolność ukierunkowania, dzięki któremu kierowane jest do właściwych [temu stworzeniu] aktów nie tylko według tego, co odpowiada temu, co gatunkowe, ale także temu, co indywidualne: posiada bowiem intelekt i rozum, stąd może pojąć, w jaki sposób różne rzeczy są czymś dobrym lub złym, według tego, że odpowiada różnym jednostkom, czasom i miejscom. Dlatego też jedynie stworzenie rozumne jest do swych

<sup>62</sup> „In rationali creatura apparent multae actiones ad quas non sufficit inclinatio speciei” (*Summa contra gentiles*, lib. 3, cap. 113, 4).

<sup>63</sup> „Virtutis moralis inclinatio convenit quodammodo cum inclinatione naturae, et quodammodo differt. Convenit quidem in hoc, quia utraque inclinatio est in finem determinatum; differt autem in hoc quod in naturalibus sicut est finis determinatus, ita et ea quae sunt ad finem; sed in virtutibus moralibus est finis determinatus, non autem viae ad finem, quia potest medium inveni in diversis diversimode” (*In 3 Sent.*, dist. 33, q. 2, a. 3, ad 3); podobnie: „ea quae sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundum diversitatem personarum et negotiorum” (*ST*, II-II, q. 47, a. 15, co.).

<sup>64</sup> Zob. M. PIECHOWIAK, *Tomasza z Akwinu koncepcja godności osoby ludzkiej jako podstawy prawa*, s. 230–234.

działań kierowane przez Boga nie tylko według tego, co gatunkowe, ale także według tego, co indywidualne<sup>65</sup>.

Indywidualność jest tu wskazywana jako to, co dla człowieka specyficzne i — jednocześnie — jest tym, czemu służy rozumność — to dzięki rozumności człowiek jest szczególnie indywidualny, a owa indywidualność wyraża się w posiadaniu własnego celu, który nie jest celem gatunkowym. Zbadać jednak dokładniej trzeba, na ile ta indywidualna droga jest — jak chciałby Berlin krytykujący kognitywizm aksjologiczny — wyznaczona jednoznacznie obiektywnym układem rzeczywistości, i rzeczą człowieka jest poznanie tej drogi (celów konkretnych działań), a na ile — w jak szerokim zakresie — brak jest tego typu determinacji i wolny wybór pozostaje istotnym elementem nadającym kształt tej drodze.

Jeśli upatrywać różnicę między człowiekiem (istotą rozumną) a zwierzętami w szczególnej indywidualności w realizacji swej drogi życiowej przez człowieka, przeciwstawionej realizacji opartej na wyznaczaniu celów przez to, co gatunkowe, to pozostawienie dookreślenia tej drogi jedynie na płaszczyźnie poznawczej nie wyjaśniałoby owej szczególnej indywidualności kształtu życia. Owszem, szczególny byłby sposób poznania tej drogi — oparty na poznaniu intelektualnym, a nie tylko zmysłowym, i szczególny byłby sposób determinowania działania realizującego poznawane dobra — determinacja następowałaby przez wolny wybór. Jednak indywidualność drogi życia istotnie odbiegająca od drogi determinowanej jedynie tym, co gatunkowe, nie byłaby wyjaśniona. Tak dla Akwinaty, jak i Stagiryty oczywista jest indywidualność egzemplarzy każdego gatunku oparta na przypadłościach, na indywidualnych cechach odróżniających poszczególne jednostki należące do danego gatunku. Również zwierzęta poznają konkretne okoliczności działania. Każde poszczególne zwierzę realizuje cele gatunkowe poznając konkretne okoliczności działania, zawsze nieco odmienne, a w jego instynktowne reakcje uwikłane są także cechy indywidualne, jak choćby wielkość, indywidualnie określona siła itp. Zatem każde zwierzę ma także indywidualną drogę, którą w jakiś sposób rozpoznaje, na której realizuje jedynie cele gatunkowe. Jednak Tomasz wyraźnie uznaje szczególnie indywidualny kształt drogi realizującej danego człowieka jako istoty rozumnej.

---

<sup>65</sup> „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 dirigitur 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 dirigitur a Deo ad suos actus non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum” (*Summa contra gentiles*, lib. 3, cap. 113).

## 2. Udział wolnego wyboru w określaniu środków do celu i w określaniu treści prawa naturalnego

Kluczem do zrozumienia tej indywidualności okazuje się wolny wybór, którego doskonałą funkcją nie wyczerpuje się jedynie w wyborze poznanego, jednoznacznie w danych okolicznościach określonego dobra, ale obejmuje także współkonstituowanie dobra jako celu działania, współokreślanie kształtu indywidualnej drogi.

W *Summie teologii*, pisząc o roztropności i jej roli w determinacji środków do celu, specyfikę człowieka w porównaniu ze zwierzętami Tomasz upatruje nie tyle w zdolności do ujęcia relacji między konkretnymi okolicznościami działania a celem, ile w możliwości utworzenia w danych okolicznościach wieloelementowego zbioru dóbr, które są środkami do osiągnięcia celu:

w przypadku dzikich zwierząt zdeterminowane są drogi do celu, dlatego widzimy, że wszystkie zwierzęta tego samego gatunku działają podobnie. Ale tak nie może być w przypadku człowieka, przez wzgląd na jego rozum, który — ponieważ poznaje powszechniki — sięga nieskończonej liczby tego, co jednostkowe<sup>66</sup>.

Specyficzna funkcja rozumu, na którą wskazuje tu Tomasz, nie polega na tym, że ujmowane są konkretne okoliczności działania, ale na tym, że dzięki rozumowi (intelektowi) człowiek posiada pojęcia ogólne — poznaje powszechniki, a te potencjalnie obejmują nieskończoną liczbę tego, co jednostkowe. W danej konkretnej sytuacji człowiek, dzięki roztropności, może poznać cały szereg różnych środków prowadzących do celu i to wolna wola musi wybrać jeden z nich<sup>67</sup>. Tomasz nie podkreśla, że możliwe jest i celowe dążenie zawsze do ustalenia jednego jedyne go środka najlepiej nadającego się do osiągnięcia celu. Wypowiedzi Akwinaty pozwalają uznać, że ustalenie zbioru możliwych środków jest często ustaleniem dziedziny tego, co dozwolone, a w odniesieniu do tej dziedziny jednoznacznie uznaje on wprost wolny wybór za podstawę determinacji treści moralnie poprawnego działania:

<sup>66</sup> „In brutis animalibus sunt determinatae viae perveniendi ad finem, unde videmus quod omnia animalia eiusdem speciei similiter operantur. Sed hoc non potest esse in homine, propter rationem eius, quae, cum sit cognoscitiva universalium, ad infinita singularia se extendit” (*ST*, II-II, q. 47, a. 15, ad 3; por. *De veritate*, q. 24, a. 1 co.).

<sup>67</sup> Cytowany fragment *ST*, II-II, q. 47, a. 15, ad 3, w londyńskim wydaniu *Summy* nie został trafnie przetłumaczony przez Stanisława Bełcha, już choćby dlatego, że tłumacz dopowiada treści, które wcale nie są oczywiste z punktu widzenia tekstu („Ma on rozum, dzięki któremu poznaje zasady i byty powszechne, które następnie ma zastosować do nieokreślonej ilości wypadków szczegółowych, co wyklucza determinizm spotykany u zwierząt”); natomiast w dołączonych „Objaśnieniach tłumacza” trafnie zauważa, że podstawą braku determinizmu „jest rozum, zdolny do poznania powszechności, a wobec tego rozciągający się poznaniem na niezliczoną ilość środków”.

Panem samego siebie czyni człowieka wolna wola. Wolno mu więc rozporządzać sobą w sprawach odnoszących się do tego życia, ale podległych jego wolnej woli<sup>68</sup>;

[...] w działaniach ludzkich jest coś, co jest dozwolone, co nie jest zakazane żadnym prawem: i w odniesieniu do tego [Bernard] mówi o wolności wyboru, jako że jedynie nasze postanowienie określa to, czy podążymy za tym, czy nie<sup>69</sup>.

Podkreślić trzeba, że rozległość sfery, w której wolny wybór dookreśla cele działania, nie jest obojętna moralnie. Tomasz wprost formułuje postulat adresowany do prawodawcy: „Prawo [pozytywne] nie powinno zakazywać niczego, co może być dokonane w sposób słuszny [co nie jest niesprawiedliwe]”<sup>70</sup>.

Uznanie przez Akwinatę przypadków, w których brak jest jednoznacznego określenia celów działania człowieka na podstawie samego obiektywnego układu rzeczy i w których to wolny wybór współkonstruuje dobro, widać doskonale w ujęciu prawa pozytywnego (*ius positivum*). To, co sprawiedliwe, rzecz sprawiedliwa, jest czymś, co jest odpowiednie dla danego człowieka, co jest — mówiąc językiem Arystotelesa, którym posługuje się tu także Tomasz — „wyrównane”<sup>71</sup>. To, co „wyrównane”, może być celem konkretnego działania realizującego całościowo osobę. Jeśli prawo naturalne (*lex naturalis*) w ścisłym tego słowa znaczeniu obejmuje wszystkie konkretne cele realizujące osobę — każdą „rzecz sprawiedliwą” dla danego konkretnego człowieka — to cele te obejmują zarówno to, co w traktacie o sprawiedliwości Tomasz określa mianem *ius naturale* — co jest odpowiednie, „wyrównane” z samej natury rzeczy<sup>72</sup>, jak i prawo pozytywne (*ius positivum*) — co jest odpowiednie na podstawie, ogólnie mówiąc, umowy. Tomasz jednoznacznie uznaje, że dobro może być współkonstruowane wolnymi decyzjami (wyborami): „pewne rzeczy dlatego są dobre, iż są nakazane, a dlatego złe, że są zakazane; inne zaś rzeczy dlatego są nakazane, iż są dobre, a zakazane dlatego, że są złe”<sup>73</sup>. W odniesieniu do prawa pozytywnego (*ius positivum*) Tomasz pisze:

<sup>68</sup> „Homo constituitur dominus sui ipsius per liberum arbitrium. Et ideo licite potest homo de seipso disponere quantum ad ea quae pertinent ad hanc vitam, quae hominis libero arbitrio regitur” (*ST*, II-II, q. 64, a. 5, ad 3).

<sup>69</sup> „Est enim aliquid in humanis actibus quod est licitum, quia nulla lege prohibetur: et respectu huiusmodi [Bernardus] dicit libertatem arbitrii, quia in iudicio nostro consistit, utrum hoc sequamur vel non” (*In 2 Sent.*, dist. 25, q. 1, a. 5, ad 6).

<sup>70</sup> „Nihil debet lege prohiberi quod licite fieri potest” (*In 3 Sent.*, dist. 40, q. 1, a. 1, 3).

<sup>71</sup> „Ius, sive iustum, est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum” (*ST*, II-II, q. 57, a. 2, co.).

<sup>72</sup> *ST*, II-II, q. 57, a. 2, co.; a. 3, co.

<sup>73</sup> „Quaedam praecepta quia bona, et prohibita quia mala, quaedam vero bona quia praecepta, et mala quia prohibita” (*Summa theologiae*, II-II, q. 57, a. 2, ad 3); przytoczone stwierdzenie dotyczy zarówno prawa ludzkiego, jak i Bożego.

coś jest wyrównane czy współmierne na podstawie zawartej umowy, czyli obojętnej zgody, np. gdy ktoś jest rozsądnie zadowolony, gdy otrzyma tyle a tyle.

To może zachodzić dwojako:

- na podstawie prywatnej umowy, jak to ma miejsce, gdy zawierają ją osoby prywatne,
- oraz na podstawie zgody publicznej, np. gdy cały naród zgadza się, by coś uznać za wyrównane i współmierne, lub gdy zarządza to zwierzchnik społeczności, który troszczy się o nią i występuje w jej imieniu<sup>74</sup>.

Podkreślić warto dbałość Tomasza o zachowanie podmiotowości człowieka w perspektywie stanowienia prawa. Gdy mowa jest o zgodzie publicznej, na pierwszym miejscu wskazany jest konsens członków społeczności; a gdy mowa jest o zwierzchniku, Akwinata wskazuje, że jest nim ten, kto występuje w jej imieniu.

Zauważyć trzeba, że *ius naturale*, o którym mowa w traktacie o sprawiedliwości, nie musi stać się celem działania konkretnego człowieka, zatem prawem naturalnym (*lex naturalis*) w ścisłym znaczeniu. W większości przypadków *iura* są z perspektywy prawa naturalnego (*lex naturalis*) jedynie prawem w możliwości — są możliwymi celami działania, które dopiero, o ile będą wybrane i realizowane, będą rozwijały całościowo dany podmiot; staną się wówczas prawem naturalnym (*lex naturalis*) w ścisłym znaczeniu. Zatem prawo naturalne (*lex naturalis*) pojęte jako zespół wszystkich celów świadomego i wolnego działania prowadzącego do integralnego rozwoju obejmuje zarówno to, co staje się dobrem-celem jako prawo pozytywne (*ius positivum*), tu treść dookreślana jest na płaszczyźnie społecznej na podstawie umowy; jak i cele wybrane spośród możliwych celów należących do prawa naturalnego (*ius naturale*). Zakres działań, w którym wolny wybór współokreśla treść działań prowadzących do integralnego rozwoju, jest bardzo szeroki.

Granice moralne tego, co wola człowieka może współukonstytuować jako prawo naturalne (*lex naturalis*) w ścisłym znaczeniu, są wyznaczone — podobnie jak w przypadku prawa pozytywnego (*ius positivum*) — przez prawo naturalne (*ius naturale*):

<sup>74</sup> „Aliquid est adaequatum vel commensuratum alteri ex conducto, sive ex communi placito, quando scilicet aliquis reputat se contentum si tantum accipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter. Uno modo, per aliquod privatum conductum, sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas. Alio modo, ex conducto publico, puta cum totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adaequatum et commensuratum alteri; vel cum hoc ordinat princeps, qui curam populi habet et eius personam gerit. Et hoc dicitur ius positivum” (*ST*, II-II, q. 57, a. 2, co.).

jeśli coś samo z siebie sprzeciwia się prawu naturalnemu (*ius naturale*), wola ludzka nie może tego uczynić sprawiedliwym<sup>75</sup>.

Prawo naturalne (*ius naturale*) występuje w charakterze kryterium negatywnego — granice dla woli determinującej moralnie dobre cele działania człowieka wyznaczone są przez to, co sprzeciwia się prawu naturalnemu (*ius naturale*).

Niemniej jednak ingerencji prawa stanowionego (*lex positiva*) w sferę ludzkiej wolności Akwinata stawia granice znacznie bardziej restrykcyjne, niż to by wynikało z postulatów moralnych. Prawo stanowione ani nie powinno nakazywać wszystkich uczynków wszystkich cnót<sup>76</sup>, ani nie powinno zakazywać wszystkich występków<sup>77</sup>. Regulacje powinny się ograniczać do tego, aby ludzie nie krzywdzili się wzajemnie, i tego, co jest istotne dla trwania wspólnoty<sup>78</sup>.

Konkludując — ponieważ to konkretne działania i ich konkretne cele zawarte są w prawie wiecznym i prawie naturalnym, trzeba zatem uznać, że w wielu przypadkach samo poznanie człowieka i okoliczności nie determinują treści prawa naturalnego. Określenie prawa naturalnego wyznaczającego konkretne działanie, owo ułożenie rzeczy do celu, które zgodne jest z prawem wiecznym, dokonywane jest przynajmniej niekiedy przez wolny wybór spośród możliwości mieszczących się w tym, co moralnie dopuszczalne (*licitum*); a dla wyboru w ramach tego, co dopuszczalne, nieobojętne mogą być, i zwykle obojętnymi nie są, reakcje emocjonalne<sup>79</sup>.

Co więcej, trzeba uznać, że zwykle i w większości przypadków ludzkie świadome wybory dokonywane są w sferze tego, co moralnie dopuszczalne — zastanawiamy się zwykle nad wyborem jednej z dróg, z których każda jest moralnie dopuszczalna; rzadko stajemy przed świadomym wyborem między tym, co moralnie dopuszczalne, a tym, co moralnie naganne. Mając na uwadze, że granice

<sup>75</sup> „Si aliquid de se repugnantiam habeat ad ius naturale, non potest voluntate humana fieri iustum” (*ST*, II-II, q. 57, a. 2, ad 2).

<sup>76</sup> „Nie istnieje taka cnota, której by uczynków prawo nie mogło nakazać. Wszelako prawo ludzkie nie nakazuje spełniać wszystkich uczynków wszystkich cnót, ale tylko te uczynki, które mogą służyć dobru wspólnemu: albo bezpośrednio, gdy wykonuje się coś służącego wprost dobru wspólnemu, albo pośrednio, gdy prawodawca nakazuje coś, co należy do dobrego wychowania. Celem tego wychowania jest szkolenie obywateli, aby dbali o wspólne dobro sprawiedliwości i pokoju” (*ST*, I-II, q. 96, a. 3).

<sup>77</sup> „Prawo [...] nakłada się masie ludzi, z której większa część to ludzie o nie urobionej cnotcie. Toteż prawo ludzkie nie zabrania wszystkich występków, od których stronią ludzie cnotliwi. Zabrania tylko cięższych występków, od których może się powstrzymać przeważająca część masy ludzkiej. Zwłaszcza tych, które są ze szkodą dla innych. Bez ich bowiem zabronienia społeczność ludzka nie mogłaby się utrzymać. Tak też prawo ludzkie zabrania zabójstw, kradzieży itp.” (*ST*, II-II, q. 96, a. 2, co.).

<sup>78</sup> Tamże.

<sup>79</sup> Refleksja Akwinaty obejmuje *libertas arbitrii*, *libertas consilii* i *libertas complaciti* (*In 2 Sent.*, dist. 25, q. 1, a. 5, ad 6; por. *De veritate*, q. 24, a. 1, ad 11; por. *In 4 Sent.*, d. 15, q. 2, a. 4B, co.).

wolnemu wyborowi wyznacza to, co jest sprzeczne z prawem naturalnym (*ius naturale*), do sytuacji wyjątkowych zaliczyć można te, w których zakres tego, co dopuszczalne, ograniczony zostanie do jednego tylko sposobu działania — na przykład, gdy jeden jedyny sposób działania prowadzi do odwrócenia jakiegoś poważnego zagrożenia czyjśgoż życia. Posługując się pojęciem powinności, centralnym w nowożytnej etyce, można powiedzieć, że poznanie jednoznacznej powinności takiego, a nie innego, ściśle określonego działania jest wtórne wobec poznania, że wszystkie inne sposoby działania są niedopuszczalne<sup>80</sup>. Są to jednak w życiu sytuacje wyjątkowe, choć niewątpliwie zajmujące poczesne miejsce w etyce. Zauważyć też można, że charakterystyczne dla etyki normatywnej typu powinnościowego, rozważania dotyczące dylematów moralnych odnoszą się zwykle do sytuacji, gdy nie jest jasne, co należy do sfery tego, co moralnie dopuszczalne (*licitum*), gdy podmiot rozważa, czy dokonanie takiego, a nie innego wyboru nie będzie już przekroczeniem granicy tego, co moralnie dopuszczalne (*licitum*). Etyka powinności będzie też, oczywiście, szeroko zajmowała się tym, czego nie wolno, zatem tym, co jest sprzeczne z prawem naturalnym (*ius naturale*).

Niemniej jednak wybór między pizzą a sushi jest wyborem, przez który człowiek aktywnie uczestniczy w Bożej opatrności, jest wyborem, który dookreśla środek do integralnego rozwoju osoby, dookreśla cel konkretnego działania, a cel każdego takiego działania jest objęty Bożym zamysłem ukierunkującym wszystkie akty i poruszenia, jest zatem objęty prawem wiecznym, a ponieważ jest celem istoty rozumnej, jest też elementem prawa naturalnego. Dopiero ów wybór konstytuuje coś jako cel działania zgodny z naturą człowieka, cel będący tym, co w pełni determinuje działanie, a zatem będący w pełni prawem. Najogólniejsze zasady lub ogólne reguły nie określają w pełni kształtu działania, określają pewne warunki, które działanie ma spełniać lub — posługując się pojęciami dobra lub celu — wyznaczają pewien zbiór dóbr-celów możliwych (dopuszczalnych) do realizacji z moralnego punktu widzenia.

Bóg jako przyczyna wszelkich aktów jest wskazany przez Tomasza także jako przyczyna aktu wolnej woli (wolnego wyboru)<sup>81</sup>. Wybór ten pozostaje jednak wolnym wyborem i jego treść jest taka, a nie inna nie dlatego, że człowiek najpierw poznał konkretny zamysł Boży dotyczący kształtu tego oto konkretnego działania i, kierując się tym poznaniem, je wybrał. Człowiek poznaje, że nie jest zdeterminowany do jednego celu. Choć z perspektywy Boga dokonany przez

<sup>80</sup>W tradycji klasycznej zob. Sokratejskie ujęcie sumienia: „jakeście to nieraz ode mnie słyszeli, mam jakieś bóstwo, jakiegoś ducha [...]. To u mnie już od chłopięcych lat: głos jakiś się odzywa, a ilekroć się zjawia, zawsze mi coś odradza, cokolwiek bym przedsiębrał, a nie doradza mi nigdy” (PLATON, *Obrona Sokratesa*, 31 c-d; tłum. W. Witwicki).

<sup>81</sup>Por. *De veritate*, q. 5, a. 1, 7: „lex naturalis in nobis ex divina providentia causatur”.



człowieka wybór — dokonany przez człowieka dobór środka do celu — znany jest Bogu i przez niego przewidziany (jest częścią prawa wiecznego), nie ma to jednak znaczenia z punktu widzenia poznania przez człowieka zamysłu Bożego, który jego dotyczy — zatem poznania prawa wiecznego. Zamysł ten staje się dla człowieka w pełni jawny dopiero przez poznanie dokonanego przez siebie wyboru; wcześniej poznaje elementy, które jednoznacznie prawa naturalnego nie determinują — poznaje ogólne ukierunkowanie do celów prowadzących do jego rozwoju i poznaje (lub może poznać) to, czego czynić nie wolno (środki do celu, które są moralnie niedopuszczalne). Co istotne, zachowane jest obiektywne ugruntowanie prawa naturalnego pojętego jako zespół konkretnych celów działania. Człowiek poznaje bowiem, że dobrem dla niego tu i teraz jest lub nie jest to, co zostało wybrane, jako współukonstytuowane wyborem (niekiedy także jako odpowiadające reakcjom emocjonalnym składającym do takiego a nie innego wyboru). Nieco innymi słowy — wolny wybór staje się elementem ukonstytuowanego celu działania; poznanie tego celu jako tego, co prowadzi do całościowego rozwoju podmiotu działania, staje się poznaniem prawa wiecznego odnoszącego się do istoty rozumnej, zatem i prawa naturalnego. Oczywiście, ów cel — jeśli nie był wybierany w sferze tego, co dozwolone (*licitum*) — może być rozpoznany jako nieodpowiadający całościowemu rozwojowi i wówczas poznawane jest to, co nie należy do prawa naturalnego pojętego jako zespół celów integralnie realizujących człowieka.

#### IV. SZCZEGÓLNA DOSKONAŁOŚĆ OSOBY JAKO PODMIOTU PRAWA NATURALNEGO

U podstaw prezentowanej tutaj interpretacji leży pogląd, że oparta na wolnym wyborze indywidualność stoi w porządku doskonałości właściwych osobie wyżej od doskonałości, którą jest, należąca do porządku treści, rozumność natury, choć ta ostatnia jest bardziej fundamentalna jako umożliwiająca wolny wybór przez dostarczenie ogólnego pojęcia dobra (a nie — jak to się zwykło przyjmować — przez samo odróżnienie dobra od zła, które — co do zasady — nie jest obce także istotom nierozumnym). Kluczowe dla uzasadnienia takiego podejścia do propozycji Tomasza jest zwrócenie uwagi na to, co jego zdaniem konstytuuje człowieka jako osobę. Pytanie o to, co konstytuuje osobę, jest pytaniem wieloznacznym. Może być pytaniem o największą doskonałość osoby, o to, co najbardziej wyróżnia osobę jako doskonalszą od świata rzeczy. Może też być pytaniem o doskonałość, która jest najbardziej fundamentalna w takim sensie, że umożliwia pojawienie się innych doskonałości, specyficznie osobowych, wśród których mogą być doskonałości większe — w większym stopniu oddalające człowieka od świata rzeczy — niż doskonałość uznana za fundamentalną.

Analiza tekstów Akwinaty pozwala postawić tezę, że rozumność czy — mówiąc szerzej — posiadanie intelektu jest doskonałością fundamentalną, jednak wcale nie doskonałością najwyższą z punktu widzenia konstytuowania bytu osobowego. Doskonałością stojącą wyżej jest wolność, a tym, co najbardziej człowieka jako osobę wyróżnia ze świata rzeczy, jest godność. Takie spojrzenie na człowieka jest zaskakująco zbieżne ze współczesnym ujęciem człowieka jako podmiotu praw człowieka w prawie międzynarodowym i prawie konstytucyjnym wielu państw, w tym także Polski.

Kluczowe dla ustalenia, na ile współkonstytuowanie treści prawa naturalnego przez wolny wybór jednostki jest istotne dla jej doskonalenia, jest zwrócenie uwagi na sposób pojmowania przez Akwinatę tego, co konstytuuje osobę. Oczwistym punktem odniesienia jest art. 1 kwestii 29 w części pierwszej *Summy teologii*, dotyczący wprost definicji osoby<sup>82</sup>. Choć jest to artykuł umieszczony w kontekście problematyki trynitarnej, to jednak jego treść jest wyraźnie formułowana w taki sposób, aby obejmowała nie tylko Boga<sup>83</sup>.

W artykule tym problematyka opartej na rozumności szczególnej doskonałości poznawania jako czegoś, co konstytuowałoby bycie osobą, w zasadzie nie jest obecna. Kategoria rozumności stosowana jest tam przede wszystkim w celu wskazania tego, o czym się mówi, mianowicie — istot rozumnych. Rozumność nie jest — zdaniem Tomasza — zasadniczą racją określania czegoś mianem „osoba”. Racją tą jest specjalna i szczególnie doskonała indywidualność i poszczególność (*particulare et individuum*)<sup>84</sup>. W grę wchodzi nie doskonałość po stronie treści (doskonałością taką byłaby też rozumność), określająca to, jaki człowiek jest, ale doskonałość w aspekcie sposobu istnienia. Akwinata wpisuje się w długą — raczej platońską niż arystotelesowską, a sięgającą Parmenidesa — tradycję, w której za podstawę istnienia uznaje się jedność bytu — im coś

<sup>82</sup>Zob. M. PIECHOWIAK, *Tomasza z Akwinu egzystencjalna koncepcja osoby i jej godności. Komentarz do Summy teologii, część I, kwestia 29, artykuł 1, passim*.

<sup>83</sup>W sposób oczywisty perspektywa wykraczająca poza problematykę trynitarą widoczna jest w *ST*, I, q. 29, a. 1, co.: „W jeszcze bardziej szczególny i doskonały sposób mamy do czynienia z tym, co poszczególne, i tym, co indywidualne u jestestw rozumnych, które mają władzę nad swymi działaniami i nie tylko coś się z nimi dzieje, jak i z innymi, ale działają same przez się; a działania dokonują się w tym, co jednostkowe” („Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt”); mowa jest w liczbie mnogiej o istotach (substancjach) rozumnych i wszystkie one porównywane są do innych istot — „jak z innymi” („sicut alia”).

<sup>84</sup>*ST*, I, q. 29, a. 1, co.: „Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona”.

jest bardziej jednością, im jest bardziej indywidualne i odrębne od wszystkiego innego, tym mocniej, tym bardziej istnieje<sup>85</sup>.

Ową szczególną doskonałość istnienia, która jako powiązana z aktem istnienia rozciąga się na cały byt, na całą jego treść<sup>86</sup>, można zasadnie określić mianem godności. Doskonałość ta jest też racją uznania czegoś za osobę: „nazwa »osoba« oznacza jednostkową substancję, ze względu na to, że jest podmiotem właściwości, którą zwie się godnością”<sup>87</sup>. Powszechnie znane jest stwierdzenie Tomasza: „ponieważ samoistnie w rozumnej naturze jest wielką godnością, dlatego każda jednostka natury rozumnej zwie się »osobą«”<sup>88</sup>, jednak, posługując się tą formułą, łatwo odejść od tego, co dla bycia osobą konstytutywne z punktu widzenia doskonałości, a jest tym szczególną doskonałość istnienia (*subsistere*), i przeakcentować znaczenie rozumności natury, która — przy dokładnej lekturze — nie jest tu, podobnie jak w art. 1 tej samej kwestii, uznana za rację nazwania czegoś osobą.

Zasadniczym argumentem na rzecz uznania szczególnej indywidualności i szczególnej odrębności osób jest ich wolność, jest to, że „mają władzę nad swymi działaniami i nie tylko coś się z nimi dzieje, jak i z innymi, ale działają same przez się; a działania dokonują się w tym, co jednostkowe”<sup>89</sup>. Rozumność (intelekt) pozostaje jedynie cechą diagnostyczną osoby. Rozumność może być taką cechą nie ze względu na samą doskonałość poznania, ale ze względu na to, że intelekt jest warunkiem koniecznym i wystarczającym umożliwiającym wolny wybór: „tam, gdzie jest intelekt, tam jest wolność wyboru”<sup>90</sup>; a jest tak dzięki posiadaniu ogólnego pojęcia dobra, które pozwala tworzyć w danych okolicznościach zbiór dóbr jako możliwych celów działania.

Docenienie tego, co poszczególne i indywidualne (*particulare et individuum*), oraz idące z tym w parze docenienie wolnego wyboru ma u Tomasza głębokie uzasadnienie systemowe. W dominującej w średniowieczu tradycji Płańskiej doskonalsze ontologicznie było to, co bliższe ideom, zatem to, co ogólne, niż

---

<sup>85</sup> Zob. *De potentia*, q. 9, a. 6, co., gdzie jako racje określania czegoś mianem „osoba” wskazwane są *individualitas* (doskonałość wewnętrznej jedności — transcendentale *unum*) i *incommunicabilitas* (doskonałość w odrębności — transcendentale *aliquid*): „Nomine personae significatur [...] incommunicabilitas sive individualitas subsistentis in natura”; „Forma significata per nomen personae [...] est [...] illud quod est principium incommunicabilitatis sive individuationis” (tamże, q. 9, a. 6, ad 4).

<sup>86</sup> „Hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et perfectio omnium perfectionum” (*De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9).

<sup>87</sup> „Hoc nomen persona significat substantiam particularem, prout subiicitur proprietati quae sonat dignitatem” (*In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1, co.).

<sup>88</sup> „Quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur »persona«” (*ST*, I, q. 29, a. 3, ad 2).

<sup>89</sup> *ST*, I, q. 29, a. 1, co.

<sup>90</sup> „Ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium” (*ST*, I, q. 59, a. 3, co.).

to, co poszczególne. Arystoteles dowartościował to, co indywidualne, jednak racją indywidualności była materia, będąca potencjalnym, zatem niedoskonałym elementem bytu. W ujęciu Akwinaty poszczególność i indywidualność ma swoje oparcie w akcie istnienia, zatem w tym, co w każdym bycie jest najdoskonalsze i co obejmuje wszystkie elementy bytu. Najważniejszą alternatywną systemową propozycję ontologicznego uzasadnienia doskonałości tego, co poszczególne i indywidualne, oferuje filozofia typu nominalistycznego, jednak ceną jest ograniczenie, jeśli nie uniemożliwienie, przyjęcia obiektywnego ugruntowania dobra, gdyż docenieniu konkretnego towarzyszy odrzucenie obiektywnego istnienia relacji, które stanowią obiektywną podstawę tego, co normatywne<sup>91</sup>.

#### UWAGI KOŃCOWE

Koncepcja Tomasza z pewnością nie znajduje się na antypodach współczesnego liberalizmu. Jest ujęciem podstaw prawa doceniającym wolność wyborów dokonywanych przez jednostki, upatrującym w indywidualności — realizującej się przez wolne wybory — podstawową doskonałość ontologiczną człowieka jako osoby. Uznanie wolnych wyborów za — co do zasady, a nie tylko wyjątkowo — współkonstituujące rzecz sprawiedliwą, zatem współkonstituujące dobra dla człowieka jako cele prowadzące do jego całościowego rozwoju, nie przekreśla obiektywnego ugruntowania dobra. To, że współkonstituowany wolnym wyborem cel działania faktycznie nadaje się do realizacji całościowego dobra podmiotu, jest poznawalnym faktem.

W koncepcję Tomasza nie trafia argument Berlina wymierzony w obiektywne ugruntowanie dobra i kognitywizm aksjologiczny, gdyż zdaniem Akwinaty nie jest możliwe określenie indywidualnej drogi spełnienia osoby jedynie przez poznanie układu rzeczywistości — to dopiero wolne wybory dokonywane w sferze tego, co nie jest niesprawiedliwe, co nie jest sprzeczne z *ius naturale*, współkonstituują kształt tej drogi i tworzą (współkonstituują) także prawo naturalne (*lex naturalis*). Wolność, która umożliwia indywidualność osoby, okazuje się większą doskonałością od rozumności.

Można powiedzieć, że Tomasz z Akwinu był prekursorem liberalizmu, tyle że w dużej mierze jego osiągnięcia dotyczące prawa naturalnego zaprezentowane w *Summie teologii* zostały zapoznane i wymagają ponownego odkrywania. Jego koncepcja, w której uznaje się obiektywne ugruntowanie dobra i kognitywizm

---

<sup>91</sup>Z odrzuceniem obiektywnego istnienia relacji mamy też do czynienia w filozofii typu kantowskiego, w której argumentacja na rzecz szczególnej — powiązanej z wolnością — godności człowieka oparta jest na metodzie transcendentnej, a nie na typowym dla nominalizmu uznaniu ontologicznego prymatu konkretnego, zob. M. PIECHOWIAK, *Klasyczna koncepcja osoby jako podstawa pojmowania praw człowieka*, passim.

aksjologiczny, pozwala na harmonijne dopełnienie dokonywanej w duchu liberalizmu współczesnej refleksji nad prawem stanowionym o wątki niezbędne dla filozoficznego uzasadnienia przyrodzonych, zatem obiektywnie ugruntowanych i powszechnych praw człowieka, niezależnych od wolnych wyborów dokonywanych czy to przez jednostki, czy — w ramach procedur demokratycznych — przez całe społeczności.

## THOMAS AQUINAS'S CONCEPT OF NATURAL LAW. IS AQUINAS A LIBERAL THINKER?

### S U M M A R Y

This article seeks to justify the claim that Thomas Aquinas proposed a concept of natural law which is immune to the argument against the recognition of an objective grounding of the good formulated by a well-known representative of the liberal tradition, Isaiah Berlin, in his famous essay "Two Concepts of Freedom." I argue that Aquinas's concept of freedom takes into account the very same values and goals that Berlin set out to defend when he composed his critique of natural law. In particular, the article suggests that Aquinas recognizes freedom as a greater perfection of man than rationality, and that this freedom is realized, among other things, through the co-construction of the good that gives a goal and a shape to human action and to the whole of a person's life. I argue that the co-construction of such a good involves the co-construction of natural law in the strict sense of the term. Indeed, the content of natural law can be understood as a set of goods which are goals that inform human action. From a human perspective, natural law is not a pre-existing recipe which has merely to be "read." Defining the concrete content of natural law is an ongoing process. The process of defining natural law's content takes humanly knowable, objective elements into account, and so draws on knowledge. Yet free choice also plays an important part in this process. When speaking of the process of defining the content of natural law, therefore, and in determining what here-and-now is to be done, it is reasonable to describe man as a creator of the natural law, or as a legislator, just as the members of a parliament are the creators of civil law — bearing in mind that only a just law is truly law and therefore the creation of both civil and natural law reaches only as far as the scope of just actions directed by these laws. From the perspective of human action, we may speak of each

person's free choice to establish a given good as the end of a specific act, and in so doing to declare that action proper under natural law in the strict sense of the term (which differs from the rules of natural law).

An appreciation of what is particular and individual (*particulare et individuum*), and an appreciation of free choice that goes hand-in-hand with this, is deeply embedded in Thomas's system of thought. Particularity and individuality has its basis in an especially excellent way of human existence.