

**JOANNA GÓRNIKA**  
Uniwersytet Warszawski

## SUMIENIE I WOLA W FILOZOFII MORALNEJ ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Przekonanie o obiektywnym i absolutnym charakterze wartości moralnych jest jedną z oczywistości etyki tomistycznej. Nie zamierzamy przekonania tego bronić ani obalać — konstatujemy je po prostu jako podstawę określonej konstrukcji teoretycznej. W konstrukcji tej zbudowany przez Boga ład wartości porządkuje losy ludzkie a także daje istocie ludzkiej szansę na rzeczywiste człowieczeństwo. Ład ten nie jest jednak zawieszony w próżni; jego korelatem jest indywidualna świadomość potencjalnego podmiotu moralnego — sumienie — dzięki której owe abstrakcyjne wartości przekształcają się w kodeks rzeczywistych zaleceń i norm postępowania.

Nauka o sumieniu tworzy w tomizmie odrębną całość. Z jednej strony określa ją metafizyka transcendentnego dobra, z drugiej zaś szczególna psychologia moralnego wyboru. Na wybór ten składa się poznanie dobra i działanie woli. Tym też problemom głównie poświęcone zostaną niniejsze rozważania.

### I.

Dwa człony podstawowej relacji epistemologicznej stanowią w tej koncepcji: skończona i niedoskonała ludzka istota wyposażona przez Boga w określone dyspozycje poznawcze, oraz boska rzeczywistość moralna będąca częścią boskiego wszechświata, a wyrażona w rozumnym prawie wiecznym.

Człowiek dzieli tu los wszystkich bytów ontologicznej całości objętej zasadami boskiego ładu. W owym boskim ładzie bytu mogą partycypować na dwa różne sposoby: moralny lub formalny. W pierwszym przypadku podporządkowanie się prawu wiecznemu ma charakter nieświadomy: prawo wieczne mechanicznie niejako zawarte jest w naturalnych, fizycznych i chemicznych cechach materii, zaś w wypadku bytów ożywionych — we wrodzonych instynktach i skłonnościach. Inaczej dzieje się natomiast, kiedy uczestnictwo w prawie wiecznym jest natury formalnej. Prawo to nie jest wówczas jedynie immanentną zasadą istnienia, lecz jest zasadą uświadomioną: w ten sposób istoty rozumne uświadamiają sobie rozumny charakter celowości we wszechświecie. Owo intelektualne uczestnictwo w *lex aeterna* właściwe jest tylko człowiekowi, który dzięki temu staje się świadomy swej natury, swych funkcji i powinności. Tak oto — zdaniem św.

Tomasza — *prawo naturalne rozumu, które pozwala nam odróżnić dobro i zło (...), prawo naturalne, nie jest niczym innym niż boskim Światłem w nas samych*<sup>1</sup>.

Tych kilka uwag natury ontologicznej pozwala nam usytuować człowieka w zasadniczej relacji moralnej, której naturalnym odniesieniem jest zawsze Bóg i jego wszechogarniające rozumne prawa. Logicznym wstępem do moralnej doktryny św. Tomasza jest problem poznania owych praw — nie rna bowiem mowy o wyborze drogi moralnej tak długo, dokąd jednostka nie pojmie i nie zrozumie swoich moralnych obowiązków, te zaś właśnie wyrażone są w uniwersalnym prawie określającym porządek boskich wartości.

Prawo wieczne — synonim boskiego ładu a zarazem przedmiot ludzkiego poznania jest w tomistycznej nauce myślenia pojęciem nieostrym: oznacza ono jednocześnie porządek opisowy i normatywny. Inaczej mówiąc, jako istoty ludzkie należymy do boskiego wszechświata w sposób materialny i formalny zarazem: będąc częścią owego wszechświata, funkcjonując więc z natury rzeczy według jego reguł, jednocześnie świadomie do nich dążymy, a w każdym razie powinniśmy do nich dążyć. Oczywiście jest to możliwe tylko w takiej koncepcji świata, w której Bóg pojawia się zarazem w konstrukcji ontologicznej, jak i w perspektywie celów i działań: jako pierwsza zasada istnienia i ostateczny cel moralny. Co prawda w niedoskonałym akcie poznania nie jesteśmy w stanie zgłębić istoty Boga, a tym samym idealnego porządku świata, możemy się jednak go domyślać postrzegając rzeczywistość skutków boskiego stworzenia: prawidłowości przyrody, harmonię bytów i ich naturalne związki, etc. Poznawszy w ten sposób, na miarę ludzkich możliwości, zasady boskiego prawa, tym samym odczytujemy w nim naszą funkcję ze względu na ów boski cel. Tak więc miejsce człowieka w boskiej hierarchii bytów niejako automatycznie wyznacza jego obowiązki moralne.

Podobną tożsamość nakazów moralnych i ogólnych zasad bytu znaleźć można w Arystotelesowskiej koncepcji dobra jako ludzkiego celu, a więc również funkcji, jaką forma ludzka pełni w naturalnej hierarchii świata. O ile więc w arystotelizmie forma człowieczeństwa definiuje jednocześnie istotę ludzkiego dobra (szczęście)<sup>2</sup>, o tyle w doktrynie św. Tomasza moralne obowiązki człowieka określone są szczególną funkcją w boskim ładzie. Jest nią kontemplacja Boga w jego wytworach i wynikająca stąd wiedza o ludzkich powinnościach. W obu doktrynach prawo moralne jest w jakiejś mierze częścią prawa naturalnego (boskiego): świat wartości jest funkcją świata bytów.

Jak widać, teoria logicznej pierwotności idei — form w stosunku do empirycznego istnienia zaważyła w metafizyce tomistycznej nad pojęciem dobra. Dla św. Tomasza akt dobry to tyle, co akt zgodny z naturą działającego przedmiotu. Ponieważ natura człowieka, czyli jego gatunkowa forma polega na tym, iż jest on istotą rozumną, więc akt dobry — to akt rozumny. Rozum, sam nie będąc niezależną wartością moralną, umożliwia istocie ludzkiej poznanie prawa wiecznego i stosowanie się do jego zaleceń; tym samym staje się drogą do osiągnięcia dobra.

Teoria poznania spleta się tutaj z teorią moralną. Bóg zaprojektował człowieka jako istotę, która może stać się dobra jedynie w drodze samopoznania. Poznając swoją naturę, a więc odkrywając w sobie boskie prawo wieczne, odkrywamy jednocześnie życiowy cel i kierunek

<sup>1</sup> Św. Tomasz z Akwinu: *Suma Teologiczna*, L13 (*Prawa*), kw. 91, a 2, Londyn 1985, tłum. ks. S. Bełch.

<sup>2</sup> Arystoteles: *Etyka Eudemejska*, ks. II, 1977, 5. 151.

słusznych działań. Dobro jest więc spełnieniem przez nas naszej własnej natury, wcześniej uświadomionej. Jest celem zadany przez Boga, a ujawnionym człowiekowi w prawie naturalnym; to, co jest u nas jedynie potencją, w akcie zaczyna się urzeczywistniać.

## II.

Problem wzajemnego stosunku zmysłów i rozumu w tomistycznej filozofii moralnej nie jest jednoznaczny; uwaga ta dotyczy zarówno poznania dobra jak i procesu wcielania go w życie.

Według tej koncepcji wszelkie świadome działanie ludzkie dokonuje się na dwóch poziomach: umysłowym i zmysłowym. Podział ów nakłada się na podział inny, wyróżniający dwie podstawowe funkcje człowieka: poznanie (w tym również poznanie prawd moralnych) i pożądanie (w tym również dóbr moralnych). Tak więc w procesie poznawania świata oraz w dziedzinie pożądania (woli) uczestniczą jednocześnie zmysły i rozum. O ile jednak funkcje zmysłowe nie wynoszą człowieka ponad świat nieświadomej przyrody, o tyle intelekt decyduje o jego wyjątkowości<sup>3</sup>. Właśnie intelekt jest naturalną i należącą do istoty gatunku ludzkiego cechą<sup>4</sup>, on też najskuteczniej przybliża nas do poznania i osiągnięcia dobra. Skądinąd warto zauważyć, że oddzielenie dziedziny poznania od sfery pożądania jest zabiegiem w gruncie rzeczy czysto logicznym: w rzeczywistości obie te sfery ściśle się ze sobą łączą. Poznanie jako takie obejmuje m. in. poznanie dobra, czyli poznanie reguł postępowania moralnego, te zaś decydują o kierunku naszego pożądania.

Najogólniej biorąc przedmiotem poznania są tzw. pierwsze zasady oraz obiekty rzeczywistego świata. Ujmujemy je dwojako: w porządku teoretycznym oraz w porządku praktycznym, choć w obu przypadkach ostatecznym przedmiotem poznania jest boski ład, tylko w pierwszym przypadku chodzi o dociekanie prawd o bycie. W drugim chodzi natomiast jedynie o poznanie zasad postępowania<sup>5</sup>; jest to właściwa domena wiedzy moralnej.

<sup>3</sup> *Istoty więc, które posiadają rozum, same siebie zwracają do celu, mają bowiem panowanie nad swoimi czynami dzięki wolnej woli, która jest władztwem rozumu i woli. Istoty zaś nie posiadające rozumu dążą do celu na skutek przyrodzonej skłonności, tak, jakby były poruszone przez kogo innego, a nie przez siebie samych (Suma..., t. 9: Szczęście, Uczynki kw.1 a. 2. ) Pośród czynności, które człowiek wykonuje te tylko są w ścisłym znaczeniu ludzkie, które są właściwe człowiekowi jako człowiekowi. Człowiek zaś różni się od stworzeń nierozumnych tym, że jest panem swych czynów (...). A więc te czynności są w ścisłym znaczeniu ludzkie, które pochodzą z rozważnej woli. Jeśli zaś jeszcze inne czynności przysługują człowiekowi, należy je raczej nazwać czynnościami człowieka, a nie czynnościami ludzkimi w ścisłym znaczeniu, bo nie pochodzą od człowieka jako człowieka (Ibid., kw. 1, a. 1).*

<sup>4</sup> Inaczej mówiąc: ponieważ dobrem jest wypełnienie tego, co należy do naszej natury, tę zaś określa prawo wieczne jako istnienie rozumne, zatem — w myśl tomistycznej zasady, że w umyśle istnieje forma poznawcza będąca podobizną przedmiotu poznawanego (Suma, t. 11 Sprawności, kw. 50, a. 50 — istotę dobra, ergo, rozumne zasady prawa naturalnego poznajemy przede wszystkim drogą intelektualną.

<sup>5</sup> O trudności rozdzielenia celów umysłu teoretycznego i umysłu praktycznego niech świadczy np. następujący cytat: *Umysł praktyczny zwraca się ku dobru, które jest poza nim; natomiast umysł teoretyczny posiada dobro w sobie, a mianowicie kontemplację prawdy. A gdy ta kontemplacja jest*

Podstawowe pojęcia porządku teoretycznego, (spekulatywnego) to byt i niebyt, zaś tzw. pierwsze zasady (*principia prima*), to zasada dociekania prawdy i unikania fałszu oraz zasada niesprzeczności. W porządku praktycznym pierwszymi pojęciami są dobro i zło, zaś pierwsza zasada brzmi: należy czynić dobro i unikać zła. O ile więc dziedziną umysłu spekulatywnego jest “przyjmowanie do wiadomości”, zaś przedmiotem jego zainteresowania jest to, co prawdziwe, o tyle domeną umysłu praktycznego jest “wprawianie w ruch”, treścią natomiast to, co dobre. Trzeba jednak pamiętać, że oba te porządki, spekulatywny i praktyczny są jedynie różnymi aspektami poznania, poznania prawd o bycie i prawd moralnych — choć różni je funkcja jaką spełniają w życiu ludzkim<sup>6</sup>.

Właśnie ze względu na ową funkcję podział ten — na czynności teoretyczne i praktyczne<sup>7</sup> — ma również pewne znaczenie psychologiczne. O ile świadomość spekulatywna jest zawsze świadomością intencjonalną zwróconą ku przedmiotowi, oddziela w akcie poznania podmiot i przedmiot, o tyle świadomość praktyczna (moralna) jest świadomością refleksyjną, świadomością podmiotu zwracającego się ku sobie samemu. W akcie poznania moralnego podmiot jednoczy się z przedmiotem, którym jest jego własna podmiotowość należąca w jakiejś mierze do boskiego ładu, dokonuje samooceny i wybiera drogę postępowania zgodnie z obiektywnym prawem boskim.

Przedstawiony wyżej podział dotyczy w zasadzie czynności umysłowych człowieka, niewątpliwie do zadań umysłu należy bowiem poznawanie logicznie najwcześniejszych prawd o bycie, a również pierwszych zasad postępowania — choć te ostatnie dotyczą kierunku naszej woli oraz naszych przyszłych działań empirycznych.

Istnienie ludzkie w świecie nie jest jednak możliwe bez udziału zmysłów. W teorii poznania spekulatywnego św. Tomasz jest umiarkowanym empirystą: w receptywnym akcie poznania, dzięki działaniu zmysłów przedmiot narzuca się poznającemu podmiotowi, następnie zaś zostaje przezeń zinterpretowany i pojęty w akcie intelektualnym. W dziedzinie moralnej, a więc tam, gdzie podmiot musi sformułować

*dobrem doskonałym, wówczas doskonali całego człowieka i sprawia, że ów staje się dobry. Umysł praktyczny nie potrafi tego dokonać, chociaż do tego celu zwraca swoje czynności (Suma teol., L9: Szczękie, kw. 3, a. 5). Dobro w tym przypadku to tyle, co kontemplacja Boga bezpośrednio lub pośrednio — przez wypełnienie słusznych zasad zawartych w prawie boskim.*

<sup>6</sup> *Intelekt praktyczny i spekulatywny nie są różniącymi się wzajemnie władzami, a to dlatego, że (...) wszystko co jest przypadłością w odniesieniu do istoty przedmiotu, której dotyczy jakaś władza, w obrębie tej władzy nie wprowadza żadnych różnic.*

Dalej zaś: *Intelekt praktyczny wprawia w ruch nie w tym znaczeniu, jakoby dokonywał ruchu, lecz w tym sensie, że skierowuje ku działaniu; to zaś przysługuje mu z racji sposobu, w jaki przyjmuje-on coś do świadomości (Św. Tomasz z Akwinu: Traktat o człowieku. W: Suma teol. t. 1, tłum. S. Świeżawski, 1956, Pallotinum, kw. 79, a. 11).*

Schemat związku sfery poznania i działania w tomizmie w ogólnym zarysie wygląda następująco (za komentarzem Świeżawskiego do *Traktatu...*)

Poznanie	Pożądanie
poznanie porządku ontologicznego,	wola, której kierunek dyktują
czyli rozum spekulatywny	zasady rozumu praktycznego
poznanie zasad postępowania,	zmysły
czyli rozum praktyczny	

W schemacie tym sumienie to akt pożądania dobra moralnego w oparciu o wiedzę rozumu praktycznego.

dyrektywy działania kierujące go ku dobru — sferę umysłową wyrażają uczucia. Ich rola rzadko jest jednak pozytywna: przeważnie przyćmiewają one obraz moralnej prawdy i skierowują wolę ku niewłaściwym obiektom dążeń.

Najogólniej można by rzec, że o ile w wypadku poznania teoretycznego przedmiot narzuca się podmiotowi (przedmiot - podmiot), o tyle w sferze poznania moralnego dzieje się odwrotnie: aktywny podmiot kieruje swoje działanie ku zewnętrznemu przedmiotowi (podmiot — przedmiot), którym jest obiektywny cel moralny, czyli dobro. Sformułowanie to — wbrew pozorom — nie jest sprzeczne z wcześniejszą tezą, jakoby w myśleniu moralnym podmiot stawał się jednocześnie przedmiotem swojego zainteresowania. Owa refleksyjna samoświadomość moralna — coś w rodzaju egzystencjalnego *Cogito*, gdzie przyglądamy się własnym decyzjom lub przyszłym uczynom, ważymy motywy i wartości, a nadto w sobie samych uświadamiamy sobie naszą własną naturę, jest stanem poprzedzającym rzeczywiste dążenie do dobrego celu. Ten zaś — właściwy przedmiot naszych moralnych pragnień — konstytuują wartości zewnętrzne wobec nas i obiektywne.

U podstaw tomistycznej teorii stoi przesłanka typowa dla wielu teorii moralnych o proveniencji racjonalistycznej: aby być dobrym, należy przedtem poznać dobro. Stajemy więc wobec pytania: jak poznajemy wartości i jaki jest ich status? Poprzednio już sugerowaliśmy, że słuszność wartości moralnych jest wyznaczona obiektywną (tzn. wynikającą z miejsca w boskim łańdżu) słusznością rozumnej natury ludzkiej, w której się one pojawiają; sama zaś natura ludzka czerpie swą doskonałość z faktu boskiego pochodzenia. Warto dorzucić do tego jeszcze parę uwag. Przede wszystkim jest wątpliwe — o czym wspominaliśmy już poprzednio — czy na gruncie tomizmu świat wartości rzeczywiście wyodrębnia się ze świata bytów? Co prawda wartości moralne istnieją tu obiektywnie, jednak nie na sposób platońskich, niezależnie od wartości cech lub doznań ludzkich. W metafizyce tomistycznej są one raczej czymś w rodzaju zawartego w umyśle boskim doskonałego wzorca zachowań, ideałem doskonałej osoby ludzkiej. Bóg jako istota wieczna i niezmienna, w akcie stworzenia powołał do życia twór niedoskonały i przypadkowy — człowieka, przypisał mu pewne właściwości (rozum, wolę), a następnie dał mu szansę zrealizowania własnej idealnej istoty. Rozum i wola, to właśnie narzędzia — najpierw poznania, potem wyboru, wreszcie spełnienia najwyższych cnót — wartości, które Bóg *a priori* zaprojektował w ludzkiej naturze.

Przejdźmy obecnie do następnej grupy zagadnień, tym razem związanych z integralną podmiotowością moralną, w której owe wartości przekształcają się w indywidualne sądy i wybory. Zagadnienia te dotyczą kategorii sumienia.

### III.

Podstawowym progiem myślenia moralnego jest w filozofii tomistycznej tzw. syndereza (prasumienie), czyli elementarny szczebel świadomości dobra i zła. Syndereza stanowi coś pośredniego między moralnym nakazem, władzą poznawczą a umiejętnością moralnego wyboru. Jest wspólną wszystkim ludziom intuicją moralną, wrodzonym przeświadczeniem o konieczności czynienia dobra i unikania zła; jest wreszcie czymś w rodzaju wewnętrznego imperatywu nakazującego dążyć do dobrego celu oraz naturalną sprawnością skłaniającą nas do owego celu i umożliwiającą jego realizację. “Pierwsze

zaś zasady teoretyczne przysługujące nam z natury nie przynależą do żadnej osobnej władzy, lecz do pewnej specjalnej sprawności, która zwie się intelektem odnoszącym się do zasad. Stąd również i zasady działania tkwiące w nas z natury nie należą do osobnej władzy (poznawczej — J. G. ) lecz do osobnej sprawności zwanej prasumieniem. Dlatego to powiada się, że prasumienie pobudza do dobrego, a sprzeciwia się złu”<sup>8</sup>.

To ostatnie pojęcie — naturalna sprawność — najlepiej zdaniem św. Tomasza oddaje sens synderezy; wskazuje na immanentnie tkwiące w naturze ludzkiej predyspozycje moralne, które wynoszą człowieka ponad resztę przyrody. Nie są one jednak czysto rozumowe, jak chciał św. Augustyn<sup>9</sup>, nie można ich też utożsamiać z Arystotelestowskim nawykiem, czyli wyuczonym zachowaniem moralnym o charakterze mechanicznym. Wywody św. Tomasza na temat synderezy nie są zresztą zbyt jasne: nie jest na przykład pewne czy prasumienie to wrodzona ogólna instancja poznawczo — wolitywna warunkująca życie moralne, niejako gotowość do podejmowania wyborów, czy raczej zdolność poznawania boskiego prawa, czy też zbiór zasad porządku praktycznego. A może jedynie tzw. pierwsza zasada: *bonum faciendum, malum vitandum*, czy wreszcie naturalna skłonność do dobra? Chyba najślusniejsza wydaje się tu interpretacja następująca: syndereza jest możliwością życia moralnego, natomiast właściwym aktem moralnym jest sumienie, rzeczywiście “wprawiające” w ruch uczynki ludzkie.

Tak więc na poziomie synderezy czyli tzw. sumienia habitualnego dociekamy moralnych zasad prawa naturalnego w akcie czegoś w rodzaju rozumnej intuicji, właściwe decyzje podejmujemy zaś na szczeblu sumienia aktualnego (*conscientia*). Jest to zejście indywidualnej podmiotowości moralnej z poziomu zasad najogólniejszych w sferę konkretną rzeczywistej sytuacji empirycznej, szczegółowych reguł prawa moralnego, sentymentów, woli, etc. Upraszczając — sumieniem można by nazwać aktywność rozumu praktycznego, dzięki której ogólne prawa boskiego porządku moralnego stają się wskazówką postępowania w sytuacji szczegółowej. Znając treść ogólnej zasady (np. zakaz zabójstwa), staramy się wyprowadzić z niej konkretną dyrektywę działania *hic et nunc* i z jej pomocą rozstrzygnąć rzeczywistą sytuację życiową. Sumienie nie jest jednak szczególną władzą psychiczną, ponieważ władzy nie można stłumić, sumienie natomiast można; nie jest cnotą, gdyż cnot jest wiele, a sumienie jest jedno. Sumienie trzeba więc uznać za akt — twierdzi autor *Sumy* — ponieważ “okazuje się to zarówno ze znaczenia nazwy, jak też z tego wszystkiego, co wedle potocznego sposobu wyrażania się przypisujemy sumieniu. Zgodnie ze swymi właściwościami wyraz sumienie wyraża przyporządkowanie wiedzy do czegoś: sumienie bowiem znaczy tyle co z czymś innym wiedza (*con — scientia*). Dostosowanie zaś wiedzy do czegoś dokonuje się przez jakiś akt”<sup>10</sup>.

Tak więc mamy do czynienia w doktrynie tomistycznej z sumieniem w dwojakim sensie: z prasumieniem jako dyspozycją (*habitus*) moralną, dzięki której znane są nam zasady boskiego prawa moralnego, oraz sumieniem właściwym, czyli opartym na rozumie aktem moralnym o wolicjonalnym charakterze, w którym ogólne prawo moralne

<sup>8</sup> *Traktat...*, kw. 79, a. 12.

<sup>9</sup> Por. *Ibid.* oraz w.: Augustyn: *De libero arbitrio*, ks. 2, 10.

<sup>10</sup> *Ibid.*

przekształcone w praktyczną dyrektywę postępowania skłania wolę do dokonania stosownego wyboru.

Zasadnicze funkcje sumienia można scharakteryzować następująco: w akcie sumienia: 1) uświadamiamy sobie właną podmiotowość, 2) stwierdzamy określoną powinność, 3) podejmujemy odpowiedzialność za nasze wybory, 4) oceniamy dokonane uczynki.

Działanie sumienia dyktowane jest przede wszystkim rozumem i wolą: rozum na podstawie pierwszych zasad ustanawia cele moralne, wola zaś ("pożądanie po uprzednim namyśle")<sup>11</sup> skłania do działania. Sformułowawszy cel działań poddajemy go pod rozagę woli, która jako podstawowa siła motywacyjna nakazuje pewną akcję. Pozostaje dobór środków działania; ponieważ wynikają one z porządu rzeczy, nie zaś z porządku normatywnego, podlegają tym samym osądowi rozumu teoretycznego.

Ten pozornie prosty mechanizm komplikuje się nieco w praktyce ze względu na udział zmysłów w życiu ludzkim. Wcześniej już zwracaliśmy uwagę na opozycję: zmysły — intelekt, w praktycznym i teoretycznym porządku myślenia. O ile jednak w dziele dążenia do prawdy zmysły odgrywają rolę pozytywną, są niezbędnym wstępem do poznania intelektualnego, o tyle w sferze moralnego wyboru, czyli w tzw. sferze pożądawczej działanie zmysłów krępuje poznanie dobra i dobre uczynki. Ujawnia się to w indywidualnym akcie moralnym. W normalnej sytuacji rozum w oparciu o synderezę obiera szczegółowy cel działania: jest on podyktowany przez treść prawa moralnego, namysł działającego podmiotu oraz ogólne zasady rozumu teoretycznego, w tym wypadku dotyczące rozsądnego wyboru środków do celu rzeczywistej sytuacji empirycznej. Wybór celu może być jednak zaćmiony przez zmysły: *Uczucie będące przejawem popędu zmysłowego porusza wolę ze względu na przedmiot, a mianowicie w tym znaczeniu, że człowiek zależnie od swojego nastawienia uczuciowego uznaje za odpowiednie i dobre to, czego by za takie nie uważał, jeśli by nie zostawał pod wpływem uczucia(...). Tak więc albo nie ma w człowieku działania woli a tylko uczucie panuje nad nim, albo działanie woli, jeśli pozostaje, nie idzie w sposób konieczny za uczuciem*<sup>12</sup>.

Działanie zmysłów przyćmiewa również właściwy obraz szczęścia ludzkiego. *Szczęście człowieka nie może polegać na dobrach cielesnych (...), jest rzeczą niemożliwą, by ostateczny cel całej rzeczy, która służy do osiągnięcia innego celu, polegał na zachowaniu jej istnienia. Podobnie sternik nie zmierza do zachowania powierzonego sobie okrętu jako celu ostatecznego, gdyż okręt służy do osiągnięcia innego celu, a mianowicie do żeglugi (...). Nie ulega zaś wątpliwości, że człowiek jest skierowany do jakiegoś celu: wszak nie jest on dobrem najwyższym. A więc jest rzeczą niemożliwą, by ostateczny cel rozumu i woli polegał na zachowaniu bytu ludzkiego*<sup>13</sup>. Jak widać cele zmysłowe są w filozofii moralnej tomizmu celami pozornymi; co najwyżej pełnią rolę środków. Istotne są cele duchowe i ponadindywidualne, ale i one nie są ostateczne. *Otóż wszechświat stworzeń, wobec którego człowiek ma się tak jak część do całości, nie jest ostatecznym celem, lecz jest podporządkowany Bogu jako najwyższemu celowi. A więc nie dobro wszechświata, ale sam Bóg jest ostatecznym celem człowieka*<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> *Suma teol.*, t. 9, kw. 14, a. 1.

<sup>12</sup> *Ibid.*, kw. 10, a. 3.

<sup>13</sup> *Ibid.*, kw. 2, a. 5,

<sup>14</sup> *Ibid.*, kw. 2, a. 8.

Powyższe metafizyczne wyznaczenie ostatecznego celu moralnego tworzy ramy dla uzasadniania celów szczegółowych z niższego piętra. Wszelako Bóg, jako duchowy przewodnik, a także przedmiot dążeń moralnych ukazuje nam — częściowo za sprawą objawienia — rozmaite drogi działania, do nas natomiast należy dobranie drogi najwłaściwszej. Pomaga nam w tym umysł, bowiem tylko dzięki niemu zmierzamy zawsze ku zasadom ogólnym, nie zaś ku celom cielesnym, szczegółowym i przypadkowym. Zdaniem św. Tomasza ogólny punkt widzenia zawsze jest słuszniejszy, niż partykularny krok. Te same czyny np. zadanie śmierci, mogą być różnie oceniane w zależności od różnych punktów widzenia. Czym innym jest sprawiedliwie zasądzona kara śmierci, czym innym — zabójstwo dla zaspokojenia gniewu. Słuszność zasady powszechnej sprawiedliwości z pewnością góruje nad niskimi (osobistymi) motywami zabójstwa w gniewie. Inaczej też oceniamy słuszną karę wymierzoną przez sędziego w imię sprawiedliwego wyroku, inaczej karę tę ocenia kierująca się uczuciem żona skazańca<sup>15</sup>. Zawsze właściwszy jest ten motyw działania, który jest ogólniejszy z punktu widzenia dobra (np. cele społeczne przed indywidualnymi motywami hedonistycznymi), właściwsza ta ocena, która wypływa z troski o dobro ogółu.

Działanie sumienia jest dwustopniowe. Składają się nań dwa następujące po sobie elementy, sąd sumienia i sąd wyboru. Sąd sumienia pozostaje w sferze czysto teoretycznej, choć dotyczy sytuacji konkretnej: jest to deklaracja wartości, ocena celu moralnego — wszelako bez podejmowania decyzji, bez wkraczania w sferę pożądaną (*appetitus*). Jest to zaledwie wybór ogólnej zasady i dostosowania jej do sytuacji szczegółowej. Natomiast sąd wyboru, właściwa decyzja moralna przenosi nas w sferę rzeczywistych działań. Są one możliwe jedynie wówczas, kiedy zaistnieje akt woli czynienia dobrze. Umysł jest przyczyną kierowniczą jako narzędzie poznania dobra i możliwych celów działania, wola natomiast jest owego dobra przyczyną sprawczą. *Zamiar* (czyli tzw. sąd wyboru — J. G. ) *jest ruchem woli ku temu, co najpierw zostało uporządkowane przez umysł*<sup>16</sup>.

Drogę, jaką przechodzi intelekt zanim zostanie sformułowany sąd sumienia, można by przedstawić jako sylogizm, w którym przesłankę większą stanowi obiektywna reguła moralna, przesłankę mniejszą — sąd dotyczący okoliczności czynu, wreszcie wnioskiem jest konkretna dyrektywa wyboru. O. L o t t i n<sup>17</sup> przedstawia następująco tomistyczny sylogizm nakazu kłamstwa: 1) Trzeba unikać zła, 2) kłamstwo jest złem 3) należy unikać kłamstwa. Dalsze rozumowanie jest już proste: 4) ten czyn jest kłamstwem, 5) należy unikać tego czynu, 6) powinieniem unikać tego czynu.

Jest to argumentacja pozwalająca przejść od zasady synderezy do sądu sumienia. Jego jasny, dyskursywny charakter chroni sąd sumienia przed deformacją subiektywizmu; niepodważalność sylogizmu obowiązku świadczyć ma w pewnej mierze o legalności sądu sumienia w stosunku do prawa boskiego.

O ile sąd sumienia jest dostępny każdemu, kto posługuje się naturalną logiką poznania — w ten sposób jest on niejako powszechnym uczestnictwem jednostek w prawie boskim — o tyle sąd wyboru, właściwa domena woli, może brzmieć rozmaicie w

<sup>15</sup> Ibid., kw. 1, a. 3 oraz kw. 19, a. 10.

<sup>16</sup> *Traktat...* s. 349 oraz *Suma teol.* 19, kw. 12, a. 4.

<sup>17</sup> O. L o t t i n: *Principes de morale*. I, s. 150.



zależności od tego, kto i kiedy go wypowiada. Różnorodność szczegółowych przypadków jakim zdarza się nam stawiać czoło, a także niejednakowy udział sfery zmysłowej (uczuć) w aktach woli powoduje, że podmioty ludzkie różnie reagują na sytuacje moralną. Można by nawet rzec, że właśnie wola — instancja, która przenosi na grunt konkretny i przypadkowy uniwersalne formy moralne — jest ośrodkiem naszej podmiotowości.

Owa niejednorodność oraz niewymienialność ludzkich podmiotów moralnych wynika z Wolności woli. Bóg powołał nas do życia oraz wyznaczył prawo moralne, według którego powinniśmy realizować naszą istotę, do nas samych jednak należy wybór sposobu, w jaki będziemy do tego dążyć. Sytuacja nasza różni się wszelako od sytuacji kamienia, który co prawda został wprawiony w ruch mocą innej istoty, podrzucony jednak — sam spada na dół. ("Źródło jego ruchu jest w nim samym"). Samodzielność spadającego przedmiotu jest wolnością pozorną, anatomia naszych działań wynika natomiast ze świadomej akceptacji celu, do którego zmierzamy. Nie jesteśmy spadającym przez inercję kamieniem, nie należymy też do świata zwierząt — biernie, acz świadomie zmierzających do wypracowanego przez naturę celu. Pełna dobrowolność uczynków ludzkich polega na możliwości odrzucenia nieakceptowalnego (lub przyjęcia dobrego) celu. *Za doskonałym poznaniem celu idzie doskonała dobrowolność, dzięki której ktoś, poznawszy cel, może się zwrócić do niego, zastanowiwszy się nad nim i nad środkami wiodącymi do niego.* Dalej zaś: *...to jest dobra wola, nad czym panujemy. Otóż panujemy nie tylko nad naszym działaniem, ale także nad niedziałaniem. Możemy bowiem chcieć i nie chcieć. A więc podobnie jak działanie i chcenie może być dobrowolne, tak samo działanie i niechcenie*<sup>18</sup>.

Wola akceptuje odpowiedni cel moralny, decyduje o doborze środków do celu<sup>19</sup>, Wybiera właściwy kierunek działań. Kolejne fazy aktu woli, to: upodobanie (akceptacja celu) — pragnienie (dążenie do celu, dobór środków) — zadowolenie (z podjęcia słusznych działań)<sup>20</sup>.

#### IV.

Problematyka woli, nie zawsze jasna ze względu na umieszczenie tego pojęcia w dwóch porządkach metodologicznych, w porządku poznania (akceptacja celu) i porządku

<sup>18</sup> *Suma teol.* t. 9, kw. 6, a. 2 oraz kw. 6, a. 3.

<sup>19</sup> Uznając za cel dobro społeczne podmiot może wybrać jednak — jako środki — różne systemy polityczne, różnie może też uporządkować wartości, np. przełożyć zaspokojenie materialne nad poświęcenie dla innych lub odwrotnie. O. Woroniecki (*Katolicka etyka wychowawcza*, 1986, t. I, s. 136) podaje prosty przykład ilustrujący stosunek poznania i woli. Rozum teoretyczny poznaje cel (podróż), rozum praktyczny obiera najlepszy ze środków (kolej, samochód etc. ). Jednak w myśl tej interpretacji wola ograniczałaby się do wyboru środków, tymczasem wg św. Tomasza wola zarazem akceptuje cel i wybiera środki. Wiele nieporozumień co do całej konstrukcji teoretycznej problematyki sumienia bierze się z umieszczenia woli w porządku pożądanym i nadania jej jednocześnie charakteru rozumowego.

Ujawnia się tu różnica między Kantowską i tomistyczną analizą woli. W obu wypadkach wysiłek woli jest jednym z elementów przemawiających za słusznością aktów woli. Dla Kanta jednak jest to wysiłek bolesny, dla Tomasza natomiast właśnie radość ("rozkoszowanie się"), głębokie poczucie szczęścia towarzyszące aktom woli. (*Por.: Suma teol.*, t. 9, kw. 12, a. 2. *Por.* również V. Jankélévitch: *La conscience morale*, ch. *La conscience douloureuse*).

działań — prowadzi nas do zagadnienia błędu moralnego. Oczywiście błąd (zło) z założenia nie może tkwić w prawie wiecznym. Ponieważ dobro definiujemy jako zgodność postępowania z owym prawem, zło musi polegać na jego niewypełnieniu. Błąd moralny tkwi więc w człowieku: w jego rozumie lub woli. Istota ludzka może zbłądzić źle odczytując prawo boskie i co za tym idzie, niewłaściwie formułując cel działania; błąd może również wynikać z niesłusznego wyboru woli.

Wola podporządkowana zasadzie synderezy jest z reguły dobra, istnieje w niej bowiem rodzaj naturalnej prawości. Prawość ta działa jednak wówczas, gdy cel, który mamy przed sobą jest bezwzględnie dobry. *Podobnie jak barwa jest przedmiotem wzroku, dobro jest przedmiotem woli. Jeśli by więc wola stanęła przed takim przedmiotem, który by był dobrem powszechnym, i to pod każdym względem, wówczas wola, jeśli by tylko czegoś chciała, z konieczności dążyłaby do tego ogólnego dobra. Nie mogłaby bowiem chcieć czegoś przeciwnego. Natomiast do takiego dobra, które nie pod każdym względem wydaje się dobrem, wola nie dąży z konieczności*<sup>21</sup>.

Skądinąd warto zaznaczyć, że owa imperatywność bezwzględnego dobra ogranicza nawet w jakiejś mierze naszą wolność wyboru; musimy “wybierać” absolutne dobro. Powstaje tu szczególny paradoks: Bóg, ponieważ doskonały (może należałoby raczej powiedzieć: choć doskonały), musi wybierać dobro. Tylko człowiek, skądinąd niedoskonały może sobie pozwolić na “luksus” wyboru zła.

Zasadniczą winę za wybór błędny ponoszą zmysły (uczucia). *Dwoistość natury umysłowej i zmysłowej w człowieku sprawia, że niektórzy ludzie jednolicie i całkowicie ulegają rozumowi jak to ma miejsce u cnotliwych, innych zaś np. obłąkanych całkowicie pochłania uczucie*<sup>22</sup>. Potwierdza się więc rozumny charakter woli (“wola jest umysłowym pożądaniem”), która tylko wtedy feruje słuszny wyrok, jeśli nie dopuszcza do głosu uczuć, lub raczej, jeśli panuje nad uczuciami tak, jak polityk nad obywatelami w państwie<sup>23</sup>. Nieprzypadkowo — na wzór Arystotelesa — za największą cnotę św. Tomasz uznaje roztropność, czyli zdolność kontroli nad przydatnymi skądinąd zmysłami, dzięki której wola utrzymuje naturalną, zgodną z prawem moralnym, równowagę pomiędzy motywami zmysłowymi i umysłowymi.

Przy okazji warto zrobić pewną uwagę metodologiczną. Umieszczając wolę w porządku rozumowym, niemal utożsamiając ją z Arystotelesowską cnotą umiaru, roztropności, rozumnego wyboru — św. Tomasz przeciwstawia ją samowoli zmysłów (uczuć). Wola jest więc w tym wypadku synonimem postawy słusznej, jest rozumną skłonnością do naturalnego dobra — a nie po prostu neutralną instancją decyzyjną, która

<sup>21</sup> *Suma teol.*, t. 9, kw. 10, a. 2. Również: *Tak przedmiot, który zawsze i z konieczności jest prawdziwy, z konieczności też działa na umysł; ale nie przedmiot przygodny, który może być prawdziwy i fałszywy (...). Ostateczny cel z konieczności działa na wolę, gdyż jest celem doskonałym, podobnie jak te rzeczy, które są podporządkowane jego osiągnięciu, tak, że bez nich tego celu nie można by osiągnąć, np. istnienie, życie itp.* (Ibid.).

<sup>22</sup> Ibid., kw. 10, a. 3.

<sup>23</sup> *Rozum, za którym idzie wola, swoim rozkazem porusza popęd do walki i popęd do przyjemności, ale nie w sposób despotyczny, tak jak samodziernca porusza niewolnikiem, ale po królewsku, czyli politycznie, tak jak naczelnik państwa rządzi ludźmi wolnymi, którzy mogą przeciwstawić się mu* (Ibid., kw. 9, a. 2.).

<sup>24</sup> Ibid., kw. 10, a. 3.

albo przechyla się na stronę dobra (prawa moralnego), albo godzi się na wybór tzw. dóbr niższego rzędu (np. dóbr cielesnych), choć i ten ostatni sens pojęcia woli można w tomizmie odnaleźć. Ściśle mówiąc, tak długo, dokąd cel moralny jest w sposób imperatywny i jednoznacznie dobry, wola jest dla św. Tomasza zawsze dobrą wolą (wolą czynienia dobrze), synonimem Arystotelesowskiej cnoty roztropności; jeśli jednak Wahamy się co do właściwego wyboru zgodnego z prawem boskim, wola może wówczas okazać się dobra (silna) lub zła (słaba), bardziej lub mniej podatna na wpływ uczuć. *Wolę porusza nie tylko dobro powszechne, poznane przez rozum, ale także dobro spostrzeżone przez zmysły*<sup>24</sup>. Tak więc źródłem tzw. błędu sumienia jest albo niedokładne odczytanie prawa boskiego przez rozum teoretyczny, a w rezultacie niewiedza moralna, albo też nadmierne uleganie zmysłom przez rozum praktyczny (stąd często spotykana uległość Wobec takich wartości jak przyjemność zmysłowa, bogactwo, próżność, i przedkładanie ich nad cnotę prawdomówności, życzliwości dla innych, miłości do Boga, etc. ). W przypadku niewiedzy moralnej oraz niedostatecznej znajomości warunków, w jakich spełniony ma być czynnek, nie jesteśmy winni (chyba że błąd niewiedzy wynika ze świadomego zaniedbania); jeśli słuchamy głosu sumienia, postępujemy dobrze, nawet kiedy nie jest on zgodny z rzeczywistym brzmieniem boskiego nakazu. Co prawda dobro działań jest tu ograniczone subiektywnym horyzontem naszej najlepszej woli i wiedzy — nie popełniamy jednak grzechu. Popełniamy go natomiast, jeśli mimo właściwej wiedzy moralnej dajemy posłuch zmysłom. Trudno w tym przypadku mówić o głosie sumienia — jest on *ex definitione* słuszny — wola skierowuje nas jednak ku czynom niezgodnym z synderezą i prawem moralnym. O ile w sytuacji tej jesteśmy świadomi grzechu, przypuszczalnie odczuwamy wyrzuty sumienia etc. — o tyle w przypadku niewiedzy moralnej nie mamy możliwości przekonania się o niezgodności działań z prawem moralnym. Z pewnością jest więc złem działanie wbrew sumieniu, niewłaściwe jest jednak również działanie z sumieniem błędnym.

Wydaje się, że ontologizacja dobra i zła oraz właściwy tomizmowi absolutyzm w pojmowaniu wartości, nie pozwala wyjść z tego zakłętego kręgu. Być może jakimś rozwiązaniem paradoksu błędnego sumienia<sup>25</sup> — pojęcia wewnętrznie sprzecznego — byłoby pewne przesunięcie sensu tej kategorii. Przy traktowaniu sumienia jako zbioru przekonań<sup>26</sup>, można byłoby mówić o sumieniach (zatem przekonaniach) słusznych lub niesłusznych z punktu widzenia określonej koncepcji dobra. Jednak wobec długiej tradycji operowania kategorią “sumienie” w sensie podmiotowej instancji psychologicznej lub co najmniej aktu świadomości lub aktu wyboru, taki wariant znaczeniowy nie wydaje się możliwy. Trzeba zresztą przyznać, że w ramach tej samej tradycji, nie tylko tomistycznej, również tradycji języka potocznego — rzeczywiście słuszność sumienia zawarowana jest *a priori* w samym pojęciu (sumienie to tyle, co psychologicznie słuszna postawa moralna). Jeśli więc chcemy ocalić sens wyrażenia “sumienie błędne” jako różny od sensu pojęcia “sumienie dobre (ew. słuszne)”, to

Warto przy okazji ustalić relację między pojęciem grzechu i pojęciem sumienia błędnego. Sumienie błędne zawinione (świadome zaniedbanie prawa moralnego) jest grzechem, nie jest nim natomiast sumienie błędne niezawinione. Przypomnijmy, że dla św. Tomasza sumienie to tyle co akt, choć czasem pojęcie to oznacza psychologiczną instancję wyboru i oceny.

<sup>6</sup> Por. ks. S. Witek: *Chrześcijańska wizja moralności*, 1982, s. 180-182; również R. Brandt: *The Theory of the Good and the Right*, 1979, s. 164-166.

musimy rozszerzyć lub uszczegółowić samą kategorię dobra. Czym innym będzie absolutne dobro obiektywne w stosunku do przeżyć i przekonań podmiotu moralnego (dobro jako element świata bytów), czym innym zaś będzie wybór dobry (sumienie słuszne) z punktu widzenia najlepszej wiedzy i intencji tegoż podmiotu. Tak więc dobry człowiek w doktrynie tomistycznej, a również w wielu nurtach deontologicznych, to ten, kto zna i respektuje prawo moralne, zaś dobro, kategoria transcendentna, to doskonała idea, idealny model postępowania, wartość obiektywna w stosunku do ludzkiego bytu, część struktury ontologicznej, etc. Ulegając rozumnej woli postępujemy zawsze słusznie; owa słuszność nie zawsze musi być jednak zgodna z konotacją dobra absolutnego: nie zawiniona (lub zawiniona) niezajomość prawa powoduje, że z punktu widzenia dobra obiektywnego możemy popełnić błąd moralny. Jeżeli więc chcemy nadal posługiwać się zwrotem “sumienie błędne” na gruncie tomizmu, musimy świadomie oddzielić piętro ontologiczne rozważań (dziedzina prawa wiecznego) od piętra subiektywno-podmiotowego (dziedzina woli).

Zaprezentowany wyżej tok tomistycznych rozważań wskazuje na znaczne pokrywanie się zakresów pojęć sumienia i woli, przy założeniu, że wolę rozumieć będziemy aksjologicznie dodatnio jako dominację umysłu nad porządkiem zmysłów, jako skłonność do motywów wyższego rzędu, roztropne panowanie nad uczuciami (Arystotelesowski umiar, Platowski woźnica), rodzaj nieomylnego drogowskazu kierującego ku dobrym wartościom, czyli — sumienie.

Mamy w ten sposób odpowiedź na pytanie o źródło różnorodności sylwetek ludzkich: jest nim stopień wiedzy moralnej (znajomość prawa moralnego), lub stopień panowania nad uczuciami. Rozumna wola jest tu rodzajem cnoty: prawidłowe poznanie prawa moralnego, syndereza oraz elementarna prawość woli dają nam podstawy do tego, żeby być moralnym. Natomiast wybory i oceny, zasadniczy przedmiot woli należą do nas samych i właśnie za nie jesteśmy odpowiedzialni.

## V.

W tomistycznej koncepcji człowieka roztropne panowanie nad naturą, owa najdoskonalsza cnota moralna może być obiektem wychowania: można ją rozwinąć, ćwiczyć lub zaniedbać. Ta pedagogiczna koncepcja sumienia przypomina Arystotelesowską teorię charakteru moralnego. Obie koncepcje, choć różnią się od siebie tłem metafizycznym, za podstawę przyjmują społeczną naturę człowieka, którą można kształtować. Koncepcja dobra zaprojektowanego w niedoskonałym bycie ludzkim przez doskonałą i nieskończoną istotę boską, wymagała jednak w tomizmie nieco bardziej skomplikowanej konstrukcji psychologicznej niż względnie przejrzysta, Arystotelesowska teoria moralnego charakteru. W tomistycznej metafizyce absolutnego dobra pomyślanego w umyśle boskim, sprawne sumienie pełniło rolę filtra, który oddziela złe skłonności od dobrych, przybliżając ułomną istotę ludzką do boskiego ideału człowieczeństwa. U Arystotelesa horyzont transcendentalnego dobra został zastąpiony przez naturalny ludzki telos; stąd też Arystotelesowskie pojęcie charakteru moralnego, przy całym swym rygoryzmie, bliższe jest wartościom życia doczesnego, niż transcendentna etyka św. Tomasza.

Etyka Arystotelesowska mogła sobie pozwolić na ograniczenie rozważań epistemologicznych, ponieważ w tej koncepcji wartości moralne w zasadzie nie istnieją poza granicami samej podmiotowości ludzkiej. Podmiotowa wola jest w arystotelizmie ośrodkiem moralności i ostatecznym jej odniesieniem. Cenimy cnotę umiaru jako taką, nie zaś dla tego, że dzięki niej zbliżamy się do absolutnego dobra zawartego w boskim umyśle. Cnotliwy wybór nie jest tu kwestią wyjątkowo wnikliwego rozpoznania eschatologicznego celu moralnego, lecz jest kwestią powściągnięcia woli; nie ma więc potrzeby, by szczególną władzę poznawczą angażować w poznanie owego celu. Jeśli akty sumienia utożsamiamy z działalnością woli, to przy założeniu przeciętnie świadomego podmiotu działań — nie są one nigdy błędne: jeśli czuję, że wola moja opanowuje zuchwałość i przewycięża tchórzostwo, jestem tym samym człowiekiem męznym, a więc cnotliwym. Nie ma żadnego innego kryterium mojej cnoty, niż właśnie owo przewyciężenie nadmiernie wybujałych uczuć i namiętności: rozum nie jest w etyce arystotelesowskiej szczególnym instrumentem zgłębiania tajemnic moralnej ontologii, lecz praktyczną pomocą w dokonywaniu codziennych wyborów. W psychologii tomistycznej sprawa wygląda nieco inaczej: motywem moralnym nie jest samo powściągnięcie woli, lecz dążenie w ten sposób do realizacji boskich celów. Kształtowanie charakteru jest słuszne, ale głównie dlatego, że właśnie nawyki moralne dają się nam do owych celów przybliżyć.

W ten sposób jeszcze raz wracamy do kwestii kryteriów moralnej słuszności aktów ludzkich, czyli do kwestii zasługi moralnej. W koncepcjach deontologicznych odpowiedź jest w miarę jednoznaczna: liczą się tylko intencje jako miara podmiotowej akceptacji reguły moralnej. Subiektywne rozumienie obowiązku, czy też — jak chce prawodawca kantowski — intencja działania ze względu na moją własną interpretację obowiązku, jest już ostatecznym świadectwem zasługi moralnej. Jedynym horyzontem wartości zewnętrznym wobec transsubiektywnych przeżyć powinności, jest perspektywa wspólnoty moralnej. Teoretycznie jednak biorąc, można by sobie wyobrazić społeczeństwo podmiotów wyznających całkowicie różne zasady moralne w imię tej samej wspólnoty — lub też zupełnie różnie interpretujących te same zasady, a mimo to działających zawsze w zgodzie z najlepszą intencją czynienia dobrze. Rygoryzm moralny ma tu czysto psychologiczny charakter, ponieważ nie dysponujemy żadnym ważnym narzędziem weryfikacji słuszności owych intencji, oprócz wewnętrznego przekonania, że istnieją pewne normy, których status społecznej obiektywności jest przez nas samych ustanawiany w akcie wartościotwórczym i których należy przestrzegać.

Etyka teologiczna wolna jest — przynajmniej w jakiejś mierze — od podobnych kłopotów. Intersubiektywność kryteriów oceny naszych aktów moralnych idzie tu w parze z czytelnością ich empirycznych skutków. Czynię dobrze, o ile wypełniam pewien cel moralny przenosząc go na grunt dokonań praktycznych; realizuje on jakieś wymierne dobro, ujęte wspólnie z innymi dobrami moralnymi w hierarchiczny ład. Im lepiej jest ów porządek wartości uzasadniony i im bardziej przejrzyste i czytelne są kryteria jego prawomocności, tym łatwiej mierzyć słuszność moralną naszych działań, które porządek ten realizują. Oczywiście pozostaje nierozstrzygnięty problem pochodzenia i statusu owych "prawdziwych" kryteriów wartości działań: może to być świat absolutnych moralnych dóbr i wartości, może to być również psychologiczna obiektywność ludzkich

doznań przyjemnych lub przykrych, czy ustanowiony społecznie katalog moralnych zaleceń mających urzeczywistnić pewne społecznie wartościowe stany rzeczy. Ważne jest tu jedno: wszystkie fakty moralne mają jasne odniesienie do względnie przejrzystego systemu moralnych celów. O ile intencja jest kategorią głęboko psychologiczną, nigdy nie do końca czytelną, o tyle kategoria celu jest kategorią chłodną, zobiektywizowaną wcześniej istniejącym, wyobrażonym porządkiem skutków.

Etyce reguł i intencji brakuje niestety owej jasności. Nawet jeśli uznamy, że źródłem norm i zaleceń jest obiektywny ład moralny, zawsze oceniać będziemy w najlepszym razie jedynie stopień posłuszeństwa indywidualnego podmiotu ludzkiego jego własnym wyobrażeniom o sensie owych norm. Etyka sumienia jest etyką intencji, a nie etyką materialnej zgodności aktów i obiektywnej reguły moralnej (ewentualnie celów, do których owa reguła prowadzi). W konstrukcji tej jesteśmy odpowiedzialni za naszą postawę moralną i zamiary wynikłe z najlepszego rozumienia moralnej zasady postępowania. Mówiąc jeszcze inaczej: jesteśmy odpowiedzialni za wolę dokonania pewnego aktu. Jeśli wola ta jest zgodna z normą, będzie to powód do zasługi; jeśli nie jest z nią zgodna — należy nam się nagana. Sama treść owej intencji (woli) jest w jakiejś mierze naszym własnym dziełem skorelowanym jedynie pośrednio, dzięki percepcji, z obiektywnym kształtem reguły.

Etyka tomistyczna usiłowała połączyć oba te aspekty zjawisk moralnych: z jednej strony nadając dobru i złu status ontyczny, a więc stwarzając obiektywne i niezmienne kryterium słuszności ocen i uczynków (prawo boskie), z drugiej strony zachowując sumienie jako podstawowy próg wiedzy moralnej i moralnych wyborów. W ten sposób stworzyła, obok metafizycznie ustanowionego kryterium, kryterium inne, podmiotowe i subiektywne. Stąd złożoność problemu sumienia fałszywego, czyli etyki o dwóch typach kryterium słuszności moralnej: jednym, boskim i obiektywnym, drugim, wewnętrznop-psychologicznym i nieintersubiektywnym.

Na gruncie tomizmu można by tę kwestię jakoś rozwiązać uznając posłuszeństwo własnemu sumieniu za wartość obiektywnie zawartą w boskim prawie; im większa jednak rzeczywista rozbieżność materialnych działań ludzkich zgodnych z głosem sumienia — z boskim prawem moralnym, tym mniejszy walor owego posłuszeństwa sumieniu i tym niższe jego miejsce w hierarchii aksjologicznej. Codzienne doświadczenia psychologii moralnej, a także niezbyt fortunne próby rozstrzygnięcia tego problemu na płaszczyźnie metaetycznej, wskazują jednak na istnienie dwóch różnych języków etycznych. Praktyka potocznego oceniania oraz praktyka filozofowania na tematy moralne powinna tę dwoistość uwzględnić.