

MICHAŁ GŁOWAŁA
Uniwersytet Wrocławski

Czym jest dobro dobrego czynu? Życie ludzkie w scholastycznej metafizyce własności moralnych

Miewamy okazję doświadczyć tego, że czyny skądinąd podobne mogą jednak różnić się zasadniczo co do swej wartości moralnej; gdyby coś było zrobione *trochę inaczej*, byłoby złe, choć *jest* dobre (czegoś analogicznego doświadczamy w dziedzinie prawdy i fałszu: gdyby coś było sformułowane *trochę inaczej*, byłoby fałszem, choć *jest* prawdą).

Doświadczenie to nasuwa wiele pytań szczegółowych o to, co i w jaki sposób robi różnicę moralną w czynach tego czy innego rodzaju. Nasuwa jednak także pytanie ogólne — o to, na czym w ogóle różnica moralna polega i czym jest: czym dokładnie jest to coś, co tkwiąc w czynie dobrym, odróżnia go od czynu złego.

Wokół tego właśnie ogólnego pytania toczy się wielka dyskusja scholastyki średniowiecznej i nowożytnej — nad tym, czym w samym czynie jest jego wartość moralna (*moralitas*), w szczególności jego dobro i zło¹. Są to dyskusje należące do metafizyki własności moralnych — czyli studium tego, jaki rodzaj bytu (dokładnie: jaki rodzaj własności) stanowi, dla przykładu, dobro moralne² (dyskusje te

¹ Reprezentatywnymi jego omówieniami są na przykład: F. Suarez, *De bonitate et malitia humanorum actuum*, (*Opera omnia*, t. 4, Paris 1856), disp. 1, q. 2: *Czym jest w akcie moralnym sama jego wartość moralna (moralitas)?* G. Martinez, *Commentaria super primam secundae D. Thomae* (Vallisolei 1617), q. 18, art. 1, dub. 2: *Na czym polega charakter wartości moralnej działania ludzkiego w ogólności [...]?* Jan od św. Tomasza, *Cursus theologicus* (Paris 1885), I–II, disp. 8, art. 1: *Czym jest wartość moralna (moralitas) jako taka, wzięta w ogólności?* Szkic pewnych sporów z tej dziedziny daje np. T.M. Osborne Jr., *Human Action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus and Wilhelm of Ockham*, New York 2014, rozdział 4 i 5.

² Oprócz dobra moralnego istnieją inne własności moralne, na przykład bycie obowiązkowym czy dopuszczalnym (a nadto: oprócz dobra moralnego istnieją też inne rodzaje dóbr); co do dobra moralnego, rozważam tu, czym ono jest jako pewna własność *czynów*, co nie wyklucza, że jest ono też — choć w zasadniczo inny sposób — własnością na przykład pewnych trwałych dyspozycji albo emocji. Co do wartości moralnej trwałych dyspozycji, zob. na przykład mój przekład fragmentów tekstów Kajetana

miały swe odpowiedniki w dyskusjach nad tym, jaki dokładnie rodzaj bytu stanowi prawda bądź jakim dokładnie rodzajem własności jest prawdziwość³).

Przedstawiam tu szkicowo, z perspektywy systematycznej, kilka wątków i tez ze scholastycznych dyskusji z metafizyki własności moralnych, które zachowują doniosłość i aktualność; ich główny walor polega na tym, że ukazują problematykę etyczną w świetle ogólnej metafizyki dążności bądź tendencji. Wszystko to ilustruję przykładem pewnej fundamentalnej klasycznej zasady moralnej: człowiek nie jest panem (*dominus*) życia ludzkiego, ani cudzego, ani swojego własnego, lecz jedynie jego stróżem (*custos*). Zasada ta z jednej strony jest nie do przecenienia w dziedzinie moralności (sądzę, że jej spełnienie jest jednym z koniecznych warunków realizacji dobra moralnego); z drugiej strony dotyka wielu spraw ważkich w dziedzinie metafizyki. Najpierw więc, dla lepszego naświetlenia problemu, szkicuję pewne porównanie dobra moralnego czynu z doskonałością techniczną wytworu (I). Następnie analizuję odpowiedź Jana od św. Tomasza i wielu innych tomistów na pytanie, czym jest dobro moralne czynu (II). Na koniec przedstawiam działanie tej odpowiedzi w kontekście konkretnych rozstrzygnięć etycznych opierających się na wspomnianej zasadzie (III).

Metafizyka własności moralnych jest specjalistyczną dyscypliną spekulatywną, która z oczywistych względów może budzić dość ograniczone zainteresowanie; poza tym bardziej naturalnym sposobem zajmowania się dobrem wydaje się czynienie go, aniżeli tylko przygotowywanie analiz metafizycznych na jego temat. Trzeba jednak podkreślić, że brak jasności co do tego, czym w ogóle są czyny i ich różne własności, kładzie się z czasem cieniem także na konkretnych rozstrzygnięciach etycznych. Szkicuję tu więc z jednej strony pewną ogólną wizję metafizyki ludzkich czynów i ich własności, z drugiej strony — jej funkcjonowanie w konkretnej i doniosłej materii etycznej; sądzę, że te dwie sfery klasycznej filozofii nawzajem się oświetlają, choć nie przesądzam, jakie związki logiczne między nimi zachodzą.

I

Dobrym wprowadzeniem do scholastycznej metafizyki dobra moralnego jest zestawienie dobra moralnego — pewnej własności *czynów* — z doskonałością techniczną, czyli pewną własnością *wytworów*; można bowiem domyślać się, że dobro moralne czynu pod pewnymi względami przypomina doskonałość techniczną wytworu, a pod innymi względami zasadniczo się od niej różni; pytanie jednak o to, gdzie dokładnie przebiega granica między podobieństwami i zasadniczymi różnicami, jest nietrywialne. Do zestawienia tego w naturalny sposób dołącza prawdziwość jako pewna własność sądu (*iudicium*) bądź poznania (*cognitio*); także tu pytanie o granice między podobieństwami i różnicami jest nietrywialne.

i Jana od św. Tomasza: *Kajetan i Jan od św. Tomasza: trzy teksty o rozumności, wartości moralnej i tożsamości sprawności*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” VII (2012), fasc. 1, s. 171–192.

³ Zob. na przykład F. Suarez, *Disputationes metaphysicae* (Parisi 1861), disp. 8, sect. 2: *Czym jest prawdziwość poznania?*

1. Rozważmy najpierw taką własność pewnego wytworu (lub jego części), jaką jest jego zgodność ze stosownymi normami technicznymi, przykładowo: ze stosowną normą określającą proporcje składników zaprawy murarskiej; można przyjąć, że tego rodzaju zgodność tworzy zasadniczy rys technicznej doskonałości danego wytworu. Możemy teraz zapytać, czym jest taka zgodność, albo: co odróżnia porcję zaprawy, która taką zgodnością się odznacza, od porcji, która ze wspomnianą normą zgodna nie jest.

Na tak postawione pytanie o zgodność wytworu ze stosowną normą techniczną nasuwają się dwie odpowiedzi. Można byłoby uznać, że (i) zgodność danej porcji zaprawy ze stosowną normą polega po prostu na tym, że zaprawa ta *ma* określoną proporcję składników, bądź wręcz że zgodność ta *jest* nie czym innym jak właśnie określoną proporcją składników danej porcji zaprawy. Można byłoby jednak sądzić też, że (ii) zgodność danej porcji zaprawy ze stosowną normą jest raczej pewną charakterystyką *relacyjną* tej porcji zaprawy. Jest to przy tym charakterystyka relacyjna specjalnego rodzaju: można bowiem zauważyć, że wskutek zmiany pewnych okoliczności zewnętrznych — bez jakiegokolwiek realnej zmiany w samej porcji zaprawy — może przestać być ona zgodna ze *stosowną* normą (ponieważ wskutek tej zmiany inna norma techniczna będzie normą stosowną), a tym samym utracić ową charakterystykę relacyjną; otóż charakterystyka relacyjna, którą coś może utracić bez żadnej realnej zmiany w nim samym, jest w mocnym sensie zewnętrzna: scholastycy określali takie charakterystyki mianem *relationes rationis*⁴, a ogólniej, mianem charakterystyk zewnętrznych (*denominationes extrinsecae*).

Uogólniając odpowiedź (i), można byłoby twierdzić, że doskonałość techniczna wytworu to po prostu ogół powiązanych z sobą własności tego wytworu. Jest to przekonujące zwłaszcza w wypadku arcydzieł — wytworów osiągających pełnię doskonałości technicznej danego rodzaju; przekonujące wydaje się bowiem twierdzenie, że bycie arcydziełem stanowi ogół odpowiednio skorelowanych własności wytworu danego rodzaju.

Uogólniając z kolei odpowiedź (ii), można byłoby twierdzić, że doskonałość techniczna wytworu jest pewną jego charakterystyką relacyjną, jego zgodnością ze stosownymi normami technicznymi, przy czym jest to charakterystyka relacyjna we wskazanym tu sensie zewnętrzna: coś może utracić taką charakterystykę bez żadnej realnej zmiany zachodzącej w nim samym. Wyrazistym przykładem zewnętrznej charakterystyki relacyjnej przywoływanym przez Jana od św. Tomasza jest własność kolumny polegająca na byciu po lewej stronie pewnego człowieka: ta sama kolumna, bez żadnej realnej zmiany w niej samej, może zacząć bądź przestać być po lewej stronie tego człowieka, zyskać bądź utracić taką charakterystykę relacyjną. W myśl (ii) podobnie jest z doskonałością techniczną wytworu.

Odpowiedzi (i) i (ii) nie muszą się wcale wykluczać; można mianowicie utrzymywać, że w jednym sensie (scholastycy powiedzieliby: *formaliter*) doskonałość

⁴ Na temat *relationes rationis* i pojęcia realnej zmiany zob. zwłaszcza: P.T. Geach, *God's Relation to the World*, „Sophia” 8 (1969), n. 2, s. 1–9. Krótką prezentację takich charakterystyk relacyjnych dają w artykule *Co wyrażają predykaty relacyjne? Jan od św. Tomasza oraz Bartłomiej Mastri i Bonaventura Belluto o czterech typach realności relacji*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 7 (2012), fasc. 1, s. 57–70.

techniczna *jest* zewnętrzną charakterystyką relacyjną, o której mowa w (ii), w innym natomiast, choć pokrewnym, sensie (scholastycy powiedzieliby: *fundamentaliter*) doskonałość techniczna jest ogółem odpowiednio ze sobą powiązanych wewnętrznych własności wytworu.

2. Sądzę, że odpowiedzi (i) i (ii) są całkiem wiarygodne jako charakterystyka doskonałości technicznej, choć nie zamierzam tu rozważać w szczegółach trafnej odpowiedzi na pytanie o to, jaką dokładnie własnością wytworu jest jego doskonałość techniczna⁵. Sprawą, która interesuje mnie tu zasadniczo, jest, w jakim stopniu odpowiedzi analogiczne do (i) i (ii) byłyby trafne w wypadku dobra moralnego czynu.

Ku odpowiedzi (i) w wypadku dobra moralnego czynu mogłaby skłaniać klasyczna zasada „*bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*”⁶. Głosi ona, że dobro moralne czynu wymaga jego doskonałości we wszystkich jego aspektach; obejmują one z jednej strony sam rodzaj wykonywanego czynu, z drugiej strony — wiele najrozmaitszych jednostkowych okoliczności jego wykonania, takich jak odpowiedni sposób, czas, miejsce, osoba sprawcy, jego intencja itp. Stąd też ktoś mógłby sądzić, że wszystko to razem wzięte i odpowiednio z sobą współgrające stanowi właśnie doskonałość moralną czynu.

Ku odpowiedzi (ii) skłaniać mogłyby pewne specjalne racje, żywo dyskutowane w scholastyce. Wyobraźmy sobie mianowicie, że ktoś kontynuuje wykonywanie pewnej czynności po otrzymaniu moralnie wiążącego zakazu jej wykonywania albo po upływie czasu, w którym zobowiązał się jej już nie wykonywać; w takiej sytuacji czynność ta od pewnego momentu przestaje być moralnie dobra, nawet gdy wcześniej była; zarazem jednak mogłoby się wydawać, że robi on nadal *dokładnie to samo* i że czynność jego w ogóle nie uległa żadnej realnej zmianie. Gdyby tak w samej rzeczy było, dobro moralne byłoby zewnętrzną charakterystyką relacyjną, którą coś może utracić bez żadnej swej realnej zmiany. Rzecz jednak w tym właśnie, czy w opisanych okolicznościach sprawca w samej rzeczy robi nadal *dokładnie to samo* i czy jego czynność w samej rzeczy w ogóle się realnie nie zmienia⁷.

Otóż wielu scholastyków, głównie tomistów, utrzymuje, że w opisanych okolicznościach sprawca, kontynuując swą czynność, wcale nie robi nadal *dokładnie tego*

⁵ Należałoby w niej rozważyć na przykład, jakie znaczenie dla zgodności ze stosowną normą ma to, czy wytwór został wykonany z myślą o takiej zgodności, czy też nie.

⁶ Zob. na przykład św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* II-II (*Opera omnia*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, t. 2), q. 110, art. 3, corp.: „na to, aby coś było dobre, potrzeba, aby wszystko [w nim] dobrze współgrało [*omnia recte concurrant*]; dobro bowiem pochodzi z pełnej przyczyny [*ex integra causa*], zło zaś z poszczególnych niedostatków, jak powiada Dionizy w IV rozdziale *O imionach Boskich*”. Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1109a26–30 (*Opera omnia*, Berlin 1960): „Gniewać się każdy potrafi i jest to łatwe, i podobnie dawać pieniądze albo ponosić na coś wydatki; czynić to jednak wobec tych, wobec których trzeba, na tyle, na ile trzeba, wtedy, kiedy trzeba, tam, gdzie trzeba, w imię tego, w imię czego trzeba, i w taki sposób, w jaki trzeba — to nie każdy potrafi, i łatwe to nie jest. Dlatego właśnie dobro jest rzadkie, godne pochwały i piękne”.

⁷ Zob. na przykład Jan od św. Tomasza, *Cursus*, I-II, disp. 14, art. 1, n. 5 i n. 25. Zgodnie z sugestią Arystotelesa z *Kategorii*, że sądy mogą zmieniać swą wartość logiczną (*Kat.*), scholastycy rozważali także zmianę, w której sąd staje się fałszywy bez żadnej realnej zmiany zachodzącej w nim samym (zob. na przykład F. Suarez, *Disp. met.* 8, sect. 2, n. 10).

samego; wszyscy ci autorzy więc zgodnie odrzucają w wypadku dobra moralnego czynu odpowiedź (ii); z nieco innych racji odrzucają także odpowiedź (i)⁸.

II

Kluczem do charakterystyki dobra moralnego czynu, którą podaje Jan, są dwa pojęcia: (i) autentycznej tendencji (dążności, skłonności) (*vera et realis tendentia*) do czegoś, oraz (ii) odniesienia transcendentального (*respectus transcendentalis*) do czegoś. Najpierw więc szkicuję te dwa pojęcia (1–2) i ich zastosowanie do czynów ludzkich (3), a następnie formułuję w ślad za Janem twierdzenie o czynach ludzkich sformułowane z użyciem tych pojęć (4) i na tej podstawie pokazuję, jakiego rodzaju własnością czynu jest według Jana dobro moralne (5); na koniec pokazuję, w jaki sposób Jan odpiera pewne standardowe zarzuty wobec tej charakterystyki dobra moralnego (5) i różnicę między jakością moralną czynów a jakością techniczną wytworów (7).

1. Pojęcie autentycznej tendencji (*vera et realis tendentia*), popularne w późnej scholastyce, jest trudne do przecenienia w metafizyce; okazuje się fundamentalne także dla charakterystyki dobra moralnego.

Zwróćmy najpierw uwagę na następujący kontrast. Jeśli roślina wygina się w stronę okna, na którym akurat leży zegarek, można powiedzieć zgodnie z prawdą, że na zasadzie pewnego tropizmu kieruje się w stronę zegarka; ale mówiąc tak, nie przypisujemy tej roślinie jakiegoś osobliwego rodzaju tropizmu skierowanego na zegarki; przypisujemy jej raczej fototropizm, który (w odróżnieniu od dążności do zegarka) można uznać za pewną autentyczną dążność rośliny. Jeśli kot goni toczącą się po podłodze monetę, i tak się składa, że jest to dolarówka wybita w pewnym roku, można zgodnie z prawdą powiedzieć, że kot dąży do złapania monety wybitej w tym właśnie roku, ale mówiąc tak nie przypisujemy mu jakiegokolwiek rodzaju autentycznej dążności do zdobywania monet z tego roku. I jeśli usiłujemy przypomnieć sobie numer telefonu cioci, który jest akurat liczbą pierwszą, nie znaczy to, że przejawiamy autentyczną dążność do znalezienia siedmiocyfrowej liczby pierwszej. Podobne przykłady można mnożyć.

Nasuwa to następującą myśl ogólniejszą: przedmiot pewnej dążności ma wiele różnorodnych charakterystyk i podczas gdy *niektóre* z nich wskazują *autentyczny* przedmiot danej dążności i dają *wewnętrzną charakterystykę* tej dążności, *inne* wskazują tylko pewne rysy tego przedmiotu, które akurat w danym wypadku mu przysługują. Można więc odróżnić *autentyczną* dążność do F od dążności do czegoś, co skądinąd jest akurat F.

To rozróżnienie jest intuicyjnie czytelne; warto jednak dodać trzy uwagi zapobiegające nieporozumieniom. Uwagi te należą do ogólnej metafizyki dążności bądź tendencji.

(a) Gdy rozważamy wskazany tu kontrast tylko na przykładach działań ludzkich, możemy odnieść wrażenie, że jest kwestią najzupełniej swobodnej decyzji

⁸ Jeśli chodzi o prawdziwość, F. Suarez na przykład podaje w *Disp. met.* 8, s. 2, przykłady autorów przyjmujących analogony odpowiedzi (i) albo (ii), ale oba odrzuca.

sprawcy, które z charakterystyk przedmiotu jego dążenia wskazują autentyczne (we wskazanym wyżej sensie) przedmioty jego dążności; że sam sprawca swobodnie ustala, na czym mu zależy, a na czym nie. Z perspektywy ogólnego pojęcia *autentycznej tendencji* do czegoś jest to jednak wrażenie mylące. W przykładzie z rośliną nie mamy do czynienia z jakimś tropizmem zegarkowym w sensie porównywalnym do fototropizmu — dlatego że wobec *natury* tendencji przejawianej przez roślinę obecność zegarka jest, w odróżnieniu od światła, rysem zewnętrznym. Sugeruje to, że w *naturze danej tendencji* tkwi to, czy dane rysy jej przedmiotu są dla niej zewnętrzne, czy też nie. Jeśli chodzi o działania ludzkie, od sprawcy oczywiście zależy, jakie dążności podejmuje; ale nie zmienia to faktu, że dążności, które podejmuje, mają swe wewnętrzne natury, a sprawca podejmuje je z całym dobrodziejstwem inwentarza (choć, wbrew intuicjom konsekwencjalistycznym, „całe dobrodziejstwo inwentarza” nie stanowi wcale jakiejś sumy skutków danego czynu); dlatego właśnie ktoś, kto uśmierca bogatego stryja *tylko* dla zdobycia spadku, nie może powiedzieć, że autentycznym przedmiotem jego dążności jest spadek, ale już nie śmierć stryja.

(b) Nie jest tak, że wśród licznych charakterystyk przedmiotu danej dążności *tylko jedna* wskazuje autentyczny przedmiot tej dążności; wręcz przeciwnie, natura danej dążności przejawia się właśnie w tym, że jest ona takim autentycznym dążeniem do F, że zarazem jest autentycznym dążeniem do G; ta sama dążność może więc mieć wiele przedmiotów autentycznych we wskazanym tu sensie, a jej natura tkwi w tym, w jaki sposób te różne autentyczne przedmioty łączy. Mogą istnieć dwie różne autentyczne dążności do F, różniące się tym właśnie, że jedna jest zarazem autentyczną dążnością do G, a druga nie jest; pod tym właśnie względem dążności te są w odmienny sposób *uksztaltowane*. Ustalanie, kiedy ta sama autentyczna dążność obejmuje zarówno F, jak i G, jest zwykle zadaniem trudnym, ale w miarę jak nabywamy w nim wprawy, samo nasze rozeznanie tego, czym w ogóle są autentyczne dążności, nabiera ostrości; czynimy w ten sposób zadość zasadzie: *no entity without identity*, w odniesieniu do takiego rodzaju bytowości, jaki stanowią autentyczne dążności.

(c) Naszkicowany tu kontrast między autentyczną dążnością a zewnętrznym opisem jakiejś dążności jest rozmywany w ramach dwóch stanowisk, które współcześnie są dość rozpowszechnione, i, jak powiada Anscombe, rodzą dwie formy zepsucia nowożytnej filozofii moralnej. Z jednej strony w ramach konsekwencjalizmu odrzuca się rozróżnienie między zamierzonym a przewidzianym skutkiem działania, uznając, że zasadniczo wszystkie charakterystyki przedmiotu dążności wskazują coś, co dla tej dążności jako takiej jest istotne; tkwi w tym, jak powiada Anscombe, błąd odrzucenia zasady podwójnego skutku. Z drugiej strony w ramach psychologii o inspiracji kartezjańskiej uznaje się intencję za pewną *cogitatio*, którą sprawca może dowolnie kojarzyć z dowolnym działaniem (mówiąc sobie, na czym mu akurat zależy, a na czym nie), a tym samym odrzuca się myśl o naturalnym ukształtowaniu dążności specyficznych dla różnych rodzajów czynów ludzkich. Tkwi w tym, jak powiada Anscombe, błąd nadużycia zasady podwójnego skutku⁹.

⁹ G.E.M. Anscombe, *War and Murder*, [w:] *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, Oxford 1981, t. 3. *Ethics, Religion and Politics*, s. 54. Na temat związków tej diagnozy

2. Tradycyjnymi przykładami odniesień transcendentalnych (*respectus transcendentales*) są: odniesienie dyspozycji do tego, do czego jest dyspozycją; odniesienie jednostkowej realizacji danej własności (*trope*) do jej podmiotu, czyli do tego, czego jest własnością; odniesienie jednostkowej realizacji emocji (powiedzmy, konkretnego wybuchu gniewu) do jej przedmiotu i wiele innych odniesień związanych z intencjonalnością aktów emocjonalnych, wolicjonalnych czy poznawczych; odniesienie dążności bądź tendencji do jej przedmiotu. Ta lista przykładów pozwala chyba dostrzec wiele odmienności odniesień transcendentalnych wobec innych typów relacji¹⁰; zwróćmy uwagę na trzy sprawy.

(a) W odróżnieniu od charakterystyk czysto zewnętrznych w sensie tu zarysowanym odniesienia transcendentalne są jak najgłębszymi wewnętrznymi charakterystykami tego, czemu przysługują. Specjalnych trudności nastroczałoby wręcz systematyczne odróżnienie odniesienia transcendentalnego od tego, czemu przysługuje; jak powiadają scholastycy, są one w pewien sposób zatopione (*imbibitae*) we wszystkim, czemu przysługują.

(b) Odniesienia transcendentalne są pierwotnie wyrażane nie tyle przez osobne predykaty takie, jak 'jest starszy od' czy 'jest bratem', ile raczej przez składnię rozmaitych predykatów. Można powiedzieć, że odniesienia transcendentalne nie stanowią jakiegoś specjalnego rodzaju bytu (i w tym właśnie sensie są transcendentalne: przekraczają granice między różnymi rodzajami bytu) — lecz są raczej czymś, co wiąże ze sobą różne rodzaje bytów.

(c) Scholastycy zwracają wreszcie uwagę, że realność odniesienia transcendentalnego nie wymaga istnienia tego, do czego dana rzecz się odnosi — a nie jest tak w wypadku standardowych relacji, które określają mianem kategorialnych (ma to specjalne znaczenie w wypadku odniesień transcendentalnych związanych z intencjonalnością, ale do tej grupy się nie ogranicza).

3. Jan od św. Tomasza przyjmuje, że czyn bądź działanie ma pewne odniesienie transcendentalne do swego przedmiotu, do tego, czego dotyczy (*versatur*); odniesienie to polega na tym, że działanie zwraca się bądź kieruje (*tendit*) do tego właśnie przedmiotu. Pojęcie przedmiotu działania wymaga oczywiście wielu uściśleń i w wielu wypadkach można mieć wątpliwości, jak je stosować¹¹. Ale wolno chyba w tej chwili poprzestać na kilku czytelnych przykładach: taki czyn, jakim jest kradzież, kieruje się w pewien sposób (specyficzny dla kradzieży) do czyjegoś mienia; taki czyn, jakim jest zamach na czyjeś życie, kieruje się w pewien sposób (specyficzny dla zamachu) ku życiu ofiary.

Anscombe ze scholastyką pisze w artykule *O zamierzanych pośrednio następstwach działań i zaniechań*. G.E.M. Anscombe i tomiści hiszpańscy XVI/XVII w., „Etyka” 46 (2013), s. 7–20.

¹⁰ Podstawowe intuicje scholastyków w tej materii przedstawiam w *Co wyrażają predykaty relacyjne?*

¹¹ W sprawie odniesień transcendentalnych zob. np. E.P. Bos, *Francis of Meyronnes on Relation and Transcendentals*, [w:] *Die Logik des Transcendentals: Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, Berlin 2003, M. Pickavé (hrsg.), s. 320–336. Na temat współczesnych dyskusji nad użyciem tego pojęcia w tradycji tomistycznej zob. na przykład M. Rhonheimer, *The Perspective of the Acting Person and the Nature of Practical Reason. The „Object of the Human Act” in Thomistic Anthropology of Action*, [w:] *The Perspective of the Acting Person*, Washington 2008, s. 195–250

Łatwo uchwycić także następującą ważką intuicję ogólną: różne rodzaje czynów mają różne sposoby zwracania się do swoich przedmiotów, i różnica ta jest realna także wtedy, gdy zwracają się one ku temu samemu przedmiotowi; dążności specyficzne dla tych czynów są odmiennie *ukształtowane* (w sensie wskazanym w II.1). Co więcej, czyny zwracają się do swoich przedmiotów w inny sposób, aniżeli zwracają się do swych przedmiotów, powiedzmy, emocje, i w inny sposób, aniżeli zwracają się do swoich przedmiotów akty poznawcze; wśród zaś tych ostatnich inaczej zwracają się do swoich przedmiotów postrzeżenia zmysłowe, wyobrażenia czy akty rozumu. Można powiedzieć, że mamy tu do czynienia z różnymi odmianami intencjonalności.

Przedmioty czynów mają, rzecz jasna, wiele rozmaitych charakterystyk; nasuwa to naturalne pytanie, które z tych charakterystyk wskazują autentyczne (w sensie wskazanym w II.1) przedmioty dążności właściwej dla danego czynu. Otóż Jan rozważa zwłaszcza dwa typy charakterystyk przedmiotów czynów.

Pierwszy stanowi *appetibilitas* przedmiotu, czyli jego atrakcyjność (bądź nieatrakcyjność); zwykle da się powiedzieć, na czym dokładniej ta atrakcyjność bądź nieatrakcyjność polega. To, że coś staje się w ogóle przedmiotem pewnego czynu, jest wyjaśniane w znacznej mierze jego specyficzną atrakcyjnością bądź nieatrakcyjnością dla sprawcy. Ta właśnie atrakcyjność bądź nieatrakcyjność przedmiotu jest autentycznym przedmiotem dążności specyficznej dla danego czynu. Mówiąc, na czym polega atrakcyjność skradzionego dobra dla złodzieja, charakteryzujemy bliżej autentyczną tendencję właściwą dla jego kradzieży (może ona polegać na bardzo różnych rzeczach, i odpowiednio do tego mamy różne ukształtowane akty kradzieży).

Oprócz *appetibilitas* Jan rozważa drugi typ charakterystyk przedmiotu działania, który określa mianem *regulabilitas*. Należą tu takie jednostkowe okoliczności (*circumstantiae*), które są istotne dla działania i z którymi trzeba się liczyć, ustalając sposób zachowania wobec atrakcyjności danego przedmiotu; są to okoliczności związane z miejscem, czasem, kontekstem działania, osobą sprawcy, uprawnieniami różnych osób względem danego przedmiotu itp. Najogólniej biorąc, dostarczają one pewnych racji, aby zmodyfikować swe działanie w taki czy inny sposób. Da się wstępnie powiedzieć, jakiego rodzaju okoliczności jednostkowe są istotne przy danym rodzaju czynu, ale trzeba zawsze zachowywać przytomność umysłu, aby którejs z nich nie przegapić.

4. Fundamentalna teza Jana na temat czynów ludzkich głosi, że (J) w wypadku każdego czynu ludzkiego jedna i ta sama autentyczna tendencja oraz jedno i to samo odniesienie transcendentalne specyficzne dla tego czynu ma za przedmiot *zarówno* określoną atrakcyjność przedmiotu tego czynu, jak i charakteryzujące go istotne okoliczności moralne¹²; innymi słowy: odnosząc się danym czynem do atrakcyjności właściwej dla pewnego przedmiotu, odnosimy się z konieczności *zarazem* do istotnych dla działania własności tego przedmiotu. Dla przykładu: sięgając po czek wręczony jako łapówka, człowiek odnosi się swym gestem do jego atrakcyjno-

¹² *Cursus*, I-II, disp. 8, q. 1, n. 23.

ści, ale także *siłą rzeczy* odnosi się swym gestem do tego, że jest to łapówka, także gdy w ogóle się z tym nie liczy (choć zarazem w wielu wypadkach *chciałby* może do tego właśnie się nijak nie odnosić); okoliczność, że jest to łapówka, nie jest jednak nigdy dla ludzkiego działania czymś równie zewnętrznym jak data wybicia monety usiłowań dla kota, który ją goni.

W (J) Jan nie twierdzi oczywiście, że, dla przykładu, każdemu złodziejowi specjalnie zależy na tym, by zabrać rzecz cudzą właśnie. (J) mówi raczej, że nawet wtedy gdy złodziejowi nie zależy specjalnie na tym, by zabrać rzecz cudzą, autentyczna dążność właściwa dla jego czynu *ze swej natury* obejmuje zarówno atrakcyjność zabieranej rzeczy, jak i to, że jest ona cudza; tak po prostu, w myśl (J), pracuje ludzka zdolność działania. O tyle też złodziej mógłby wprawdzie powiedzieć, że nie chodziło mu specjalnie o rzecz cudzą, odżegnując się tymi słowami od specjalnej złośliwości swego czynu; w ważnym sensie jednak *nie* mógłby powiedzieć, że dla jego czynu było czymś zgoła zewnętrznym, że zabrał rzecz *cudzą*; teza (J) stara się ten właśnie ważny sens uchwycić. Aby zaś w ogóle istnienie tego ważnego sensu sobie uprzytomnić, trzeba pamiętać, że dążności właściwe dla różnych czynów ludzkich mają swoje wewnętrzne natury i ludzie, podejmując owe czyny, podejmują je z całym dobrodziejstwem inwentarza (II.1 (a)).

Z ogólniejszej perspektywy metafizycznej teza (J) jest przykładem twierdzenia, w którym identyfikuje się pewną jedną autentyczną dążność, która ze swej natury kieruje się zarazem do F i do G. Z ogólniejszej perspektywy etycznej natomiast (J) jest przykładem rozstrzygnięcia kwestii, które z charakterystyk przedmiotu danego czynu wewnętrznie charakteryzują sam ten czyn; ściśle analogiczną kwestią jest to, które z następstw, jakie dany czyn za sobą pociąga, są czymś, do czego czyn ten autentycznie *zmierza*: jest to więc pytanie o zależność od woli skutków działania, które klasyczna metafizyka czynu (w odróżnieniu od konsekwencjalizmu i kartezjańskiej filozofii działania) rozstrzyga, odwołując się do wewnętrznej natury dążności właściwej danemu rodzajowi czynu¹³.

W prezentacji (J) Jan odwołuje się do analogii z postrzeżeniem wzrokowym: powiada mianowicie, że wzrok kierując się ku pewnej barwie siłą rzeczy kieruje się zarazem ku pewnym jej charakterystykom przestrzennym; dla ustalenia uwagi możemy skupić się na jej względnym położeniu (*situs*) wobec postrzegającego¹⁴. Skierowanie wzroku ku barwie *jest* zarazem skierowaniem wzroku w pewne miejsce, ta sama autentyczna tendencja wzroku siłą rzeczy obejmuje zarówno barwę, jak i położenie; skierowanie to jest przy tym pewnym wewnętrznym rysem transcendentalem konkretnego aktu wzroku. Taka jest natura postrzeżenia wzrokowego: czyli sposób, w jaki wzrok w ogóle ku czemuś się zwraca, że zwrócenie się ku barwie jest zarazem zwróceniem się ku pewnemu położeniu. Dla większej jasności co do tej ważnej analogii przywołałbym jeszcze trojaki kontrast. (i) Gdy kierujemy wzrok na czarno-białą szachownicę, można utrzymywać, że zwracamy wzrok zarazem ku czerni i bieli; ale ten związek dwóch barw objętych wówczas jednym

¹³ W tej sprawie zob. na przykład *O zamierzanych pośrednio następstwach działań i zaniechań*.

¹⁴ *Cursus*, I-II, disp. 8, q. 1, n. 27; n. 50, disp. 14, q. 1, n. 25. Własność percepcji wzrokowej, do której odwołuje się Jan, była przedmiotem obszernych dyskusji w scholastyce.

spojrzeniem jest słabszy aniżeli związek barwy i położenia obejmowanych jednym spojrzeniem z zasady. (ii) Rozum różni się od wzroku w swym sposobie zwracania się ku przedmiotom także tym, że rozum może zwrócić się ku pewnej barwie, *nie* zwracając się zarazem w ogóle ku jej względnemu położeniu względem myślącego. (iii) Można wskazać takie przestrzenne charakterystyki przedmiotu spostrzeżenia, które *nie* są przedmiotem wewnętrznego transcendentálnego odniesienia właściwego temu spostrzeżeniu: przykładowo, pewna barwa może znajdować się 100 m nad poziomem morza, ale wzrok, zwracając się ku tej barwie, standardowo nie zwraca się ku tej właśnie charakterystyce owej barwy. Wszystko to wskazuje, mówiąc językiem bardziej współczesnym, specyfikę intencjonalności właściwej wzrokowi czy rozumowi; teza (J) natomiast charakteryzuje w analogiczny sposób specyfikę intencjonalności właściwej czynowi ludzkiemu.

Można byłoby dodać jeszcze jedną analogię z dziedziny czynów ludzkich. Gdy postanawiamy kogoś obdarować pewnym przedmiotem, odnosimy się w takim czy-nie do tego przedmiotu jako do czegoś, czego własność przenosimy; można więc utrzymywać, że ze względu na naturę takiego czynu istotną dla działania własnością jego przedmiotu jest także to, że go już komuś innemu obiecaliśmy (składając ważną obietnicę); natura takiego czynu wymaga, by z czymś takim się liczyć. Stąd też, odnosząc się ku temu przedmiotowi jako darowi dla kogoś, siłą rzeczy odnosi-my się też ku niemu jako przedmiotowi wcześniejszego zobowiązania.

Teza (J) dotyczy ludzkich działań dobrowolnych, a nie, dla przykładu, działań zwierząt. Przypuśćmy, że wspomniana wcześniej moneta, którą goni kot, należy do pewnego kolekcjonera i że ktoś ją kradnie. Otóż według (J) między operacją kota a operacją złodzieja zachodzi ważna różnica: to, że kot sięga po *cudzą* rzecz, jest zewnętrzną charakterystyką operacji kota, ale to, że złodziej sięga po *cudzą* rzecz, jest *wewnętrzną* charakterystyką jego operacji (i to, podkreślić należy, także gdy złodziejowi specjalnie nie zależy na sięgnięciu po rzecz cudzą jako taką). Człowiek, zabierając tę monetę, chcąc nie chcąc, w pewien sposób odnosi się do tego, że jest ona cudza — nawet gdy w ogóle się z tym nie liczy; tymczasem kot, zabierając ją, w ogóle realnie nie odnosi się w swym działaniu do tego, że moneta owa jest akurat cudza.

(J) wskazuje wreszcie sposób traktowania przypadków wskazanych w I.2: gdy ktoś kontynuuje pewną czynność wobec ważnego zakazu jej wykonywania, wcale *nie* robi dalej tego samego; zmienia się wówczas pewne transcendentálne odniesienie czynu do własnego przedmiotu, i w związku z tym sam czyn realnie się zmienia — nieco podobnie jak wtedy gdy tę samą barwę widzimy w innym miejscu¹⁵.

Powyższe uwagi powinny pozwolić przynajmniej wstępnie uchwycić sens (J). Co do uzasadnień (J), chciałbym skupić się tylko na jednym krótkim podanym przez Jana podsumowaniu argumentacji. Powiada on mianowicie, że atrakcyjność właściwa przedmiotowi działania *dobrowolnego* (*appetibile voluntarium*) z konieczności wiąże się z moralnie istotnymi aspektami tego przedmiotu¹⁶. Sugeruje to, że są też

¹⁵ Zob. *Cursus*, I–II, disp. 14, q. 1, n. 25.

¹⁶ *Ibidem*.

inne typy atrakcyjności, właściwe innym typom działań, co do których (J) nie zachodzi. Otóż sądę, że ten właśnie kontrast zawiera sedno argumentacji na rzecz (J).

Wracając do zestawienia kota ze złodziejem, zauważmy, że zarówno dla kota, jak i dla złodzieja moneta odznacza się pewną atrakcyjnością (*appetibilitas*), która tłumaczy wiele aspektów podejmowanych przez kota czy złodzieja operacji. Jest też oczywiste, że atrakcyjność monety dla kota *polega na czym innym* (na innych aspektach monety) niż jej atrakcyjność dla złodzieja. Ale można utrzymywać, że odmiennność związana z atrakcyjnością w tym się wcale nie wyczerpuje; że zasadnicza różnica tkwi w tym, że w działaniu ludzkim w samej reakcji na atrakcyjność przedmiotu jest miejsce na *uwzględnianie czy liczenie się* z istotnymi okolicznościami; atrakcyjność przedmiotu z natury rzeczy daje się tu *konfrontować* z rozmaitymi racjami czerpanymi z jednostkowych charakterystyk przedmiotu. W związku z tym, nawet gdy ktoś nie liczy się z tym, że moneta jest cudza, jego nieliczenie się jest czymś innym niż nieliczeniem się kota z uprawnieniami właścicieli: jest pewnym *autentycznym odnoszeniem się* do tych uprawnień, podczas gdy operacja kota w ogóle się do nich nie odnosi.

5. W kontekście (J) Jan udziela odpowiedzi na pytanie, czym dokładnie jest dobro lub zło moralne czynu: jest mianowicie pewnym sposobem zwracania się do przedmiotu (z uwagi na istotne w działaniu aspekty tego przedmiotu), stanowiącym wewnętrzny rys transcendentálny czynu¹⁷. W wypadku dobra moralnego to wewnętrzne odniesienie ma charakter odpowiedniości (*convenientia*) względem własnego przedmiotu: czyn jest moralnie dobry, ponieważ pasuje do własnego przedmiotu; w wypadku zła moralnego — ma ono charakter nieodpowiedniości (*disconvenientia*) względem własnego przedmiotu: czyn zły nie pasuje do własnego przedmiotu.

Przykładowo więc, operacja złodzieja monety daje się *wewnętrznie* scharakteryzować jako zabieranie rzeczy cudzej (podczas gdy operacja kota daje się tak scharakteryzować tylko *zewnętrznie*); w tym właśnie sensie wewnętrzne odniesienie owej operacji złodzieja do monety ma charakter nieodpowiedniości: jest ono bowiem zabieraniem czegoś, co jako cudze jest nie do zabierania. Dla kontrastu: operacja kota jest zabieraniem rzeczy, która *skądinąd* jest cudza, i dlatego wewnętrzne odniesienie operacji kota do jej właściwego przedmiotu nie ma ze względu na to charakteru nieodpowiedniości. Operacja kota może być z czymś obiektywnie niezgodna (gdy na przykład kolekcjoner nie życzy sobie, aby koty ganiały za jego monetami, jest ona wówczas niezgodna z wolą kolekcjonera); ale nie ma w niej *wewnętrznej* nieodpowiedniości wobec swego przedmiotu, która cechuje działanie złodzieja: obiektywna niezgodność z wolą kolekcjonera jest dla operacji kota rysem zewnętrznym, *denominatio extrinseca*.

Można chyba podać inne przykłady działań, które odznaczają się podobną wewnętrzną nieodpowiedniością; obdarowanie kogoś pewnym przedmiotem z samej natury wymaga uwzględniania, czy przedmiot ten nie został już komuś innemu

¹⁷ *Cursus*, I–II, disp. 8, art. 1, n. 23; takiej samej odpowiedzi udzielają niektórzy inni tomiści XVI/XVII w., na przykład Grzegorz Martinez, Diego Alvarez, Jan Curiel.

obiecany; w związku z tym wewnętrzne odniesienie takiego czynu jest zapewne obarczone pewną nieodpowiedniością, a tym samym wspomniany akt obdarowania jest, właśnie jako akt obdarowania, wewnętrznie wadliwy.

Dobro moralne czynu polega z kolei na tym, że jego wewnętrzne nakierowanie na przedmiot jest ukształtowane tak, że *pasuje* ono do tego przedmiotu. Rzecz w tym, że przedmiot działania ma zwykle wiele charakterystyk istotnych dla działania danego rodzaju, i dążność tkwiąca w działaniu (w obdarowaniu kogoś tym przedmiotem) musi być dopasowana do *wszystkich* naraz; także w takim sensie *bonum ex integra causa*. To właśnie jest trudne w realizacji dobra moralnego: osiągnięcie takiego ukształtowania własnego czynu, aby spełnić naraz wiele różnorodnych warunków.

6. W tym kontekście Jan odpira także zarzut przeciwko (J) wskazujący, że w wielu wypadkach dobro moralne czynu zależy od jego zgodności z czymś, co jest względem niego zewnętrzne, na przykład od pewnych ustaleń prawa pozytywnego (można dodać rozkazy czy obietnice). Jan wskazuje, że owe zewnętrzne względem czynu ustalenia są źródłem pewnych charakterystyk przedmiotu czynu istotnych dla sposobu działania; i chociaż jako charakterystyki przedmiotu mogą być względem niego zewnętrzne, nie wyklucza to wcale, że są przedmiotem autentycznej tendencji i odniesienia transcendentального w samym czynie; ta zaś nie jest już zewnętrzną charakterystyką działania, lecz jak najbardziej wewnętrznym jego rysem¹⁸; można dodać, że jest tak o tyle tylko, o ile charakterystyki te są w samej rzeczy istotne dla działania (na to zaś trzeba, aby ustalenia prawa pozytywnego i rozkazy były moralnie wiążące, obietnice złożone w sposób ważny itp.). To więc, że przedmiot, którym chcę kogoś obdarować, jest już komuś innemu obiecany, jest jego zewnętrzną charakterystyką, i nie zaszła w nim żadna realna zmiana, w chwili gdy został on obiecany (podobnie zewnętrzną własnością monety jest to, że jest ona cudza, i nie zmienia się ona realnie, gdy zmienia właściciela); ale już takie czy inne odniesienie do tej zewnętrznej charakterystyki przedmiotu, na przykład *liczenie się* bądź *nieliczenie się* z tym, że został on już obiecany, jest wewnętrzną własnością aktu obdarowania.

Można powiedzieć, że różne charakterystyki przedmiotu łączą się z jednej strony w samym przedmiocie, w wielu wypadkach jako jego charakterystyki zewnętrzne — z drugiej zaś strony łączą się w jednej autentycznej dążności, która je wszystkie w pewien sposób obejmuje; ten drugi związek jest silniejszy niż pierwszy.

7. Jan zestawia wartość moralną czynów z wartością techniczną wytworów, wskazując, że wytwory nie są czymś, co dotyczy jakichś przedmiotów (*non versantur circa obiecta*) w taki sposób, w jaki dotyczą swych przedmiotów czyny¹⁹. Dobro i zło moralne czynów natomiast tkwi właśnie w sposobie ich skierowania na przedmioty: tkwi więc w czymś, co nie ma żadnego analogonu w wytworach,

¹⁸ *Ibidem*, n. 48.

¹⁹ *Ibidem*, n. 38.

i wnioskować można, że przysługuje czynom w zupełnie inny sposób, aniżeli doskonałość techniczna przysługuje wytworom.

III

Zarówno w dziedzinie bioetycznej, jak i w filozofii polityki i wielu zakresach etyki fundamentalną rolę odgrywa zasada głosząca, że (D) człowiek (ani osoba prywatna, ani państwo) nie ma względem życia ludzkiego (ani swojego, ani cudzego) uprawnień właściciela (*dominus*), lecz jedynie uprawnienia stróża (*custos*) bądź opiekuna (*tutor*), którego trosce zostało powierzone coś, co jego własnością nie jest. Zasada ta jest fundamentem klasycznego etosu w sprawach życia i śmierci; czym w samej rzeczy jest jej odrzucenie, trudno sobie nawet adekwatnie uprzytomnić, choć istnieją drastyczne przykłady, które mogą to pokazywać.

Wyraźne sformułowanie tej zasady odnajdujemy na przykład u autorów szkoły w Salamance, zwłaszcza Dominika Soto i Dominika Bañeza, na których powołuje się także Jan od św. Tomasza²⁰. Nawiązania do zasady (D) występują jednak znacznie wcześniej u wielu innych autorów klasycznych.

Najpierw więc prezentuję sens zasady (D) (1), jej podstawowe zastosowania (2–4) i jej uzasadnienie (5), a następnie te jej aspekty, które wiążą się z wskazanymi w części drugiej wątkami metafizyki własności moralnych (6).

1. Zasada (D) odwołuje się do rozróżnienia dwóch typów uprawnień, jakie można mieć względem pewnych dóbr: z jednej strony są to uprawnienia właściciela (*dominus*), z drugiej — uprawnienia stróża (*custos*) bądź opiekuna (*tutor*). Rozróżnienie to jest pod pewnym względem analogiczne do rozróżnienia uprawnień o charakterze *dominium* i uprawnień o charakterze *usus* bądź *ususfructus*, które funkcjonuje, na przykład, w wypadku gruntów rolnych²¹. Ten, kto względem danej rzeczy ma uprawnienie typu *custodia* bądź *tutela*, jest zobowiązany dbać o tę rzecz na różne sposoby, i ma prawo z niej na różne sposoby korzystać; nie wolno mu jednak podejmować pewnych działań, które są zarezerwowane dla właściciela tej rzeczy; dla przykładu, bezpośrednie zniszczenie owej rzeczy jest działaniem zarezerwowanym dla osoby mającej *dominium*; działania takie, wykonywane przez kogoś, kto *dominium* nie ma, są w związku z tym aktami niesprawiedliwości. W wypadku takiego dobra, jakim jest życie ludzkie: istnieje pewien typ decyzji, który jest wyłączony z kompetencji ludzkich, a należy tylko do kogoś, kto ma *dominium vitae*; jak uczą autorzy klasyczni, *dominium vitae* przysługuje samemu tylko Bogu.

Dobro, o którym mówi zasada (D), czyli życie ludzkie, jest czymś identyfikowalnym w świecie, nieco podobnie jak rozmaite nieruchomości i ruchomości: życie ludz-

²⁰ Zob. na przykład D. Soto, *De iustitia et iure* (Venetiis 1594), lib. 4, q. 1, art. 3; D. Bañez, *Decisiones de iure et iustitia* (Venetiis 1595), *Praeambulum de dominio*, concl. 4; Jan od św. Tomasza, *Cursus*, II–II, disp. 17, art. 1, n. 3–5.

²¹ Do takiej analogii odwołuje się D. Bañez (*Decisiones de iure et iustitia*). *Usus* i *ususfructus*, przeciwstawiane *dominium*, występują w prawie rzymskim, podobnie jak *custodia* i *tutela*. Nie sposób tu jednak rozwijać szczegółowej analizy tych kategorii czy to w prawie rzymskim, czy w szkole w Salamance.

kie jest mianowicie samym aktualnym istnieniem istoty ludzkiej, zgodnie z Arystotelesowską zasadą: „vivere viventibus est esse”²². Klasyczna metafizyka formułuje wiele tez na temat tożsamości bądź nietożsamości aktualnego istnienia w różnych wypadkach, czyniąc znów zadość zasadzie „no entity without identity” — w odniesieniu do takiego rodzaju bytowości, jaki stanowi życie ludzkie. Przykładowo: (i) Istnienie (czyli życie) jednego człowieka jest odrębne od istnienia (czyli życia) innego człowieka²³; dotyczy to także istnienia matki i istnienia poczętego dziecka (i to od samego momentu jego poczęcia). (ii) Istnienie człowieka jest *co do swego rodzaju* odrębne od istnienia innych istot żywych i bytów nieożywionych (istnieją w ogóle rodzajowo różne odmiany aktualnego istnienia). (iii) Ten sam człowiek ma jedno i to samo istnienie zawsze, gdy tylko istnieje. (iv) Istnienie pewnej części człowieka, na przykład jego prawej dłoni, jest jednym i tym samym istnieniem co istnienie samego tego człowieka; część jednak może to istnienie utracić, podczas gdy całość je zachowuje: jest tak na przykład wtedy, gdy człowiek traci prawą dłoń, choć uchodzi przy tym z życiem (teza ta odgrywa ważną rolę w ogólnej teorii części i całości)²⁴. (v) Istnienie duszy ludzkiej jest jednym i tym samym istnieniem co istnienie ludzkiego ciała (zgodnie z chrześcijańską tezą o nieśmiertelności duszy ciało ludzkie traci owo istnienie w momencie śmierci, podczas gdy dusza nadal to samo istnienie zachowuje; zgodnie z chrześcijańskim dogmatem o zmartwychwstaniu ciał w przyszłości to samo istnienie stanie się jednak z powrotem istnieniem dokładnie tego samego ciała co wcześniej — choć niekoniecznie dokładnie takiego samego)²⁵. Człowiek nie ma zatem czegoś takiego jak „istnienie czysto biologiczne”, a powiedzenie o kimś (na przykład w śpiączce), że zachował tylko „istnienie czysto biologiczne”, jest niespójne bądź niezrozumiałe; człowiek ma bowiem tylko jedno istnienie, i tam gdzie stwierdzamy biologiczną ciągłość istnienia życia ludzkiego, tam też zachodzi ciągłość życia ludzkiego w ogóle. Jest to oczywiście teza antykartezjańska i antyplatońska (bądź po prostu antyspirytualistyczna), a współczesne opory wobec jej przyjęcia zdają się mieć źródło właśnie w formacji kartezjańskiej i w tradycji formułowania świadomościowych kryteriów tożsamości osobowej²⁶. Uzasadnienia tez (i)-(v) i im podobnych czynią z życia ludzkiego pewne namacalne dobro, które może być przedmiotem rozmaitych uprawnień czy zobowiązań, zwłaszcza tych, o których mowa w (D).

Tezę analogiczną do (D) formułowano także względem ludzkiego ciała i jego narządów: człowiek (ani osoba prywatna, ani państwo) nie ma względem ciała ludzkiego (ani swojego, ani własnego) uprawnień o charakterze *dominium*; pewne

²² Arystoteles, *O duszy* 415b13–14; św. Tomasz, *S. th.* I, q. 18, art. 2; szerzej na ten temat P.T. Geach, *What Actually Exists*, [w:] *God and the Soul*, London 1969, s. 53–60.

²³ Św. Tomasz, *S. th.* I, q. 3, art. 5, corp.

²⁴ Św. Tomasz, *In Sent.* (*Opera omnia*, t. 3), III, dist. 6, q. 2, art. 3; *Compendium theologiae* (*Opera omnia*, t. 3), c. 212.

²⁵ Św. Tomasz, *S. th.* I–II, q. 4, art. 5, ad 2; *S. th.* III, q. 15, art. 4; *Quaestio de anima* (*Opera omnia*, t. 3), art. 1, ad 1; *De spiritualibus creaturis* (*Opera omnia*, t. 3), art. 2, ad 3.

²⁶ Co do współczesnych wykładni i uzasadnień tezy (v) zob. na przykład G.E.M. Anscombe, *Murder and the Morality of Euthanasia. Some Philosophical Considerations*, [w:] *Euthanasia, Clinical Practice and the Law*, L. Gormally (ed.), London 1994; J. Finnis, *Euthanasia and Justice*, [w:] *Collected Essays*, t. 3, Oxford 2011, s. 219–228.

więc decyzje dotyczące ludzkiego ciała, czy to własnego, czy cudzego, są wyłączone z kompetencji ludzkich, a gdyby były przez ludzi podejmowane, miałyby charakter niesprawiedliwości. W skrócie: człowiek nie jest *właścicielem* swojego ciała ani jego części, a to, że jego ciało jest *jego* ciałem, nie polega na czymś takim jak to, że jego zegarek jest *jego* zegarkiem.

2. Przynajmniej pięć typów zastosowania zasady (D) zasługuje na szczególną uwagę²⁷.

(a) Głównym przykładem decyzji, którą (D) wyklucza z kompetencji ludzkich, jest decyzja o zakończeniu swojego lub cudzego życia na podstawie przesłanki, że jest ono niewarte przeżycia lub obarczone jakimiś niedogodnościami, czy to fizycznymi, czy ekonomicznymi. W świetle (D) wolno nam na podstawie tego typu przesłanek zakończyć na przykład pewną rozmowę, znajomość czy działalność gospodarczą, jeśli tylko mamy względem nich uprawnienia o charakterze *dominium*. Nie wolno jednak w analogiczny sposób zakończyć swego bądź cudzego życia: jest ono bowiem dobrem, względem którego takich akurat kompetencji nie posiadamy. Akwinata powiada, że robiąc coś takiego, popełniamy niesprawiedliwość polegającą na tym, że uzurpujemy sobie prawo rozstrzygania w sprawie, która w ogóle nie została nam powierzona²⁸.

(b) Sprawa jest bardziej skomplikowana w wypadku obrony koniecznej osoby prywatnej przed niesprawiedliwym agresorem; (D) takiej obrony nie wyklucza, i osoba prywatna, o ile nie przekracza granic obrony koniecznej (czyli uprawnień, jakie ma jako *custos* swojego życia), ma wówczas prawo podejmować także takie działania, które mogą okazać się dla niesprawiedliwego agresora koniec końców śmiertelne. Uzasadnia się to tym, że ofiara niesprawiedliwego ataku nie ma obowiązku dbać o życie niesprawiedliwego agresora bardziej niż o swoje²⁹. Taka reakcja na niesprawiedliwy atak jest czynem o naturze zasadniczo odmiennej niż decyzja o zakończeniu życia wspomniana w 2(a); ktoś, kto godziwie dokonuje obrony koniecznej, nie dywaguje w ogóle nad sensem życia agresora. Sednem tej różnicy jest to, że obrona konieczna stanowi bezpośrednią odpowiedź na *niesprawiedliwy* atak; że niesprawiedliwy atak jest jej bezpośrednim motywem i uzasadnieniem. Czymś zupełnie innym jest zagrażać czyjemuś życiu w bezpośredniej odpowiedzi na to, że on sam w nas *niesprawiedliwie* godzi, czymś zupełnie innym — godzić w czyjeś życie dlatego, że wydaje się nam niewarte przeżycia. Wycucie tej różnicy jest fundamentem klasycznej wrażliwości w trudnych sprawach życia i śmierci; współcześnie, jak się wydaje, wycucie to zdecydowanie słabnie³⁰.

(c) (D) nie wyklucza narażania swego życia w słusznej sprawie ani też gotowości, aby, gdy nie ma innego wyjścia, prędzej dać się zabić, aniżeli popełnić ciężką niegodziwość; kto decyduje się bowiem w takich okolicznościach ponieść śmierć,

²⁷ Stanowi to ekstrakt z drobiazgowych ustaleń scholastyków dotyczących różnych form godzenia w czyjeś życie bądź ryzykowania go, dyskutowanych w kontekście kwestii 54 z części II-II *Summy* Tomasza (*De homicidio*).

²⁸ Św. Tomasz, *S. th.* II-II, q. 64, art. 5.

²⁹ *Ibidem*, art. 7.

³⁰ Zob. G.E.M. Anscombe, *Murder and the Morality of Euthanasia*.

przy spełnieniu wszystkich stosownych warunków, robi rzecz o zupełnie innej naturze aniżeli akt samobójczy: decyduje po prostu, że pewnej niegodziwej rzeczy nie może zrobić, nawet jeśli ktoś inny, mając taką możliwość, za to właśnie go zabije; stąd też istnieje przepaść między aktem męczeństwa a aktem samobójstwa.

(d) (D) nie wyklucza też stosowania przemocy przez państwo (*respublica*) wobec niesprawiedliwych agresorów czy to w ramach wymiaru sprawiedliwości, czy wojny — także wtedy gdy działania te okazują się dla niesprawiedliwych agresorów śmiertelne, o ile tylko nie łamie przy tym warunków w pewien sposób analogicznych do warunków obrony koniecznej osoby prywatnej. Są one związane z uprawnieniami i obowiązkami, jakie państwo ma jako *custos* życia ludzkiego, a zarazem *custos* sprawiedliwości. Państwo jest przy tym stróżem życia ludzkiego i sprawiedliwości w sposób odmienny, aniżeli jest nim osoba prywatna.

(D) nie wyklucza też, że państwo ryzykuje życie obywateli, stosując tu wskazane formy przemocy, a nawet żąda od nich poniesienia takiego ryzyka, na przykład wysyłając ich na wojnę, o ile zachowuje przy tym warunki wyznaczone przez swe uprawnienia i obowiązki, które ma jako *custos* życia ludzkiego i sprawiedliwości.

(e) (D) natomiast mówi wprost, że państwo, podobnie jak osoba prywatna, nie ma *dominium* życia ludzkiego. Tym samym wyłącza pewien typ decyzji dotyczących życia ludzkiego z kompetencji państwa, na przykład decyzje o zakończeniu czyjegokolwiek życia nie w odpowiedzi na jego niesprawiedliwy atak, lecz ze względu na to, że życie to uznaje za niewarte przeżycia na przykład z racji niedogodności fizycznych, ekonomicznych czy politycznych.

3. Słyszy się czasem, że stanowcze uznanie aborcji i eutanazji za niegodziwości ma swoje zasadnicze źródło w przeświadczeniu, że życie jest najwyższą wartością; w świetle (D) rzecz nie tyle w tym, czy jest ono najwyższą wartością (i w jakim dokładnie sensie), czy nie jest, ile raczej w tym, jakie mamy uprawnienia do dysponowania tą akurat wartością; (D) mówi, że akurat względem życia ludzkiego są one wybitnie ograniczone. Ten, kto mówi, że nie wolno nam decydować o zniszczeniu (ze względu na domniemaną bezużyteczność) czegoś, co naszą własnością nie jest, nie twierdzi wcale tym samym, że to coś ma najwyższą wartość; pokazuje raczej, że niezależnie od tego, jak wyglądałyby nasze dywagacje o wartości tej rzeczy, z innych względów zniszczyć jej po prostu nie mamy prawa.

4. Jest uderzające, że w myśl (D) człowiek „nie jest bardziej właścicielem swojego życia, aniżeli cudzego” („non est magis dominus suae, quam alienae vitae”)³¹. Komuś mogłoby się wydawać, że *jego* życie, w odróżnieniu od cudzego, jest właśnie jego własnością. Wrażenie takie może pochodzić z samej wieloznaczności zaimka dzierżawczego, który *czasami* wyraża *dominium*. Gdy mówię o *moim* zegarku, zazwyczaj mam na myśli zegarek, którego jestem właścicielem, ale już gdy mówię o *moim* dziadku, nigdy nie mam na myśli czegoś analogicznego; otóż ogólne objaśnienie tego, w jakim sensie moje życie jest *moje* — a jest ono moje w takim sensie, w jakim moje jest moje istnienie — jest ważnym zadaniem metafizyki, ale nie wy-

³¹ D. Soto, *De iustitia*, lib. IV, q. 1, art. 4.

kazuje żadnych mocnych związków z *dominium*; w szczególności warto zauważyć, że stąd, że mam *dominium* względem pewnych form swojej aktywności, nie wynika wcale, że mam je względem swego istnienia, które od tych form aktywności jest odróżnialne, i przysługuje mi w inny sposób aniżeli one. Wrażenie, że moje życie niezawodnie jest moją własnością, może jednak pochodzić także z ogólniejszej nowożytnej tendencji do przypisywania podmiotowi nadzwyczajnych kompetencji względem tego, co się w nim samym rozgrywa.

Zauważmy w związku z tym, że zastosowania (D) ujawniają wiele różnic między uprawnieniami względem własnego i cudzego życia; dystynkcja między własnym a cudzym życiem *jest* moralnie istotna. Jest jednak pouczające, że różnice te nie tkwią często w tym, w czym nowożytna wrażliwość mogłaby ich upatrywać. Dla przykładu: zgodnie z tym, o czym mowa w 2(d), sędzia działający z ramienia państwa ma prawo, przy spełnieniu wielu mocnych warunków, skazać na śmierć niesprawiedliwego agresora. Nikt jednak, także działając z ramienia państwa, nie ma prawa skazać na śmierć za niesprawiedliwą agresję *siebie samego*; wyklucza to zasada, że nikt nie jest swoim własnym sędzią, *nullus est iudex suiipsius*³².

5. Teza (D) bywa uzasadniana na różne sposoby; chciałbym pokrótce naszkicować tylko dwa.

Bañez wskazuje, że nasze życie poprzedza nasze *dominium* jako jego podstawa i źródło³³. Wydaje mi się, że w samej rzeczy pierwotność życia względem jakiegokolwiek ludzkiego *dominium* pokazuje, że nie może być ono po prostu jednym z przedmiotów ludzkiego *dominium*; albowiem przedmiot *dominium*, coś, czego się jest właścicielem, nie może dopiero fundować we właścicielu samej możliwości bycia właścicielem. Ale aby to dobrze pokazać, należałoby wskazać dokładniej, na czym owa pierwotność życia względem *dominium* polega i dlaczego przedmiot *dominium* nie może być względem niego w taki właśnie sposób pierwotny.

Soto wskazuje natomiast, że życie jest podstawą wszelkich innych dóbr, które jednak człowiek nie zdobywa sam, lecz otrzymuje od Boga³⁴. Jest coś w tym, że dobro, które w pewien *zasadniczy* sposób od nas nie zależy, ze względu na to nie może być przedmiotem naszego *dominium*, lecz raczej jest nam tylko w pewien sposób powierzone; rozwinięcie tego argumentu wymagałoby więc pokazania, na czym dokładniej polega to, że samego życia w zasadniczy sposób sobie nie zawdzięczamy, i pokazania, że to właśnie klóci się z naturą *dominium*.

Uzasadnienia (D), obecne w filozofii od dawna, pozostają w bezpośrednim związku z przeświadczeniem, że fundamentalnych dla nas dóbr (a zwłaszcza dobra najbardziej fundamentalnego, którym jest nasze istnienie) nie zawdzięczamy sobie, lecz rozumnej istocie, która rządzi światem, Bogu, i że ma to zasadniczy wpływ na nasze uprawnienia i obowiązki związane z tymi dobrami. Gotowość uznania i wypełniania tego rodzaju specjalnych zobowiązań jest tradycyjnie charakteryzowana jako religijność (*religio*) w pewnym bardzo ogólnym sensie; jest ona poj-

³² Św. Tomasz, *S. th.* II–II, q. 64, art. 5, ad 1.

³³ D. Bañez, *Decisiones, Praeambulum de dominio*, concl. 4.

³⁴ D. Soto, *De iustitia*, lib. IV, q. 1, art. 3.

mowana jako pewna odmiana sprawiedliwości, związana z obowiązkami względem Boga jako źródła i dysponenta pewnych dóbr³⁵. W takim też chyba sensie Anscombe powiada, że z pozycji przeciwnych właśnie najogólniej pojętej *religijności* „propaganda wkłada w usta potencjalnego samobójcy słowa: »Należę do siebie i mogę ustalać warunki, na jakich zgodzę się dalej żyć«. Życie jest traktowane jako dobry albo zły hotel, który nie może być zbyt zły, aby warto było w nim pozostać”³⁶. Ale nie znaczy to, że uzasadnienie (D) wymaga wprost wiary religijnej; pod wieloma względami jest ono czymś względem wiary religijnej pierwotnym.

6. Na koniec warto zestawić te aspekty (D), które pozostają w bezpośrednich związkach z omówionymi w części drugiej wątkami metafizyki własności moralnych.

(a) (D) mówi o specjalnym rodzaju dobra, jakim jest życie ludzkie; dobro to nie tkwi w samym działaniu, lecz istnieje niezależnie i pierwotnie względem niego: o tyle też nie ma wprost charakteru dobra moralnego. Dobro i zło *moralne* natomiast przysługują rozmaitym sposobom traktowania dobra, jakim jest życie ludzkie, specyficznym dla różnych rodzajów czynów ludzkich.

(b) Życie ludzkie jest dobrem osobliwym, przynajmniej z czterech racji: (i) przysługuje człowiekowi jako *samo jego istnienie* (nie ma w człowieku czegoś takiego, jak „istnienie czysto biologiczne”); (ii) jest podstawą wszelkich innych dóbr, które są udziałem człowieka; (iii) jest podstawą samego ludzkiego *dominium* względem jakichkolwiek dóbr; (iv) człowiek sam nie może go zdobyć. Te własności pozostają w mocnym związku z uprawnieniami i obowiązkami, jakie człowiek ma względem swego życia (swego istnienia).

(c) Życie ludzkie ma specyficzny rodzaj atrakcyjności (*appetibilitas*); obejmuje ona zarówno to, że zasadniczo życie jest czymś wyjątkowo pociągającym, jak i to, że pod pewnymi względami zdaje się nieatrakcyjne (na przykład dlatego że jest ciężkie).

(d) Dla działań dotyczących życia ludzkiego oprócz specyficznej dla życia atrakcyjności istotne są także pewne inne jego własności, w szczególności to, że człowiek nie ma względem niego uprawnień o charakterze *dominium*, ma zaś uprawnienia i obowiązki właściwe dla *custodia*.

(e) To, że życie jest *czyjeś* w takim sensie, w jakim istnienie czegoś jest *jego* istnieniem, nie znaczy wcale, że jest ono życiem *tego kogoś* w sensie *dominium*; różnica między własnym a cudzym życiem jest moralnie doniosła, ale nie w taki sposób, że człowiek ma *dominium* własnego życia.

(f) Zastosowania (D) dostarczają wielu przykładów czynów, które różnią się między sobą wewnętrznym ukształtowaniem ich skierowania do przedmiotu; należą tu przykładowo: różnica między śmiercionośną dla napastnika obroną konieczną a morderstwem; między męczeństwem a samobójstwem; między karą śmierci

³⁵ Zob. św. Tomasz, *S. th.* II-II, q. 81, art. 1–4.

³⁶ G.E.M. Anscombe, *Murder and the Morality of Euthanasia* (chodzi o propagandę na rzecz dopuszczalności eutanazji).

a morderstwem. Takie pary działań miewają podobne skutki; różnią się jednak ukształtowaniem odniesienia do swego własnego przedmiotu.

(g) Dobro albo zło moralne czynów dotyczących życia ludzkiego polega na tym, że są one, z powodu swego wewnętrznego odniesienia do przedmiotu, względem życia ludzkiego odpowiednie bądź nieodpowiednie. Podstawową formą takiej nieodpowiedniości jest, że pewne działanie jest ze swej natury uzurpacją *dominium vitae*, którego człowiek nie ma; należą tu z samej swej natury: morderstwo, aborcja, eutanazja, samobójstwo, ludobójstwo. Odpowiedniość zaś — dobro moralne czynu — polega na jego ukształtowaniu w sposób uwzględniający *zarazem* wszystkie istotne dla czynu właściwości konkretnego życia, które zostało nam powierzone, lecz własnością naszą nie jest; takie mistrzowskie ukształtowanie może mieć nawet jedno słowo powiedziane komuś, komu żyje się bardzo ciężko.

What is the goodness of a good action? Human life and the scholastic metaphysics of moral properties

Summary

I develop an analysis (coming from John of St. Thomas and some other 17th-century Thomists) of the moral value of an action as an internal property of the action — its transcendental relation towards its proper object. It involves an analysis of actions in terms of real tendencies and identifications of a single real tendency towards distinct objects.

As the case study for general considerations I present the fundamental principle of traditional ethics that man has no kind of *dominium* type right towards his own life or other people's lives, but only rights of *custodia* or *ususfructus* type; the principle rules out murder, abortion, euthanasia, suicide and genocide as deeply immoral actions.