

Włodzimierz Galewicz

Instytut Filozofii UJ

TOMASZ Z AKWINU O BEZWZGLĘDNYCH ZAKAZACH MORALNYCH¹

Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe w swoim słynnym artykule *Modern Moral Philosophy*² wskazuje na pewien rys znamieny dla etyki judeo-chrześcijańskiej, a obcy nowszej filozofii moralnej. Wiąże się on z zakazem czynienia pewnego rodzaju rzeczy bez względu na jakiegokolwiek dalsze konsekwencje, z racji samego tylko ich opisu, ujmującego je jako takie a takie sposoby działania, np. jako zabicie niewinnej istoty ludzkiej, jako ukaranie jednego człowieka za czyn popełniony przez kogoś innego, jako zdrada lub jako sodomia. Pogląd uznający, że niektóre rodzaje złych czynów powinny być zakazane w ten bezwzględny sposób, utożsamia się często z absolutystycznym stanowiskiem w teorii moralnej. I właśnie ten m o r a l n y a b s o l u t y z m³ byłby tak charakterystyczny dla tradycji zarówno judejskiej, jak i chrześcijańskiej.

Aby potwierdzić tę uwagę Anscombe, można by przywołać wiele różnych miejsc. Jednym z najbardziej nasuwających się jest niewątpliwie zdanie św. Pawła z Listu do Rzymian: „I czyż to znaczy, iż mamy czynić zło, aby stąd wynikło dobro?” (3,8)⁴. Sens tej przestrogi nie jest jednak jasny, już choćby dlatego, że

¹ Poniższy tekst powstał w ramach projektu badawczego „Filozofia moralna Tomasza z Akwinu — jej znaczenie dla polskiej kultury”, finansowanego ze środków Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki.

² „Philosophy”, 33 (1958), s. 1–16.

³ Wokół problemów omawianych w tym artykule narosła już bardzo obszerna literatura, z której nie mogę tutaj zdawać sprawy. Wspomnę tylko, że różne klasyczne teksty odnoszące się w ogóle do absolutyzmu moralnego można znaleźć np. w tomie: *Absolutism and its consequentialist critics*, red. J.G. Haber, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1994, zaś dotyczące w szczególności absolutnych norm moralnych u Tomasza z Akwinu w wyborze: *Proportionalism: for and against*, red. Ch. Kaczor, Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2000 (Marquette studies in philosophy, 19). Z innych pozycji godna wymienienia jest na pewno książka: J. FINNIS, *Moral absolutes: tradition, revision, and truth*, Washington, DC: Catholic University of America Press, 1991.

⁴ Cytuję według Biblii Tysiąclecia.

nie bardzo wiemy, o jakim to złu jest w niej mowa — czy o moralnym, czy o jakimś innym.

Bardziej jednoznacznie tezę etycznego absolutyzmu formułuje św. Augustyn w swojej rozprawie *Contra mendacium*:

Niektóre z czynionych rzeczy stają się dobre lub złe zależnie od celu, inne zaś są same przez się grzechami: tych drugich nie wolno czynić ze względu na żaden dobry cel⁵.

Do czynów, które stają się dobre lub złe — czy też po prostu są dobre lub złe — zależnie od celu, św. Augustyn zalicza na przykład dostarczenie żywności biednym (jest ono czymś dobrym, „jeżeli dokonuje się ze współczucia w dobrej wierze”⁶) lub też stosunek małżeński (ten z kolei ma być dobry, „jeżeli jest podejmowany w celu rozrodczym”⁷). Natomiast do rzeczy, których nie wolno czynić ze względu na żaden dobry cel, należą czyny, które „już same w sobie są grzeszne — jak to jest z kradzieżą, porubstwem, bluźnierstwem i w innych podobnych wypadkach”⁸.

Na przytoczone zdanie św. Augustyna powołuje się wielokrotnie także Tomasz z Akwinu. Nie ulega więc wątpliwości, że również on jest absolutystą, uznającym pewne bezwzględne zakazy moralne. Nie jest jednak całkiem jasne, jakim to dokładnie zakazom moralnym autor *Summy teologii* przyznaje tę bezwzględną ważność i jak rozumie samą ich bezwzględność.

I.

Anscombe charakteryzuje czyny bezwzględnie złe — te, których jednoznaczne potępienie ma być tak znamienne dla tradycji judeo-chrześcijańskiej — jako czyny złe „z samego ich opisu” („simply in virtue of their description”)⁹. Wyraz „opis” pojawia się tutaj pewnie nie przypadkiem i zasługuje na podkreślenie z co najmniej dwóch względów. Po pierwsze, etycznym absolutyzmem w ścisłym rozumieniu nie będzie jeszcze każdy taki pogląd, który uznaje bezwzględną niedopuszczalność czynów odpowiadających pewnej c h a r a k t e r y s t y c e. „Charakterystyka” jest nazwą ogólniejszą niż „opis” i może zawierać również

⁵ AUGUSTINUS, *Contra mendacium*, cap. 7, 18 (PL 40, 528): „Facta alia ex fine vel bona vel mala redduntur, alia sunt per se peccata: haec nullo quasi bono fine facienda”; fragmenty tego dzieła cytuję w moim własnym tłumaczeniu.

⁶ „[...] si fit causa misericordiae cum recta fide” (tamże).

⁷ „[...] quando fit causa generandi” (tamże).

⁸ „[...] iam opera ipsa peccata sunt, sicut furta, stupra, blasphemiae, vel caetera talia” (tamże).

⁹ G.E.M. ANSCOMBE, *Modern Moral Philosophy*, s. 8.

określenia natury nie opisowej, lecz oceniającej. Pewnego rodzaju charakterystyką byłaby na przykład pełna eksplikacja wyrazu „morderstwo”, która oprócz treści opisowej („zabójstwo człowieka”) musiałaby zawierać pewną kwalifikację normatywną (np. „niegodziwe” lub „niedopuszczalne”): zdania, że każde morderstwo jest moralnie złe, można bronić bezpiecznie już choćby dlatego, że zabicia człowieka, które uważalibyśmy za usprawiedliwione lub dobre, po prostu nie nazwalibyśmy morderstwem.

W drugiej księdze *Etyki nikomachejskiej*¹⁰ Arystoteles przedstawia swoją koncepcję cnoty lub dzielności etycznej jako średniej miary między pewnym nadmiarem i niedostatkiem, zarówno w obrębie działań, jak i w zakresie uczuć. Przestrzega jednak, że tego triadycznego schematu nie da się stosować automatycznie:

Nie każde jednak postępowanie i nie każda namiętność dopuszcza średnią miarę; z samych bowiem już nazw niektórych z nich wynika, że są czymś niegodziwym, tak np. radość z powodu niepowodzenia drugich, bezwstydnosc lub zawiść, a pomiędzy sposobów postępowania: cudzołóstwo, kradzież i morderstwo; wszystkie te i tym podobne namiętności i sposoby postępowania są przedmiotem nagany, ponieważ one same są niegodziwe, nie zaś ich nadmiar lub niedostatek. Nie można tedy w ich obrębie nigdy postępować właściwie, lecz musi się zawsze błędzić; w odniesieniu do tego rodzaju rzeczy dobro i zło tkwi nie w tym [np.], z którą kobietą, kiedy lub w jaki sposób należy cudzołożyć, bo w ogóle czynić cokolwiek z tego jest rzeczą błędną (EN II 6 1107a8–15).

Arystoteles tłumaczy zatem, że nie wszystkie działania, jak również nie wszystkie uczucia dopuszczają średnią miarę, ponieważ niektóre z nich już w samej ich nazwie są połączone z pewną niegodziwością lub niewłaściwością („suneilēmmena meta tēs phaulotētōs”¹¹). Taki złożony charakter w obrębie określeń uczuć ma chociażby „radość z powodu niepowodzenia drugich” (*epichairekakia*), „bezwstydnosc” lub „zawiść”, a spośród nazw odnoszących się do sposobów postępowania na przykład „cudzołóstwo”, „kradzież” i „morderstwo” (*androphonia*): odpowiadające im uczucia lub działania są niegodziwe lub niewłaściwe, czy też po prostu złe już same w sobie (*auta phaula*), a nie tylko wtedy, gdy występują w nadmiarze czy też gdy mamy do czynienia z niedostatkiem. Doznając jakiegokolwiek z tych uczuć lub też dokonując któregoś z tych działań, nie można więc nigdy zachowywać się właściwie (*katorthoun*), lecz z konieczności trzeba błędzić lub czynić źle (*hamartanein*).

¹⁰ ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, przeł. Daniela Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996.

¹¹Jak odnotowuje W.F.R. Hardie (*Aristotle's Ethical Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1968, s. 137), termin *suneilēmmena* w *Metafizyce* Arystotelesa odnosi się do całości złożonych z materii i formy.

Tomasz z Akwinu w swoim komentarzu do *Etyki nikomachejskiej* parafrazuje przytoczony passus tak oto:

Zarówno bowiem niektóre uczucia, jak i niektóre działania już w samej swojej nazwie łączą się ze złem. W zakresie uczuć taki charakter ma na przykład radość ze zła (*gaudium de malo*), bezwstydnosc lub zawiść, a w obrębie działań cudzołóstwo, kradzież lub zabójstwo (*homicidium*). Wszystkie bowiem te i tym podobne [uczucia i działania] są złe same w sobie (*secundum se sunt mala*), a nie tylko wskutek ich nadmiaru lub niedostatku; w jakikolwiek więc sposób ich się dokonuje, nigdy nie można zachowywać się właściwie, lecz czyniąc to, zawsze się błądzi¹².

Zarówno przytoczony passus Arystotelesa, jak i parafraza Tomasza z Akwinu pozostawia jednak pewną istotną dwuznaczność, gdy chodzi o rozumienie czynów ocenianych jako złe „z samej ich definicji”. W jaki sposób z samej nazwy N pewnych uczuć lub czynów może wynikać, że są one czymś niegodziwym? Wydaje się, że zachodzi to w dwojakim wypadku: (1) kiedy N oznacza tylko te spośród czynów (lub uczuć) pewnego rodzaju, które są niegodziwe, lub też (2) kiedy N oznacza wszelkie czyny lub uczucia danego rodzaju, charakteryzując je wszystkie jako niegodziwe. W pierwszym wypadku N jest nazwą analitycznie oceniającą, w drugim — syntetycznie oceniającą.

Przytoczony komentarz Tomasza z Akwinu nie przesądza jeszcze, czy Arystotelesowskie nazwy implikujące ocenę należy interpretować jako nazwy czynów, których natura łączy się z określoną kwalifikacją moralną na mocy pewnej konieczności syntetycznej. Twierdzenie Tomasza, że niektóre działania „w samej swojej nazwie łączą się ze złem” („in ipso suo nomine implicat malitiam”), można by więc rozumieć również w taki sposób, że nazwy tego rodzaju działań w samej swojej treści zawierają pewien składnik oceniający, w tym wypadku negatywnie. Czy jednak taka interpretacja jest trafna? Jako przykłady działań, które są złe same w sobie, Tomasz wymienia cudzołóstwo, kradzież lub zabójstwo. Otóż gdy chodzi o cudzołóstwo (*adulterium*), sama jego nazwa — zgodnie z etymologizującym objaśnieniem, podsuwanym w innym miejscu Tomaszowej *Summy* — oznacza „wejście do cudzego łoża” („accessus ad alienum torum”)¹³,

¹² *Sententia Ethic.*, lib. 2 l. 7 n. 11: „quia quaedam tam passiones quam actiones in ipso suo nomine implicat malitiam, sicut in passionibus gaudium de malo et in verecundia et invidia. In operationibus autem adulterium, furtum, homicidium. Omnia enim ista et similia, secundum se sunt mala; et non solum superabundantia ipsorum vel defectus; unde circa haec non contingit aliquid recte se habere qualitercumque haec operetur, sed semper haec faciens peccat”. Wszystkie polskie cytaty z Tomasza z Akwinu podaję w moim własnym przekładzie, chyba że wymieniam nazwisko innego tłumacza.

¹³ *ST*, II-II, q. 154, a. 8 co.: „[...] quod adulterium, sicut ipsum nomen sonat, est accessus ad alienum torum” („Jak sama nazwa wskazuje, cudzołóstwo jest wejściem do cudzego łoża (małżeńskiego) — polski cytat za: św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 22, tłum. S. Bełch, Londyn: Veritas, 1963, s. 89).

czyli współżycie płciowe z cudzą żoną lub też cudzym mężem; w jej treści nie ma więc żadnych pierwiastków oceny. Podobnie przedstawia się sprawa z kradzieżą (*furtum*), która jest charakteryzowana jako „skryte zabranie cudzej rzeczy” („*occulta acceptio rei alienae*”, II-II, q. 66, a. 3); również ta charakterystyka składa się wyłącznie z treści opisowych. Tak zatem ktoś mógłby powiedzieć, że kradzież jest niejednokrotnie dozwolona, ponieważ „prywatna własność” to instytucja sztuczna i niesprawiedliwa. Kto inny mógłby również przekonywać, że cudzołóstwo jest na ogół dobre, ponieważ w ostatecznym rachunku przysparza więcej przyjemności niż przykrości. Bardzo możliwe, że jeden i drugi wygłaszałby tezę niesłuszną i nieprzemyślaną; ale to jeszcze nie znaczy, aby głosząc ją, przeczył sam sobie.

Więcej wątpliwości mogłaby budzić nazwa *homicidium*, oddawana po polsku jako „zabójstwo” lub jako „morderstwo”. Bo chociaż formalnie jest ona utworzona z dwóch członów opisowych (*homi-cidium*), to jednak faktycznie — jak w innym miejscu odnotowuje Tomasz — oznacza coś więcej niż jakiegokolwiek zabicie człowieka:

zabójstwo jest zawsze grzechem, ponieważ nierozzerwalnie łączy się z nim niegodziwość. Nazwa „zabójstwo” oznacza coś więcej niż tylko zabicie człowieka. Nazwy złożone oznaczają bowiem często więcej niż ich składniki: tak więc nazwa „zabójstwo” oznacza nienależyte zabicie człowieka. Toteż zabójstwo nigdy nie jest czynem dozwolonym, choć zabicie człowieka niekiedy nim jest¹⁴.

Tak zatem *homicidium* nie jest definiowane po prostu jako zabicie człowieka — *occisio hominis* — lecz jako *n i e n a l e ż y t e* (lub „niezasłużone”) zabicie człowieka — *indebita occisio hominis*. Treść tej definicji zależy od tego, jak rozumiemy w niej „nienależytość”. Wyraz *indebitum* nie jest z pewnością określeniem czysto opisowym; ma więc niewątpliwie pewne znaczenie normatywne lub oceniające, trzeba jednak ustalić, jakie to znaczenie. W jednym z jego rozumień, tym najogólniejszym, jako *indebitum* określa się coś, czego nie należy lub nie powinno się czynić — coś niewłaściwego lub też niesłusznego. Czy definiens *indebita occisio hominis* w Tomaszowej definicji zabójstwa ma być rozumiany w ten najogólniejszy sposób? W takim wypadku zabójstwo byłoby utożsamiane z jakimkolwiek zabiciem człowieka, który nie powinien zostać zabity. Tak zatem norma głosząca, że nigdy nie powinno się popełniać zabójstwa, byłaby wówczas faktycznie pustą tautologią.

¹⁴ *Quodlibet*, VIII, q. 6, a. 4, ad 1: „*homicidium semper est peccatum, quia inordinationem habet inseparabiliter annexam. Homicidium enim plus importat quam occisio hominis; composita enim nomina frequenter plus important quam componentia: importat enim homicidium occisionem hominis indebitam. Et ideo homicidium nunquam est licitum, quamvis occidere hominem aliquando liceat*”.

W rzeczywistości jednak sens przytoczonej definicji zabójstwa jest inny. Wiadać to wyraźnie w jeszcze innym miejscu, w którym autor *Summary teologii* zastanawia się nad tym, czy od któregośkolwiek z dziesięciorga przykazań można zostać zwolnionym lub „dyspensowanym”. Tomasz wyklucza taką możliwość, wychodząc z założenia, że zwolnienie z pewnego prawnego zakazu jest uzasadnione tylko w sytuacji, gdy postąpienie zgodnie z literą prawa byłoby niezgodne z intencją prawodawcy, i argumentując, że w wypadku przykazań Dekalogu taka sytuacja nigdy nie zachodzi, ponieważ wyrażają one nie co innego, jak „sam zamiar prawodawcy”, czyli Boga (I-II, q. 100, a. 8 co.). Broniąc tego stanowiska, Tomasz z Akwinu musi jednak między innymi odeprzeć obiekcję, wskazującą na rzekome przypadki dozwolonego zabójstwa, z którymi mielibyśmy do czynienia, gdy zabija się przestępców lub wrogów (I-II, q. 100, a. 8, arg. 3). W tym celu zauważa on, że chociaż we wskazanych przypadkach spotykamy się istotnie z dozwolonym zabiciem człowieka, to jednak nie mamy w nich bynajmniej do czynienia z dozwolonym zabójstwem, a to właśnie dlatego, że zabójstwo oznacza coś więcej niż tylko zabicie człowieka:

Zabicie człowieka jest zakazywane w Dekalogu jako coś nienależytego, tak rozumiane przykazanie wyraża bowiem samą istotę sprawiedliwości. Otóż prawo ludzkie nie może uznawać, że dozwolone jest nienależyte zabicie człowieka. Gdy natomiast chodzi o przestępców lub wrogów państwa, ich zabijanie nie jest nienależyte. Stąd nie sprzeciwia się to przykazaniu Dekalogu, ani też takie zabicie nie jest zabójstwem¹⁵.

Twierdząc, że zabicie człowieka jest zakazywane w Dekalogu jako coś nienależytego, Tomasz nie chce po prostu powiedzieć, że Dekalog zabrania tego działania jako czegoś niesłusznego lub niewłaściwego — jako czegoś, czego nie powinno się czynić. Właściwy sens przykazania „nie zabijaj” jako normy zakazującej zabójstwa uwidacznia się w drugim przytoczonym zdaniu, zgodnie z którym tak rozumiane przykazanie wyraża samą istotę sprawiedliwości. Kategoria *indebitum* nie obejmuje więc tutaj wszystkiego, co jest z jakichkolwiek względów niesłuszne czy też niewłaściwe; odnosi się ona specjalnie do działań, które są niesłuszne lub niewłaściwe ze względu na ich niesprawiedliwość. Tak zatem zabójstwem, czyli nienależytym zabiciem człowieka, jest „z samej definicji” tylko takie zabicie człowieka, które łączy się z wyrządzeniem mu krzywdy — zadanie śmierci komuś, komu to się „nie należy”, kto zatem nie zasługuje na

¹⁵ ST, I-II, q. 100, a. 8, ad 3: „[...] occisio hominis prohibetur in Decalogo secundum quod habet rationem indebiti, sic enim praeceptum continet ipsam rationem iustitiae. Lex autem humana hoc concedere non potest, quod licite homo indebite occidatur. Sed malefactores occidi, vel hostes reipublicae, hoc non est indebitum. Unde hoc non contrariatur praecepto Decalogi, nec talis occisio est homicidium”.

śmierć. Nie jest jednak wcale oczywistością — czy też analityczną koniecznością — aby każde zabicie człowieka, które jest dlań krzywdzące lub niesprawiedliwe, musiało być już przez to samo moralnie niedozwolone, wszystko razem wzięwszy — niewłaściwe. Można więc sobie nie tylko pomyśleć, ale wręcz wskazać wolne od sprzeczności kodeksy moralne, które w określonych wypadkach pozwalają zabić kogoś, kto wprawdzie nie zasługuje na śmierć, lecz czyja śmierć przyniesie innym poważne korzyści. Istotne dla Dekalogu — lub dla zgodnego z nim typu teorii etycznej — jest właśnie to, że nie należy on do takich niesprzecznych kodeksów. Zawarte w nim przykazanie „nie zabijaj” stwierdza zatem, że zabicie człowieka, które jest krzywdzące, tzn. niewłaściwe ze względu na swoją niesprawiedliwość, nie może być uzasadnione żadnym innym względem, a zatem musi być w ogóle niewłaściwe. Tak rozumiana norma zakazująca zabójstwa nie jest jednakże pustą tautologią, wynikającą z samej treści pojęcia zabójstwa. To prawda, że w samym znaczeniu nazwy *homicidium* zawiera się pewien element oceny — owo *indebitum* — ale jest to ocena jedynie cząstkowa, która sama w sobie nie przesądza o tym, czy wszystko, co mieści się w zakresie tej nazwy, musi być w całości niesłuszne lub niewłaściwe. I stąd wynika, że jeśli ta niewłaściwość czy też niestosowność, która nierozłącznie wiąże się z naturą pewnych czynów, ma oznaczać, niewłaściwość wszystko razem wzięwszy, to ów nierozłączny związek między pierwszą i drugą musi być rozumiany jako związek syntetyczny.

2.

Wyraz „opis” pojawiający się w przywołanym na wstępie artykule Anscombe, w związku z jej charakterystyką bezwzględnych zakazów moralnych, zasługuje wszakże na podkreślenie z jeszcze innego powodu. Z góry należy się przecież spodziewać, że pewne ogólnie opisane działanie może mieć określoną wartość moralną lub też nie mieć żadnej takiej kwalifikacji zależnie od tego, jak jest opisane. Jeżeli opis będzie mało bogaty lub ograniczony do okoliczności ubocznych, pośród odpowiadających mu konkretnych czynów będą się z pewnością trafiać zarówno czyny moralnie złe, jak i dobre. Nie ulega wątpliwości, że jest wiele takich (ubogich lub peryferyjnych) opisów ludzkiego działania, które nie przesądzają o jego wartości. Chodzi jednak o to, czy istnieją również inne; a szczególnie, czy są wśród nich opisy odznaczające się tym, że jakiegokolwiek działanie spełniające dany opis w każdym wypadku jest moralnie złe. Ogólnym absolutyzmem etycznym nazywam właśnie pogląd, który odpowiada twierdząco na tak postawione pytanie. Jego teza brzmi zatem:

(Abs) Istnieją pewnego typu opisy ludzkiego działania, które odznaczają się tym, że jakiegokolwiek działanie spełniające dany opis w każdym wypadku jest moralnie złe.

Od ogólnego absolutyzmu etycznego odróżniam etyczny absolutyzm — czy raczej różne takie absolutyzmy — o charakterze szczególnym, czyli w odniesieniu do konkretnego rodzaju działania. Tak na przykład etycznym absolutyzmem w stosunku do kłamstwa lub do samobójstwa jest pogląd, że każde kłamstwo lub każde samobójstwo jest moralnie złe; etycznym absolutyzmem w stosunku do zabijania niewinnych istot ludzkich jest pogląd, że zabicie niewinnej istoty ludzkiej jest w każdym wypadku moralnie złe. Ogólnie mówiąc, absolutyzm etyczny w odniesieniu do czynów spełniających pewien określony opis wyznaje ten, kto uważa, że indywidualne czyny zgodne z tym opisem są w każdej bez wyjątku sytuacji moralnie naganne. Zwolennikiem ogólnego absolutyzmu etycznego jest zatem przynajmniej implicite każdy, ktokolwiek uznaje słuszność szczególnego absolutyzmu etycznego przynajmniej dla niektórych opisów ludzkiego działania.

Jeżeli jednak ogólnym absolutyzmem moralnym nazywa się każdy pogląd, uznający pewne takie typy opisów ludzkiego działania, którym odpowiadają czyny złe w każdym przypadku, to teza ogólnego absolutyzmu może być jeszcze mniej lub bardziej sporna zależnie od tego, o jakie to typy opisów w niej chodzi. Najpierw bowiem jest pewną regułą, że teza absolutyzmu w odniesieniu do czynów spełniających jakiś opis ludzkiego działania jest tym łatwiejsza do obronienia, im bardziej szczegółowy i bogaty jest ten opis. Weźmy na przykład pod uwagę opisy: (1) zabicie człowieka, (2) zabicie człowieka niewinnego, (3) zabicie człowieka niewinnego, który nie chce zostać zabity. Jest jasne, że bezwzględna niedopuszczalność działania zgodnego z opisem (3) jest mniej sporna niż bezwzględna niedopuszczalność działania zgodnego z opisem (2), a ta z kolei mniej kontrowersyjna od bezwzględnej niedopuszczalności działania zgodnego z opisem (1).

Następnie jednak trzeba zauważyć, że o tym, jak mocnym lub słabym poglądem jest etyczny absolutyzm w odniesieniu do działań spełniających określony opis, może być nie tylko stopień ogólności lub szczególności, lecz także treściowy charakter owego opisu. W ujęciu Tomasza działanie jest wewnętrznie dobre lub wewnętrznie złe, jeżeli jest dobre lub złe z racji swojego przedmiotu. Tego przedmiotu działania, który ma stanowić o jego wewnętrznej kwalifikacji moralnej, nie należy jednak z pewnością rozumieć zbyt wąsko. „Przedmiot działania” w etyce Tomasza z Akwinu jest określeniem bardzo wieloznacznym¹⁶.

¹⁶ Por. J. PILSNER, *The Specification of Human Actions in St Thomas Aquinas*, New York, NY: Oxford University Press, 2006.

W niektórych kontekstach może on oznaczać samą czynność fizyczną, którą wykonuje działający podmiot, lub nawet materialny przedmiot tej czynności. Jest jednak jasne, że żadna czynność czysto fizyczna, ani też żadna czynność ujmowana z pominięciem jej cech niefizycznych, nie może mieć określonej kwalifikacji moralnej; jak zauważa Tomasz, pod względem fizycznym dopuszczalny, a nawet godny pochwały stosunek małżeński niczym nie różni się od nagannego i zabronionego cudzołóstwa. Lecz nawet jeśli nieco wzbogacimy opis rozważanego działania i oprócz czysto fizycznych cech cudzołóstwa weźmiemy pod uwagę również jego własności społeczne — a zatem opiszemy je jako stosunek dwóch osób, z których przynajmniej jedna pozostaje w związku małżeńskim z kim innym — nadal nie dochodzimy jeszcze do działania, które miałyby określoną, w tym wypadku ujemną, kwalifikację moralną; trudno na przykład obwiniać i ganić mężczyznę, który podejmuje stosunek seksualny z małżonką innego, ale czyni to w uzasadnionym, acz mylnym przekonaniu, że ma do czynienia z własną połowicą. Jest zatem jasne, że żadnej czynności nie da się ocenić pod względem moralnym, póki nie uwzględnimy także jej „strony wewnętrznej”, tzn. świadomości oraz motywacji podmiotu.

Choć jednak jest pewne, że owego „przedmiotu działania”, ze względu na który to działanie może być nieraz wewnętrznie złe, nie należy utożsamiać z przedmiotem fizycznym i że trzeba go w jakiś sposób poszerzyć, nie jest zupełnie jasne, w jaki sposób. Weźmy pod uwagę takie oto opisy dotyczące kłamstwa, nie tylko coraz bogatsze w treść, lecz także wnoszące coraz to nowe typy określeń treściowych: A. powiedzenie nieprawdy; B1. umyślne powiedzenie nieprawdy, B2. umyślne powiedzenie komuś nieprawdy, z zamiarem wprowadzenia go w błąd; C. umyślne powiedzenie komuś nieprawdy, z zamiarem wprowadzenia go w błąd, dla własnej finansowej korzyści. Opisując językowe działanie pewnego posługującego się mową podmiotu jako powiedzenie nieprawdy, uwzględniamy wyłącznie jego aspekty zewnętrzne, jeśli nie wobec całego umysłu, to przynajmniej w stosunku do woli. Nie określamy zatem w żaden sposób celów owego podmiotu, który mówi coś nieprawdziwego, ani też celów jego działania; nie przesądzamy nawet, czy mówi on coś, co sam uważa za nieprawdę, czy też sam (błędnie) uważa, że mówi coś prawdziwego. Jest jasne, że póki opiszemy jedynie tę zewnętrzną stronę ludzkiego działania, nie określamy jeszcze w żaden sposób jego kwalifikacji moralnej. Skoro zaś tak, to ludzkie działania, podpadające pod opisy typu A, jako takie nie mogą być bezwzględnie zakazane.

Możliwość bezwzględnych zakazów moralnych otwiera się dopiero, gdy chodzi o czyny podpadające pod opisy typu B i C. Oba typy opisów oprócz zewnętrznej strony opisywanego działania ujmują także pewien jego cel; podobnie więc jak mówimy, że ktoś mówi drugiemu nieprawdę „w celu” wprowadzenia go w błąd, tak też możemy powiedzieć, że ktoś wprowadza drugiego w błąd

„w celu” osiągnięcia finansowej korzyści. Choć jednak w obu wypadkach mówimy o celu, mówimy o nim w dwóch różnych znaczeniach. Wprowadzenie kogoś w błąd jest celem, który można by nazwać celem *intencjonalnym*. Określając jedynie intencjonalny cel jakiegoś działania, nie podajemy jeszcze motywu, którym kieruje się podmiot. Motyw ten określamy natomiast, gdy na przykład twierdzimy, że ktoś oszukuje drugą osobę, aby uzyskać od niej jakąś finansową korzyść. Osiągnięcie finansowej korzyści jest więc celem, który można by określać jako motywacyjny.

Różnica między celem intencjonalnym i celem motywacyjnym jest przynajmniej jedną z pojęciowych dystynkcji, które Tomasz z Akwinu zdaje się mieć na uwadze, gdy przeciwstawia cel działania (*finis operis*) i cel działającego podmiotu (*finis operantis*). W jego *Komentarzu do Sentencji* Piotra Lombarda czytamy:

Cel, ze względu na który dokonywane jest pewne działanie, można rozumieć dwojako: bądź jako cel działania, bądź jako cel działającego podmiotu. Celem działania jest to, do czego działanie jest kierowane przez podmiot, i to nazywa się zasadą działania. Natomiast celem działającego podmiotu jest to, do czego ten podmiot przede wszystkim zmierza: stąd cel działania może istnieć w czymś innym, natomiast cel działającego podmiotu zawsze istnieje w samym tym podmiocie. Tak więc w wypadku budowniczego, który składa kamienie dla ich ułożenia, sam ten ich układ, stanowiący formę domu, jest celem działania, natomiast pożytek, który ma z tego podmiot działający, jest celem podmiotu¹⁷.

Wracając do tezy absolutyzmu moralnego, uznającej — jak już wiemy — pewnego typu opisy działania, którym odpowiadają czyny złe w każdym przypadku, możemy więc teraz dokładniej powiedzieć, że treść i moc tej tezy zależy od tego, jakim to typom opisów działania przyznaje ona taką etyczną właściwość. O ile w mocniejszej wersji absolutyzmu bezwzględne zakazy moralne mogą odnosić się również do czynów opisanych jedynie od strony celu intencjonalnego, czyli — bliższego lub dalszego — celu samego działania (np. jako umyślne powiedzenie nieprawdy lub jako powiedzenie nieprawdy w celu wprowadzenie w błąd), o tyle w jego wersji słabszej przedmiotem tych bezwzględnych zakazów mogą być jedynie czyny opisane także od strony celu działającego podmiotu, czyli ich celu motywacyjnego (np. jako wprowadzenie kogoś w błąd dla własnej korzyści). Innymi słowy, słabszy moralny absolutyzm stawia tylko tezę:

¹⁷ *Super Sent.*, lib. 2, d. 1, q. 2, a. 1 co.: „Respondeo dicendum, quod agere aliquid propter finem est dupliciter: vel propter finem operis, vel propter finem operantis. Finis operis est hoc ad quod opus ordinatum est ab agente, et hoc dicitur ratio operis; finis autem operantis est quem principaliter operans intendit: unde finis operis potest esse in alio; sed finis operantis semper est in ipso; sicut patet in aedificatore, qui lapides congregat ad componendum eos, quod ista compositio, in qua consistit forma domus, est finis operis; sed utilitas quae provenit ex hoc operanti, est finis ex parte agentis”.

(Abs-1) Istnieją pewne takie opisy ludzkiego działania, określające zarówno jego cele intencjonalne, jak jego motyw, które odznaczają się tym, że jakiegokolwiek działanie spełniające dany opis w każdym wypadku jest moralnie złe.

Natomiast mocniejszy absolutyzm moralny broni również tezy:

(Abs-2) Istnieją pewne takie opisy ludzkiego działania, określające wyłącznie jego cele intencjonalne, które odznaczają się tym, że jakiegokolwiek działanie spełniające dany opis, bez względu na jego motyw, w każdym wypadku jest moralnie złe.

Nasuwa się pytanie, do którego z tych dwóch typów absolutystycznej teorii moralnej należy zaliczyć absolutyzm Tomasza z Akwinu.

3.

Zastanawiając się nad moralną kwalifikacją zabójstwa w obronie własnej, Tomasz z Akwinu pisze:

Tego rodzaju czyny, mające na celu zachowanie własnego życia, nie są niedozwolone, ponieważ jest naturalne, że każdy, kto tylko może, stara się pozostać przy życiu. Niemniej jednak niektóre czyny spełniane w dobrym zamiarze mogą stawać się niedozwolone, jeżeli są nieproporcjonalne do celu. Dlatego ten, kto w obronie własnego życia używa większej przemocy, niż to jest konieczne, działa w sposób niedozwolony¹⁸.

W przytoczonym fragmencie zostaje więc sformułowany pewien ważny dodatkowy warunek, który musi zostać spełniony, aby zabójstwo w obronie własnej było dozwolone. Jest to warunek dodatkowy, ponieważ działanie kogoś, kto pozabawia życia napastnika, broniąc własnego życia, musi być przede wszystkim dokonane z właściwą intencją — jego celem musi być zatem jedynie zachowanie własnego życia, nie zaś śmierć napastnika, która może być powodowana jedynie jako skutek uboczny. Ponadto jednak od broniącej swojego życia osoby wymaga się, aby mając na względzie ten właściwy cel, urzeczywistniała go także za pomocą właściwych, czyli proporcjonalnych środków; jeżeli zastosuje środki niewspółmierne do celu, jej sposób działania mimo godziwości celu nie będzie godziwy.

¹⁸ *ST*, II-II, q. 64, a. 7 co.: „[...] Actus igitur huiusmodi ex hoc quod intenditur conservatio propriae vitae, non habet rationem illiciti, cum hoc sit cuilibet naturale quod se conservet in esse quantum potest. Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens illicitus reddi si non sit proportionatus fini. Et ideo si aliquis ad defendendum propriam vitam utatur maiori violentia quam oporteat, erit illicitum”.

Tak rozumiany wymóg proporcjonalności rzuca też pewne światło na pytanie, czego mogą dotyczyć bezwzględne zakazy moralne. Ktoś, kto zabija napastnika w obronie własnego życia, powoduje pewne zło w dążeniu do pewnego dobra. Jeżeli jego działanie jest niedozwolone, to nie dlatego, że w ogóle powoduje jakieś zło, lecz że powodowane przez nie zło jest nieproporcjonalne, tzn. zbyt duże w stosunku do osiąganego jego kosztem dobra; innymi słowy, ponieważ to samo dobro można by osiągnąć także mniejszym kosztem. Uogólniając ten warunek, można by zatem powiedzieć, że stosownym przedmiotem bezwzględnych zakazów moralnych — czy to w koncepcji Tomasza z Akwinu, czy to w idealnej teorii etycznej — nie są po prostu czyny powodujące coś złego (np. śmierć lub kalectwo, przykrość albo ból), lecz raczej czyny, w wypadku których przewidywane i tolerowane zło jest nieproporcjonalne do zamierzonego dobra. Logicznym następstwem takiego poglądu — zwanego nieraz proporcjonalizmem¹⁹ — wydaje się jednak to, że nie ma takiego czynionego zła, którego nie mogłyby usprawiedliwić wystarczająco dobre cele lub motyw.

Trudno zaprzeczyć, że niektóre rodzaje moralnie złych czynów, zakazywanych w etyce Tomasza z Akwinu, poddają się tej interpretacji w duchu proporcjonalizmu. Weźmy na przykład pod uwagę sposób, w jaki Tomasz stara się wykazać niedopuszczalność różnych przypadków czy też typów samobójstwa. Otóż gdy chodzi o zakaz samobójstwa w celu uniknięcia cierpień czy też nieszczęść, jego uzasadnienie brzmi następująco:

Podobnie też nie wolno człowiekowi zabić samego siebie dla uniknięcia jakichkolwiek nieszczęść w życiu doczesnym. Ostatecznym złem w tym życiu i najbardziej strasznym jest bowiem śmierć, jak twierdzi Filozof w trzeciej księdze *Etyki*. Tak więc zadanie sobie śmierci dla uniknięcia innych nieszczęść w tym życiu jest wybraniem większego zła dla uchronienia się od zła mniejszego²⁰.

Przywoływane tutaj zdanie Arystotelesa, że śmierć jest najgorszym czy też najstraszniejszym z nieszczęść, które przydarzają się nam w tym życiu, może naturalnie budzić wątpliwości. Jeżeli jednak zgodzić się na to twierdzenie, wówczas samobójstwo dla uniknięcia nieszczęść okazuje się działaniem intencjonalnie opacznym: polega bowiem na wybraniu największego z nieszczęść dla uchronienia się od tych, które są mniejsze.

¹⁹ Por. CH. KACZOR, *Proportionalism and the Natural Law Tradition*, Washington, DC: Catholic University of America Press, 2002.

²⁰ *ST*, II-II, q. 64, a. 5, ad 3: „Similiter etiam nec [licet homini seipsum interficere] ut miserias quaslibet praesentis vitae evadat. Quia ultimum malorum huius vitae et maxime terribile est mors, ut patet per philosophum, in *III Ethic*. Et ita inferre sibi mortem ad alias huius vitae miserias evadendas est maius malum assumere ad minoris mali vitationem”.

Innym przypadkiem samobójczego działania, urągającego już samej zasadzie środków proporcjonalnych do celu, byłoby w interpretacji Akwinaty samobójstwo dla uniknięcia grzechu. Tomasz pisze mianowicie:

Nikomu nie wolno zabić samego siebie w obawie, aby nie zgodził się popełnić grzechu. Nie należy bowiem czynić zła, aby stąd wynikło dobro lub aby nie doszło do innego zła, zwłaszcza gdy to jest mniejsze i mniej pewne. Jest wszakże niepewne, czy ktoś w przyszłości zgodzi się popełnić grzech, gdyż Bóg jest władny uwolnić człowieka od grzechu, jakiegokolwiek by on doznawał pokusy²¹.

Tak zatem ktoś, kto odbiera sobie życie, aby nie dać się zmusić do jakiejś podłości lub zdrady — przychodzą tutaj na myśl żołnierze AK, na najgorszą chwilę noszący z sobą śmiertelną truciznę — zdaniem Tomasza również dopuszcza się zła, które jest niewspółmierne lub też niekonieczne, ponieważ ma na celu zachowanie dobra, które da się zachować także i bez niego. W podobny sposób Tomasz z Akwinu — w swoich uwagach na temat dopuszczalnych i niedozwolonych form okaleczania ludzkiego ciała (*mutilatio*) — broni zakazu samokastracji, dokonywanej „dla zachowania czystości” („propter castitatem servandam”, II-II, q. 65, a. 1, arg. 3). Pisze on mianowicie:

Część ciała można odciąć dla cielesnego dobra całości tylko pod warunkiem, że owej całości nie da się uratować inaczej. Natomiast dobro duchowe zawsze można uchronić w inny sposób niż przez odcięcie części ciała, grzech bowiem zależy od woli. Dlatego odcięcie części ciała dla uniknięcia jakiegoś grzechu nie jest w żadnym wypadku dozwolone²².

Warto podkreślić, że wszystkie rozważone wyżej zakazy moralne — zakaz samobójstwa dla uniknięcia cierpień, zakaz samobójstwa w celu uniknięcia grzechu, zakaz samokastracji w celu pozbycia się pokus zmysłowych — pomimo swojej bezwzględności czy też kategoryczności jak najbardziej mieszczą się w szeroko pojmowanej etyce typu konsekwencjalnego. Wydają się one bowiem nie tylko zgodne, ale wręcz logicznie związane z tak charakterystyczną dla tego typu etyki zasadą, która każe nam czynić jak najwięcej dobra. Ktoś, kto zadaje sobie śmierć

²¹ ST, II-II, q. 64, a. 5, ad 3: „Similiter etiam nulli licet seipsum occidere ob timorem ne consentiat in peccatum. Quia non sunt facienda mala ut veniant bona, vel ut vitentur mala, praesertim minora et minus certa. Incertum enim est an aliquis in futurum consentiat in peccatum, potens est enim Deus hominem, quacumque tentatione superveniente, liberare a peccato”.

²² ST, II-II, q. 65, a. 1, ad 3: „Ad tertium dicendum quod membrum non est praecidendum propter corporalem salutem totius nisi quando aliter toti subveniri non potest. Saluti autem spiritali semper potest aliter subveniri quam per membri praecisionem, quia peccatum subiacet voluntati. Et ideo in nullo casu licet membrum praecidere propter quodcumque peccatum vitandum”.

dla uniknięcia cierpień, wykracza przeciw tej zasadzie przez to, że dla mniejszego dobra — uwolnienia się od cierpień — pozbawia się większego dobra życia. Ktoś, kto popełnia samobójstwo dla uchronienia się przed skutkami moralnej słabości, lub też kto dokonuje samokastracji dla zachowania czystości, również nie maksymalizuje dobra w swoim życiu, ponieważ osiąga je za cenę zła, bez którego mógłby się obyć. Jeżeli więc wspomniany wyżej proporcjonalizm miałby jedynie stwierdzać, że wiele z bronionych przez Tomasza bezwzględnych zakazów moralnych da się zinterpretować w duchu konsekwencjalizmu, to z taką jego tezą trudno się nie zgodzić. Czy jednak obok takich bezwzględnych zakazów w moralnej teorii Tomasza nie ma również innych?

4.

Nie sposób nie przyznać, że etyczna teoria Tomasza z Akwinu zna również takie sposoby postępowania — jak cudzołóstwo, zabicie niewinnej istoty ludzkiej lub kłamstwo — które są w jego ocenie moralnie złe niezależnie od tego, jak wiele dobra by z nich wynikało. Zilustrujmy to na przykładach jego wypowiedzi odnoszących się do trzech wymienionych działań.

Aby wykazać bezwzględne zło cudzołóstwa, wynikające z samej istoty tego rodzaju nieprawidłowego współżycia płciowego, Tomasz z Akwinu w rozprawie *De malo* bierze pod rozważę taką oto trudność:

Tego, co z samej rodzajowej istoty jest grzechem, nie wolno czynić ze względu na jakikolwiek dobry cel, zgodnie ze słowami Listu do Rzymian III, 8: „I czyż to znaczy, iż mamy czynić zło, aby stąd wynikło dobro?”. Jak jednak twierdzi autor pewnego komentarza do V księgi *Etyki* Arystotelesa, człowiek obdarzony cnotą epieikeia popełni cudzołóstwo z żoną tyrana, aby, zabijając tyrana, wyzwolić ojczyznę. Tak zatem cudzołóstwo nie jest samo w sobie grzechem²³.

Cnota epieikeia polega na umiejętności rozpoznawania szczególnych przypadków, w których pewną ogólnie słuszną regułę prawną powinno się złamać, ponieważ jej przestrzeganie w danym przypadku byłoby niezgodne z samym celem prawa. Przywoływany tutaj autor komentarza do V księgi *Etyki nikomachejskiej* stara się zatem wskazać sytuację, w której naruszenie zakazu cudzołóstwa, ogólnie biorąc słusznego, byłoby mimo wszystko usprawiedliwione, ponieważ służyłoby pewnemu nadrzędnemu dobru, mianowicie interesom całego narodu. Odpierając tę obiekcję, Akwinata pisze:

²³ *De malo*, q. 15, a. 1, arg. 5: „[...] illud quod est peccatum ex genere, non licet fieri quocumque bono fine, secundum illud Rom., III, 8: *non sicut quidam dicunt nos dicere: faciamus mala, ut veniant bona*. Sed sicut dicit Commentator V Ethic., epices, idest vir virtuosus, committit adulterium cum uxore tyranni, ut tyrannum interficiens liberet patriam. Ergo et adulterium non est secundum se peccatum. Multo ergo minus alii fornicationis actus”.

Z tym zdaniem komentatora nie można się zgodzić. Dla żadnego bowiem pożytku nie należy popełniać cudzołóstwa, tak jak dla jakiegokolwiek pożytku nie należy kłamać, jak naucza Augustyn w księdze *Contra mendacium*²⁴.

Ta odpowiedź Tomasza z Akwinu, zgodnie z którą pewnych sposobów działania nie należy stosować *pro nulla utilitate*, aż nadto wyraźnie odgranicza jego teorię etyczną od wszelkich odmian utilitaryzmu.

Stanowisko Tomasza wobec zabijania niewinnych istot ludzkich — zabijania, które mogłoby rodzić bardzo wielkie dobro — uwidacznia się w jego uwagach na temat chrztu nienarodzonych dzieci. Traktując z całą powagą dogmat grzechu pierworodnego, można bowiem zastanawiać się nad tym, czy skazanego na perinatalną śmierć ludzkiego płodu nie należałoby za wszelką cenę ochrzcić, nawet gdyby musiało się to uczynić kosztem życia matki. Ta właśnie wątpliwość jest treścią jednej z rozpatrywanych przez Tomasza obiekcji:

Śmierć wieczna jest gorsza od śmierci cielesnej. Lecz mając do wyboru dwa zła, trzeba wybrać mniejsze. Jeśli więc dziecko istniejące w łonie matki nie może zostać ochrzczone, lepiej byłoby otworzyć matkę i wydobyć z niej siłą dziecko, aby je ochrzcić, niż gdyby dziecko miało zostać na wieki potępione, umierając bez chrztu²⁵.

Odpowiedź Tomasz na przytoczoną trudność jest krótka i zdecydowana:

Jak czytamy w III Liście do Rzymian, nie wolno czynić zła, aby stąd wynikło dobro. Dlatego człowiekowi nie wolno zabić matki, aby ochrzcić dziecko²⁶.

Warto zauważyć, że Tomasz z Akwinu nie kwestionuje tutaj teologicznej supozycji, iż dziecko, które umiera bez chrztu, grozi śmierć wieczna. Nie podważa także oceny, zgodnie z którą śmierć wieczna jest bez porównania większym złem aniżeli śmierć cielesna. Nie uchylając żadnej z tych przesłanek, mimo to odrzuca on normatywną konkluzję, że aby oszczędzić większego zła dziecku, wolno wyrządzić to mniejsze zło matce; o słuszności lub niesłuszności pewnego sposobu działania nie decyduje więc rachunek dóbr, wynikających z niego w świecie i w zaświatach.

²⁴ *De malo*, q. 15, a. 1, ad 5: „[...] ille Commentator in hoc non est sustinendus: pro nulla enim utilitate debet aliquis adulterium committere, sicut nec mendacium dicere debet aliquis propter utilitatem aliquam, ut Augustinus dicit in Lib. contra mendacium”.

²⁵ *ST*, III, q. 68, a. 11, arg. 3: „Praeterea, mors aeterna peior est quam mors corporalis. Sed de duobus malis minus malum eligendum est. Si ergo puer in utero matris existens baptizari non potest, melius esset quod mater aperiretur et puer vi eductus baptizaretur, quam quod puer aeternaliter damnaretur, absque Baptismo decedens”.

²⁶ *ST*, III, q. 68, a. 11, ad 3: „[...] non sunt facienda mala ut veniant bona, ut dicitur Rom. III. Et ideo non debet homo occidere matrem ut baptizet puerum”.

Najwyraźniejszym wszakże sformułowaniem poglądów Tomasza, dotyczących zakresu i charakteru bezwzględnych zakazów moralnych, jest jego ujęcie zła tkwiącego w kłamstwie. Tomasz z Akwinu utożsamia kłamstwo z umyślnym stwierdzeniem nieprawdy — a przynajmniej czegoś, co sam kłamiący uważa za fałsz — i tak rozumiany akt kłamstwa ocenia jako postępek w każdym wypadku naganny. Uzasadniając tę bezkompromisową ocenę, powołuje się on na naturalną funkcję zdań twierdzących:

To, co jest samo w sobie złe ze względu na rodzaj, nie może być w żadnym wypadku dobre i dozwolone, ponieważ do tego, by coś było dobre, potrzebne są wszystkie właściwe cechy [...]. Otóż kłamstwo jest złe ze swojej rodzajowej istoty. Jest bowiem czynem odnoszącym się do niewłaściwej materii, gdyż skoro słowa stanowią naturalne znaki myśli, nienaturalnie i niewłaściwie postępuje ten, kto wyraża w słowach jakieś przekonanie, którego nie ma w umyśle²⁷.

Uznając każde kłamstwo za moralnie złe, Tomasz z Akwinu nie zaprzecza jednak, że niejedno kłamstwo czyni wiele dobra. Przeciwnie, wyróżnia nawet osobną odmianę kłamstwa — *mendacium officiosum* — które ma na względzie dobro osoby okłamywanej. Na pewne szczególne przypadki tego pożytecznego czy też „uczynnego” kłamstwa wskazuje jedna z rozpatrywanych przezeń obiekcji, z którymi musi się uporać jego absolutyzm:

Należy wybrać mniejsze zło dla uniknięcia zła większego, tak jak lekarz odcina część ciała, aby całe ciało nie uległo zniszczeniu. Jest jednak mniejszą szkodą, gdy ktoś powoduje błędne przekonanie w czyimś umyśle, niż gdy ktoś zabija [kogoś innego] lub też zostaje zabity. Tak więc człowiekowi wolno kłamać, aby jedną osobę ustrzec przed zabójstwem, a inną uchronić od śmierci²⁸.

Odpowiadając na tę trudność, Akwinata pisze:

kłamstwo jest grzechem nie tylko ze względu na szkodę, jaką wyrządza drugiemu człowiekowi, lecz także przez swoją nieprawdliwość. Nie wolno bowiem używać jakichkolwiek środków, które są niedozwolone ze względu na ich nieprawdliwość, w celu zapobieżenia szkodom lub też [zaradzenia] brakom innych

²⁷ ST, II-II, q. 110, a. 3 co.: „[...] illud quod est secundum se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum et licitum, quia ad hoc quod aliquid sit bonum, requiritur quod omnia recte concurrant; bonum enim est ex integra causa, malum autem est ex singularibus defectibus [...] Mendacium autem est malum ex genere. Est enim actus cadens super indebitam materiam, cum enim voces sint signa naturaliter intellectuum, innaturale est et indebitum quod aliquis voce significet id quod non habet in mente”.

²⁸ ST, II-II, q. 110, a. 3, arg. 4: „[...] minus malum est eligendum ut vitetur maius malum, sicut medicus praecidit membrum ne corrumpatur totum corpus. Sed minus nocumentum est quod aliquis generet falsam opinionem in animo alicuius quam quod aliquis occidat vel occidatur. Ergo licite potest homo mentiri ut unum praeservet ab homicidio, et alium praeservet a morte”.

osób, tak jak na przykład nie wolno kraść, aby wesprzeć potrzebującego (chyba że w przypadku skrajnej konieczności, w którym wszystkie rzeczy są wspólne). Toteż nie wolno posługiwać się kłamstwem, aby uchronić kogoś przed jakimś niebezpieczeństwem²⁹.

Jak stąd widać, moralna kwalifikacja różnych sposobów działania nie sprowadza się u Tomasza z Akwinu do ich wartości konsekwencjalnej, tj. wynikającej z dobrych lub złych następstw, jakie rodzą się z tego działania. Obejmuje ona także pewną normatywną własność, którą Tomasz określa jako *inordinatio*. Ta nieprawidłowość, niepoprawność czy też niezgodność z porządkiem może cechować również takie czyny, które prowadzą często do większego, a nieraz nawet do wielkiego dobra. Mimo to te wewnętrznie nieprawidłowe sposoby działania — do których również należy kłamstwo — są w każdym przypadku niedozwolone. Jak jednak widzieliśmy, kłamstwo samo w sobie jest opisywane przez Tomasza tylko jako umyślne powiedzenie nieprawdy. Ten jego opis charakteryzuje zatem akt kłamstwa tylko co do bezpośredniego intencjonalnego celu działania osoby kłamiącej; nie przesądza zatem ani o dalszym lub pośrednim celu owego działania — w typowych przypadkach będzie nim wprowadzenie w błąd drugiej osoby — ani tym bardziej motywacyjnego celu samej osoby kłamiącej, celu, którym dość często jest jej własna korzyść, a czasem — jak w wypadku nałogowego blagiera — sama przyjemność czerpana z kłamania. Używając wprowadzonych wyżej technicznych terminów, należy więc stwierdzić, że absolutyzm moralny, reprezentowany przez Tomasza z Akwinu, uznaje nie tylko bezwzględne zakazy dotyczące pewnego rodzaju czynów określonych także co do ich dalszego celu, lecz również takie, które odnoszą się do pewnych czynów określonych wyłącznie co do ich przedmiotu; innymi słowy, jest on absolutyzmem mocnym, a nie tylko słabym. Teza proporcjonalizmu jest słuszna w jej części pozytywnej — w tym sensie, że wiele bezwzględnych zakazów, sformułowanych przez Tomasza z Akwinu dotyczy czynów z bogatszym opisem — nie wydaje się jednak słuszna w jej części negatywnej; istnieją bowiem i takie bezwzględne zakazy, które odnoszą się do czynów z uboższym opisem.

w.galewicz@uj.edu.pl

²⁹ *ST*, II-II, q. 110, a. 3, ad 4: „[...] mendacium non solum habet rationem peccati ex damno quod infert proximo, sed ex sua inordinatione, ut dictum est. Non licet autem aliqua illicita inordinatione uti ad impediendum nocumenta et defectus aliorum, sicut non licet furari ad hoc quod homo eleemosynam faciat (nisi forte in casu necessitatis, in quo omnia sunt communia). Et ideo non est licitum mendacium dicere ad hoc quod aliquis alium a quocumque periculo liberet”.

THOMAS AQUINAS ON ABSOLUTE MORAL PROHIBITIONS

S U M M A R Y

This article is concerned with absolutism in the ethical theory of Thomas Aquinas. 'Ethical absolutism' is the phrase I use to describe a system of thought wherein some types of human activity are characterized as morally wrong in every instance where the actions being analyzed meet a certain set of criteria. This method of moral categorization appears in weaker or stronger versions depending on whether we ascribe to it only those descriptions of human actions that include semantically-rich descriptions which encompass the motivating goal or end of the acting subject, or also include in it descriptions that are poorer in content (that is, those which speak only of the most immediate intentional goal or end of the acting subject). I attempt to demonstrate that, although many absolute moral prohibitions recognized by Thomas Aquinas can be seen as instances of a weaker version of ethical absolutism, Thomas's writings also contain many instances of the stronger version. This reading runs contrary to the interpretation of Aquinas offered by thinkers of the proportionalist school.