

KRZYSZTOF NIEWIADOMSKI OFM CAP

**CZY ZEWNĘTRZNY UCZYNEK DODAJE
WARTOŚĆ MORALNĄ DO CZYNU
WEWNĘTRZNEGO? NA PODSTAWIE *SUMMY
TEOLOGICZNEJ* ŚW. TOMASZA Z AKWINU
I OSIEMNASTEJ *DYSPUTY KWODLIBETALNEJ*
BŁ. JANA DUNSA SZKOTA**

Czyn wewnętrzny to czyn, który dokonuje się w samej woli. Podlega on wartościowaniu moralnemu, jego dobro lub zło ma określony gatunek i intensywność. W artykule omówiony jest przypadek, w którym czyn wewnętrzny jest przyczyną czynu zewnętrznego. Co do zagadnienia zawartego w tytule, w podręcznikach teologii moralnej powszechnie przyjęta jest teoria opracowana przez św. Tomasza z Akwinu. Zostanie ona omówiona w paragrafie pierwszym na podstawie *Sumy teologicznej* Doktora anielskiego. Natomiast bł. Jan Duns Szkot na to samo pytanie odpowiada w dysputie kwodlibetalnej oznaczonej numerem osiemnastym. Przeprowadzanie takich dysput było obowiązkiem mistrzów średniowiecznych uniwersytetów. Ich nazwa pochodzi od tematu, który mógł być dowolny (de quolibet), zainicjowany przez każdego uczestnika. Mimo że *Questiones quodlibetales* Doktora subtelnego nie mają jeszcze wydania krytycznego, ponieważ powstały u schyłku jego życia, uważa się, że zawierają jego najbardziej dojrzałą doktrynę i są powszechnie cytowane.

1. STANOWISKO ŚW. TOMASZA Z AKWINU NA TLE JEGO METAFIZYKI

Św. Tomasz dobro lub zło uczynku uzależnia od dobroci jego celu, przedmiotu i okoliczności¹. Przystępując w *Sumie teologicznej* do rozwiązania problemu związku czynu wewnętrznego i zewnętrznego, najpierw pyta on w artykule trzecim kwestii dwudziestej, czy dobroć i złość uczynku zewnętrznego i wewnętrznej czynności woli są te same. Według niego wewnętrzna czynność woli oraz uczynek zewnętrzny pod względem moralnym stanowią jeden czyn, ponieważ czynność woli jest czynnikiem formalnym w stosunku do uczynku zewnętrznego. Czynnikiem zaś nadającym formę oraz czynnikiem materialnym stanowią jedność. Gdy uczynek jest dobry lub zły jedynie z powodu swego stosunku do celu, wówczas istnieje jedna i ta sama wartość moralna czynności woli, która zmierza do celu, oraz uczynku zewnętrznego, który odnosi się do celu za pośrednictwem czynności woli².

Źródłem wewnętrznej czynności woli są władze duszy – zdolność poznawcza i pożądawcza, czyli rozum i wola. Źródłem zewnętrznego uczynku jest władza wykonująca czynność, będąca podmiotem dobroci lub złości. To rozróżnienie dla św. Tomasza stanowi dowód, że czynność wewnętrzna i uczynek zewnętrzny należą do innych rodzajów przyrodniczych³. Mimo tego zróżnicowania powstaje z nich jeden czyn moralny. Akwinata poddaje analizie zarzut, że inna cnota (umysłowa) dotyczy władzy rozkazującej, a inna cnota moralna władzy wykonującej, co wskazywałoby, że inna jest dobroć wewnętrznej czynności we władzy nakazującej, a inna czynności zewnętrznej we

¹ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Cel ostateczny czyli szczęście oraz uczynki ludzkie*, t. 9, (tł. F. W. Bednarski), Londyn 1963, q. 20, a. 2.

² Por. tamże, a. 3.

³ Por. tamże, ad. 1; Tamże, q. 18, a. 5, ad. 3: Akt małżeński i cudzołóstwo ze względu na stosunek do rozumu różnią się gatunkowo i powodują skutki gatunkowo różne, gdyż akt małżeński jest godny pochwały i nagrody, a cudzołóstwo jest godne nagany i kary. Natomiast te dwa akty w stosunku do sił rozrodczych nie różnią się gatunkowo i w ten sposób powodują ten sam gatunkowo skutek.

władzy wykonującej. Doktor anielski odpowiada, że cnoty moralne odnoszą się do uczynków cnotliwych, które są jakby ich celami, roztropność zaś, która doskonali rozum, odnosi się do środków do celu. Dlatego potrzebne są różne cnoty. Natomiast rozum nie ma innej dobroci prócz samej dobroci cnoty, skoro każda cnota ma udział w dobroci rozumu⁴.

Inna narzucająca się trudność polega na tym, że przyczyna nie może być skutkiem, ani odwrotnie, żadna bowiem rzecz nie jest przyczyną siebie samej. Tymczasem dobroć czynności wewnętrznej jest przyczyną dobroci czynności zewnętrznej lub odwrotnie. Wynika z tego, że dobroć jednej i drugiej czynności nie może być jedną i tą samą. Tak jest jednak tylko w przypadku jednoznacznej czynnej przyczyny, tymczasem dobroć czynu zewnętrznego jest wyprowadzana podobnie jak nazwa „zdrowego” lekarstwa, która pochodzi od zdrowia zwierzęcia, któremu służy, a które to zdrowie jest tak naprawdę nie w lekarstwie, ale w ciele zwierzęcia⁵.

Kiedy uczynek zewnętrzny odznacza się własną dobrocią lub złością ze względu na materię czy okoliczności, wówczas należy ją odróżnić od dobroci lub złości czynności woli, która pochodzi od celu. Czyn, w którym inna jest intencja woli, czyli cel, który osoba pragnie osiągnąć za pomocą działania, a inna jest celowość wewnętrzna uczynku polski tomista T. Ślipko nazywa aktem złożonym⁶. Mimo tego rozróżnienia wartości moralnej aktu wewnętrznego i zewnętrznego nie następuje całkowita ich separacja, dobroć celu

⁴ Por. tamże, q. 20, a. 3, ad. 2.

⁵ Tamże, ad. 3: Ad tertium dicendum quod, quando aliquid ex uno derivatur in alterum sicut ex causa agente univoca, tunc aliud est quod est in utroque, sicut cum calidum calefacit, alius numero est calor calefacientis, et calor calefacti, licet idem specie. Sed quando aliquid derivatur ab uno in alterum secundum analogiam vel proportionem, tunc est tantum unum numero, sicut a sano quod est in corpore animalis, derivatur sanum ad medicinam et urinam; nec alia sanitas est medicinae et urinae, quam sanitas animalis, quam medicina facit, et urina significat. Et hoc modo a bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris, et e converso, scilicet secundum ordinem unius ad alterum.

⁶ Por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004, s. 189-194.

pochodząca z woli odnosi się do uczynku zewnętrznego, dobroć zaś materii oraz okoliczności odnosi się do czynności woli⁷. Wola dodaje bowiem intencję do uczynku, a uczynek jest środkiem, przez przyjęcie którego wola staje się dobra lub zła⁸.

W czwartym artykule kwestii dwudziestej Akwinata pyta, czy czyn zewnętrzny wpływa na dobroć wewnętrznej czynności woli. Gdyby uczynek zewnętrzny niczego nie dodawał pod względem dobroci lub złości, człowiek niepotrzebnie wykonywałby dobre dzieła lub unikałby czynienia zła. Gdy chodzi jednak o tę dobroć, którą uczynek zewnętrzny ma z powodu chcenia celu (*ex voluntate finis*), wówczas uczynek zewnętrzny niczego nie dodaje do wartości moralnej czynności wewnętrznej, chyba że sama wola staje się przez to lepsza lub gorsza moralnie. Według św. Tomasza może stać się to na trzy sposoby: po pierwsze, ze względu na liczbę, np. gdy ktoś chce uczynić coś dla dobrego lub złego celu, ale nie czyni tego od razu. Późniejszy czyn sprawia, że czynność woli podwaja się. Po drugie, ze względu na zakres. Przykładowo, gdy ktoś chce coś uczynić, ale na skutek jakiejś przeszkody nie działa, ktoś inny zaś w dalszym ciągu przeprowadza czynność woli tak długo, dopóki nie dokona dzieła. Wtedy wola tego człowieka jest bardziej wytrwała w dobru lub w złu i zależnie od tego lepsza lub gorsza. Po trzecie, ze względu na natężenie, są bowiem uczynki zewnętrzne, które dlatego, że są przyjemne lub przykre, zwiększają lub zmniejszają natężenie woli.

⁷ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Cel ostateczny czyli szczęście oraz uczynki ludzkie*, t. 9, dz. cyt., q. 20, a. 3: Quando autem actus exterior habet bonitatem vel malitiam secundum se, scilicet secundum materiam vel circumstantias, tunc bonitas exterioris actus est una, et bonitas voluntatis quae est ex fine, est alia, ita tamen quod et bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, et bonitas materiae et circumstantiarum redundat in actum voluntatis, sicut iam dictum est.

⁸ Tamże, q. 9, a. 1: Przedmiot porusza wolę w tym znaczeniu, że wyznacza charakter uczynku, a więc na sposób czynnika formalnego, który w porządku natury nadaje zróżnicowanie gatunkowe czynnościom.

Wiadomo zaś, że z im większym natężeniem wola dąży do dobra lub zła, tym jest lepsza lub gorsza⁹.

Natomiast gdy chodzi o dobroć uczynku zewnętrznego ze względu na jego materię oraz okoliczności, dobroć ta jest celem woli, a w ten sposób zwiększa dobroć lub złość woli, gdyż każda skłonność lub czynność doskonali się przez to, że osiąga cel. Dlatego wola nie jest doskonała, jeśli mając sposobność, nie działa, poprzestając na samym pragnieniu¹⁰. Dobroć uczynku zewnętrznego, pochodząca od materii oraz okoliczności, jest różna od dobroci, którą wola posiada dzięki celowi. Nie jest zaś ona różna od tej dobroci woli, którą posiada ona na skutek tego, że sama czynność była chciana. Jest bowiem racją i przyczyną tej dobroci¹¹. Tak więc w wypadku aktu złożonego wola zyskuje dobroć lub złość także zależnie od wybranych środków do celu, czyli konkretnego czynu¹².

Dla św. Tomasza czynność woli jest czynnikiem formalnym (czyli nadającym formę) uczynku zewnętrznego. Jak widać, w ocenie czynu Akwinata odwołuje się do pojęć metafizycznych materii i formy. Myślenie mistrzów średniowiecznych było myśleniem systemowym,

⁹ Por. tamże, q. 20, a. 4.

¹⁰ Tamże: *Si autem loquamur de bonitate actus exterioris quam habet secundum materiam et debitas circumstantias, sic comparatur ad voluntatem ut terminus et finis. Et hoc modo addit ad bonitatem vel malitiam voluntatis, quia omnis inclinatio vel motus perficitur in hoc quod consequitur finem, vel attingit terminum. Unde non est perfecta voluntas, nisi sit talis quae, opportunitate data, operetur.*

¹¹ Tamże, ad. 2: *Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de bonitate actus exterioris quam habet a voluntate finis. Sed bonitas actus exterioris quam habet ex materia et circumstantiis, est alia a bonitate voluntatis quae est ex fine, non autem alia a bonitate voluntatis quam habet ex ipso actu volito, sed comparatur ad ipsam ut ratio et causa eius, sicut supra dictum est.*

¹² Tamże, a. 2: *W zewnętrznym uczynku należy uwzględnić dwojaką dobroć i złość: a) ze względu na właściwe tworzywo i okoliczności, oraz b) ze względu na cel. Ta druga całkowicie zależy od woli: natomiast pierwsza, czyli wyznaczona przez tworzywo oraz okoliczności, zależy od rozumu; od niej też zależy dobroć woli, jeśli dobroć ta stanowi jej przedmiot. Należy jednak wziąć pod uwagę, że do tego, by jakiś uczynek był zły, wystarczy jeden pojedynczy jego brak; do tego zaś, by uczynek był dobry, trzeba by pod każdym względem był dobry.*

każde zagadnienie musiało być dopasowane do budowanego przez nich całościowego systemu metafizyki i antropologii¹³, który w wypadku św. Tomasza był w dużej mierze systemem Arystotelesa. W metafizyce tomistycznej forma określa gatunki, a materia (tzw. materia pierwsza) stanowi principium jednostkownienia bytów w ramach konkretnego gatunku. Materia pierwsza kształtowana przez formę (określającą gatunek bytu) tworzy substancję – materię drugą, kształtowaną dodatkowo przez formę przypadłościową. W wypadku aktu prostego czyn wewnętrzny i zewnętrzny ma tę samą formę (jest to wewnętrzna czynność woli – decyzja woli o wykonaniu czynu¹⁴), do której wykonanie dodaje tylko czynnik materialny. Gatunek czynu (przedmiot) jest jego formą substancjalną¹⁵. Niektóre ważniejsze okoliczności zaliczają się do formy gatunkowej, a nie przypadłościowej¹⁶.

¹³ G. W. Salmon, *Koncepcja poznania intuicyjnego u Jana Dunsza Szkota*, Niepokalanów 2007, s. 151.

¹⁴ W wypadku rozpatrywanym w niniejszym artykule czyn wewnętrzny jest przyczyną czynu zewnętrznego, tak więc akt woli jest tu decyzją o działaniu zewnętrznym, nie zaś, jak w wypadku czynu tylko wewnętrznego, samym upodobaniem czy pragnieniem.

¹⁵ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Cel ostateczny czyli szczęście oraz uczynki ludzkie*, t. 9, dz. cyt., q. 18, a. 2: Dobro i zło w czynnościach, jak i w innych rzeczach zależy od pełni bytu, względnie od jego braku. Pełnia zaś bytu zależy przede wszystkim od tego, co różnicuje gatunkowo daną rzecz. Otóż podobnie jak w przyrodzie rzeczy zawdzięczają swe zróżnicowanie gatunkowe formie, tak czynności zawdzięczają je przedmiotowi, tak samo jak ruch różnicuje się podług kresu, do którego zmierza. Podobnie więc jak pierwsza dobroć rzeczy naturalnej zależy od jej formy, która ją różnicuje gatunkowo, tak samo pierwsza dobroć uczynku moralnego zależy od właściwego dla danej czynności przedmiotu. Dobroć tę niektórzy nazywają rodzajową, np. posługiwać się swoją własnością. Podobnie też jak w przyrodzie pierwszym złem dla powstającej rzeczy jest brak osiągnięcia właściwej formy, np. gdy kobieta porodzi zamiast człowieka jakiś plód bezkształtny; tak pierwsze zło w dziedzinie czynności moralnych pochodzi od przedmiotu, np. zabrać cudzą rzecz. Tego rodzaju zło zwie się rodzajowym, biorąc wyraz „rodzaj” za równoważny wyrazowi „gatunek”, podobnie jak nazywamy cały gatunek ludzki rodzajem ludzkim.

¹⁶ Tamże, q. 7 a. 3 ad. 3: Ad tertium dicendum quod illa conditio causae ex qua substantia actus dependet, non dicitur circumstantia; sed aliqua conditio adiuncta.

Św. Tomasz przyjmuje istnienie uczynków gatunkowo obojętnych, jednak według niego w konkretnie życia każdy czyn jest dobry albo zły, ponieważ działanie swoją wartością moralną zawdzięcza nie tylko przedmiotowi, ale także okolicznościom, które są jakby przypadłościami czynu. Każdy zaś konkretny uczynek musi mieć jakąś okoliczność, może nią być nawet zamiar osiągnięcia celu. Skoro bowiem zadaniem rozumu jest wprowadzanie porządku, każdy uczynek, pochodzący z rozumu, jeśli nie zostanie podporządkowany należnemu celowi, tym samym będzie sprzeczny z rozumem, czyli zły. Jeśli

Sicut in objecto non dicitur circumstantia furti quod sit alienum, hoc enim pertinet ad substantiam furti; sed quod sit magnum vel parvum.

Tamże, q. 18, a. 3: W przyrodzie całkowita pełnia doskonałości, którą dany byt powinien mieć, pochodzi nie od samej tylko formy substancjalnej (czyli od istotności jestestwa), która nadaje mu zróżnicowanie gatunkowe, ale także od uzupełniających przypadłości, takich jak np. w człowieku od kształtu, cery itp. Jeśli brak którejsz z tych przypadłości, jakie dany byt powinien mieć, wówczas mamy do czynienia ze złem. Podobnie w czynności; gdyż jej pełnia dobroci polega nie tylko na tym, co ją różnicuje gatunkowo, ale także na tym, co ją niejako uzupełnia w postaci jej przypadłości. A tymi przypadłościami są należne okoliczności. Czynność więc staje się złą, jeśli brak jej czegoś z tych rzeczy, których wymagają należne okoliczności. Tamże, a. 4: Tak więc w czynności ludzkiej trzeba uwzględnić czworaką dobroć: a) rodzajową, ze względu na samą czynność, gdyż, jak widzieliśmy, czynność jest dobrą w miarę jak jest czynnością i bytem; b) gatunkową, która zależy od właściwego tej czynności przedmiotu; c) okolicznościową, czyli pochodzącą od okoliczności, będących przypadłościami czynności; oraz d) dobroć zależną od celu, jako przyczyny dobroci.

Tamże, a. 5, ad. 4: Okoliczność niekiedy stanowi istotną różnicę przedmiotu ze względu na jej stosunek do rozumu, i wówczas taka okoliczność nadaje uczynkowi zróżnicowanie gatunkowe. Dzieje się tak zawsze, kiedykolwiek okoliczność sprawia, że uczynek przestaje być dobrym, a staje się złym. Tylko dlatego bowiem okoliczność sprawia, że uczynek staje się zły, że uczynek ten na skutek owej okoliczności sprzeciwia się rozumowi.

Tamże, a. 10, ad. 1: Okoliczność różnicująca gatunkowo uczynek stanowi warunek jego przedmiotu i jakby pewną jego różnicę gatunkową. Ad. 2: Okoliczność, będąca tylko okolicznością, jest jedynie przypadłością i dlatego nie różnicuje gatunkowo uczynków. Gdy jednak okoliczność staje się głównym warunkiem przedmiotu jakiegoś uczynku, wówczas różnicuje go gatunkowo.

zaś będzie skierowany do właściwego celu, wówczas będzie zgodny z porządkiem rozumu i będzie dobry¹⁷.

W czynach złożonych można wyróżnić wyraźnie różne przedmioty. Św. Tomasz pisze nawet, że w uczynku dobrowolnym trzeba odróżnić dwie czynności: wewnętrzną czynność woli i czynność zewnętrzną. Obie te czynności mają swój przedmiot¹⁸. Przedmiotem zewnętrznej czynności jest to, do czego czynność ta odnosi się, czemu zawdzięcza swe zróżnicowanie gatunkowe (np. zabranie cudzej rzeczy). Zróżnicowanie gatunkowe, czyli przedmiotowe wewnętrznej czynności woli pochodzi od celu¹⁹. To, co stanowi przedmiot woli, jest czynnikiem nadającym formę także czynności zewnętrznej, gdyż wola posługuje się władzami ciała jako narzędziami. Dlatego cel formalnie nadaje zróżnicowanie gatunkowe uczynom ludzkim, natomiast przedmiot czynności zewnętrznej różnicuje gatunkowo uczynki materialnie. Akwinata zgadza się tu z Arystotelesem, że kto kradnie po to, by cudzołożyć, jest zasadniczo bardziej cudzołożnikiem niż złodziejem²⁰. Skierowanie do określonego celu jest wprawdzie przygodne dla zewnętrznej czynności, ale nie dla wewnętrznej czynności woli, która ma się tak do zewnętrznej czynności jak to, co formalne, w stosunku do tego, co materialne²¹.

Gdy do jednego celu skierowane są różne uczynki, wówczas zachodzi różnica gatunkowa pomiędzy uczynkami zewnętrznymi, a jedność gatunkowa ze względu na wewnętrzną czynność woli²². Natomiast czynności należące do tego samego gatunku ze względu na przedmiot mogą być skierowane do nieskończenia wielu celów, np. kradzież do nieskończenia wielu dóbr czy najrozmaitszych postaci

¹⁷ Por. tamże, q. 18, a. 9.

¹⁸ Por. tamże, a. 6.

¹⁹ Tamże, q. 7, a. 4 ad. 2: Ad secundum dicendum quod finis, etsi non sit de substantia actus, est tamen causa actus principalissima, in quantum movet ad agendum. Unde et maxime actus moralis speciem habet ex fine.

²⁰ Por. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, w: Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, (tłum. D. Gromska), Warszawa 1996, s. 170-171.

²¹ Por. tamże, q. 18, a. 6. ad. 2.

²² Por. tamże, q. 18, a. 6, ad. 3.

zła. Gatunek wyznaczony przez cel nie zawiera się więc w gatunku wyznaczonym przez przedmiot jako w swoim rodzaju²³. Przedmiot zewnętrznej czynności może być skierowany do celu woli albo z istoty, tak jak np. dobra walka z istoty swej zmierza do zwycięstwa, albo przygodnie, np. zabranie rzeczy cudzej, by dać jałmużnę. Różnice dzielące jakiś rodzaj i tworzące gatunki w tym rodzaju, dzielą go w sposób istotny; a jeśli by dzieliły go tylko przygodnie, podział nie byłby dobry. Gdy więc przedmiot nie jest z istoty swej skierowany do celu, wówczas różnica gatunkowa, wyznaczona przez przedmiot, nie stanowi różnicy gatunkowej określonej przez cel, ani odwrotnie. W tym więc wypadku żaden gatunek nie zawiera się w drugim, tak że czynność moralna należy do dwóch niezależnych od siebie gatunków. Np. gdy ktoś kradnie, by cudzołożyć, popełnia dwa grzechy w jednym uczynku²⁴.

Jeśli przedmiot czynności jest z istoty podporządkowany celowi, wówczas jedna z cech różnicujących ze swej istoty gatunki ze względu na przedmiot, różnicuje je także ze względu na cel, i wskutek tego jeden gatunek będzie zawierał się w drugim. Im wyższy jest cel, tym czynnik działający jest bardziej powszechny, np. zwycięstwo, będące ostatecznym celem wojska, jest celem zamierzonym przez naczelnego wodza, natomiast przygotowanie oddziału jest celem zamierzonym przez jego dowódcę. Różnica gatunkowa wyznaczona przez cel jest więc bardziej ogólna; natomiast różnica wyznaczona przez przedmiot, z istoty swej podporządkowany danemu celowi, jest cechą różnicującą gatunkowo w porównaniu do różnicy wyznaczonej przez cel. Wola bowiem, której właściwym przedmiotem jest cel, kieruje wszystkimi władzami psychicznymi, których przedmioty są szczegółowe²⁵.

Ponieważ nie należy przyjmować nieskończonej ilości czynników determinujących działanie natury, dlatego trzeba przyjąć jakąś ostateczną formę, odróżniającą gatunkowo przedmioty. Stąd

²³ Por. tamże, q. 18, a. 7.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Por. tamże.

w przyrodzie żadna przypadłość rzeczy nie może być jej różnicą gatunkową. Natomiast działanie rozumu nie jest zdeterminowane do jednego przedmiotu, ujawszy bowiem jeden przedmiot, może przejść do innego. Dlatego to, co jest w danym uczynku okolicznością dodatkową w stosunku do przedmiotu, stanowiącego o przynależności gatunkowej tego uczynku, może stać się głównym warunkiem tego przedmiotu na skutek stosunku tej okoliczności do kierownictwa rozumu. Przykładowo, zabranie cudzej rzeczy różnicuje się gatunkowo ze względu na to, że chodzi o rzecz cudzą, to bowiem wyróżnia kradzież od innych gatunków zła moralnego. Natomiast miejsce tego uczynku to jego okoliczność. Ponieważ jednak rozum może uporządkować daną czynność w stosunku do okoliczności, zdarza się, że np. miejsce, w którym przedmiot czynności zachodzi, będzie przeciwne należytemu porządkowi rozumu, np. by nie czynić zła w miejscu świętym. Stąd zabranie rzeczy cudzej w miejscu świętym dodaje nową osobną sprzeczność z porządkiem rozumu. Dlatego miejsce, które dotąd było tylko okolicznością, teraz staje się głównym warunkiem przedmiotu, sprzecznym z rozumem, wówczas okoliczność taka sprawia, że dany uczynek należy do odrębnego gatunku dobra lub zła moralnego²⁶.

To, co posiada pierwszeństwo w każdym rodzaju, nie jest czymś przygodnym, ale istotowym dla tego rodzaju, będąc źródłem dla tego, co przygodne. Dlatego dobroć woli zależy tylko od jednego czynnika, który ze swej istoty powoduje dobroć czynności, a mianowicie od przedmiotu, a nie od okoliczności, które są jakby przypadłościami uczynku²⁷. Gdy chciany przedmiot jest dobry, żadna okoliczność nie może go zmienić w zły. Jeśli więc ktoś chce jakiegoś dobra, gdy nie należy, lub gdzie nie należy, to albo ta okoliczność odnosi się do przedmiotu (zmieniając go) i wówczas przedmiotem woli nie jest dobro, albo okoliczność ta odnosi się do samej czynności chcenia, i wówczas jest rzeczą niemożliwą, według św. Tomasza, by ktoś chciał dobra, wtedy gdy nie należy, gdyż człowiek zawsze powinien

²⁶ Por. tamże, q. 18, a. 10.

²⁷ Por. tamże, q. 19, a. 2.

chcieć dobra, chyba że przypadkowo ktoś chcąc danego dobra sam sobie stawia przeszkodę, że nie chce wówczas innego dobra, którego powinien chcieć. Wówczas zaś zło powstaje nie z tego powodu, że ktoś chce tego dobra, ale z tego, że nie chce innego dobra²⁸.

2. BŁ. JAN DUNS SZKOT O CZYNIE WEWNĘTRZNYM, BĘDĄCYM PRZYCZYNĄ CZYNU ZEWNĘTRZNEGO

O samym grzechu wewnętrznym bł. Jan Duns Szkot pisze szerzej w *Ordinatio*, w dystynkcji czterdziestej drugiej księgi drugiej²⁹. Natomiast w osiemnastej dyspucie quodlibetalnej podejmuje zagadnienie czynu wewnętrznego, z którego pochodzi czyn zewnętrzny. Najpierw pragnie on w niej zbadać, co sprawia, że czyn jest dobry lub zły, potem zasługujący na karę lub nagrodę, wreszcie, czy te cechy są takie same w czynie wewnętrznym jak i zewnętrznym, który z niego wynika.

Pierwsza dobroć aktu nie jest jeszcze na poziomie moralnym, lecz metafizycznym, to dobro pierwotne bytu (*bonitas primaria entis*). Natomiast *bonitas secundaria entis* to pełnia stosowności (*convenientiae*) albo pełna stosowność tego bytu względem innych bytów, co do których powinna ona zaistnieć, albo względem siebie, co zwykle jest połączone. Dobre jedzenie to przykład do pierwszej stosowności (jego dobroć zachodzi względem bytu człowieka), dobra twarz jest proporcjonalna, o właściwej barwie i jest odpowiednia zarówno człowiekowi, jak i samej sobie³⁰. Aby czyn był dobry, potrzeba pełni (*integritas*) wszystkiego, co według prawego rozumu (*recta ratio*) jest stosowne (*convenire*) aktowi i osobie, która go wykonuje³¹.

²⁸ Tamże, ad. 2.

²⁹ Jan Duns Szkot, *Opera omnia. Ordinatio*, t. 8, Città del Vaticano 2001, lb. 2, dist. 42.

³⁰ Por. Juan Duns Escoto, *Cuestiones Cuodlibetales. Edición bilingüe, introducción, resúmenes y versión de Felix Alluntis*, Madrid 1968, nr 9.

³¹ Por. tamże, nr 8; J. W. Gałkowski, *Wolność i wartość. Z podstawowych zagadnień etyki Jana Duns Szkota*, Lublin 1993, s. 102.

Dopiero, jeśli ktoś ma władzę i możliwość refleksji nad tym, co jest stosowne jego aktowi, taką dobroć wtórną (*bonitas secundaria*) można nazwać moralną³². W osądzie moralnym trzeba wziąć pod uwagę naturę działającego, władzę, za pomocą której on działa i istotę (*ratio quidditativa*) aktu. Z tych trzech czynników można wywnioskować, jaki przedmiot (*obiectum*) jest stosowny danemu aktowi i danemu działającemu. Dobroć przedmiotu jest dobrocią gatunkową (*ex genere*). Determinacja przedmiotu jest pierwszą moralną determinacją, nie nadającą jeszcze ostatecznej, ale umożliwiającą przyjęcie dalszych determinacji wynikających z okoliczności³³.

Dobroć charakterystyczną akt przyjmuje dzięki okolicznościom, wśród których pierwszy jest cel. Inne okoliczności to sposób działania, jego czas i miejsce³⁴. Wprawdzie okoliczności są relacjami (*relationes*), a dobro jakością (*qualitas*), ale dobry akt zawiera relację albo wiele relacji, bo zło czy cnota istnieją w stosunku do czegoś³⁵. Okoliczności mogą należeć do różnych cnót, usprawniających względem różnych celów, im więcej jest ich zawartych w danym akcie, tym jest on lepszy, np. można iść do kościoła z posłuszeństwa Bogu, ale też z miłości do bliźnich, za których ktoś się modli³⁶.

Zasługujące na karę czy nagrodę (*laudabile et vituperabile*) jest tylko to, co znajduje się w wolnej władzy działającego, na którą składa się działanie rozumu i woli³⁷. Wola sama dokonuje wyborów, podporządkowana (*supposita*) jedynie poznaniu (*intellectio*)³⁸. Najwłaściwiej rozumiane przypisanie komuś czynu dotyczy tego, co jest bezpośrednio (*immediate*) we władzy woli, w ten sposób tylko chcenie (*velle*) jest we władzy woli. W inny sposób może być nazwane przypisanym komuś coś, co jest we władzy woli zwyczajnie (*simpliciter*), chociaż nie bezpośrednio. Dotyczy to aktów innych władz,

³² Por. J u a n D u n s E s c o t o, *Cuestiones Cuodlibetales...*, dz. cyt., nr 11.

³³ Por. tamże, nr 13-14.

³⁴ Por. tamże, nr 15.

³⁵ Por. tamże, nr 17.

³⁶ Por. tamże, nr 22.

³⁷ Por. tamże, nr 24.

³⁸ Por. tamże, nr 24.

którym wola poprzez swoje chcenie może nakazywać, aby były one wzbudzone (eliciatur), albo zabraniać tego³⁹.

Zewnętrzny akt nakazany (actus imperatus) ma inną dobroć moralną niż wewnętrznie wzbudzony⁴⁰. Można tego dowieść podwójnie. Po pierwsze, św. Augustyn w *De Trinitate* pisze: „Nawet przez samą złą wolę każdy staje się niegodziwy (miser), lecz bardziej przez władzę, przez którą złe pragnienie woli jest zrealizowane. Chociaż bez wątpienia i tak pragnąc zła, byłby podły; mniej jednak, jeśli nic z tego, co chciałby, mógłby wykonać⁴¹.” Jest to rozumiane o złu winy, dlatego zły akt zewnętrzny powiększa winę, która jest obecna w złym akcie wewnętrznym⁴².

Po drugie, jest to udowodnione rozumowo: Z pierwszego artykułu jest uznawane, że dobroć moralna jest pełnią tego, co według prawego rozumu (recta ratio) człowieka działającego powinno odpowiadać temu aktowi. Inna zaś jest pełnia (integritas) tego, co według głosu prawego rozumu powinno odpowiadać aktowi wewnętrznemu, niż aktowi zewnętrznemu, dlatego też inne jest dobro moralne i w konsekwencji zło moralne, tak związane z brakiem dobra (privative), jak i przeciwne dobru (contrarie)⁴³. Warto tu wrócić do argumentu z początku kwestii, nie cytowanego dotąd, a pasującego do niniejszego rozumowania. Mianowicie, inne są przykazania zakazujące aktów zewnętrznych i wewnętrznych – siódme i dziesiąte, dotyczące kradzieży i pożądania rzeczy oraz szóste i dziewiąte, o aktach nieczystości zewnętrznej i wewnętrznej.

Dowód przesłanki mniejszej drugiego argumentu opiera się na fakcie, że prawy umysł (recta ratio) nie nakazuje aktowi, że musi być stosownym (convenire) temu, czemu nie może. Tymczasem dla aktu zewnętrznego jest niemożliwe być stosownym temu, co jest

³⁹ Por. tamże, nr 27.

⁴⁰ Por. tamże, nr 30.

⁴¹ Por. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, (tłum.) M. Stokowska, Kraków 1996, s. 391-392.

⁴² Por. Juan Duns Escoto, *Cuestiones Cuodlibetales...*, dz. cyt., nr 31.

⁴³ Por. tamże, nr 32.

stosownym dla aktu wewnętrznemu. Choć bowiem aktowi zewnętrznemu, jako przedmiotowi (*obiectum*) chcianemu, a nie jako wzbudzonemu, może jakimś sposobem być to odpowiednie (*competere*) przez derywację (*denominative*) określeniem (*denominatione*) zewnętrznym. Jednak to, co jest odpowiednie (*convenit*) aktowi wewnętrznemu realnie (*realiter*), nie jest tym samym sposobem odpowiednie aktowi zewnętrznemu i wewnętrznemu, bowiem także władze działaniowe (*potentiae operativae*) nie są zdolne do tego samego aktu, co więcej, ani do tych samych zasad (*rationes*), ani w konsekwencji akty te nie byłyby zdolne do zgodności (*convenientiae*) z tymi samymi zasadami, albo przynajmniej (co wystarczy dla twierdzenia), nie będą mogły mieć zgodności (*convenientia*) jednej i drugiej⁴⁴.

Akt mający istnienie realne poza wolą ma własną wymaganą stosowność (*convenientia*) i własną dobroć⁴⁵. Akt zewnętrzny ma zgodność ze swoją regułą (*regula*) przez (*per*) akt wewnętrzny, albo za jego pośrednictwem (*mediante*), dlatego ma inną stosowność niż akt wewnętrzny, bowiem on sam nie jest przyczyną (*causa*) ani środkiem (*medium*) względem siebie samego, ani także przyczyną czy zasadą pośrednictwa (*ratio mediandi*). Nie tylko akt chcenia z natury ma własną odpowiedniość albo nieodpowiedniość (*disconvenientia*) do prawego sądu (*dictamen rectum*), lecz akt nakazany z natury może poprzez niego mieć odpowiedniość (*convenientiam*) i zgodność (*conformatem*). I choć ta sama byłaby norma, której powinien być odpowiednim (*conformari*) akt ten i tamten, jednak akty, które są odpowiednie, są różne i przeto mają ze swej strony różne odpowiedniości (*conformatates*), albo zgodności (*convenientias*), choć do tej samej normy⁴⁶.

Sprawiedliwość może być przyjęta jednym sposobem według tego, jak jest prawością (*rectitudo*) habitualną, czy stałą sprawnością (*habitus*) woli, i stąd wola jest nazwana prawą habitualnie, także kiedy nie działa aktualnie. I tym sposobem także człowiek śpiący jest

⁴⁴ Por. tamże, nr 33.

⁴⁵ Por. tamże, nr 38.

⁴⁶ Por. tamże, nr 39.

nazwany sprawiedliwym, jeśli ma tę sprawność, a niesprawiedliwym, gdy brak mu tej sprawności lub ma sprawność przeciwną. Prawość może być też aktualna (w akcie). Jest ona zgodnością (*conformitas*) wzbudzonego aktu ze swą regułą. Akt nie jest nazwany formalnie prawym (*rectus*) albo sprawiedliwym ze sprawiedliwości habitualnej w woli, bowiem kiedy ona trwa, może istnieć akt grzechu powszedniego, albo akt obojętny, z których żaden nie jest sprawiedliwy ani prawy (ktoś może trwać wtedy w stanie łaski uświęcającej, którego grzech powszedni nie niszczy). Dlatego trzeba, aby prawość, przez którą formalnie nazywa się akt prawym, była dokładnie wtedy, gdy akt odbywa się i nie była bezpośrednio (*immediate*) w woli, lecz w tym akcie, i za pośrednictwem aktu w woli, bowiem wola z natury jest zdolna bezpośrednio (*immediate*) przyjąć sprawność (*habitus*) i łaskę. Sprawiedliwość zaś aktualna nie jest sprawnością ani aktem, lecz jest pewnym sposobem (*conditio*) własnego aktu, mianowicie zgodnością (*conformitas*) ze swoją regułą⁴⁷.

To zaś byłoby wyraźniejsze, jeśli akt nie następowałby szybko, lecz jakiś czas pozostawał niezmienny. Bowiem jak zmiana w ilości i rodzaju może na początku być szybka, a w drugiej części powolna, tak akt w pierwszej części zgodny ze swą regułą w drugiej może taki nie być. Lecz ponieważ akt szybko następuje, albo jeśli pozostaje niezmienny, trwa jednocześnie z nim jego prawość i wtedy ani ten trwający nie jest zmieniany z prawego w nieprawy, ani nie następuje po części prawej nieprawą, dlatego różnica aktu i jego prawości nie jest oczywista. Ta różnica jest jednak wnioskowana sposobem wyżej wspomnianym i także przez to, że relacja (*relatio*) nie wynikająca koniecznie z natury fundamentu (*naturam fundamenti*), nie jest całkowicie tym fundamentem. Tu zaś prawość (*rectitudo*) nie wynika koniecznie z natury aktu. Również sprawiedliwość aktualna, chociaż pierwotna (*primaria*) jest dokładnie w akcie chcenia, jednak sprawiedliwość aktualna druga (*secunda*) albo wtórna (*secundaria*)

⁴⁷ Por. tamże, nr 41.

mogłaby być w akcie nakazu przez akt chcenia, bowiem nakaz ma własną prawość, choć zależną od aktu chcenia⁴⁸.

Kiedy więc jest powiedziane, że sprawiedliwość nie istnieje poza wolą, jest to prawdą o sprawiedliwości habitualnej, która jest prawością woli przestrzeganą ze względu na nią samą (na tę prawość)⁴⁹, słowo „przestrzegana” bowiem odpowiada sprawności (habitus). Szerzej jest to prawdziwe o sprawiedliwości aktualnej pierwotnej (primaria), bowiem wola zachowuje ją ze względu na nią (illam propter se servat), to jest zawiera w akcie swoim to, co ta sprawiedliwość prawego wzbudza (elicit). Jeśli zaś byłaby mowa o sprawiedliwości aktualnej wtórnej (secundaria), trzeba powiedzieć, że nie należy ona do woli podmiotowo (subiective), lecz tylko przyczynowo (causaliter). W ten sposób dalej co do niej może w pewien sposób być zachowana ta definicja sprawiedliwości, bowiem jest ona prawością woli, nie jako formalnie przynależącą woli, lecz woli jako przyczynie albo nakazowi. Jest także ze względu na nią samą (tę prawość) przestrzegana (propter se servata), jako skutek dobrowolnie wywołany⁵⁰.

Z tego wynikają wnioski (corollaria), przez które także jest dowodzone twierdzenie: że podczas trwania tej samej sprawiedliwości habitualnej jest tyle sprawiedliwości aktualnych, ile jest wzbudzonych aktów, z których jedna sprawiedliwość aktualna może być intensywniejsza od drugiej, jeśli pierwszy akt jest wzbudzany z większym wysiłkiem niż drugi. I jeśli nawet habitus utrzymałby się równy, działający może wzbudzić pierwszy akt z większym wysiłkiem i wtedy będzie miał sprawiedliwość aktualną (czyli zgodność z regułą aktu) intensywniejszą, odpowiadającą jego intensywności, i drugi akt może wzbudzić z mniejszą siłą, choć pewne byłoby, że wtedy habitus byłby mniejszy⁵¹. Inny wniosek: poszczególne złe akty mają własne zło ak-

⁴⁸ Por. tamże, nr 42.

⁴⁹ *Rectitudo voluntatis propter se servata* to definicja sprawiedliwości sformułowana przez św. Anzelma z Canterbury. Por. Anzelm z Canterbury, *De veritate*, w: J.-P. Migne (red.), *Patrologia latina*, t. 158, Parisii 1864, c. 12.

⁵⁰ Por. Juan Duns Escoto, *Cuestiones Cuodlibetales...*, dz. cyt., nr 42.

⁵¹ Por. tamże, nr 43.

tualne, bowiem jak z natury są zdolne mieć własną dobroć, ponieważ i stosowności (*convenientias*) lub zgodności (*conformitates*) co do tej samej reguły albo różnych reguł, tak poszczególne mają własne braki⁵². Kolejny wniosek: zła różnią się tym sposobem, którym dobra, jakie te akty powinny były zawierać: jeśli gatunkiem, gatunkiem, jeśli liczbą, liczbą. Braki bowiem są odróżniane jak sprawności (*habitus*) z natury; np. ślepotą i głuchotą na swój sposób różnią się gatunkiem braku, jak słuch i wzrok gatunkiem pozytywnym, i różne utraty wzroku różnią się ilością pozbawienia, jak zdolności widzenia różnią się wielkością pozytywnie (*positive*)⁵³.

Jest oczywiste, że nie tylko rozróżnienie braków naturalnym sposobem wyrażania (*physice loquendo*), lecz także rozróżnienie grzechów językiem teologicznym, i to rodzaju, wielkości i także gatunku, może być przyjęte nie tylko przez odróżnienie zamiany (*conversionis*), bowiem ta *per se* nie konstituuje grzechu, ani nie odróżnia grzechu od grzechu, lecz jest przyjmowane według własnej zasady (*rationem propriam*) tego pozbawienia, które jest formalną zasadą rozróżnienia pozbawiająco (*privative*), jak sprawność (*habitus*) pozytywnie (*positive*)⁵⁴. Jest widoczne także, w jaki sposób jeden grzech jest cięższy od drugiego: albo jest to rozróżniane według różnego rodzaju ciężkości, albo według różnej ciężkości w każdym rodzaju. Akt bowiem tym sposobem, którym powinien mieć większą dobroć, czy to w rodzaju, czy to intensywność w rodzaju, tym sposobem, jeśli traci dobro należne, jest gorszy przez brak (*privative*), i jeśli miałby naturę (*conditio*) jakiegoś pozytywnego przeciwstawienia się dobru, jest gorszy przez przeciwieństwo (*contarie*)⁵⁵.

Po trzecie, jest widoczne, w jaki sposób grzechy mogą być kontynuowane w nieskończoność u potępionych, a jednak ich natura nie jest zniszczona, ani zdolność (*habilitas*) naturalna, lub cokolwiek innego w naturze. Mianowicie, żadna natura stworzona nie może

⁵² Por. tamże, nr 44.

⁵³ Por. tamże, nr 45.

⁵⁴ Por. tamże, nr 46.

⁵⁵ Por. tamże, nr 47.

w sobie zepsuć natury intelektualnej lub czegoś naturalnego, a jeśli mogłaby zmniejszyć, mogłaby na koniec zniszczyć ją całkowicie⁵⁶. Podobnie skutek przygodny jakiejś przyczyny nie koniecznie następuje za swoją przyczyną, dlatego przeciwieństwo takiego skutku albo jakiegoś warunku w nim nie niszczy lub nie zmniejsza takiej przyczyny. Złość zaś w akcie jest jakimś pozbawieniem w tym, co jest skutkiem przygodnym woli, dlatego nic nie zmniejsza z tej woli⁵⁷.

Co więc odbiera grzech dodany grzechowi, skoro według św. Augustyna w *Enchiridionie*, „tak wiele byłoby zła, ile zabiera z dobra?”⁵⁸. Duns Szkot odpowiada: zło obecne w akcie wzbudzonym nie odbiera dobra, które jednocześnie akt w sobie zawiera, co jest jasne; ani nie trzeba, żeby odbierało dobro, które zawiera, bowiem akt, który szybko się dokonuje (*raptim transiens*), nie zmienia się z dobrego w zły. Jeśli zaś rozumie się przez dobro to, co należy do sprawności (*habitus*) pochodzącej z łaski, która jest odbierana przez grzech, nie może być to rozumiane o każdym grzechu, bowiem drugi grzech nie odbiera tego, bowiem już zostało zabrane. Ani pierwszy grzech ze swej istoty nie odbiera tego bardziej niż drugi, bowiem wtedy pierwszy grzech byłby bezwarunkowo cięższy od drugiego, gdyż zabierałby większe dobro. Zdarza się zaś niekiedy, że drugi jest cięższy od pierwszego, zatem z natury zabiera większe dobro. Zatem *per se* odbiera dobro aktualne, odbierałby także *per se* dobro habitualne, jeśli zawierałby je. Grzech odbiera więc generalnie to, co powinno było być zawarte w akcie, jak niewidomemu od urodzenia ślepotą odbiera wzrok, nie ten, który był, lecz który powinien być, i tak mówi Augustyn w dziele *O księdze Rodzaju*⁵⁹ o aniele grzeszącym, że „upał nie z tego, co przyjął, lecz z tego, co przyjąłby, jeśli chciałby się Bogu podporządkować”. Jeśli zaś w nieskończoność grzech byłby

⁵⁶ Por. tamże, nr 48.

⁵⁷ Por. tamże, nr 49.

⁵⁸ Por. Augustyn, *Podręcznik dla Wawrzyńca, czyli o wierze, nadziei i miłości*, w: *Pisma katechetyczne*, (tłum.) W. Budzik, Warszawa, 1952, s. 85.

⁵⁹ Por. Augustyn, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, w: J.-P. Migne (red.), *Patrologia latina*, t. 34, Parisii 1865, lb 11, c. 23, nr 30.

dodawany do grzechu, każdy odbierałby właściwą dobroć, która miała być; i nie jest niezdolny (*inconueniens*) w jednym dobru skończonym być zawarty wirtualnie (*virtualiter*), jak nieskończone efekty po kolei wzbudzone, tak i nieskończone ich prawości⁶⁰.

Odwrócenie się od celu (*aversio*) może być rozumiane jako aktualne odrzucenie (*nolitio*) tego celu. Jest oczywiste, że nie każdy grzeszący odwraca się od celu w ten sposób, gdyż może on często nie brać go aktualnie pod uwagę, albo jeśli bierze pod uwagę, odwraca się nie ze złości (*ex malitia*). Można także w inny sposób rozumieć odwrócenie od celu – nie tyle formalnie, lecz jakby wirtualnie – może być wtedy założona akceptacja woli bez jednoczesnego, co najmniej skutecznego, pragnienia (*volitio*) celu, albo następstw celu. Wola chce (*vult*) wtedy czegoś zupełnie nieuporządkowanego (*inordinatum*) i przeszkadzającego w osiągnięciu celu: na przykład czegoś przeciwnego przykazaniu Bożemu, bez przestrzegania którego nie jest możliwe osiągnięcie celu. Nawet tym sposobem rozumując, odwrócenie dotyczy tylko woli. Trzecim sposobem, odwróceniem może być nazwane każde zło oddzielające skutecznie od celu chceniem lub dokonaniem. Takie zło może być w akcie nakazanym przez wolę, bowiem skoro akt nakazywania byłby złem, nie sprawia, że wola pragnie skutecznie celu ostatecznego, ani także, że osiąga go⁶¹.

Jak przeto odniesienie (*referibilitas*), albo jakby stosowność (*ordinabilitas*) do celu ostatecznego może być nazwana zwróceniem (*conversio*), tak nieuporządkowanie (*inordinabilitas*) może być nazwane odwróceniem (*aversio*). Kiedy jest więc przyjęte, że jest jedno odwrócenie od celu ostatecznego w akcie wewnętrznym i zewnętrznym, jest to prawdą, jeśli jest ono rozumiane na dwa pierwsze sposoby; co więcej, nie jest ono inaczej niż w akcie wewnętrznym, i jeśli tak jest rozumiane, że odwrócenie byłoby formalnie racją grzechu, musi to być zanegowane. Wystarcza bowiem to nieuporządkowanie (*inordinabilitas*) aktu nakazanego, który można byłoby nazwać odwróceniem

⁶⁰ Por. J u a n D u n s E s c o t o, *Cuestiones Cuodlibetales...*, dz. cyt., nr 50.

⁶¹ Por. tamże, nr 51.

rozumianym na trzeci sposób⁶². Jeśli namiętność (libido) jest rozumiana jako niegodziwa wola, to jest nieumiarkowane chcenie, nie jest ona formalnie w każdym grzechu, lecz albo formalnie (formaliter), albo przyczynowo (causaliter) pomaga do grzechu. Jeśli więc namiętność albo pożądanie (cupiditas) musi być zamienne (convertibile) z grzechem, trzeba rozciągnąć ją nie tylko na akt wewnętrzny nieumiarkowanej woli, lecz także na akt nakazany (actum imperatum)⁶³.

Co do przypisania (imputabilitate) czynu działającemu, jest to oczywiste z rozróżnienia postawionego w drugim artykule tego rozważania. Jeśli ściśle przyjąć, że tylko to jest nazwane „przypisanym” (imputabile), co jest bezpośrednio (immediate) we władzy woli, jest oczywiste, że tylko chcenie (velle) lub odrzucenie (nolle) jest przypisane działającemu. Jeśli zaś „przypisanym” jest nazwane to, co jest zwyczajnie (simpliciter) we władzy woli, w ten sposób akt nakazany jest przypisany właściwie (proprie), bowiem choć nie byłby bezpośrednio we władzy woli, jest jednak za pośrednictwem (mediate) aktem chcenia, który to akt nie tylko ze względu na siebie jest we władzy woli, lecz także jako principium aktu zewnętrznego, bowiem wola może przez akt wewnętrzny wykonać akt zewnętrzny. Przykład: sługa z polecenia pana zabija, to zabójstwo jest przypisane panu, bowiem akt sługi był w jego władzy, choć pośrednio⁶⁴.

I jeśli twierdzi się, że akt wewnętrzny nie może być przypisany komuś inaczej niż poprzez wewnętrzny, Szkot odpowiada: z tego wynika założenie, że ten i tamten są inaczej przypisane; żaden bowiem nie jest środkiem lub racją pośrednictwa (medium nec ratio mediandi) względem siebie samego. To samo może tu być stwierdzone jak wcześniej o ich własnej (propria) dobroci, bowiem chociaż cel (terminus) byłby ten sam, jednak przez różne podstawy (fundamentis) akty te są różnie ustosunkowane względem tego celu. Akty zewnętrzne i wewnętrzne mają różne podstawy; chociaż więc przypisanie byłoby im stosowne w porządku (in ordine) do ich chcenia, jednak będzie

⁶² Por. tamże, nr 52.

⁶³ Por. tamże, nr 53.

⁶⁴ Por. tamże, nr 54. Co nie znaczy, że akt ten nie jest przypisany także słudze.

ono inne, jak jest inna przyczynowość (*causabilitas*), albo inne podporządkowanie mocy przyczyny, choć przyczyna byłaby ta sama⁶⁵.

Dobrowolnym można nazwać to, co jest w woli jako podmiocie (*subiective*), albo to, co jest chciane przez wolę, albo to, co jest nakazane przez wolę. Pierwszy z tych sposobów nie sprawia całkowicie, że coś byłoby dobrowolne, bowiem sprawność (*habitus*) może być w woli, a jednak wola nie dobrowolnie posiada go, skoro w ten sposób smutek jest w woli. Drugie jest nazwane dobrowolnym przez udział (*participative*), bowiem przyjęcie przedmiotu chcianego przez wolę jest dobrowolne; to ściślej biorąc byłoby nazwane chcianym (*volitum*) niż dobrowolnym (*voluntarium*). Dobrowolnym bowiem właściwie (*proprie*) jest nazwane to, co jest we władzy woli, i tak jest nazwane trzecim sposobem. W ten sposób akt zewnętrzny jest dobrowolny bezwarunkowo (*simpliciter*), tak jak i akt wewnętrzny, nie jest jednak dobrowolny jednakowo pierwszorzędnie (*primo*) jak wewnętrzny, lecz założywszy go. Duns Szkot stwierdza, że akt zewnętrzny oddzielony od aktu wewnętrznego (to jest bez niego powołany do istnienia), nie byłby dobrowolnym, bowiem skutek dalszy nie jest nazwany dobrowolnym, inaczej niż powołany do istnienia przez akt wewnętrzny, który jest skutkiem bliższym. Jednak kiedy akt zewnętrzny łączy się z wewnętrznym i z niego powstaje, wtedy ten zewnętrzny, jako oddzielny, ma różną od wewnętrznego rację dobrowolności (*rationem voluntarii*), bowiem jest dobrowolny pośrednio (*mediate*), akt zaś wewnętrzny bezpośrednio (*immediate*)⁶⁶.

ZAKOŃCZENIE

Św. Tomasz z Akwinu w akcie złożonym wyróżnia inny przedmiot dla czynu zewnętrznego i wewnętrznego (jest to np. kradzież, aby skutecznie zamierzone cudzołóstwo). Czyn zewnętrzny, objęty intencją aktu wewnętrznego, udziela wybierającej go woli swojej wartości moralnej. W akcie prostym przez wykonanie czynu zewnętrznego

⁶⁵ Por. tamże, nr 55.

⁶⁶ Por. tamże, nr 56.

zwiększa się, według Akwinaty, co najwyżej intensywność działania woli. Taka różnica zachodzi np. między cudzołóstwem postanowionym a zrealizowanym, mają bowiem ten sam gatunek. Akt wewnętrzny łączy się z zewnętrznym jako jego forma. W metafizyce Akwinaty forma jest ważniejszym czynnikiem od materii. Ta ostatnia jedynie jednostkuje ostatecznie byty należące do danego gatunku, określonego przez ich formę.

Bł. Jan Duns Szkot skupia się w swoim wywodzie na ukazaniu realnej różnicy i odrębności aktów: zewnętrznego i wewnętrznego. Zachodzi ona mimo przyczynowości czynu wewnętrznego w stosunku do zewnętrznego. Doctor subtilis odróżnia akty woli, dzięki którym czyny wewnętrzne i zewnętrzne są ukonstytuowane, także realizację czynów w rzeczywistości przez różne władze wykonawcze, kierowane przez wolę, wydającą im nakaz działania. Samo postanowienie wykonania czynu, np. popełnienia cudzołóstwa, jeszcze nie jest jego wykonaniem, bowiem niemoralna propozycja może spotkać się z odrzuceniem. Konkretnie, dokonane czyny wewnętrzne i zewnętrzne mają inną strukturę. Akt zewnętrzny dodaje również surowości do należnej kary za grzech.

Jak widać Mistrz ze Szkocji koncentruje uwagę na konstytucji aktów, aby podkreślić ich różnicę. Wynika to z jego koncepcji jednostkowania, a więc odrębności bytów. Dla Dunsza Szkota jednostkowanie bytów nie następuje przez połączenie formy gatunkowej z materią. Doktor subtelny zasadę jednostkowania nazywa zasadą formalną, należy ona do treściowej strony przedmiotu, ale jest elementem nieabstrahowalnym. Tę zasadę nazwa czasem haecceitas⁶⁷. To ostateczna realność bytu⁶⁸. Autor ten dowartościowuje jednostkowość, wychodzi od niej, jako podstawowego doświadczenia ludzkiego. Koncepcja aktu moralnego Szkota jest zgodna z jego metafizyką.

⁶⁷ Por. M. Koszkało, *Indywidualizm i jednostkowanie. Analiza wybranych tekstów Jana Dunsza Szkota*, Lublin 2003, s. 232.

⁶⁸ F. Copleston, *Historia filozofii. Od Augustyna do Szkota*, t. 2, Warszawa 2000, s. 585-586.

Streszczenie

Św. Tomasz wskazuje w Sumie teologicznej, że akt zewnętrzny i powodujący go wewnętrzny stanowią jedność jako materia i forma, jeśli cel obu aktów jest ten sam. W takim akcie działanie zewnętrzne może zwiększyć intensywność działania woli, a więc akt wewnętrzny. Uczynki, które są tylko środkami do celu aktu wewnętrznego mają własną wartość moralną, którą otrzymuje podejmująca je wola. Bł. Jan Duns Szkot w osiemnastej dyskusji kwodlibetalnej ukazuje odrębność aktu zewnętrznego i wewnętrznego, mimo łączącej ich relacji przyczynowości. Nie jest więc bez znaczenia dla moralności, według Szkota, czy postanowiony czyn zostanie wprowadzony w życie.

Does exterior deed add some moral value to interior act of will? On the basis of Aquinas' *Summa Theologiae* and bl. John Duns Scotus' 18th *Quodlibetal dispute* **Summary**

St. Thomas states in his *Summa Theologica* that external action and causing it internal act constitute a unity as form and matter if the end of both acts is the same. In such an action external action can increase the intensity of will, so internal act. Deeds, which are only means to the end of internal act, have their own moral value which is received by the will which undertakes these deeds. Bl. John Duns Scotus in 18th quodlibet shows distinctiveness of interior and exterior acts in spite of causality which joins them. It is significant for morality, according to Scotus, whether a chosen act is implemented into life.

(*Thum. Magdalena Mazur*)

Słowa kluczowe: czyn wewnętrzny, czyn zewnętrzny, przedmiot, cel, okoliczności aktu, Tomasz z Akwinu, Duns Szkot

Key words: internal act, external action, object of act, end of act, circumstances of act, Thomas Aquinas, John Duns Scotus

Nota o autorze: o. Krzysztof Niewiadomski ukończył studia w Wyższym Seminarium Duchownym Braci Mniejszych Kapucynów w Krakowie, a doktoryzował się w 2012 r. na UPJPII. Obecnie wykładowca teologii moralnej w Wyższym Seminarium Duchownym Braci Mniejszych Kapucynów w Krakowie. Obszary badań: teologia moralna fundamentalna, etyka farmaceutyczna, teologia franciszkańska, spowiednictwo.

Bibliografia:

- Anzelm z Canterbury, *De veritate*, w: J.-P. Migne (red.), *Patrologia latina*, t. 158, Parisiis 1864, kol. 467-486.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 5, (tłum.) D. Gromska, Warszawa 1996.
- Augustyn, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, w: J.-P. Migne (red.), *Patrologia latina*, t. 34, Parisiis 1865, kol. 245-486.
- Augustyn, *O Trójcy Świętej*, (tł. M. Stokowska), Kraków 1996.
- Augustyn, *Podręcznik dla Wawrzyńca czyli o wierze, nadziei i miłości*, w: *Pisma katechetyczne*, (tłum.) W. Budzik, Warszawa, 1952, s. 77-170.
- Copleston F., *Historia filozofii. Od Augustyna do Szkota*, t. 2, Warszawa 2000.
- Escoto Juan Duns, *Cuestiones Cuodlibetales. Edición bilingüe, introducción, resúmenes y versión de Felix Alluntis*, Madrid 1968.
- Gałkowski J. W., *Wolność i wartość. Z podstawowych zagadnień etyki Jana Dunsza Szkota*, Lublin 1993.
- Koszałko M., *Indywidualizm i jednostkowienie. Analiza wybranych tekstów Jana Dunsza Szkota*, Lublin 2003.
- Salamon G. W., *Koncepcja poznania intuicyjnego u Jana Dunsza Szkota*, Niepokalanów 2007.
- Szkot Jan Duns, *Opera omnia. Ordinatio*, t. 8, Città del Vaticano 2001.
- Ślipko T., *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Cel ostateczny czyli szczęście oraz uczynki ludzkie*, t. 9, (tł. F. W. Bednarski), Londyn 1963.