

ANDRZEJ SZOSTEK MIC

ROLA NATURY CZYNU W ARGUMENTACJI ETYCZNEJ

NA MARGINESIE DYSKUSJI

WOKÓŁ NORM OGÓLNIE WAŻNYCH WE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII¹

1. ZNACZENIE „NATURY CZYNU”

W UZASADNIANIU NORM OGÓLNIE WAŻNYCH
TELEOLOGIZM I DEONTOLOGIZM

Jednym z zagadnień szczególnie absorbujących uwagę teologów-moralistów w ostatnich latach jest problem uzasadniania norm moralnych. Podejmowany jest on zwłaszcza w związku z dyskusją na temat istnienia tzw. ogólnie ważnych (inaczej: absolutnych) norm materialnych². Zarówno ci autorzy, którzy — zgodnie z tradycją neotomistyczną — uznają istnienie takich norm, jak i ci, którzy je odrzucają, powołują się nie tylko na argumenty *ex auctoritate* (Pismo św., urząd nauczycielski Kościoła), lecz w uzasadnianiu swych stanowisk posługują się także argumentacją filozoficzną, w której szczególnie miejsce przypada pojęciu „natury czynu”.

¹ Artykuł stanowi nieco zmodyfikowany fragment pracy doktorskiej zatytułowanej: *Filozoficzne aspekty dyskusji wokół norm ogólnie ważnych we współczesnej teologii*, pisanej na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL pod kierunkiem ks. doc. dra T. Stycznia SDS. Praca ta ukaże się drukiem w Redakcji Wydawnictw KUL w 1980 r.

² Przez „normę ogólnie ważną” rozumieć będziemy normę obowiązującą bez wyjątku: wszystkich, zawsze i wszędzie. „Norma materialna”, to norma odnosząca się bezpośrednio do określonej dziedziny postępowania człowieka (np. „Nie zabijaj!”). Jej przeciwieństwem jest norma formalna, w której ocena moralna czynu zawarta jest już w znaczeniu użytego terminu (np. „Nie morduj!”), gdy przez „morderstwo” rozumie się „zabójstwo moralnie naganne”. (Por. F. Scholz. *Głosić normy — to je uzasadniać. Przyczynek do zagadnienia obowiązywania bezwzględnych operatywnych norm zakazujących*. „Roczniki Filozoficzne” 22:1974 z. 2 s. 63-65; B. Schüller. *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischen Argumentation in der Katholischen Moraltheologie*. Düsseldorf 1973 s. 11-23). Dość szczegółową, krytyczną relację z przebiegu tej dyskusji podaje R. McCormick w swych *Notes on Moral Theology*, zamieszczanych corocznie w „Theological Studies” (por. zwłaszcza roczniki 32:1971—39:1978). *Notes McCormicka* pokazują też, jak żywy charakter i szeroki zasięg ma interesująca nas dyskusja.

Ze względu na priorytet celu przedmiotowego w strukturze czynu etyka neotomistyczna uznawała, iż czyny (akty) *ex obiecto* złe są zawsze moralnie naganne, nawet gdyby podmiot spełniał je w zamiarze osiągnięcia większego, w jego mniemaniu, dobra. Tę szczególną rolę *finis operis* podkreśla znane i uznane przez całą neotomistyczną tradycję adagium głoszące, iż „cel (podmiotowy) nie uświęca środków (złych)”. Tym bardziej oczywiście nie uświęcają ich okoliczności. W związku z tym normy zakazujące dokonywania czynów *ex obiecto* złych są ogólnie ważne. Do czynów takich zaliczano przy tym nie tylko pewne akty wewnętrzne (np. nienawiść do Boga), ale i zewnętrzne, zwłaszcza objęte tzw. drugą tablicą dekalogu, z wyjątkiem przykazania IV, nie mającego formy zakazu oraz związanego z przykazaniem VIII zakazu kłamstwa, którego kwalifikacja następuje szczególnie trudnościami³.

Nic dziwnego, że rozumowanie to spotkało się ze szczególnie ostrą krytyką tych autorów, których zdaniem nie istnieją absolutne normy materialne. Argumentację odwołującą się do natury czynu określają oni mianem „deontologicznej” korzystając z ustalonego w filozofii analitycznej znaczenia pary pojęć: deontologiczny — teleologiczny. Pojęć tych po raz pierwszy użył w interesującym nas znaczeniu C. D. Broad⁴. Deontologicznymi nazywa on teorie uznające prawdziwość niektórych zdań typu: „Takie a takie działanie jest zawsze słuszne (bądź niesłuszne) w takich a takich okolicznościach niezależnie od skutków, jakie mogą z niego wynikać”. Zaś teleologiczne teorie determinują słuszność i niesłuszność czynów bądź reguł (norm) postępowania jedynie przez odwołanie się do ich skutków⁵. Wszelkie teorie etyczne można więc dychotomicznie podzielić na deontologiczne i teleologiczne, przy czym należy jeszcze rozróżnić między deontologizmem skrajnym (odrzucającym wszelkie uzasadnienie teleologiczne) a umiarkowanym (dopuszczającym, obok teleologicznej, argumentację deontologiczną)⁶. Ta propo-

³ Por. T. Ślipko. *Zagadnienie godziwej obrony sekretu*. Warszawa 1968.

⁴ W innym bowiem sensie o deontologicznym i teleologicznym typie norm i powinności mówią np.: J. Woroniecki. *Katolicka etyka wychowawcza*. T. 1. Kraków 1948 s. 84 i T. Styczeń. *Zarys etyki*. Cz. 1: *Metaetyka*. Lublin 1974 s. 63.

⁵ C. D. Broad. *Five Types of Ethical Theory*. London 1930 s. 206-207. Schüller zauważa, że podobne klasyfikacje systemów etycznych znane były jeszcze przed Broadem, choć nie zdobyły sobie one tak wielkiej popularności w filozofii (jw. s. 139). W. K. Frankena natomiast dzieli jeszcze wszystkie teorie etyczne (teleologiczne i deontologiczne) na „act-theories” i „rule-theories” otrzymując w efekcie cztery ich typy (*Ethics*. Englewood Cliffs N. Y. 1963 s. 13-16).

⁶ Broad tak rozumiał sens zaproponowanej przez siebie pary pojęć, że — jego zdaniem — trudno znaleźć historyczny przykład czystego systemu teleologicznego lub deontologicznego (Broad, jw. s. 207 n). Już jednak Frankena dzieli teorie etyczne dychotomicznie na teleologiczne i deontologiczne (Frankena, jw. s. 13 n). Za nim idzie B. Schüller (*Direkte Tötung und indirekte Tötung*. „Theologie und

zycja terminologiczna, dziś już powszechnie przyjęta w etycznej literaturze anglosaskiej, za przyczyną Schüllera staje się coraz popularniejsza również we współczesnej teologii⁷. Stosując się do niej, etykę neotomistyczną uznają omawiani tu autorzy za odmianę umiarkowanego deontologizmu⁸.

W ostatnich latach coraz liczniejsza grupa teologów opowiada się — bardziej lub mniej stanowczo i wyraźnie — za teleologizmem, zwanym też niekiedy konsekwencjalizmem, traktując przy tym swą krytykę deontologizmu za główną, a niekiedy wystarczającą rację odrzucenia tezy o istnieniu materialnych norm absolutnych⁹.

2. CZY NEOTOMIZM JEST ODMIANĄ UMIARKOWANEGO DEONTOLOGIZMU?

Sprawa uznania za deontologiczny argumentu odwołującego się do natury czynu nie jest jednak, wbrew pozorom, oczywista. Łatwo wszak zauważyć, że etyka neotomistyczna używa pojęcia skutku w dwu znaczeniach: węższym i szerszym. W znaczeniu węższym skutek jest jedną z okoliczności, nie decyduje więc istotnie o wartości moralnej czynu. Okoliczności bowiem, jak to podkreśla św. Tomasz, a za nim neotomiści, *ex definitione* nie przynależą do substancji czynu: „et ideo quaecumque conditiones sunt extra substantiam actus, et tamen attin-

Philosophie” 47: 1972 s. 341-359; tenże. *Die Begründung* s. 11-23; tenże. *Neuere Beiträge zum Thema: „Begründung sittlicher Normen“*. „Theologische Berichte” 4:1974 s. 109-181.

⁷ Por. publikacje Schüllera wymienione w poprzednim przypisie. Tę parę pojęć stosuje już m. in.: P. E. Devine. *The Principle of Double Effect*. „The American Journal of Jurisprudence” 19:1974 s. 46-55; F. Böckle. *Fundamentalmoral*. München 1977 s. 315 n; R. McCormick. *Das Prinzip der Doppelwirkung einer Handlung*. „Concilium” 12:1976 s. 663 i C. Curran. *Der Utilitarismus und heutige Moraltheologie. Stand der Diskussion*. „Concilium” 12:1976 s. 673 n. Scholz najpierw ją przejął (jw. s. 66), potem zarzucił. Racje, które Scholz przytacza przeciw stosowaniu tej terminologii wydają się jednak polegać na nieporozumieniu (por. B. Schüller. *Anmerkungen zu dem Begriffspaar „teleologisch — deontologisch“*. „Gregorianum” 57:1976 s. 741-756). Zwolenników teleologizmu we współczesnej teologii moralnej będziemy dalej nazywać teleologistami.

⁸ Por. np. Schüller. *Neuere Beiträge* s. 110; Curran, jw. s. 677; F. Böckle, jw. s. 315-319.

⁹ Por. Schüller. *Die Begründung*; P. Knauer. *Das rechtverstandene Prinzip von der Doppelwirkung als Grundnorm jeder Gewissensentscheidung*. „Theologie und Glaube” 57:1967 s. 107-133; McCormick. *Ambiguity in Moral Choice*. Milwaukee 1973; J. Fuchs. *Absolutny charakter etycznych norm postępowania*. W: tenże. *Teologia moralna*. Warszawa 1974 s. 193-240; B. Häring. *Moralność jest dla ludzi. Etyka chrześcijańskiego personalizmu*. Warszawa 1975; F. Scholz. *Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie. Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen*. München 1976; Curran, jw.; Böckle, jw.; L. Janssens. *Norm and Priorities in Love Ethics*. „Louvain Studies” 16:1977.

gunt aliquo modo actum humanum, circumstantiae dicuntur"¹⁰. Toteż tak rozumiana okoliczność — m. in.: okoliczność skutku — może jedynie przydawać dobroci lub złości czynowi już moralnie zdeterminowanemu; może nawet sprawić, że czyn z przedmiotu dobry stanie się zły, ale nie *vice versa*. Zarazem jednak podręczniki tradycyjne definiowały cel przedmiotowy jako to, ku czemu akt zmierza „*per se*”, „*proximo et primario*”, a co T. Ślipko nazywa skutkiem aktu, do którego zmierza on mocą właściwej sobie wewnętrznej celowości¹¹. W określeniach tych właśnie skutek (to, ku czemu akt zmierza) pełni funkcję *genus proximum* dla pojęcia celu przedmiotowego.

Zanim jednak podejmiemy niektóre problemy związane z tym, co wyróżnia ten „naturalny” skutek od innych, zauważmy, że przyjąwszy szersze znaczenie skutku, odnoszące się zarówno do okoliczności skutku, jak i do skutku naturalnego, etykę neotomistyczną uznać by należało za teorię teleologiczną: o wartości obiektywnej (słuszności) czynu decydują wyłącznie skutki. Zauważmy, że takie właśnie — szersze — znaczenie nadają skutkowi teleologię¹². Przy proponowanej tu interpretacji stanowiska neoscholastycznego różnica zdań między współczesnymi „teleologicznymi teleologistami” a przedstawicielami neoscholastyki nie dotyczyłaby więc tego, czy o moralnej wartości czynu decydują wyłącznie skutki, czy coś ponadto; problem polegałby raczej na tym, czy zawsze konieczne jest przeprowadzanie kalkulacji skutków. Teleologię¹³, uznając konieczność przeprowadzania każdorazowo (w każdej sytuacji) rachunku dóbr wyrażają pośrednio przekonanie, że wszelkie skutki są względem siebie niejako równouprawnione; ich zdaniem, nie ma podstawy, by przypisy-

¹⁰ STh I-II q. 7 a 1. Por. opinię M. Prümmera, według którego okoliczność, to „*conditio moralis, quae ad substantiam moralem actus iam constitutam accedit eamque modificat*” (*Manuale theologiae moralis*. T. 1. Friburgi 1955 s. 114, podkr. moje — AS).

¹¹ Por. *Etos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej*. Kraków 1974 s. 132-133.

¹² Zasada maksymalizacji dóbr z istoty swej uchyla wszelkie rozróżnienia między „naturą przedmiotu aktu” a „okolicznościami” na rzecz kalkulacji wyłącznie — ale za to wszystkich — skutków czynu.

¹³ Zamienne używanie pojęć „teleologię” i „przedstawiciele nowej teologii moralnej” może być mylące po pierwsze dlatego, że teleologistami są też autorzy spoza kręgu teologów, po drugie zaś, ponieważ jedna z głównych tez niniejszego artykułu głosi, że wprawdzie teleologiczna struktura argumentacji jest, być może, rzeczywiście jedyną poprawną w etyce, niemniej ta wersja teleologizmu, którą głoszą współcześni teologowie, nie wydaje się zadowalająca. Z braku jednak trafniejszych określeń oraz mając na uwadze fakt, że — mimo zastrzeżeń, jakie budzą poglądy Schüllera i innych — zasługą tych autorów jest zwrócenie uwagi na wartość teleologizmu, nadal będziemy omawianą grupę teologów określać mianem teleologistów.

wać niektórym skutkom tak wielką rangę, że w jej świetle wszelka kalkulacja byłaby zbędna. Neotomiści zaś zdają się właśnie uważać, iż w przypadku niektórych czynów rachunek dóbr jest niepotrzebny, ponieważ z góry wiadomo, że jego wynik będzie zawsze przemawiał na korzyść skutku naturalnego. Spór dotyczy więc tego, czy istnieje *r a c j a* dostatecznie usprawiedliwiająca różną rangę skutków w globalnej ocenie słuszności czynów oraz tego, czy da się wskazać jasne *k r y t e r i u m*, pozwalające odróżnić skutek naturalny od ubocznych. W teorii neoscholastycznej brak, jak się wydaje, dostatecznie precyzyjnych odpowiedzi na te pytania; nie zawsze można łatwo wskazać opisową różnicę między tymi dwoma rodzajami skutków¹⁴. Również przypisywanie skutkowi naturalnemu szczególnie wysokiej rangi w skali wartości opiera się raczej na intuicji niż na przesłankach *explicite* wyłożonych. Wyróżnienie to tym bardziej domaga się rzetelnego uzasadnienia, że pociąga ono za sobą nie tylko teoretyczne, ale i praktyczne konsekwencje, niekiedy bardzo doniosłe. Toteż wysuwany przez teleologistów postulat doprecyzowania teorii i weryfikacji tradycyjnych przekonań w tej materii jest niewątpliwie słuszny i nie powinien być zbyt pochopnie traktowany jako próba usunięcia z etyki tomistycznej tego, co w niej najcenniejsze, co najtrafniej oddaje specyfikę moralnej rzeczywistości¹⁵.

Teleologiczny charakter etyki tomistycznej wynika zresztą z bardziej podstawowego założenia; z racjonalnej koncepcji aktu ludzkiego. *Actus humanus* tym właśnie różni się od *actus hominis*, że jest działaniem rozumnym, a więc wyznaczonym przez cel, czyli dobro, którego posiadanie jest zamierzonym przez podmiot skutkiem jego działania. Z drugiej strony z naciskiem trzeba podkreślić, że przyjęcie teleologizmu nie pociąga za sobą negacji istnienia stałej i obiektywnej hierarchii skutków. Raczej przeciwnie: by móc przeprowadzić rachunek dóbr, teleologista musi dysponować określonym ich miernikiem: kryterium wartości przedmoralnych. Jeśli jest przy tym zwolennikiem tzw. utylitaryzmu reguł, stara się ustalić w miarę stałą hierarchię dóbr, która jest zarazem hierarchią czynów respektujących te dobra. Dlatego Schüller taki nacisk kładzie na ustalenie poprawnego szeregu reguł preferencji, stanowiących normatywną konkluzję „*ordo bonorum et caritatis*”.

To, jaką hierarchię dóbr uznaje się za właściwą, zależy od dwóch czynników:

¹⁴ To znaczy: różnicę nie zawierającą już w sobie oceny; w takim bowiem wypadku miałby miejsce błąd *petitio principii*.

¹⁵ Tak właśnie zdają się traktować wszelkie próby teleologicznego dopracowania etyki m. in. G. Ermecke (*Katholische Moraltheologie am Scheideweg*, „Münchener theologische Zeitschrift” 1:1977 s. 52-54) oraz R. Spaemann (*Wovon handelt die Moraltheologie?*, „Communio” 4:1977 s. 308-310).

- a) od kryterium, na podstawie którego uznaje się coś za dobro przedmoralne i nadaje mu odpowiednią rangę;
- b) od rodzaju relacji, jaka wiąże to kryterium z poszczególnymi dobrami.

Co do punktu a) teleologisci nie odbiegają zasadniczo od poglądów teologów neotomistycznych. Zwolennicy obu stanowisk uznają dobro osoby ludzkiej za bliższe obiektywne kryterium zarówno wartości przedmoralnych, jak i moralnej wartości czynu. Zazwyczaj chodzi przy tym głównie o dobro podmiotu, choć zakłada się zarazem, że w istotnym sensie nie może dojść do kolizji między dobrem podmiotu działania a tym, kogo ponadto działanie dotyczy. Istotna różnica dotyczy punktu b. Teologowie tradycyjni utrzymują, że można wskazać na pewne treściowo zdeterminowane działania (np. samobójstwo, masturbacja, bezpośrednie zabicie niewinnego), które powodują skutki zawsze gorsze dla człowieka niż ewentualne korzyści, które mogą ponadto z tych czynów wynikać. Skutki te determinują przy tym treść pojęć odnoszących się do określonych typów działania, co pozwala sformułować odpowiednie ogólnie ważne normy materialne: „Nigdy nie należy popełniać samobójstwa!”, „Nigdy nie należy bezpośrednio uśmiercać niewinnego!” etc. Teleologisci temu przeczą. Twierdzą oni, że nie da się wskazać wśród dóbr przedmoralnych takich, które w razie zagrożenia zawsze trzeba chronić w imię dobra człowieka.

Jak więc widać, różnica między teologią tradycyjną a poglądami omawianych teologów współczesnych nie dotyczy w gruncie rzeczy formalnej struktury uzasadnienia norm (deontologiczna czy teleologiczna) ani ostatecznego kryterium moralnego dobra, słuszności i rangi dóbr przedmoralnych, lecz kwestii antropologicznej: problemu stosunku dobra (szczęścia) człowieka do dóbr stanowiących potencjalne warunki bądź sposoby jego realizacji. Rozstrzygnięcie o słuszności któregoś z tych stanowisk lub formułowanie ewentualnego *tertium* dokonać się więc musi na płaszczyźnie antropologicznej poprzez właściwe ukazanie relacji między dobrem osoby a dobrami z nią związanymi.

3. NORMATYWNO-AKSJOLOGICZNE INTUICJE NEOTOMIZMU

Co prawda, teleologisci poświęcają tej ostatniej sprawie sporo uwagi. Respektowanie osiągnięć nauk szczegółowych o człowieku, korzystanie w rozważaniach antropologicznych z różnych tradycji filozoficznych, szczególne zainteresowanie problemem doświadczenia moralnego — wszystko to świadczy o tym, że autorzy ci nie chcą poprzestać na samej krytyce neoscholastyki i próbują znaleźć takie przesłanki filozoficzne, na podstawie których można by poprawnie rozstrzygać szczegółowe zagadnienia

moralne. Uznaniu dla tych poszukiwań towarzyszy jednak pewien niepokój: analizy teleologistów odnoszące się do *ordo bonorum* wydają się jednostronne. Spróbujemy to zastrzeżenie nieco rozwinąć.

Dla uzasadnienia wspomnianej tezy o zasadniczo względnym charakterze wszelkich przedmoralnych dóbr teleologiiści odwołują się do tomistycznego założenia, respektowanego także w podręcznikach neoscholastycznych, zgodnie z którym subiektywny cel ostateczny człowieka: pełne szczęście, jest na ziemi nieosiągalne. Każde więc dobro doczesne (przedmoralne) musi ustąpić przed dobrem moralnym, bowiem dopiero ono istotnie zbliża człowieka do jego celu ostatecznego (w języku teologicznym: do zbawienia). Taki jest sens pierwszej z wymienionych przez Schüllera „reguł preferencji” (*Vorzugsregeln*)¹⁶. Zgodnie z nią jedynie dobro moralne jest nakazane zawsze (absolutnie). Realizacja dóbr przedmoralnych obowiązuje zaś warunkowo, tj. pod warunkiem, że nie sprzeciwia się to spełnieniu dobra moralnego.

Rozumowanie to zawiera pewną trudność. Schüller wszak odróżnił troskliwie — jeszcze przed omówieniem porządku dóbr i miłości oraz przed sformułowaniem reguł preferencji — znaczenie terminów „dobro moralne” i „dobro przedmoralne”. Pierwsze z nich przysługuje podmiotowi działania (intencji), o ile zamierza on w każdej sytuacji realizować maksimum dóbr przedmoralnych, czyli o ile kieruje się miłością jako postawą. To dobro realizuje się więc w człowieku: człowiek staje się moralnie dobry nawet wówczas, gdy wskutek pomyłki czyn jego nie jest czynem słusznym. Dobro (zło) moralne charakteryzujące intencję działającego i najgłębszy, immanentny efekt ludzkiego postępowania, nie jest więc przedmiotem kalkulacji zmierzającej do znalezienia czynu słusznego (tj. realizującego maximum dóbr przedmoralnych). Dobro moralne realizuje się pośrednio: poprzez zamiar spełnienia czynu słusznego¹⁷, zaś zło moralne nie polega na poświęcaniu dobra moralnego na rzecz dóbr przedmoralnych, lecz stanowi ono następstwo świadomego wyboru dobra przedmoralnego niższego (ale przynoszącego podmiotowi pewne — doraźne w stosunku do celu ostatecznego — korzyści) kosztem wyższego (ale dalszego lub trudniejszego). Dobro moralne jest więc dobrem „na innym pięttrze” i z istoty swej nie może wchodzić w kolizję z jakimkolwiek dobrem przedmoralnym. Jest to zresztą powodem szczególnego optymizmu; żadne niepowodzenie w osiągnięciu dóbr przedmoralnych ani też żadne wysiłki innych nie mogą człowiekowi odebrać szansy na osiągnięcie ostatecznego, dla niego najważniejszego dobra¹⁸. Jego realizacja zasadza się bowiem na wolnej decyzji człowieka.

¹⁶ *Die Begründung* s. 46-71.

¹⁷ Tamże s. 20-21.

¹⁸ Tamże s. 112-125.

Jeżeli jednak niemożliwy jest taki konflikt oraz jeśli dobra moralne można ułożyć w pewien hierarchiczny układ (oba te twierdzenia zdają się wynikać z teleologicznych założeń), to jest rzeczą teoretycznie możliwą, iż wśród dóbr przedmoralnych wskazać można na takie, które w przypadku kolizji z innymi zawsze zachowują przed nimi pierwszeństwo bądź to z tytułu swej szczególnie wysokiej rangi, bądź też dlatego, że z natury swojej nie mogą wejść w konflikt z innymi. Dobra przedmoralne bowiem również dzielą się na różne kategorie, dotyczące różnych „pięter” ludzkiej natury. I tak np., jeśli tradycja stanowczo odrzuca dopuszczalność niektórych praktyk seksualnych, to — być może — czyni to w przeświadczeniu, że nie dochodzi (co najmniej zazwyczaj) do sytuacji, gdy ceną powstrzymania się od aktu masturbacji jest np. życie ludzkie¹⁹, choć „w zasadzie” życie jest wartością niewątpliwie cenniejszą niż wartości chronione zakazem masturbacji.

Hipoteza dopuszczająca istnienie takich dóbr, które nigdy nie powinny być poświęcane na rzecz innych, spotkać się może z zarzutem idealizowania owej hierarchii dóbr i uproszczonej wizji konfliktu między nimi²⁰. Słuszność konkretnego czynu zależy bowiem nie tylko od prostego porównania rangi wchodzących w konflikt wartości, ale także od szeregu innych czynników: od „ilości” owych dóbr, od związanego z konkretną sytuacją stopnia zapotrzebowania na nie (tzw. *Dringlichkeit*), od stopnia prawdopodobieństwa ich osiągnięcia itp. Dobra teoretycznie wyższe mogą z tych względów niekiedy ustępować innym, teoretycznie niższym. Zastrzeżenia te mają jednak również charakter hipotez i wydają się zbyt „słabe” i niedopracowane, by usprawiedliwić stanowczą tezę negującą nienaruszalność wszelkich dóbr przedmoralnych.

Wymowne świadectwo takiego niedopracowania dała dyskusja wokół *Humanae vitae*. Teleologięci zgodnie głoszą, że papież wymagając stanowczo przestrzegania zakazu stosowania środków regulacji poczęć, żąda zbyt wiele. Znamienna jest jednak różnica w sposobie uzasadniania tej opinii. I tak np. Häring zarzuca papieżowi, iż w swej encyklice powra-

¹⁹ Można sobie wprawdzie wyobrazić sytuację, w której jakiś szaleniec stwarza taki właśnie przypadek, oparty na szantażu. Wydaje się jednak, że autorzy podręczników neoscholastycznych, a także urząd nauczycielski Kościoła, nie mają na myśli tak skrajnych przypadków, lecz sytuacje, w których za stosowaniem tego typu aktów przemawiają pewne psychosocjologiczne czynniki, które autorom tym wydają się korzyścią dalece nie równoważącą szkód tymi aktami spowodowanych.

²⁰ Należy odróżnić konflikt dóbr (przedmoralnych) od konfliktu obowiązków. Konflikt dóbr ma miejsce wtedy, gdy realizacja jednego dobra łączy się koniecznie z rezygnacją z innego. Konflikt obowiązków zaś ma miejsce wówczas, gdy podmiot jest moralnie zobowiązany do realizacji dwóch wykluczających się wzajem w danej sytuacji norm. Uznanie istnienia konfliktu dóbr (a nawet konieczności jego zachodzenia) nie pociąga więc za sobą uznania realności tak rozumianego konfliktu obowiązków.

ca do pojęć i mentalności skrytykowanej i przewyciężonej na Soborze Watykańskim II²¹. K. Rahner natomiast przeciwnie twierdzi, że wymagania papieża są merytorycznie słuszne, przekraczają jednak zdolność ich zrozumienia i stosowania się do nich przez przeciętnego współczesnego katolika. Dlatego należy — zgodnie z hipotezą Rahnera — traktować normy zawarte w *Humanae vitae* jako *Zielgebote*, do których poszczególne ludzie winni się stosować na miarę swej chrześcijańskiej dojrzałości²². Nie wchodząc w szczegółową analizę trafności tych diagnoz warto zwrócić uwagę na to, jak radykalnie różne przesłanki służą do wyprowadzania tej samej praktycznej konkluzji: zakwestionowania obowiązywalności norm *Humanae vitae* w wymiarze nakreślonym przez jej autora. Taka rozbieżność opinii pokazuje konieczność uważnego przebadania związków łączących poszczególne typy działań człowieka z ostatecznym celem jego życia: doskonałym szczęściem. Analiz tych nie zastąpi samo powoływanie się na autorealizację jako na kryterium wartości poszczególnych czynów. Jak słusznie zauważa Spaemann, wyrażenia takie, jak „samospełnienie”, „pełna realizacja swego życia” itp. są treściowo puste i bez konkretyzacji ich treściowej zawartości oraz wskazania środków skutecznie do autorealizacji prowadzących są nieużyteczne, a mogą być mylące: sugerują mianowicie, że właściwym sposobem jej osiągnięcia jest dążenie do niej niejako wprost, gdy tymczasem nie jest to teza bynajmniej oczywista. Wielu wielkich mistrzów życia duchowego i filozofów — a najdobitniej Jezus Chrystus — podkreślają, że tylko zapominając o swoim szczęściu, „zapierając się siebie”, może człowiek osiągnąć prawdziwe szczęście²³. Nieuwzględnienie tej specyfiki rozwoju człowieka i sposobu osiągania przezeń doskonałego szczęścia dowodzi niedopracowania antropologicznych przesłanek teleologizmu prezentowanego przez niektórych współczesnych teologów. Tymczasem tradycja neoscholastyczna zna pewne warte uwzględnienia, choć formalnie nie dość

²¹ B. Häring. *Liebe ist mehr als Gebot* — cyt. za: J. Bajda. *Teologiczne rozumienie prawa naturalnego na tle encykliki „Humanae vitae”*. „*Analecta Cracoviensia*” 1:1969 s. 321.

²² *Na marginesie encykliki „Humanae vitae”*. „*Więź*” 1:1969 s. 42-43. Por. G. Martelet. *Pour mieux comprendre* — cyt. za: T. Slipko. *Postulaty stawiane teologii moralnej przez encyklikę „Humanae vitae”*. „*Analecta Cracoviensia*” 1:1969 s. 284.

²³ „Es ist [...] nicht so klar, worin menschliche Selbstverwirklichung besteht. Dagegen ist klar, dass ein Leben, das sich am Gedanken von Glück und Selbstverwirklichung orientiert, die tiefste Erfahrung von Glück und Selbstverwirklichung nicht macht. Dem Neuen Testament sind ja auch solche Zielsetzungen fremd. «Selbstverwirklichung», «Lebenserfüllung» usw. sind zunächst Leerformen... Wie Max Scheler und übrigens zuvor schon Hegel gezeigt haben, ist Glück nicht das Ergebnis von Handlungen, die Glück zu ihrem Zweck haben” (Spaemann, jw. s. 304).

rozpracowane reguły. Przykładem takiej reguły jest tzw. *principium totalitatis*, zgodnie z którym zawsze należy np. amputować rękę, jeśli by jej zachowanie miało zagrażać życiu jej posiadacza. Mocą tej zasady można sformułować szereg absolutnych norm materialnych „relatywnych”, tj. ustalających stałą hierarchię między jakimikolwiek dobrami pozostającymi do siebie w stosunku: całość — część.

Znajomość tego typu aksjologicznych relacji między poszczególnymi dobrami jest pomocna w rozstrzyganiu konkretnych konfliktów moralnych. Tradycyjne podręczniki taką właśnie pomocą chciały służyć. Zapewne czyniły to w sposób, którego nie można dziś w pełni akceptować. Ujawnia się w nim słusznie krytykowany paternalizm, nieufność do dojrzałości i dobrej woli „przeciętnych” podmiotów moralnych, owocujące w legalistycznej i kazuistycznej wykładni moralnych drogowskazów. Ale gdy krytycy neoscholastyki poprzestają na zakwestionowaniu zbyt kategorycznie, ich zdaniem, sformułowanej normy i stwierdzeniu, że w miejsce zdania „Nie należy nigdy czynić A” uznać trzeba prawdziwość zdania „Nieprawda, że nie należy nigdy czynić A”, to pozostają na tej samej kazuistyczno-legalistycznej płaszczyźnie, co krytykowani przez nich autorzy. Nie chodzi nam tu więc o nawrót do dawnych ujęć, lecz — właśnie w imię antylegalizmu — o rezygnację z koncentrowania się w rozważaniach etycznych jedynie na płaszczyźnie weryfikacji poszczególnych norm operatywnych i konkluzji typu: „nigdy nie wolno — nieprawda, że nigdy nie wolno”. Zamiast tego, pożyteczną wydaje się rzeczą próba zrozumienia, dlaczego niektórym normom materialnym tradycja przypisywała szczególnie wysoką rangę, aż do nakazu bezwyjątkowego ich przestrzegania.

Absolutne zakazy zawarte w neotomistycznych podręcznikach zawierają, jak się wydaje, pewną tendencję wartą zauważenia. Zakazy te odnoszą się głównie do dziedzin regulowanych przykazaniami: V, VI, VII. Wartości strzeżone tymi przykazaniami określić można jako ważne, tj. głęboko związane z osobową strukturą człowieka, istotne w jego dążeniu do doskonałości, a zarazem trudne, a więc takie, których realizacja wymaga niekiedy wielkich ofiar, przy czym „na krótką metę” ich przekroczenie nie przynosi człowiekowi widocznych i dokuczliwych szkód. Trudność ta sprawia, że człowiek szczególnie łatwo może im przypisać rangę niższą od faktycznie im przysługującej. Przez kłamstwo lub zabicie niewinnego można niekiedy stosunkowo łatwo osiągnąć znaczne korzyści lub uniknąć pewnych przykrości. Dopiero z czasem okazuje się, jak fatalne konsekwencje dla społeczeństwa i poszczególnych osób może mieć rezygnacja z wielkiego respektu dla prawdy i z uszanowania prawa każdego człowieka do życia. Stosowanie sztucznych metod regulacji po części także *ad hoc* przynosi zapewne znaczne ułatwienie pożycia małżeń-

skiego, na dalszą metę może jednak nieść ze sobą niebezpieczeństwo wykrzywienia wzajemnej miłości małżonków. Jest rzeczą zastanawiającą, że teleologisci krytykując stanowisko Pawła VI wyrażone w *Humanae vitae*, koncentrują swą uwagę na użytym przezeń pojęciu natury czynu, znacznie rzadziej natomiast analizują wyraźnie konsekwencjalną argumentację, którą papież także posługuje się na poparcie swego poglądu, a która właśnie podkreśla dalekosiężne efekty upowszechnienia antykoncepcji²⁴.

Teleologisci mają, jak sędzę, rację pokazując, że należy niekiedy odstąpić od generalnie słusznej reguły postępowania. Ślipko pokazał, jak nakaz prawdomówności podlega restrykcji, gdy postępowanie z nim zgodne godzi w głębsze dobro osoby, chronione nakazem zachowania sekretu²⁵. Istnieją też zapewne przypadki, w których dla uniknięcia wielkich szkód kobieta winna zabezpieczyć się przed poczęciem dziecka (np. w sytuacji, gdy ma podstawy, by obawiać się gwałtu)²⁶. Jednak na uznaniu możliwości zaistnienia przypadków skrajnych nie może kończyć się prezentacja trudnej, złożonej rzeczywistości ludzkich wyborów we wskazanych dziedzinach. Wspomniany w poprzednim paragrafie niepokój niektórych autorów ma chyba swe źródło w tym właśnie, że teleologisci koncentrują swą uwagę na przypadkach skrajnych i całą swą argumentacją zmierzają głównie bądź jedynie do konkluzji kwestionującej ogólną ważność tradycyjnie absolutnych niektórych materialnych norm. Odrzucając absolutną wykładnię tych norm i koncepcję *intrinsicę malum* skłonni są niejako „wylewać dziecko z kąpielą”: usuwając przesadną i błędną w wielu szczegółowych rozstrzygnięciach kazuistykę, usuwają zarazem zdrową tendencję do właściwego ustalenia *ordo bonorum*, chroniącego przed pomyłkami płynącymi z krótkowzroczności moralnej.

4. PERSONALIZM A UTYLITARYZM GRANICE STOSOWANIA RACHUNKU DÓBR

W tej sytuacji nie wydaje się przypadkiem, że w teologii współczesnej robi karierę dotąd dość jednomyślnie odrzucany przez tomistów utyli-

²⁴ *Humanae vitae* 17.

²⁵ *Zagadnienie godziwej obrony sekretu* zwi. s. 87-138.

²⁶ Zwraca uwagę fakt, że papież mówi o stosowaniu środków antykoncepcyjnych w małżeństwie i w świetle chrześcijańskiego sensu miłości małżeńskiej. Szczególnie trudne przypadki mają miejsce wtedy, gdy dochodzi do aktu bądź poza małżeństwem i pod przymusem (gwałt fizyczny lub psychiczny), bądź też jedno z małżonków nie objawia żadnego zainteresowania realizacją prawdziwie chrześcijańskiego małżeństwa i domaga się spełnienia „powinności małżeńskiej” lub wymusza ją nie licząc się z sytuacją partnera (lub, zazwyczaj, partnerki). Dlatego też np. P. Chirico jest zdania, że usprawiedliwienie stosowania antykoncepcji w

taryzm²⁷. Nie wchodząc w szczegóły dyskusji wokół samego pojęcia „utilitaryzm” i powodów, dla których tradycyjna teologia go odrzucała, wskazać można na dwie cechy, które ten kierunek ujawnia nawet w wersji udoskonalonej, dalekiej od koncepcji Benthama i Milla:

1. Utylitaryzm zakłada, iż wszelkie dobra przedmoralne są mierzalne i wzajem porównywalne;
2. Utylitaryzm sprzyja — przez swą tendencję do „rachunkowego” traktowania rzeczywistości moralnej — „odmetafizycznieniu” etyki na rzecz jej skrajnego uempirycznienia i partykularnego podejścia do poszczególnych czynów²⁸.

Uwagi te domagają się krótkiego komentarza.

Dla teoretycznej sensowności i praktycznej użyteczności zasady maksymalizacji dóbr przyjąć trzeba, iż można ustalić taką skalę dóbr, dzięki której w przypadku kolizji da się obiektywnie ustalić, które z alternatywnych działań przyniesie więcej korzyści. Tkwi w tym założeniu nieco ryzykowny optymizm. Sama zasada maksymalizacji dóbr odnoszona jest zwykle do ludzi, o których dobra w niej chodzi. Można jednak tę zasadę interpretować bądź to w duchu kolektywizmu: „Należy — a przynajmniej wolno — poświęcić jednostkę (jej życie, dobro), jeżeli korzysta na tym ogół”, bądź też personalizmu: „Wartość każdej osoby jest taka, że przewyższa wszelki zysk otrzymany drogą traktowania jej jedynie jako środek do społecznie pożądanego celu”. Przeciwwstawienie to, co prawda, traci na jasności w świetle rozróżnienia między dobrem moralnym a przedmoralnym, nikt bowiem nie może drugiemu uczynić istotnie moralnej krzywdy bez jego wolnego przyzwolenia (choć, oczywiście, można pragnąć upodlenia drugiego i podjąć działanie, stwarzające dogodne warunki do realizacji tego zamierzenia). Zakładając jednak, że teologowie — także teleologisci — przeciwstawiają się manipulacji jednostką i stawianiu dobra społecznego ponad dobro poszczególnych ludzi, krytykę kolektywistycznej wykładni zasady utilitarystycznej uznać można za zbędną. Natomiast personalistyczna interpretacja tej zasady jest wprawdzie możliwa, ale znacznie ogranicza praktyczną jej doniosłość: im mniej bowiem dobra mają charakter materialny, tym trudniej stosować wobec nich rachunek. Skoro podstawowym dobrem-celem jest pełen rozwój każdej osoby i skoro ponadto niedopuszczalna jest manipulacja jedno-

wyjątkowych sytuacjach nie stoi w sprzeczności z zasadniczą myślą *Humanae vitae*. (por. *Morality in General and Birth Control in Particular*. Cyt. za: R. McCormick. *Notes on Moral Theology*. „Theological Studies” 32:1971 s. 71).

²⁷ Por. Szostek. *Dwie uwagi o utilitaryzmie. Na marginesie współczesnej dyskusji w teologii*. „Zeszyty Naukowe KUL” 21:1978 nr 3-4 s. 46-54. Czynione tu uwagi na temat niespodziewanej popularności utilitaryzmu w teologii stanowią kontynuację zawartych tam spostrzeżeń.

²⁸ Por. Ermecke. jw. s. 52.

stką na rzecz jakkolwiek pojętego pożytku społecznego, to ciężar rozważań etycznych z płaszczyzny *quasi*-matematycznej (kalkulacja) przenieść się musi na płaszczyznę metafizyczną (*ordo bonorum* w relacji do cielesno-duchowej natury człowieka). Zapewne z obawy, by element kalkulacji nie stępił poczucia konieczności dokonania głębszych analiz filozoficznych, niektórzy autorzy przyznają wprawdzie, że rozważania teleologiczne zawsze miały swoje miejsce w teologii moralnej, bronią się jednak przed uznaniem, że cała teologia moralna miałaby mieć taki właśnie charakter ²⁹.

Trudność matematyzowania rachunku dóbr i nieadekwatność zbyt naiwnie pojętego utilitaryzmu ujawnia się szczególnie wyraźnie w związku z kategorią *Ausdruckshandlungen* (akty wyrażania), różnej od zazwyczaj analizowanych w etyce *Erfüllungshandlungen* (akty spełniania). Akty wyrażania nie są wykonywane dla osiągnięcia jakiegoś „namacalnego” efektu; ich celem jest wyrażenie postawy podmiotu, szczególnie wówczas, gdy nic więcej nie jest on w stanie uczynić. Stosowanie więc potocznego rachunku dóbr wobec tego typu aktów świadczy o niezrozumieniu ich specyfiki i prowadzi do wniosków rażąco fałszywych (por. dyskusję w domu Szymona faryzeusza: Mt 26, 6-13). Ginters jest zdania, że przy szerszym rozumieniu zasady maksymalizacji dóbr, da się ją stosować również wobec *Ausdruckshandlungen*, należy jednak pamiętać o istnieniu takich dwóch wzajem do siebie niesprowadzalnych rodzajów aktów ludzkich, wobec których w różny sposób ten rachunek się stosuje ³⁰.

Uwzględnienie specyfiki aktów wyrażania skłania jednak do dalszych wniosków. Po pierwsze, wobec aktów tych nie tylko znacznie trudniej stosować rachunek dóbr, ale także kategorię słuszności rozumieć należy inaczej niż w odniesieniu do aktów spełniania. *Ausdruckshandlungen* stanowią bowiem bardziej bezpośrednie uzewnętrznienie postawy podmiotu, nierzadko uzewnętrzniają też napięcie emocjonalne działającego. Akty takie są cenione lub nie, nie zawsze jednak jest sensowne polecanie ich realizacji. Akty wyrażania nie są bowiem tak podatne na obiektywizo-

²⁹ Por. A. R. Di Ianni. *The Direkt-Indirekt Distinctions in Morals*. „The Tomist” 3:1977 s. 369; C. Curran. *Moral Theology: the Present State of the Discipline*. „Theological Studies” 34:1973 s. 452-453; J. Ziegler. *Teologiczna teoria normowania moralnego*. „Roczniki Filozoficzne” 26:1978 z. 2 s. 63-71. Por. też stosunek Frankenya do relacji między utilitaryzmem a chrześcijańską etyką (W. K. Frankena. *Ethics*. Englewood Cliffs. N.Y. 1963 s. 43).

³⁰ R. Ginters. *Ausdruckshandlung. Eine Untersuchung ihrer sittlichen Be-deutsamkeit*. Düsseldorf 1976 s. 117-118. Por. też zastrzeżenie Schüllera: „Darum darf man das Prinzip der Nützlichkei, soll es tatsächlich jene Nützlichkei meinen, die der Liebe eigen ist, nicht einfach gleichsetzen mit einem Prinzip der Effizienz” (*Neuere Beiträge* s. 176).

wanie i uogólnianie, jak akty spełniania. Po drugie — i ważniejsze: podział wszelkich czynów na akty wyrażania i spełniania nie jest zakresowo rozłączny. Ludzkie czyny, właśnie dlatego że są aktami osoby, a więc istoty duchowej, zawsze noszą ślad swego sprawcy, stanowią jego epifanię³¹. Z tej racji wszelkie ludzkie czyny noszą na sobie znaną *Ausdruckshandlung*, niezależnie od swego wymiaru skutkowego, zamierzonego przez podmiot. Wzajemny stosunek tych elementów jest w różnych aktach różny, jednak funkcja wyrażania wydaje się nabierać znaczenia tym bardziej, im pełniej — w sensie bytowym, nie tylko emocjonalnym — jest człowiek w dany akt zaangażowany; im głębsze warstwy jego osobowej struktury znajdują w danym czynie swą aktualizację; im bardziej duchową treść akt ten ma wyrażać. Z tego właśnie względu wszelkie akty miłości są tak niepodatne na kalkulację. Brak uwzględnienia tego aspektu aktów małżeńskich da się zauważyć w wielu wypowiedziach krytycznych wobec *Humanae vitae*. Porównując tzw. sztuczne i naturalne metody zapobiegania ciąży można łatwo w samym postawieniu problemu oddzielić od siebie dwa ściśle z sobą zespolone aspekty aktu małżeńskiego: wyrażanie sobie wzajemnej płodnej miłości (w chrześcijańskiej perspektywie respektujące nadto szczególnie udział Boga Stwórcy w tym skądinąd w pełni ludzkim akcie) oraz roztropne planowanie rodziny (odpowiedzialne rodzicielstwo). Drugi z tych aspektów ma wyraźniej charakter *Erfüllungshandlung*; pierwszy stanowi w y r a z miłości, dążenie do wzajemnej owocnej jedności, szacunek dla współdziałającego Stwórcy³². Jeśli ten aspekt ulegnie „użyteczności redukcyjnej”, cały akt małżeński stanie się jedynie środkiem do zaspokojenia potrzeb, nawet do wyrażenia wzajemnej miłości, przestanie być jednak jej wyrazem. Stosowanie sztucznych metod regulacji poczęć, zdaniem niektórych autorów, znacznie utrudnia, a nawet uniemożliwia zachowanie tego charakteru aktu³³. Podobnie — jak zauważył Spaemann — ma się rzecz z aktem zawarcia związku małżeńskiego. Nierozzerwalność małżeństwa niesie z sobą określone skutki korzystne i niekorzystne; rezygnacja z niej zmienia jednak sens samego związku³⁴.

Uwagi powyższe nie kwestionują zasadniczo teleologicznej struktury oceniania wszelkich aktów ludzkich — także tych, które odznaczają się

³¹ Związek ten szczególnie podkreśla i pokazuje K. Wojtyła (*Osoba i czyn*. Kraków 1969).

³² Por. K. Wojtyła. *Nauka encykliki „Humanae vitae” o miłości (Analiza tekstu)*. „Analecta Cracoviensia” 1:1969 s. 348-349; D. von Hildebrand. *Die Enzyklika „Humanae vitae”: ein Zeichen des Widerspruchs*. Regensburg 1968 s. 8-9.

³³ Por. Wojtyła. *Nauka encykliki* s. 350; Hildebrand, jw. s. 20-22; Bajda, jw. s. 331-332.

³⁴ Spaemann, jw. s. 302-303.

szczególne swym charakterem „wyrażającym”³⁵; czyny stanowiące wyraz miłości, sprzeciwu bądź nienawiści również są bardziej lub mniej adekwatną odpowiedzią na daną w konkretnej sytuacji wartość lub jej zagrożenie³⁶. Trzeba jednak pojęcia skutku i słuszności rozumieć odpowiednio szeroko i być świadomym wynikającej stąd ograniczonej możliwości stosowania uproszczonego, *quasi-empirycznego* rachunku wobec takich aktów (lub raczej: wobec tego aspektu aktów ludzkich). Wielu współczesnych teologów jednak, choć trafnie zwraca uwagę na słabości etyki neotomistycznej i potrzebę rewizji tradycyjnych przekonań co do zakresu obowiązywalności niektórych norm moralnych, zdaje się nie doceniać zawartych w tej tradycji cennych intuicji i nazbyt jednostronnie interpretować problematykę aktów ludzkich.

Jednostronność ta wyraża się głównie w:

1. nie dość uzasadnionej ogólnej tezie głoszącej, iż niemożliwe są absolutne normy materialne;
2. niedopracowaniu *ordo bonorum* w relacji do natury ludzkiej;
3. niedowartościowaniu właściwego wszelkim czynom aspektu wyrażania, modyfikującego znacznie sposób stosowania rachunku dóbr.

Mankamenty te wynikają, jak usiłowaliśmy wykazać, z pewnej koncepcji człowieka, a przynajmniej z pewnej „opcji”, w której teleologisci skłonni są rozpatrywać problematykę ludzkiej natury, celu ostatecznego itp. Z tego względu omówiona tu dyskusja, choć bezpośrednio dotyczy uzasadniania norm w etyce, faktycznie stanowi przyczynek do rozważań antropologicznych. Jeszcze raz okazuje się trafność określenia etyki jako antropologii normatywnej.

THE ROLE OF THE NATURE OF THE DEED IN THE ETHICAL ARGUMENTATION

SOME REMARKS ON THE DISCUSSION ABOUT THE GENERALLY IMPORTANT NORMS IN MODERN THEOLOGY

Summary

The paper is part of the doctor's thesis entitled "Philosophical aspects of the discussion about the generally important norms in modern theology". It critically reflects on the attitude of a numerous group of modern theologians who treat the argumentation contained in the Neo-Thomistic handbooks of moral theology, refer-

³⁵ Bliskie rozróżnieniu proponowanemu przez Gintersa jest Spaemanna wyróżnienie aktów, które mają wyraźny cel, oraz aktów, w których trudniej wskazać cel, jednak mają one niesprowadzalny do celu sens (Spaemann, jw. s. 308).

³⁶ W tym sensie sędzę, że rację ma Ginters (jw. s. 91-92) uznając, iż istnienie kategorii *Ausdruckshandlungen* nie uchyla słuszności teleologizmu, co najwyżej pewną jego wersję.

ring to the nature of the deed, as a kind of moderate deontologism. Many theologians also seem to believe that it is enough to criticize deontologism in order to reject the holding of all the generally important material norms. The author tries to show — firstly — that the argumentation referring to the nature of the deed can be interpreted teleologically, and secondly — that proclaiming oneself in favour of teleologism does not decide the problem of the existence of generally important material norms. A solution of this question can be found on the anthropological level: as result of a close examination of the connections between various kinds of human actions and the man's nature and good. The author maintains, that the modern theologians in their critique of the Neo-Thomistic conception have under estimated the valuable normative-axiological intuitions connected with the notion of the nature of the deed, which are contained in this conception.