

## WARTOŚCI MORALNE W UJĘCIU JANA DUNSA SZKOTA

### 1. Metafizyczne tło wartości moralnych

Koncepcja dobra moralnego u Dunsza Szkota nie wyrasta bezpośrednio z jego metafizyki. Nie można powiedzieć, że teoria dobra moralnego jest fragmentem metafizyki Szkotowej albo metafizyką szczegółową, dotyczącą jakiegoś fragmentu czy aspektu rzeczywistości. Teoria dobra moralnego tworzona jest co prawda także za pomocą pewnych tez metafizyki, ale są one dla niej czymś drugorzędym. Podstawową bazą jest bezpośrednio dojrzenie pewnych właściwości i cech bytu ludzkiego a także i boskiego w aspekcie właściwego mu działania. Uchwycenie tych cech następuje w jakimś bezpośrednim doświadczeniu, rozumianym bardzo szeroko. Cechy te, jak na przykład wolność, dostrzegane są w doświadczeniu, ale ich wartość, doskonałość, jak mówi Szkot, nie są dowodzone w jakimś rozumowaniu dyskursywnym, ale raczej intelektualnie „usprawiedliwane”. Szczególnie zaś najwyższa doskonałość woli wśród władz człowieka – najwyższa, bo obdarzona wolnością – jest nie tyle dowiedziona w analizie filozoficznej, ile przyjęta ze względu na wolność. Na to zaś, że wolność jest najwyższą wartością, Szkot właściwie nie daje argumentów. Traktuje to tak, jakby było oczywiste, dostrzega w pewnego rodzaju intuicji czy nieujawnionym doświadczeniu. Całe uzasadnianie tutaj poświęcone jest dowodzeniu, że wola jest wolna. Nie ma zaś dowodu, że wolność jest najwyższą doskonałością. Nie jest to chyba oparte na jakiejś nieujawnionej prekoncepcji Szkota, ale na bezpośrednim „dojrzeniu” najwyższej wartości wolności, a to co bezpośrednio dane, nie może być udowodnione, można to zobaczyć, albo nie. W tym miejscu zahacza się o teorię poznania Szkota, która nie znalazła jeszcze gruntownego opracowania.

Mimo, że teoria dobra moralnego nie wyrasta bezpośrednio z metafizyki, to możliwe jest uchwycenie struktury dobra moralnego od strony metafizyki, danie jej ontycznego tła.

Duns Szkot rozróżnia dobro pierwotne i dobro wtórne bytu. Dobrem pierwotnym nazywa „dobro istotne, które jest pełnią, lub doskonałością

bytu w sobie, wnoszącą pozytywnie negację niedoskonałości i wykluczającą niedoskonałość i brak". Jest to dobro ontyczne, dobro transcendentalne, o którym się mówi, że jest zamienne z bytem (*convertuntur cum ente*). Dobrem wtórnym zaś, „które jest czymś przypadłościowym, czyli dodanym do bytu, jest pełnia zgodności, albo pełna zgodność tego bytu z drugim, z którym należy się zjednoczyć, albo uzgodnienie drugiego bytu z podmiotem”<sup>1</sup>.

Dobro moralne nie jest dobrem metafizycznym, nie jest „zamienne z bytem”<sup>2</sup>. Jest ono dobrem wtórnym, przypadłościowym<sup>3</sup>. Ponieważ zaś Szkot mówi o pewnej zgodności, można więc z tego wnioskować, że przypadłość ta ma charakter relacyjny.

Dobro wtórne dzieli Szkot na *bonum denominativum* i *non denominativum*. *Bonum non denominativum* jest to coś, co jest odpowiednie dla czegoś drugiego (tutaj dla podmiotu), czego jest też doskonałością. Jest to dobro tkwiące nie w samym bycie – podmiocie, ale poza nim, a więc dobro przedmiotowe. *Bonum denominativum* jest to byt, któremu coś odpowiada, a więc podmiot. Te 2 pojęcia wydają się być korelatywne. *Bonum non denominativum* jest przedmiotem odpowiednim (doskonałością) podmiotu, nazwanego *bonum denominativum*.

*Denominatio* jest dwojaki: 1) jakby formy od podmiotu – jak duszę nazywamy ludzką, tak i dobro ludzkim; 2) i odwrotnie – *denominatio* podmiotu od formy, gdy mówimy „człowiek jest dobry” ze względu na to „dobro ludzkie”.

Jak widać i ten podział także wyróżnia 2 pojęcia korelatywne – dobro jest „ludzkie” ze względu na podmiot, któremu odpowiada, zaś podmiot – człowiek – jest dobry posiadając owo dobro.

Powstaje pytanie, jak rozumieć tutaj ową „formę” czy też „dobro ludzkie”. Jako najprostsza nasuwa się odpowiedź, że jest to jakieś dobro przedmiotowe. Lecz jest to właśnie jeden z wyróżnionych przez Szkota elementów dobra ujętego przedmiotowo, co więcej – Szkot używa tutaj innych terminów, nie mówi, że dobro to jest czymś zewnętrznym, ale że jest właśnie jakąś „formą” podmiotu. Nasuwa to przypuszczenie, że dobro to jest bardziej związane z podmiotem niż przedmiot, że jest jakoś „wewnętrzne” w stosunku do podmiotu, pozostaje więc tylko akt podmiotu. Jeśli więc akt podmiotu ma być dobry, według poprzedniego określenia, musi być w jakiś sposób zgodny z podmiotem<sup>4</sup>. O zgodności zaś była już mowa poprzednio, w 2 miejscach. Pierwszy raz, gdy mówiło się o celu ostatecznym, o właściwym przed-

<sup>1</sup> Quodl., q. 18, n. 3.

<sup>2</sup> Por. A. B. Wolter, *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysic of Duns Scotus*, Washington 1946, s. 119.

<sup>3</sup> Quodl., q. 18, n. 3.

<sup>4</sup> Quodl., q. 18, n. 3.

miocie miłości, *fruitio*. Wtedy określiło się, że przedmiotem właściwym ludzkich dążeń jest dobro absolutne, gdyż jedynie ono może zaspokoić nieskończoną „chłonność” duszy ludzkiej – w tym wypadku więc odnosiłoby się to do dobra ujętego przedmiotowo. Drugi raz mówiłoby się o zgodności aktu człowieka z wolnością woli, która to zgodność była warunkiem moralności czynu, oraz o zgodności czynu z *recta ratio*, która wyznacza wartość moralną czynu, trzeba więc przyjąć, że chodzi właśnie o drugi rodzaj zgodności.

Schematycznie ogólny plan podziału dobra wg Szkota wygląda następująco:

	bonitas primaria entis – dobro ujęte metafizycznie, zamienne z bytem	bonum non denominativum (przedmiotowo ujęte)	
bonum	bonitas secundaria entis – dobro przypadłościowe, „dodane” do bytu	bonum denominativum, accidentaliter in se (podmiotowo ujęte)	denominatio subiecti a forma – „homo est bonus”
			denominatio formae a subiecto – „anima humana, bonitas humana”

W podziale tym mieści się też dobro moralne, określane przez Szkota jako „pełnia tego wszystkiego, co *recta ratio* osądza, że powinno być zgodne z samym aktem, lub zgodne z podmiotem działającym w jego akcie”<sup>5</sup>.

Dobro moralne ukazuje Szkot na tle dobra naturalnego. Dobro naturalne przyrównuje do piękna, które jest złożeniem tego wszystkiego, co odpowiada danemu ciału, a co także samo jest zgodne między sobą, jak ilość, kolor i kształt. Tak więc dobro naturalne jest doskonałością wtórną rzeczy – pełnią i złożeniem odpowiednich, do podmiotu i w stosunku do siebie wzajemnie, współczynników kształtujących ontycznie sam akt, którymi są przyczyna sprawcza (podmiot), przedmiot i forma aktu, składająca się na naturalną strukturę i istnienie aktu<sup>6</sup>. Tak więc dobro naturalne to nic innego, jak czysto naturalna zgodność aktu z podmiotem, celem, więc używanie władz zgodnie z ich naturalnym przeznaczeniem, oraz działanie celowe. Jest to fizyczne dobro – pełnia wszystkich składników fizycznych aktu. Dzięki nim akt jest fizycznie doskonały, nie brak mu żadnego elementu

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Ox. II, d. 40, q. nn.

całkującego. Jednakże istnienie tych elementów, a nawet ich wzajemny układ nie wyznaczają jeszcze dobra moralnego, ale dopiero ich wewnętrzna struktura, treść, wyznaczona przez *recta ratio*<sup>7</sup>. Dobro naturalne jest tylko podłożem, na które nakłada się dobro moralne.

## 2. Dobro moralne

Dobro moralne zależne jest od pewnych czynników, ułożonych hierarchicznie, które trzeba pokrótce przypomnieć:

- 1) wprowadzającą w dziedzinę moralności, ale jeszcze nie wyznaczającą jakiegoś dobra, jest wolność aktu;
- 2) przedmiot najogólniej pojęty, także w sposób ogólny wyznaczający dobro;
- 3) cel, który jest czynnikiem najważniejszym;
- 4) sposób (forma) wykonania aktu, określony przez *recta ratio*, z uwagi na okoliczności miejsca, czasu itp.

Ze względu na te współczynniki Szkot wyróżnia kilka hierarchicznie ułożonych rodzajów dobra. Nie wchodzi tutaj oczywiście wolność woli, która jest warunkiem moralności.

Dobro w ogólności (*bonitas ex genere*) oznacza dobro przedmiotowo ujęte, odpowiednie dla woli zarówno w sposób naturalny, jak i według *dictamini rectae rationis*. Jest to odpowiedniość czysto materialna, w której nie jest jeszcze określony sposób postępowania. Na pewno dotyczy to przedmiotu najwyższego czy dobra absolutnego. Nie można jednak stwierdzić, ze względu na lapidarność określeń Szkota w tej materii, czy jest nim także każdy inny byt. Najprawdopodobniej chodzi jednak o byt jako byt.

*Bonitas virtuosa* – drugi stopień dobra – zakłada poprzedni, a oprócz tego uwzględnia w działaniu wszystkie należne, a określone przez *dictamen rectae rationis* okoliczności działania, a więc zarówno cel, jak i sposób dokonania aktu. Jest to więc już dobro pewnego określonego rodzaju.

Ponieważ na tym kończą się już wszystkie okoliczności, więc należałoby spodziewać się, że na tym kończą się już stopnie dobra. Szkot jednakże wskazuje i na trzeci stopień. Zakłada on 2 poprzednie stopnie, ale mieści się już najwyraźniej w innym porządku. Jest to porządek nadprzyrodzony, porządek zasług prowadzących do zbawienia. Ten stopień dobra jest niezależny od człowieka, od jego nastawienia. Jest nim dobro działania woli, o ile to działanie, określone przez *dictamen rectae rationis*, jest podobne zasadzie zasługiwania, a więc łasce. Jest to po prostu miłość nadprzyrodzo-

<sup>7</sup> Tamże.

na<sup>8</sup>. Ludzkie zasługi są tutaj o tyle wartościowe, o ile Bogu spodoba się je akceptować<sup>9</sup>.

Mogą być jeszcze wyróżnione pośrednie stopnie dobra, w zależności od liczby motywów branych pod uwagę przy wywoływaniu aktu przez wolę. Jeśli ten sam akt uwarunkowany jest przez okoliczności rozciągające się tylko na jedną cnotę, właściwą tego rodzaju aktom, jest mniej dobry, niż gdyby był uwarunkowany okolicznościami składającymi się także i na inną jeszcze cnotę. Podobnie jest też ze złem – tym większe zło, im okoliczności wskazują na więcej wad<sup>10</sup>.

Na tym tle staje się bardziej zrozumiała definicja dobra moralnego dana przez Szkota. Określa go podobnie jak piękno i co więcej, jest ono pewnym pięknem – „dobro moralne aktu jest pełnią tego wszystkiego, co według *recta ratio* podmiotu działającego powinno być zgodne z samym aktem albo z podmiotem działającym<sup>11</sup>. To dobro jest „jakby jakąś ozdobą aktu”<sup>12</sup>.

Problemem tutaj najważniejszym jest właściwe rozumienie „*debere*”. Jak już było wcześniej wskazane, u Szkota istnieją właściwie 2 różne pojęcia powinności. Jedno to powinność, której źródłem jest wola Boża, drugie, którego źródłem jest wola ludzka. Tutaj Szkot wiąże powinność raczej z wolą ludzką, gdyż łączy ją z *recta ratio*, a więc z wiedzą praktyczną, której prawość zależna jest od woli. Treść więc powinności jest także związana z nastawieniem woli, bardziej niż z obiektywnym stanem rzeczy intelektualnie poznany, w zakresie bowiem poznania praktycznego, jak już było wcześniej pokazane, raczej intelekt odzwierciedla nastawienie woli, niż pozawolitywny stan rzeczy.

Jednakże Szkot nie pozostawia całkowicie pola subiektywizmowi w tworzeniu wartości moralnych, mówi bowiem, iż zgodność wszystkich czynników z aktem (o czym mowa w definicji) jest zgodnością naturalną, gdyż płynie z natury podmiotu i celu (przedmiotu), względnie z sądu intelektu. Jednakże jeśli jakiś intelekt jest miarą tej zgodności, to jest nią intelekt Boży, on bowiem tak jak doskonale poznaje rzecz, tak też doskonale poznaje zgodność (odpowiedniość) jednego bytu z drugim<sup>13</sup>. Takie określenie jeszcze bardziej podkreśla aintelektualne (od strony podmiotu) podstawy tak wartości, jak i normowania moralnego. Jeśli bowiem intelekt ludzki nie jest miarą wartości, to jest nią wola, co jest zasadniczo zgodne z koncepcją

<sup>8</sup> Quodl., q. 18, n. 8 (additio).

<sup>9</sup> Par. IV, d. 49, q. 5, n. 13.

<sup>10</sup> Quodl., q. 18, n. 8.

<sup>11</sup> „[...] *bonitas moralis actus est integritas eorum omnium, quae recta ratio operantis iudicat debere ipsi convenire, vel ipsi agenti in suo actu convenire*”. Quodl., q. 18, n. 3.

<sup>12</sup> Oc. I, d. 17, q. 3, n. 13. Por. także W. Tatarkiewicz, *Estetyka średniowieczna*, Wrocław 1960, s. 311.

<sup>13</sup> Quodl., q. 18, n. 3.

wiedzy praktycznej i rolę, jaką ma w jej tworzeniu wola. Stąd właśnie tak wielki nacisk położony jest u Dunska Szkota na miłość jako na właściwy stosunek człowieka do Boga. Człowiek nie jest w stanie sam w sposób adekwatny określić swojego działania moralnego posługując się poznaniem intelektualnym, Bóg natomiast w swojej wszechwiedzy może to uczynić i dlatego człowiek zawierając nakazom Boskim może postępować właściwie.

Dla Szkota właściwym przedmiotem prawego działania woli jest rzeczywisty cel ostateczny, ze względu na dobro absolutne w nim się znajdujące. Nie chodzi tutaj bowiem o odpowiedniość, adekwatność ontyczną, gdyż takiej odpowiedniości w tym wypadku nie ma, ale o przedmiot, który byłby odpowiedni dla pragnień woli i całej „chłonności” (*capacitas*) duszy człowieka. Człowiek jest bytem przygodnym i ograniczonym. Wydawać by się mogło, że do zaspokojenia jego pragnień nie jest konieczne dobro absolutne, ale byt adekwatny podmiotowi, byt tego samego porządku ontycznego. Według Szkota tak nie jest – idzie tu za Arystotelesem, który mówi, że materia jest zdolna przyjąć wszystkie formy przyjmowalne, a więc że jedna forma nie może w pełni jej zaktualizować, chyba że posiada taką moc aktualizującą, iż może zastąpić wszystkie inne formy<sup>14</sup>. Szkot przyrównuje pragnienia człowieka do materii. Są one także nieskończone. Tylko taki przedmiot je zaspokoi, który ma w sobie doskonałość wyczerpującą w sobie doskonałości wszelkich przedmiotów mogących być celem działania woli<sup>15</sup>. Nie znaczy to, że wola może wyczerpać całą jego doskonałość. Nie jest to możliwe, gdyż władza skończona może wyłonić tylko akt skończony, a taki akt nie mógłby ująć przedmiotu nieskończonego, lecz oznacza to, że przedmiot taki jest kressem aktu skończonego<sup>16</sup>.

Drugi argument oparty jest na zasadzie celowości. Wszystko to, co jest skierowane do celu, jest tym samym skierowane do przedmiotu nieskończonego. Każdy byt skierowany do celu jest skończony, każdy zaś byt skończony z konieczności musi mieć oparcie w bycie nieskończonym<sup>17</sup>. Zarówno więc człowiek, jak i jego działanie muszą mieć oparcie w bycie nieskończonym. Przedmiot zdolny do pełnego zaspokojenia pragnień nie jest więc bytowo adekwatny do natury podmiotu. Przedmiot nieskończony jest proporcjonalny i odpowiadający nieskończonym pragnieniom woli człowieka.

Trzecim argumentem jest ukazanie zależności pragnienia od poznania, pragnienia bowiem są czasowo późniejsze od poznania. Człowiek władzami naturalnymi poznaje różne dobra stworzone i pragnie ich. Zaspokojenie, jakie dzięki tym dobrom uzyskuje, jest także skończone. Ponadto zaś czło-

<sup>14</sup> Ord. I, d. 1, p. 1, q. 1, n. 21.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Tamże, n. 19.

wiek ma zdolność poznawania dobra absolutnego<sup>18</sup>. W tym wypadku pragnienia idąc za poznaniem tylko przez to dobro mogą być zaspokojone<sup>19</sup>.

W ten sposób potwierdzone jest od innej strony to, że działanie moralne według Szkota odbywa się zasadniczo na płaszczyźnie działania człowieka bezpośrednio w stosunku do Boga. Zarówno prawa naturalne w ścisłym sensie odnoszą się do tej płaszczyzny, jak i przedmiotem właściwym moralnego działania człowieka jest Bóg. Tak więc działanie człowieka w stosunku do bytów przygodnych (na płaszczyźnie stosunków międzyludzkich) nie ma waloru wynikającego ze struktury rzeczy, ale musi być uzasadnione czymś innym, czyli tutaj nakazem Bożym. W tym wypadku bardziej jeszcze podkreślona jest rola miłości. Jeśli bowiem człowiek może sam określić swoje postępowanie w stosunku do Boga, poznając strukturę rzeczywistości (co nie jest zresztą takie pewne i jednoznaczne u Szkota, gdyż poznanie struktury ontycznej odbywa się w zakresie poznania spekulatywnego, a nie praktycznego), nawet jeśli poznanie to daje niewiele wskazówek, to nie daje nic, według Szkota, dla określenia działania w stosunku do innych ludzi. W tym wypadku więc jest się zdany całkowicie na nakazy Boże.

### 3. Zło moralne

Zło moralne dokonuje się na tej samej płaszczyźnie co dobro, a więc dotyczyć może tylko aktu wtórnego<sup>20</sup>. Nie jest ono złem naturalnym, tzn. przeciwieństwem dobra naturalnego, gdyż na nim właśnie jest nadbudowane, tak jak i dobro moralne. Nie dotyczy samej struktury ontycznej aktu, nie jest brakiem w strukturze, ale brakiem prawości – „[...] peccatum est corruptio rectitudinis in actu secundo, non autem naturalis, nec cujuscumque habitualis”<sup>21</sup>.

Zło więc tkwi w samym akcie woli, zarówno zło aktualne, jak i habitualne<sup>22</sup>. Formalnie zło jest tylko w woli, choć materialnie może być także i w innych władzach, jak np. w intelekcie, jednakże nawet materialnie zło może być tylko w tych władzach, które są w jakiś sposób podległe woli. Może dokonywać się tylko wtedy, jeśli władze te działają aktualnie pod impulsem samej woli. Wartość moralna bowiem zależna jest od woli samej i akt innej władzy ma wartość o tyle, o ile czerpie ją z wartości moralnej aktów władzy najdoskonalszej, wolnej, tj. woli.

<sup>18</sup> Ord. I, d. 1, p. 1, q. 2, n. 32.

<sup>19</sup> Ord. I, d. 1, p. 1, q. 1, n. 12.

<sup>20</sup> Ox. II, d. 37, q. 1, n. 6.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Ox. II, d. 42, q. 4, n. 1.

Ontycznie zło może występować w dwojakiej postaci, przy czym pierwsze jest mniejsze, drugie większe: 1) zło jako brak należnego dobra w akcie (malum privative tantum); 2) zło jako przeciwieństwo dobra (malum contrarie)<sup>23</sup>. Szkot wyjaśnia ten podział niezbyt jasno, jeśli chodzi o pierwszy człon. Co do drugiego, to mówi, że malum contrarie to jest np. przeciwieństwo cnoty i wady, a więc działanie z ugruntowaną wadą moralną woli.

W pierwszym członie – malum privative – nie ma w działaniu wady. Jest tylko działanie nie według należnych okoliczności, albo działanie to nie jest przyporządkowane do należnego celu. Z drugiej zaś strony nie ma tam, jak mówi Szkot, ani okoliczności niewłaściwych (circumstantia indebita), ani niewłaściwego celu. Wydawałoby się, że jeśli te opisy nie wykluczają się wzajemnie, to mogą dotyczyć działania obojętnego, które także Szkot przyjmuje, ale przyjmuje je obok działania dobrego i złego, a tutaj wyraźnie mówi o złu.

Wydaje się więc, że trzeba przyjąć inne jeszcze wytłumaczenie. Szkot łączy pierwszy rodzaj zła z przeciwieństwem dobra, drugi uważa za sprzeczny z dobrem, a więc drugi rodzaj zła byłby celowym zaprzeczeniem, negowaniem dobra w działaniu, byłby celowym działaniem złym, skierowanym i do celu złego, i złymi środkami. Natomiast pierwszy rodzaj zła nie byłby przeciwstawieniem się dobru (w celu i sposobach działania), ale działaniem takim, które w tych okolicznościach nie jest właściwe, a właściwe jest w innych. Czyli nie byłoby przeciwstawienia się celowi właściwemu świadomie (w intencji podmiotu), ale działanie to, obiektywnie biorąc, do celu tego nie prowadziło, inaczej mówiąc, byłby to niewłaściwy sposób (modus) działania.

Właściwe określenie zła moralnego daje Szkot przy okazji omawiania grzechu. Nie ma też dla niego innego rodzaju zła jak grzech. Ma to dwojaką przyczynę. Pierwszą z nich – ogólniejszą – jest niewyróżnienie teologii i filozofii jako dziedzin odrębnych w tym zakresie. Drugą przyczyną jest bezpośrednio powiązanie reguł moralnych z wolą Bożą, z nakazem Bożym. Jak było pokazane w innym miejscu, część obowiązków moralnych dana jest tylko w nakazach Bożych. Część nakazów można co prawda poznać w sposób naturalny, ale i ona jest bezpośrednio przez Boga nakazana. Prawo naturalne określające dobro jest zarazem bezpośrednim nakazem Bożym, a więc odstępstwo od niego jest grzechem.

Zło moralne oznacza odwrócenie się człowieka od prawdziwego celu ostatecznego. Odwrócenie to może być dwojakie – albo formalne, albo wirtualne. Jeśli człowiek nie chce celu ostatecznego, a więc odwraca się od Boga i łamie przykazanie miłości Boga – to jest właśnie formalne odwracanie się od celu ostatecznego. Człowiek go nie chce, jest mu przeciwny i działa tak, aby go nie osiągnąć.

<sup>23</sup> Quodl., q. 18, n. 7.



Jest to niewątpliwe przekroczenie prawa naturalnego ściśle pojętego, wyrażonego w pierwszej tablicy dekalogu, a więc grzech zwrócony bezpośrednio przeciwko Bogu, dobru absolutnemu i prawdziwemu celowi ostatecznemu człowieka. Takie formalne odwrócenie się nie zawiera się w jakimkolwiek innym grzechu.

Natomiast wirtualne odwrócenie się od celu ostatecznego – jak mówi Szkot – jest wspólne każdemu innemu grzechowi śmiertelnemu. Jest ono niepodporządkowaniem się temu, co koniecznie prowadzi do celu ostatecznego<sup>24</sup>. Koniecznie z natury rzeczy prowadzą do celu ostatecznego nakazy pierwszej tablicy dekalogu (prawa naturalne w ścisłym sensie), a inne nakazy (prawa naturalne w szerokim sensie) prowadzą na mocy tego, że są nakazami Bożymi. Ponieważ Szkot nie określa tego bliżej, trzeba chyba przyjąć, że wirtualne odwrócenie się od celu ostatecznego jest przekroczeniem nakazów prawa naturalnego w szerokim sensie, oraz jeśli odwrócenie się formalne nie oznacza przekroczenia wszystkich nakazów prawa naturalnego ściśle pojętego, to tych pozostałych.

Prawdopodobnie można utożsamić formalne odwrócenie się z malum *contrarie*, wyróżnionym wyżej, a wirtualne z malum *privative*. Wolna wola jest zobowiązana (*debitrix*) do wytwarzania swych aktów zgodnie z nakazami Bożymi. Jeśli więc czyn nie jest zgodny z nakazem Bożym, tj. z prawem naturalnym, brak mu aktualnie należyj prawości, więc formalnie jest on grzechem<sup>25</sup>. Jednakże wola ludzka nie zawsze „nie chce” (*nolle*) swego celu właściwego, Boga. Osobnym złem jest niezachowywanie właściwych okoliczności w poszczególnych czynach ludzkich prowadzących do celu, przy jednoczesnym wyborze właściwego celu. Dotyczy to właśnie przekroczenia prawa naturalnego w szerokim sensie. Jest to jednakże także zło moralne, gdyż prawość woli określana jest jako pełna zgodność wszystkich należyj współczynników czynu z odpowiednim nakazem Bożym.

Zło moralne określane jest w przeciwieństwie do dobra, ma więc, podobnie jak dobro, kilka postaci. Szkot wyróżnia różne postaci zła nie ze względu na przedmiot czynu, który może być tylko materialnie zły, ale na podział usprawień (*habitus*), których są brakiem, oraz prawości tkwiącej w aktach. Jest więc tyle postaci zła moralnego, jako wad, ile jest cnót.

Formalną racją wyróżnienia zła jest przyrównanie go do prawości, do której jest w opozycji<sup>26</sup>.

Tak samo wielkość zła zależna jest od wielkości dobra, tj. prawości, której się przeciwstawia. Im większa jest ta prawość, tym większe zło<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Ox. II, d. 37, q. 1, n. 8.

<sup>25</sup> Tamże, n. 6.

<sup>26</sup> Ox. II, d. 37, q. 1, n. 9.

<sup>27</sup> „[...] *illud peccatum est gravius ex genere, quod opponitur rectitudini meliori ...*”.

Tamże.

A więc wyróżnionym poprzednio 3 stopniom dobra, odpowiadają 3 stopnie zła: 1) *malitia ex genere* – przeciwstawia się pierwszemu stopniowi dobra, akt taki nie jest ułomny z natury, posiada wszystkie konstytuujące go elementy, a więc jest naturalnie dobry, zło wynika tutaj ze zwrócenia się do niewłaściwego człowiekowi przedmiotu; 2) *malitia secunda* (której Szkot nie daje specjalnej nazwy) – jeśli czyn posiada właściwy przedmiot, ale niewłaściwe są okoliczności tego czynu; 3) *malitia demeritoria* – przeciwstawia się najwyższemu dobru moralnemu, a więc jest to zło wynikające z braku łaski.

Naturalne wydawałoby się odwrócenie tej hierarchii, co nawet byłoby zgodne z myślą Szkota wyrażoną poprzednio. Byłoby to logiczne powiązanie z koncepcją dobra. Właściwym bowiem przedmiotem czynu człowieka jest dobro absolutne, Bóg. Co więcej, Szkot wyraźnie mówi, że odwrócenie się od Boga jest najwyższym złem, najwyższym grzechem. Poza tym przedmiot jest najbardziej pierwotnym, najbardziej podstawowym warunkiem dobra. Przeciwwstawienie się zaś mu jest chyba najwyższym złem. Jednakże dla Szkota najważniejszym warunkiem dobra jest podmiotowy cel działania, motyw. Jednakże i w takim wypadku nie brak łaski powinien być złem najwyższym.

Źródłem zła moralnego jest zły moralnie cel – miłość egoistyczna<sup>28</sup> – albo inaczej powód działania. Człowiek zły moralnie kocha przede wszystkim siebie. Przedmiotem wyboru nie jest wtedy dobro absolutne, lecz inne, niższe, człowiek bowiem zły wybierając nawet Boga, dobro najwyższe, dąży do niego dla zaspokojenia własnych pragnień, a nie dla Niego samego<sup>29</sup>. Dobro najwyższe nie jest wtedy celem, ale środkiem użycia<sup>30</sup>. Człowiek zły moralnie nie kocha dobra miłością prawdziwą (*amor amicitiae*), ale miłością złą, pożądliwą (*amor concupiscentiae*)<sup>31</sup>.

Powodem zła jest brak należytej prawości w akcie. Pozostaje pytanie, skąd bierze się ten brak, jaka jest jego przyczyna. Pośrednio będzie to także pytanie o przyczynę dobra moralnego. Zło nie ma przyczyny pozytywnej (*deficientis*), ale tylko przyczynę negatywną (*efficientis*). Uwidacznia się to w analizie przyczynowania czynu moralnego. W działaniu złym współdziałają 2 akty – pozytywny, jako przyczyna materialna i brak należytej prawości jako przyczyna formalna. Przyczyną materialną jest zewnętrzny akt, jego fizyczna postać, w nim bowiem mieści się wartość moralna. Jeśli wola powinna nadać prawość (według prawa naturalnego) swojemu aktowi, a nie dała, jest formalną – negatywną, bo brakiem – przyczyną zła moralnego<sup>32</sup>. Jest jednakże przyczyną *per accidens*. Wola ludzka jest najwyższą doskonałość

<sup>28</sup> Ord. I, d. 1, p. 3, q. 1–5, n. 179.

<sup>29</sup> Tamże, n. 173.

<sup>30</sup> Tamże, n. 164.

<sup>31</sup> Tamże, n. 161.

<sup>32</sup> Ox. II, d. 37, q. 2, n. 9.

cią człowieka. W tym aspekcie jednakże (jako doskonałość) nie może ona być przyczyną zła, gdyż musi mieć możliwość różnego działania, nie mogąc zaś działać różnie, nie ma możliwości działania ani dobrego, ani złego<sup>33</sup>. Wola ludzka jest przyczyną zła jako wola przygodna, ograniczona, powstała z nicości<sup>34</sup>.

Aspekt przygodności, ograniczoności woli ludzkiej decyduje o możliwości zła moralnego<sup>35</sup>. Sama ograniczoność woli jest więc najbliższą przyczyną per accidens zła. Wola ludzka jest przyczyną wtórną tworzenia skutku – aktu woli. Współdziała z nią, jako przyczyna pierwsza, wola Boska. W woli Bożej zaś nie ma żadnego braku. Działa ona w sposób doskonały. Zło więc nie może pochodzić z przyczyny pierwszej, ale z braku w przyczynie wtórnej, w woli ludzkiej<sup>36</sup>. Wola ludzka i jej akty, jako skutki woli Bożej, materialnie są zawsze dobre<sup>37</sup>. To znaczy nie ma w woli ludzkiej braku w jej elementach konstytuujących, czyli w aktach pierwotnych (istocie, naturze człowieka). Bóg dał człowiekowi wolność (akt, doskonałość pierwotną), teraz człowiek w swojej wolności może dać lub nie dać swoim aktom należącej prawości<sup>38</sup>.

Zło więc ma swoją przyczynę w dobru, nie w pierwszym jednak – w Bogu – lecz w dobru wtórnym. Dobro to jest przyczyną nie główną zła, ale przyczyną per accidens<sup>39</sup>. Źródło zła moralnego może być tylko w woli ludzkiej. Nie wszelkiego zła jednakże. Źródło zła innego może tkwić tak w przyczynie aktu – w woli ludzkiej – jak i w samym skutku, z którym per accidens może połączyć się jakaś deformitas. Po prostu przypadek może zrzędzić, że to, co było w podmiocie działania zamierzone jako dobro (obiektywnie rzecz biorąc), może mieć jakiś brak płynący spoza podmiotu<sup>40</sup>.

Grzech formalnie może być tylko w woli. W innych władzach, podporządkowanych woli, zło znajduje się materialnie jak w poznaniu<sup>41</sup> (z wyjątkiem poznania spontanicznego – prima cogitatio – które poprzedza jakiegokolwiek poruszenie woli i nie jest w jej mocy), w słowie<sup>42</sup> i w działaniu zewnętrznym<sup>43</sup>. Nie znajduje się natomiast w pierwotnym poruszeniu woli – primus motus – które także nie jest w mocy woli.

#### 4. Odpowiedzialność moralna

Jednym z najbardziej związanych z problemem wartości moralnych jest problem odpowiedzialności moralnej. Odpowiedzialność wynika bezpośrednio z autonomii moralnej, można bowiem o niej mówić tylko i wyłącznie

<sup>33</sup> Tamże, n. 17.

<sup>34</sup> Ox. II, d. 37, q. 1, n. 13.

<sup>35</sup> Ox. II, d. 37, q. 2, n. 10.

<sup>36</sup> Tamże, n. 15.

<sup>37</sup> Tamże, n. 21.

<sup>38</sup> Ox. II, d. 37, q. 2, n. 14.

<sup>39</sup> Ox. II, d. 37, q. 1, n. 12.

<sup>40</sup> Tamże, n. 13.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> Tamże.

w związku z wolnością i świadomością działania. Jednakże do pełnego jej rozwiązania konieczne jest także uprzednie postawienie i rozwiązanie problemu powinności moralnej. Termin „odpowiedzialność” bowiem może mieć przynajmniej 2 znaczenia. Jedno jest neutralne – odpowiedzialność w tym sensie znaczy tylko tyle, co stwierdzenie sprawczości „on jest odpowiedzialny za to” równa się „on jest tego sprawcą”. Jest jednakże i drugie znaczenie, angażujące. Tutaj także stwierdza się sprawczość, lecz dochodzi do tego moment oceny sprawczej – „on jest za to odpowiedzialny” znaczy tutaj „to jest jego wina”, względnie „to jest jego zasługa”. O ile odpowiedzialność w pierwszym znaczeniu ma związek co najwyżej z autonomią, to w drugim znaczeniu najwyraźniej wchodzi w grę także i powinność. Na tym tle, tj. wolności działania, powinności oraz świadomości tak tamtych 2, jak i własnego działania, można mówić o odpowiedzialności moralnej człowieka. Odpowiedzialność bowiem może dotyczyć tylko takiego czynu, który jest wolny i świadomy. Nie jest to jednakże warunek wystarczający, ale konieczny. Odpowiedzialność może dotyczyć czynu człowieka, który nie tylko mógł i wiedział co ma zrobić, ale także, który był zobowiązany to zrobić i o tym obowiązku wiedział. Bez tych ostatnich czynników można jedynie mówić o prostej konsekwencji, o skutkach czynów człowieka.

Odpowiedzialność zostaje określona przez powinność, jako szczególną relację między podmiotem a jego czynem, ze względu na prawo moralne określające ogólnie i sumienie (sąd fronetyczny) określające konkretne warunki czynu moralnego. Odpowiedzialność wyznaczona jest przez dokonany czyn, pozostający w jakimś stosunku do powinności oraz do poznanego i uznanego przez podmiot moralności prawa moralnego. Jest ona nierozłączna od powinności moralnej. Jako podstawa do określenia zasługi i winy (dalej ewentualnie nagrody i kary) nie może być rozważana bez związku z powinnością moralną. Pojęcie odpowiedzialności jest relacyjne. Korelatami jej jest powinność, a przez nią prawo moralne oraz sumienie. Odpowiedzialność ma 2 aspekty, które można określić pytaniami – za co oraz wobec czego (kogo).

Odpowiedź na pierwsze pytanie wydaje się oczywista – za czyn. Czynu moralnego jednakże nie można identyfikować z czynem fizycznym, który nie zawsze przecież jest w mocy podmiotu działającego, ze względu na różne okoliczności zewnętrzne, a często jest w jawnej niezgodzie z intencją podmiotu (czyny wymuszone, czyny prowadzące do innego celu niż zamierzony, ze względu na błąd poznawczy itp.). Odpowiedzialność moralna może więc dotyczyć tylko jakiegoś czynu wewnętrznego – intencji, wyboru, decyzji. Oczywiście chodzi tutaj o specyficzną jakość tego czynu określaną jako jego wartość moralną. Powstaje tutaj jednakże problem stopnia odpowiedzialności ze względu na stopień świadomości i wolności moralnej. W ten sposób powróciło się tutaj do poprzednich zagadnień – autonomii moralnej.

Drugie pytanie – wobec czego (kogo) – jest pytaniem o źródło powinności. Powinność, jak było wcześniej pokazane, jest złożona, dwuelementowa. Składa się na nią sam fakt zobowiązania oraz treść zobowiązania. Wobec tego odpowiedzialność moralna pozostaje w związku z prawem moralnym określającym treść i tym czynnikiem, który powoduje zaistnienie faktu zobowiązania. Możliwe są tutaj najrozmaitsze kombinacje czynników wewnętrznych i zewnętrznych określających oba te aspekty powinności.

Po tych rozróżnieniach wstępnych należy pokazać, jak na te pytania odpowiada Duns Szkot. Odpowiedź na pytanie pierwsze, za co jest się odpowiedzialnym, jest dość prosta – za czyn moralny. Czynem moralnym jest, jak już wiadomo z poprzednich analiz, akt wyłoniony woli (actus elicited, volitio), szczególnie zaś to, co jest najbardziej „intymne” w tym akcie, a mianowicie wybór – electio. Wszystko inne jest czynem moralnym secundum quid i może być oceniane jako następstwo wyboru, do którego ocena moralna odnosi się w sposób właściwy.

Na pytanie drugie – wobec czego (kogo) jest się odpowiedzialnym – odpowiedź nie jest prosta. Z analizy prawa moralnego wynikałoby, że skoro ono jest wyznacznikiem wartości moralnych, kryterium dobra, to odpowiedzialnym jest się wobec niego jako czynnika bliższego, który wskazuje na Boga (jako swego twórcę) jako na tego, który jest właściwym twórcą prawa i sędzią. Bóg w tym wypadku jest nie tylko konstruktorem prawa, a więc twórcą jego treści, ale także prawodawcą w całym tego słowa znaczeniu – twórcą powinności. Ostatecznie człowiek jest odpowiedzialny za swoje czyny wobec Boga.

Jednakże, oprócz prawa moralnego jako kryterium dobra i czynnika tworzącego powinność, Duns Szkot wskazuje jeszcze na sumienie, recta ratio oraz wiedzę praktyczną jako na bezpośrednie kryteria dobra. Cała zaś wiedza praktyczna, jak i rectitudo intelektu, jest zależna od uprzedniej decyzji woli człowieka, jako w tym aspekcie instancji ostatecznej. W tym więc wypadku na pytanie, wobec czego jest się odpowiedzialnym, odpowiedzieć trzeba – wobec siebie samego. Być może Szkot widział taką możliwość i dlatego źródło powinności umieścił tylko w Bogu, aby zarazem odpowiedzialność także była tylko wobec Boga i aby w ten sposób uniknąć ewentualnego relatywizmu. Istnieje taka możliwość, iż człowiek jest bezpośrednią instancją, wobec której on sam odpowiada, zaś Bóg, jako Stwórca, jest instancją ostateczną. W tym jednakże wypadku byłby to tylko unik, który nie rozwiązywałby problemu. Jeśli recta ratio jest kryterium dobra, to jest nim ze względu na wiedzę praktyczną, której rectitudo zależne jest od uprzedniej decyzji wolnej woli. Decyzja zaś taka jest w całkowitej i autonomicznej władzy woli, w którą nawet Bóg nie ingeruje, gdyż to oznaczałoby zniszczenie wolności.

Trzeba więc ostatecznie przyjąć, iż na gruncie etyki Szkota możliwe są 2 odpowiedzi na pytanie – wobec czego (kogo) jest się moralnie odpowiedzialnym za swoje czyny. Jedna związana jest z koncepcją prawa moralnego i wskazuje na Boga, druga – związana z koncepcją wiedzy praktycznej – wskazuje na sam podmiot moralności, w aspekcie jego wolności. Nie są to bynajmniej 2 odpowiedzi uzupełniające się, a raczej konkurujące ze sobą. Wynika to ze wskazania w etyce Szkota na 2 źródła powinności. Jedno – Bóg – które widzi i deklaruje Szkot, i drugie – wola człowieka – które faktycznie wynika z jego rozważań. W wypadku odpowiedzialności moralnej można stwierdzić, że źródłem takiej dwojakiej odpowiedzi jest znowu leżąca u podstaw etyki Szkota jego koncepcja człowieka. Podmiotem moralności, właściwie mówiąc, jest nie człowiek, a wolna wola, stąd brak odwoływania się do elementu intelektualnego w człowieku, jeśli w analizach wychodzi się bezpośrednio od założeń antropologicznych. Uwzględnia się zaś te dane, jeśli bazą wyjściową jest doświadczenie działania, czynu moralnego. Stąd w wielu analizach Szkota znajdujemy ową, wspomnianą wyżej, dwoistość.

## LES VALEURS MORALES SELON JEAN DUNS SCOT

### Résumé

L'article comporte plusieurs parties. La première montre le fond métaphysique de la conception scotienne de la valeur et définit les modalités de la connaissance des valeurs. La seconde partie contient une description des genres particuliers et des degrés de bien moral. A celle-ci fait pendant la troisième partie, qui présente les descriptions des genres et des degrés de mal moral. La quatrième partie aborde le problème de la responsabilité morale de l'homme, montrée sur le fond des analyses du droit moral, de l'obligation et de la conscience.