

WILLIAM E. MANN

JEFTE W TARAPATACH:
MORALNE DYLEMATY A TEIZM*

Wtedy to duch PANA ogarnął Jeftego, który przeszedł przez Gilead i ziemię Manasses. Przeszedł przez Mispę w Gileadzie i z Mispy w Gileadzie wyruszył na Ammonitów. Jefte złożył ślub PANU, mówiąc: „Jeżeli naprawdę wydasz Ammonitów w moje ręce, wtedy ten, kto pierwszy wyjdzie z mojego domu, gdy zwycięsko powrócę po walce z Ammonitami, będzie należał do PANA; złożę go w ofierze całopalnej”. Potem Jefte wyruszył przeciwko Ammonitom, aby z nimi walczyć. PAN wydał ich w jego ręce. Rozgromił ich na obszarze od Aroeru aż po wejście do Minnit, czyli w dwudziestu miastach, i dalej aż po Abel-Keramim. Była to bardzo dotkliwa klęska. Ammonici zostali upokorzeni przez Izraelitów. Gdy Jefte przybył do Mispy, do swojego domu, wybiegła mu na spotkanie jego córka, tańcząc i uderzając w bębenki. A miał tylko ją, jedyną; oprócz niej nie miał ani syna, ani córki. Gdy tylko ją zobaczył, rozdarł swoje szaty, wołając: „Ach, córko moja, zadajesz mi śmiertelny ból i stajesz się przyczyną mojego cierpienia! Bo złożyłem ślub PANU i nie mogę go odwołać”. Odpowiedziała mu córka: „Ojciec mój! Skoro zobowiązałeś się wobec PANA, uczyni ze mną według twoich słów. PAN bowiem pozwolił ci zemścić się na twoich wrogach, Ammonitach”. (Sdz 11,29–36)

Z dylematem moralnym mamy do czynienia wówczas, gdy osoba, niezależnie od tego, jak postąpi, zrobi coś niesłusznego. To określenie wymaga doprecyzowania, ale wystarczy, aby od razu postawić najbardziej dyskusyjne pytanie: czy dylematy moralne w ogóle istnieją? Chcę zadać to pytanie z konkretnego punktu widzenia: czy ewentualne istnienie dylematów moral-

Prof. WILLIAM E. MANN — Professor Emeritus, od 1974 do 2010 r. profesor na Wydziale Filozofii Uniwersytetu w Vermont; obszar jego specjalizacji obejmuje filozofię religii, filozofię starożytną i filozofię średniowieczną, a także logikę, filozofię logiki, etykę i metafizykę; adres do korespondencji — e-mail: William.Mann@uvm.edu

* Oryginał: „Jephthah's Plight: Moral Dilemmas and Theism”, *Philosophical Perspectives* 5 (1991): 617–647. Przekład za zgodą Autora.

nych ma jakieś szczególne znaczenie dla teistów? Moja odpowiedź jest typową odpowiedzią filozofa: tak i nie. Tak, ponieważ istnienie dylematów moralnych powinno wpłynąć na sposób, w jaki teiści postrzegają wiarę i moralność. Nie, ponieważ istnienie dylematów moralnych nie jest dla nich zagrożeniem czy skandalem.

Uważam, że dylematy moralne istnieją. Inni filozofowie nie zgadzają się ze mną. Mogłoby się wydawać, że aby rozstrzygnąć ten spór, należy podać przykład dylematu. Jeśli go wskażemy, to racja jest po mojej stronie; w przeciwnym razie, to moje stanowisko jest błędne. Ale w filozofii sprawy nigdy nie są aż tak jednoznaczne. Po pierwsze, tak naprawdę spór toczy się o to, czy dylematy moralne są choćby *możliwe*. W literaturze przedmiotu omawia się często przykłady zaczerpnięte z fikcji i nikt nie odrzuca ich jako pozbawionych znaczenia¹. Przeciwnik dylematów moralnych musi więc wykazać nie tylko, że jak dotąd nie znaleźliśmy żadnego przykładu dylematu, ale również, że ich istnienie jest niemożliwe. Może on na przykład argumentować, że dylematy moralne są logicznie niemożliwe, albo kłócą się z bezsprzecznie prawdziwymi zasadami. Teista odrzucający dylematy moralne może argumentować, że nawet gdyby były one możliwe w świecie bez Boga, to w aktualnym świecie wyklucza je boska opatrność. Nic więc dziwnego, że każdy domniemany przykład dylematu będzie przedmiotem ożywionej dyskusji.

Rozważę dwie kwestie dotyczące dylematów moralnych z punktu widzenia teizmu. Zacznę od tezy, że dylematy moralne, jeśli istnieją, są zawsze konsekwencją wcześniej popełnionego czynu, który był niesłuszny i zawiniony przez sprawcę. Ta teza jest atrakcyjna dla teistów, ponieważ wygląda na naturalne uzupełnienie ogólniejszego twierdzenia, że opatrnościowy Bóg nigdy nie zmusi prawego człowieka do grzechu. Mimo to teza ta jest, jak będę argumentować, fałszywa i błędnie przypisuje się ją autorytetowi św. Tomasza z Akwinu. Druga kwestia wyrasta z pierwszej. Zasugeruję mianowicie, że odrzucenie wspomnianej tezy nie osłabia teistycznej teorii etycznej; przeciwnie, pogłębia nasze rozumienie jej charakterystycznych cech. Najpierw jednak kilka uwag wstępnych.

¹ Zob. eseje zawarte w GOWANS 1987a oraz cytowane tam prace. W sprawie szczegółowej dyskusji przykładu zaczerpniętego z literatury pięknej, mianowicie z powieści Shusaku Endo *Cisza*, zob. QUINN 1989.

I. PIERWSZE SPRAWY

Jako przykład wezmę dolę Jeftego opisaną w Księdze Sędziów. Pochopnie złożona przysięga oraz następujący po niej bieg wydarzeń zdają się stawiać go przed następującym dylematem. Jeśli poświęci swoją córkę, to uczyni coś niesłusznego, ponieważ złamie przykazanie Dekalogu, które zabrania zabijania. Jeśli natomiast jej nie poświęci, to postąpi niesłuszenie, ponieważ nie wypełni przyrzeczenia złożonego Panu. Niezależnie zatem od tego, jak postąpi, zrobi coś niesłusznego.

Ale czy rzeczywiście? Aby ocenić przypadek Jeftego z perspektywy teistycznej, musimy doprecyzować pojęcie dylematu moralnego oraz wprowadzić na scenę wzorcowego przedstawiciela teizmu.

Jeśli dylematy moralne rzeczywiście istnieją, to mogą przybrać jedną z dwóch form. Po pierwsze, osoba może się znaleźć w położeniu, w którym wymaga się od niej podjęcia dwóch wykluczających się działań. Złożywszy jednocześnie dwie różne, symetryczne obietnice udzielenia pożyczki Bakerowi i Charliemu, Abel może odkryć, że jest w stanie spełnić tylko jedną z nich. W pożyczeniu pieniędzy Bakerowi nie ma nic złego, ale jest coś złego w niepożyczeniu ich Charliemu. Problem Abela polega na tym, że ma on do wykonania *zbyt wiele obowiązkowych* działań. Po drugie, osoba może się znaleźć w sytuacji, w której musi podjąć jedno z dwóch zabronionych działań. W tym wypadku ma ona *zbyt mało dozwolonych* działań do wykonania. Sytuacja Jeftego wygląda na taki właśnie dylemat.

Zdefiniujmy pojęcia „słabego n -lematu moralnego” i „mocnego n -lematu moralnego”:

Podmiot x znajduje się w sytuacji słabego n -lematu moralnego wtedy i tylko wtedy, gdy (1) istnieje n alternatywnych działań, które x może wykonać, i (2) dla każdego alternatywnego działania ϕ , które x ma do wyboru, jeśli uczyni ϕ , to nie zrobi czegoś, co powinien uczynić.

Podmiot x znajduje się w sytuacji mocnego n -lematu moralnego wtedy i tylko wtedy, gdy (1) istnieje n alternatywnych działań, które x może wykonać, i (2) dla każdego alternatywnego działania ϕ , które ma do wyboru, jeśli uczyni ϕ , to zrobi coś, czego nie powinien robić.

„ N -lemat” to barbaryzm i jedynym usprawiedliwieniem jego wprowadzenia jest to, że dylematy moralne należą do większej grupy sytuacji, obok moralnych trylematów, tetralematów itd. Można by spróbować zredukować wszystkie wypadki, w których $n > 2$, do tych, w których $n = 2$, przez nadanie

im postaci „albo opcja φ , albo opcja nie- φ ”, gdzie wybór opcji nie- φ sprowadza się do wyboru jednej z pozostałych opcji tworzących n -lemat. Taka redukcja prowadzi jednak, przynajmniej z pozoru, do trudności. Przypuśćmy, że x posiada jakieś niepodzielne dobro i obiecał jednocześnie, że przekaże je y -owi, z -owi i w -owi. Wówczas reprezentowanie położenia x jako wyboru między, powiedzmy, y i nie- y jest nieadekwatne względem szans z i w , zakładając, że wyjściem z tej sytuacji ma być rzut monetą. Nie jest to z pewnością ostatnie słowo na temat prób redukcji, ale nie będziemy dalej śledzić tych kwestii.

X ma do wyboru alternatywne działanie, jeśli jego wykonanie pozostaje w mocy x — jeśli ma on zdolność i sposobność jego wykonania w danej sytuacji (nic nie powstrzymuje go przed ujawnieniem wspomnianej zdolności). Zakładając, że zaniechania są działaniami, możemy powiedzieć, że w niektórych sytuacjach opcją alternatywną wobec φ jest niezrobienie niczego.

Niektórzy mogą argumentować, że rozróżnienie między słabymi a mocnymi dylematami moralnymi jest czysto pozorne. Przyjmując poniższe trzy zasady, można wykazać, że każdy słaby dylemat jest tak naprawdę mocnym dylematem. Przypuśćmy, że każde zaniechanie zalicza się do działań; mówiąc dokładniej, że (i) jeśli x nie wykonuje pewnego działania ψ , to robi nie- ψ . Załóżmy, że (ii) jeśli x powinien zrobić ψ , to nie jest dozwolone, aby zrobił nie- ψ . I wreszcie załóżmy, że (iii) jeśli nie jest dozwolone, aby x zrobił nie- ψ , to nie powinien robić nie- ψ . Rozważmy teraz następnik warunku (2) w definicji słabego dylematu moralnego: „ x nie robi czegoś, co powinien uczynić”. Niech ψ będzie dowolnym alternatywnym działaniem, którego x nie robi, mimo że powinien. Na mocy pierwszej zasady x czyni nie- ψ . Ponieważ x powinien zrobić ψ , druga zasada implikuje, że nie jest dozwolone, aby x zrobił nie- ψ . Ale skoro jest to niedozwolone, to trzecia zasada implikuje, że x nie powinien robić nie- ψ . Tak więc x czyni coś (mianowicie nie- ψ), czego nie powinien uczynić. Stąd też na mocy tych trzech zasad „ x nie robi czegoś, co powinien uczynić” implikuje „ x robi coś, czego nie powinien uczynić”, co jest następnikiem warunku (2) w definicji mocnego dylematu moralnego. Ponieważ jedyną różnicą między tymi dwiema definicjami jest następnik, wspomniane trzy zasady prowadzą do wniosku, że każdy słaby dylemat jest mocnym dylematem.

Te trzy zasady zasługują na dokładniejsze omówienie. Ponieważ w dalszej części eseju zajmę się mocnymi dylematami moralnymi, nic się nie stanie, jeśli każdy słaby dylemat okaże się mocnym dylematem. Takiego wniosku

nie należy jednak przyjmować na podstawie zasad, które mogą budzić zastrzeżenia. Nie jest oczywiste, że zasada (i) trafnie oddaje sens doktryny, że zaniechania są działaniami. Według mnie odwrotność tej tezy, zgodnie z którą działania są zaniechaniami, jest fałszywa. Natomiast odwrotność zasady (i), zgodnie z którą jeśli x czyni nie- ψ , to zaniechuje uczynienia ψ , wydaje się prawdziwa. Zasady (ii) i (iii) dają łącznie zasadę o postaci równoważności, że x powinien zrobić ψ wtedy i tylko wtedy, gdy nie jest dozwolone, aby zrobił nie- ψ . Ta równoważność jest wariantem części znanej z logiki deontycznej zasady interdefiniowalności zwrotów „jest obowiązkowy” i „jest dozwolony”. W kontekście jednak dyskusji nad dylematami moralnymi zasadę tę należy traktować z ostrożnością².

Mogą istnieć dylematy, które są ze swej istoty religijne, czyli niesprowadzalne ani do dylematów moralnych, ani do żadnych innych dylematów. Mogą również istnieć takie dylematy, w których wymóg religijny wchodzi w konflikt z wymogiem moralnym³. Uważam, że mój esej nie wyklucza tych możliwości. Ale zdefiniowane przeze mnie pojęcie n -lematu należy rozumieć jako specyficznie moralne. Zresztą wzorcowy przedstawiciel teizmu, którego za chwilę wprowadzę na scenę, upatruje źródła moralności w Bogu.

Teista, którego mam na myśli — nazwijmy tę osobę imieniem Agnes — uważa, że Bóg istnieje i jest wszechwiedzącym, wszechmocnym, doskonale dobrym i opatrnościowym stwórcą świata, który podtrzymuje świat w istnieniu. Agnes uważa ponadto, że istnieją absolutne zasady dotyczące słuszności i niesłuszności, które wiążą ludzi zawsze i wszędzie; miłość bliźniego jest słuszna; morderstwo jest niesłuszne. I wreszcie Agnes uważa, że relacja Boga do tych moralnych zasad nie jest przypadkowa. Nie jest jedynie tak, że Bóg widzi długotrwałe dobre owoce miłości bliźniego i długotrwałe złe skutki morderstwa, a następnie udziela nam cennych wskazówek, jak mamy postępować. Raczej zasady moralne wyrażają wolę Boga, czyli dokonale

² Zob. SINNOTT-ARMSTRONG 1988, 156–161 w sprawie interpretacji, która częściowo falsyfikuje tezę o interdefiniowalności.

³ QUINN 1986 argumentuje, że przypadek Abrahama i Izaaka najlepiej potraktować jako przypadek „konfliktu kierkegaardowskiego”, w którym niedający się obronić wymóg religijny, stworzony przez nakaz Boga, aby Abraham poświęcił Izaaka, zderza się z moralnym wymogiem, aby nie poświęcać niewinnego dziecka — którego nie może przeważać żaden stan rzeczy. W myśl tej interpretacji, przypadek Abrahama i Izaaka nie jest czystym dylematem moralnym, ale raczej dylematem między dwiema niewspółmiernymi dziedzinami wartości. Ta interpretacja jest spójna z przekonaniem, że istnieją dylematy moralne, oraz z przekonaniem, że one nie istnieją.

dobrą wolę istoty wszechwiedzącej. Pogląd Agnes na temat moralnej słuszności i niesłuszności nazywa się niekiedy woluntaryzmem teologicznym, a niekiedy teorią boskich przykazań. Agnes może mieć wątpliwości co do obu tych nazw. „Woluntaryzm teologiczny” przywołuje na myśl obraz Boga, który mógłby zaaprobować niemal każdy rodzaj działania, w tym morderstwo, i który mógłby potępić niemal każdy rodzaj działania, w tym miłość bliźniego. Tymczasem pogląd Agnes jest taki, że mądrość i miłość Boga odgrywają ważną rolę w kształtowaniu boskiej woli. Z kolei „teoria boskich przykazań” sugeruje, że przykazania są jedynym sposobem, w jaki Bóg przekazuje nam wiedzę moralną, a co za tym idzie — że posiadanie przez nas takiej wiedzy sprowadza się do posłusznego akceptowania przykazań. Tymczasem w myśl poglądu Agnes Bóg może nam obwieścić swoją wolę na wiele różnych sposobów, w tym również doskonaląc naszą umiejętność rozumowania praktycznego. Nie musimy dalej dookreślać poglądów Agnes; lepiej będzie pozostawić je w tej szkicowej postaci⁴. Z jej punktu widzenia liczy się to, że treść moralności zależy ostatecznie od woli, wiedzy i przepełnionej miłością aktywności Boga.

Pogląd Agnes na temat Boga i moralności powinien skłonić ją do poważnego namysłu nad dylematami moralnymi, ponieważ nie jest wcale jasne, czy dopuszcza on możliwość takich dylematów. Co powinna sądzić Agnes, gdy dowiaduje się z Księgi Sędziów o przyrzeczeniu złożonym przez Jeftego i o jego skutkach?

Agnes może zacząć od porównania sytuacji Jeftego z historią o Abrahamie i Izaaku (Rdz 22,1–14). Mamy tu jednak więcej różnic niż podobieństw. W obu wypadkach obowiązek wobec Boga zmusza ojca do poświęcenia swojego jedynego dziecka. W obu wypadkach ojciec nie ma wątpliwości, że należy złożyć ofiarę. W obu wypadkach ta pewność zostaje potwierdzona przez bliskie spotkanie prawego człowieka z Bogiem (odwołując się do Hbr 11,32, Akwinata twierdzi, że Jefte należy do grona świętych). Istnieje jednak różnica w sposobie zaciągnięcia obowiązku. Abraham otrzymuje bezpośredni nakaz od Boga, aby poświęcić Izaaka. Obowiązek Jeftego powstaje w wyniku przyrzeczenia złożonego Bogu. W kluczowych momentach historii o Abrahamie i Izaaku dochodzi do interwencji Boga (lub jego wysłannika). W wypadku Jeftego rola Boga ogranicza się do natchnienia Jeftego entuzjazmem dla złożenia przyrzeczenia. W Księdze Rodzaju od samego początku znamy tożsamość ofiary, natomiast w Księdze Sędziów zostaje ona

⁴ W sprawie wyboru różnych poglądów zob. QUINN 1978; QUINN 1979; ADAMS 1987, eseje 7 i 9; MANN 1989.

ujawniona dopiero w punkcie kulminacyjnym, budząc zrozumiałe przerażenie. I wreszcie — ofierze Abrahama zapobiega Bóg, który nie czyni nic, aby odwieść Jeftego od poświęcenia córki.

Można by sądzić, że wyraźne podobieństwo obu sytuacji polega na tym, iż Abraham i Jefte wiedzą, co należy zrobić. Żaden z nich nie uważa, że stoi przed dylematem. Zachowanie Jeftego, który widzi wychodzącą z domu córkę, to zachowanie osoby niezdolnej do konfrontacji z przerażającymi skutkami własnego czynu, a nie kogoś uwikłanego w moralny konflikt. Skoro Jefte wie, co musi zrobić, to mogłoby się wydawać, że nie znajduje się w sytuacji dylematu.

Ale taka ocena sytuacji byłaby przedwczesna. Skoro bowiem Jefte znajduje się w sytuacji autentycznego dylematu i zdaje sobie z tego sprawę, to będzie wiedzieć, co musi zrobić, mianowicie poświęcić swoją córkę, i będzie wiedzieć, czego nie wolno mu zrobić, mianowicie poświęcić swojej córki. Tak więc z faktu, że Jefte wie, co musi zrobić, nie wynika, że nie stoi przed dylematem. Podobnie to, że Jefte nie uważa, iż znajduje się w sytuacji dylematu, wcale nie wyklucza, że się w niej znajduje.

Istnieje odstęp czasowy między wydarzeniem z udziałem Abrahama i Izaaka a wydarzeniem z udziałem Jeftego i jego córki, który mógłby mieć znaczenie dla kogoś takiego, jak Agnes. Peter T. Geach twierdzi, że boski nakaz, aby poświęcić Izaaka, nie przysporzył Abrahamowi „rozterek”, ponieważ „każdy uczeń wie [...], iż Abraham nie mógł zadręczać się Dekalogiem, który przecież został ogłoszony długo po jego śmierci” (GEACH 1980, 181). Być może Geach uważa, że osoba nie może stanąć przed dylematem moralnym, dopóki Bóg nie obwieścił odpowiednich przykazań. Nawet jeśli tak jest, to nie pomoże to w wypadku Jeftego: każdy uczeń wie, że zdarzył się on po obwieszczeniu Dekalogu. Zresztą przekonanie Geacha nie wydaje się prawdziwe, w każdym razie nie dla myślącego obrońcy etyki boskich przykazań. Bóg każe Kaina za zabicie Abla, mimo że doszło do niego przed obwieszczeniem Dekalogu (a także przed Abrahamem i Izaakiem). Żaden obrońca etyki boskich przykazań nie musi zakładać, że morderstwo, cudzołóstwo, kradzież i krzywoprzysięstwo były dozwolone do czasu obwieszczenia Dziesięciu Przykazań. Morderstwo jest niesłuszne, ponieważ sprzeciwia się woli Boga, ale z tego nie wynika, że nie można wiedzieć, iż morderstwo jest niesłuszne, dopóki Bóg nie uczyni czegoś równie spektakularnego, jak obwieszczenie Dziesięciu Przykazań.

II. *SECUNDUM QUID*

Początkowo Agnes może sądzić, że opatrnościowy Bóg mógłby tak pokierować światem, aby stworzone przez Niego istoty nigdy nie musiały stać przed autentycznymi dylematami. Po namyśle może się okazać, że nawet wszechmoc Boga ma swoje granice, jeśli stworzenia mają posiadać znaczącą wolność. W swej opatrności Bóg wyposaży nas w odpowiednie zdolności intelektualne i moralne, a następnie umieści nas w wielkim świecie. Da nam zasady moralne, których jesteśmy w stanie przestrzegać. Wolność jednak, która jest wpisana w naszą stworzoną naturę, daje nam zdolność do pomijania i nieprzestrzegania tych zasad. Z chwilą gdy osoba złamie którąś z nich, nie sposób zagwarantować, że będzie później w stanie przestrzegać wszystkie zasady, których mogłaby przestrzegać, gdyby wpierw nie złamała jednej z nich. „Jak poplątaną pajęczynę tkamy, gdy oszukiwać zaczynamy” — a także, moglibyśmy śmiało dodać, „gdy zabijać, pożądać, oszukiwać czy kraść zaczynamy”.

Dla ułatwienia odwołajmy się do analogii z dziedziny pozamoralnej. Przypuśćmy, że gramy w kółko i krzyżyk. Ja postawię krzyżyk jako pierwszy, a ty postawisz kółko po mnie. Twoim głównym celem jest uniknięcie przegranej; w miarę możliwości zmyślasz do wygranej. Jeśli tylko będziesz się trzymać odpowiedniego algorytmu, nie przegrasz. Algorytm ten zawiera następujące reguły:

R1: Gdy przychodzi twoja kolej i przeciwnik ma dwa krzyżyki w tym samym rzędzie (poziomym, pionowym lub przekątnym), umieść kółko tak, aby powstrzymać przeciwnika od wypełnienia całego rzędu krzyżykami.

R2: Jeśli pierwszym ruchem twojego przeciwnika jest umieszczenie krzyżyka w środku kwadratu, umieść kółko w jednym z czterech narożników.

Przypuśćmy, że twój przeciwnik umieszcza krzyżyk w środku kwadratu, a ty, zamiast trzymać się R2, umieszczasz kółko na jednym z czterech bocznych pól. Jeśli twój przeciwnik gra optymalnie, to jesteś skazany na porażkę. Kiedy twój przeciwnik postawi trzeci krzyżyk, pojawią się dwa niezablokowane rzędy, z których każdy zawiera dwa krzyżyki. Powinieneś zablokować pierwszy rząd, ale w ten sposób otwarty pozostanie rząd drugi. Powinieneś zablokować drugi rząd, ale wówczas otwarty pozostanie rząd pierwszy. Bez względu na to, co zrobisz, czegoś nie dopełnisz i przegrasz. Twoja sytuacja w grze przypomina słaby dylemat moralny. Problemem nie są

reguły algorytmu, lecz to, że uprzednio złamałeś R2, przez co znalazłeś się w sytuacji bez wyjścia.

Oczywiście twój przeciwnik nie musi grać optymalnie; odchodząc od algorytmu, po prostu narażasz się na ryzyko. Również w świecie nie jest tak, że zawsze, gdy osoba zrobi coś niesłusznego, staje przed dylematem wywołanym przez ten czyn. Niektórzy filozofowie utrzymują jednak, że *wszystkie* dylematy moralne — zarówno słabe jak mocne — przypominają opisaną sytuację w grze: osoba znajduje się w sytuacji dylematu, ponieważ zrobiła coś niesłusznego. Dylemat moralny jest zawsze, jak się powiada, dylematem *secundum quid*, a nie dylematem *simpliciter*. Zwolennicy tego poglądu wykorzystują tu terminologię wprowadzoną przez Akwinatę i uznają go za swojego sprzymierzeńca⁵. Przydatne sformułowanie tego rozróżnienia podaje Alan Donagan:

System moralny dopuszcza dylemat (konflikt obowiązków) *simpliciter* wtedy i tylko wtedy, gdy są możliwe takie sytuacje, w których ktoś byłby w stanie przestrzegać jednej z zasad tego systemu tylko za cenę złamania innej, mimo że dotychczas przestrzegał ich wszystkich. Z podanych wcześniej względów Akwinata utrzymywał, że każdy system moralny, który dopuszcza uwikłanie *simpliciter*, musi być niespójny. Natomiast system dopuszcza uwikłanie (czy konflikt obowiązków) *secundum quid* wtedy i tylko wtedy, gdy są możliwe takie sytuacje, w których w rezultacie złamania co najmniej jednej zasady ktoś odkryłby, że istnieje zasada, której może się podporządkować tylko za cenę złamania innej⁶.

Zgodnie z zawartą w tym cytacie tezą przyczyną każdego dylematu moralnego, przed jakim staje osoba, jest przynajmniej jeden dokonany przez nią niesłuszny czyn, odpowiednio powiązany z wynikłym dylematem. Przyjmuję, że zwolennicy tej tezy nie uważają, iż gwarancją jej prawdziwości jest doktryna grzechu pierwotnego. Typowa wersja tej doktryny głosi, że wszyscy znajdujemy się w tak upadłym stanie, iż bez nadprzyrodzonej pomocy nie jesteśmy w stanie zawsze powstrzymać się od grzesznego uczynku. Jeśli doktryna grzechu pierwotnego jest prawdziwa, to ten upadły stan stanowi nasze wspólne dziedzictwo, godne ubolewania, uniwersalne tło

⁵ VON WRIGHT 1968, 81 przypisuje tę strategię Akwinacie i dziękuje Geachowi za zwrócenie mu na nią uwagi. GEACH 1969, 128 przyjmuje tę strategię, przypisując jej prawdziwość boskiej opatrności. DONAGAN 1977, 144–145; DONAGAN 1984, w: GOWANS 1987a, 285–286; MACINTYRE 1984, 179; MACINTYRE 1988, 185–187; GOWANS 1987b, 5; SINNOTT-ARMSTRONG 1988, 102–103 również przypisują tę strategię Akwinacie. Von Wright, Donagan, Gowans i Sinnott-Armstrong cytują w uzasadnieniu te same fragmenty z Akwinaty.

⁶ DONAGAN 1984, w: GOWANS 1987a, 285.

życia. Powiedzieć, że pozostawieni samym sobie, wszyscy jesteśmy skazani na grzech, to jedno. Czym innym jest powiedzieć, że wszyscy musimy stanąć przed dylematami *secundum quid*. Nawet jeśli przyjmie się to drugie twierdzenie — a nic nie wskazuje na to, że obrońcy omawianej tezy je przyjmują — to wciąż można podkreślać, iż adekwatne wyjaśnienie dylematów *secundum quid* musi uwzględnić odniesienie do niesłusznego działania osoby, a nie tylko do jej upadłego stanu.

Agnes może się zastanawiać, jak zastosować tę tezę do przypadku Jeftego. Ważnym czynem, jakiego przed powrotem do domu dokonuje Jefte, jest przyrzeczenie złożone Panu. Chociaż wynika ono z pochopnego zapału, nie można go raczej potraktować jako czegoś z istoty niesłusznego, zwłaszcza że zostało dane po tym, jak Duch Pana spoczął na Jefcie. Czy zatem należy je uznać za niesłuszne po prostu dlatego, że doprowadziło do tragicznego zakończenia? Takie podejście do sprawy byłoby nieuczciwe. W jego świetle teza *secundum quid* staje się nadzwyczaj skuteczna: jedyne dylematy *simpliciter*, których nie przekształca ona automatycznie w dylematy *secundum quid*, to te, w których osoba staje przed dylematem moralnym, zanim jeszcze podjęła jakąkolwiek decyzję (o ile takie dylematy w ogóle są możliwe). Cena sukcesu jest tu wygórowana⁷, choć niewykluczone, że konsekwencjalista zgodzi się ją zapłacić. Trudno więc zaklasyfikować przypadek Jeftego jako dylemat *secundum quid*. A zatem w świetle tezy, że wszystkie dylematy moralne są *secundum quid*, sytuacja Jeftego nie jest w ogóle dylematem. Sytuacja Jeftego jednak z pewnością wygląda na dylemat i jeśli nie można go wiarygodnie zaklasyfikować jako *secundum quid*, to musi być dylematem *simpliciter*.

Teza, że wszystkie dylematy są *secundum quid*, zyskałaby na wiarygodności, gdyby okazało się, że przyjmował ją myśliciel tego formatu, co Akwinata. Ale faktycznie Akwinata nie opowiada się za nią. Przyznaje on, co prawda, że niektóre dylematy są *secundum quid*. Nowsze omówienia jego

⁷ Jeśli ta zasada głosi, że każde działanie, które prowadzi do dylematu moralnego, jest niesłuszne, to dopuszczenie przez Boga, aby Jefte pokonał Ammonitów, jest niesłuszne. Jeśli natomiast głosi ona, że każde działanie osoby, które stawia ją w sytuacji dylematu moralnego, jest niesłuszne, to nie sprawdza się w przypadku, w którym powoduje wielkie dobro, prowadząc jednocześnie do błędnego dylematu (takiego jak bycie zobowiązanym do skoszenia jednocześnie dwóch trawników). Jeśli z kolei głosi, że każde działanie podmiotu, które stawia go w sytuacji poważnego dylematu moralnego, jest niesłuszne, to musimy spytać, czy to działanie pozostaje niesłuszne w okolicznościach, w których wybór jednego z członów dylematu prowadzi do jeszcze większego dobra. Kiedy, jeśli w ogóle, jakieś działanie jest nieodwołalnie niesłuszne dla konsekwencjalisty?

poglądów cytują w tym kontekście cztery fragmenty — jeden z *De Veritate* i trzy z *Summa Theologiae*⁸. Fragment z *De Veritate* dotyczy przykładu, który pojawia się również w pierwszym z trzech fragmentów *Sumy*. Trzy przykłady mają świadczyć o tym, że teza, iż Akwinata uważa wszystkie dylematy za *secundum quid*. Ponieważ mit, że Akwinata opowiadał się za tą tezą wszedł we współczesnej literaturze do obiegu, najwyższa pora go obalić. Wspomniane przykłady są subtelniejsze niż przypuszczają komentatorzy Akwinaty. Poza tym pisma Akwinaty zawierają inne przykłady, które gdy bliżej się je zbada, przemawiają przeciwko przypisaniu Akwinacie tezy redukcjonistycznej.

Akwinata określa sytuacje dylematu terminem *perplexus*. Nie stosuje go jednak do wszystkich dylematów; w ostatnim z przykładów, które tu rozważymy, nie posługuje się ani tym, ani żadnym pokrewnym, terminem. Dziewięć z dziesięciu przykładów, które rozpatrzymy, pojawia się w ramach „zarzutów”, natomiast ostatni — w kontekście odpowiedzi na zarzuty. Strategią Akwinaty w wypadku zarzutów jest udzielanie odpowiedzi, co jednak nie dowodzi jeszcze, że według niego dylematy nie istnieją ani że jeśli istnieją, to są *secundum quid*. Akwinata nieraz przyznaje, że w zarzucie tkwi ziarno prawdy.

Oto trzy najczęściej cytowane przykłady:

- (A) Akwinata uważa, że każdy akt woli, który sprzeciwia się rozumowi podmiotu, bez względu na to, czy rozum ma rację, czy tkwi w błędzie, jest zły⁹. Przypuśćmy więc, że osoba szczerze, ale mylnie uważa, iż powinna dopuścić się cudzołóstwa. Jeśli popełnia cudzołóstwo, to czyni coś niewłaściwego, ponieważ łamie boskie prawo. Jeśli zaś go nie popełnia, to również czyni coś niewłaściwego, ponieważ działa wbrew własnemu sumieniu. (*De Veritate*, q. 17, a. 4, ad 8 oraz *S. Th.* I-II, q. 19, a. 6).
- (B) Restytucja jest konieczna dla własnego zbawienia. Przypuśćmy, że ktoś zniesławił inną osobę przez powiedzenie prawdy i teraz może przywrócić jej dobrą sławę jedynie kłamiąc. Jeśli nieuczciwie przywraca reputację drugiej osobie, aby dokonać restytucji, to czyni coś niewłaściwego. Jeśli zaś nie przywraca reputacji tej osobie, to również czyni coś złego, ponieważ nie dokonuje restytucji. (II-II, q. 62, a. 2).

⁸ Fragmenty te znajdują się w *De Veritate*, q. 17, a. 4, ad 8; *Summa Theologiae* I-II, q. 19, a. 6, ad 3; I-II, q. 62, a. 2; III, q. 64, a. 6, ad 3. (Korzystam z tekstów łacińskich w AQUINAS 1980 [wyd. polskie: *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, przeł. Adan Aduszkiewicz, Leszek Kuczyński i Jacek Ruszczyński (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 1998); *Suma teologiczna*, przeł. Stanisław Bełch i inni (Londyn: Veritas, 1962-1986) — przyp. tłum.].) Zob. VON WRIGHT 1968, 81 n. (który nie cytuje trzeciego fragmentu); DONAGAN 1977, 254, przyp. 3; DONAGAN 1984, w: GOWANS 1978a, 290, przyp. 17; GOWANS 1987b, 31, przyp. 2; SANTURRI 1987, 223, przyp. 23 i 25.

⁹ *De Veritate*, q. 17, a. 3; I-II, q. 19, a. 5.

- (C) Kapłan pozostający w stanie grzechu popełnia grzech, udzielając sakramentów. Przypuśćmy, że taki grzeszny kapłan spotyka umierające, nieochrzczone dziecko. Jeśli udziela mu chrztu, grzeszy, ponieważ udziela tego sakramentu. Jeśli go nie chrzci, to grzeszy, ponieważ pozwala, by dziecko zmarło nieochrzczone (III, q. 64, a. 6)¹⁰.

Rozważmy najpierw przypadki (A) i (C). Edmund N. Santurri argumentował ostatnio, że stanowisko Akwinaty w kwestii takich przypadków wcale nie uzasadnia tezy, iż wszystkie dylematy są *secundum quid*, lecz pokazuje, że według niego nie są to w ogóle dylematy¹¹. W obu wypadkach, mówi Akwinata, osoba jest w stanie uniknąć winy. Posiadający szczery zamiar cudzołożnik może zmienić swoje błędne przekonanie; kapłan w stanie grzechu może okazać skruchę. Santurri proponuje analizę, zgodnie z którą osoby stają nie przed dylematami, lecz przed trójczłonowymi wyborami, gdzie jedna z opcji jest dozwolona. Niestety jego analiza nie oddaje istoty tezy o *secundum quid*. Mówiąc, że osoba staje przed dylematem *secundum quid*, chcemy powiedzieć, że staje ona przed dylematem, który jest skutkiem zawinionego przez nią stanu, i że dylemat zachodzi, dopóki pozostaje ona w tym stanie. Przekonanie cudzołożnika, które jest błędne z jego winy, podobnie jak grzeszny stan księdza są właśnie tym *quid*, po którym podmiot staje przed dylematem. To, co Santurri uważa za trzecią opcję, jest po prostu działaniem, które naprawi ów stan i wyprowadzi podmiot z trudnej sytuacji — co tylko potwierdza, że sytuacja ta należy do dylematów *secundum quid*.

Osoba *x* jest w sytuacji dylematu *secundum quid* wtedy i tylko wtedy, gdy stoi przed dylematem, ponieważ znajduje się w zawinionym przez siebie stanie, za który ponosi odpowiedzialność. Niekiedy, jak pokazują przypadki (A) i (C), *x* może porzucić czy naprawić ów stan. Przypadek (B) jest pod tym względem wyraźnie inny. Zaproponowane przez Akwinatę rozwiązanie przypadku zniesławienia przez powiedzenie prawdy zależy od rozróżnienia między tym, czy podmiot powiedział prawdę sprawiedliwie, czy nie. W razie gdy ktoś powiedział ją sprawiedliwie, nie musi dokonywać restytucji. Jeśli zaś powiedział ją niesprawiedliwie (na przykład nadużywając zaufania innej osoby) i jeśli jedynym sposobem naprawienia wyrządzonego zła jest skłamanie, to nie wolno mu skłamać. Musi dokonać restytucji inaczej, w sposób, który powinien ustalić rozjemca (I–II, q. 62, a. 2, ad 2).

¹⁰ Akwinata omawia inne warianty przykładu typu (C). I tak kapłan nie ma prawa powstrzymać się całkowicie od konsekrowania Eucharystii, ale zarazem pozostający w grzechu czy ekskomunikowany kapłan nie ma prawa konsekrować Eucharystii (III, q. 82, a. 10).

¹¹ SANTURRI 1987, 91–94. Santurri niepoprawnie wyciąga z tego wniosek, że stanowisko Akwinaty głosi, iż nie istnieją dylematy moralne *secundum quid* ani *simpliciter*.

Gdy ktoś powiedział prawdę sprawiedliwie, przypadek (B) nie jest dylematem *secundum quid*, ponieważ wcale nie jest dylematem i przytaczanie go jako dowodu w sporze to pomyłka. Jeśli podmiot powiedział prawdę niesprawiedliwie i nie może odwrócić wyrządzonej krzywdy inaczej, jak tylko czyniąc coś niesłusznego, przypadek (B) różni się od (A) i (C). W tych ostatnich przypadkach osoba może rozwiązać dylemat: jest teraz w stanie zrobić coś dozwolonego, co pozwoli jej uniknąć zabronionych członów *przyszłego* dylematu. Natomiast jeśli podmiot w przypadku (B) powiedział prawdę niesprawiedliwie, nie stanie przed dylematem dopiero w *przyszłości*; już teraz jest uwikłany w dylemat, z którego nie może wybrnąć bez winy. Powinien przywrócić dobrą sławę innej osobie, nie może tego zrobić nie kłamiąc, a nie powinien kłamać. Rozwiązanie zaproponowane przez Akwinatę, aby dokonać restytucji w inny sposób, nie jest pomyślane jako rozwiązanie dylematu. Zakłada ono jego nierozwiązywalność — czyli nieuniknione niesłuszne działanie podmiotu — i podsuwa sposób na naprawę szkody powstałej w sferze moralnej¹². W wypadku (B) istnieje zatem pewien trwały stan — i nic, co osoba uczyni teraz lub w przyszłości, nie będzie stanowić dozwolonego *przywrócenia* dobrej sławy innej osobie. Rekompensata jest więc *pis aller*, jedynie substytutem restytucji, i w ten sposób przypomina o trwałej nieodwracalności pewnych dylematów.

Powiedzmy, że podmiot *x* znajduje się w sytuacji *słabego* dylematu moralnego wtedy (ale nie jedynie wtedy), gdy (1) znajduje się w sytuacji dylematu tylko z powodu pewnego niesłusznego czy błędnego stanu spowodowanego przez *x*; (2) *x* może nadal zrobić ϕ — coś, co samo w sobie jest dozwolone — aby zmienić ten stan lub uwolnić się od niego; (3) uczynienie ϕ pozwoliłoby mu uniknąć obu członów dylematu. (Mimo wszystko może być tak, że *x* nie wie, iż tego dylematu da się uniknąć, czy nawet, że istnieje jakiś dylemat). Powiedzmy, że dylemat moralny jest *mocny* wtedy i tylko wtedy, gdy nie jest słaby. Jeśli więc *x* znajduje się w sytuacji mocnego dylematu, to nie są spełnione wszystkie trzy powyższe warunki. W przypadkach (A) i (C) osoby znajdują się w słabych dylematach *secundum quid*. Osoba niesprawiedliwie prawdomówna w przypadku (B) znajduje się, jak można domniemywać, w mocnym dylemacie *secundum quid*. Mówiąc ostrożniej, jeśli jej sytuacja jest dylematem słabym, to nie na mocy warunków (1)–(3). Podmiot nie może uniknąć dylematu, naprawiając lub zmieniając swój stan.

¹² Zauważmy, że przypadku (B), o którym Santurri tylko wspomina, nie można dopasować do proponowanej przezeń analizy, nawet gdyby ta analiza była pod innymi względami bez zarzutu.

Jak dotąd wykazaliśmy co najwyżej, że mogą istnieć dwa rodzaje dylematów *secundum quid*; samo w sobie nie powinno to niepokoić obrońcy strategii *secundum quid*. Przyjrzyjmy się jednak czterem przypadkom, które pojawiają się pod koniec *Sumy* i dotyczą nieprzewidzianych błędów w sprawowaniu sakramentu Eucharystii.

- (D1) W trakcie konsekracji kapłan przypomina sobie nagle, że nie pościł, nie wyznał jakiegoś grzechu bądź nawet, że został ekskomunikowany. Zgrzeszy, jeśli będzie kontynuować konsekrację, i zgrzeszy, jeśli nie będzie jej kontynuować (III, q. 83, a. 6).
- (D2) Po konsekracji wina kapłan odkrywa, że zostało ono zatrute. Jeśli wypije to wino, zgrzeszy, popełniając samobójstwo lub kuszając Boga, to jest wystawiając na próbę boską moc, dobroć i wiedzę¹³. Jeśli go nie wypije, zgrzeszy, łamiąc ustawy kościelne (ibid.).
- (D3) Po konsekracji kapłan odkrywa, że ministrant nie wlał wina do kielicha. Zgrzeszy, jeśli będzie kontynuować konsekrację, i zgrzeszy, jeśli ją przerwie (ibid.).
- (D4) Kapłan nie przypomina sobie, czy wypowiedział słowa konsekracji. Jeśli faktycznie je pominął, grzeszy, ponieważ Msza straciła ważność. Jeśli ich nie pominął, a teraz je powtórzy, to również zgrzeszy, unieważniając Mszę (ibid.).

Struktura przypadku (D1) jest taka jak (A) i (C). Według Akwinaty, jeśli po konsekracji kapłan przypomina sobie na przykład, że znajduje się w stanie grzechu, to powinien okazać wewnętrzną skruchę, z postanowieniem wyspowiadania się i zadośćuczynienia, a następnie kontynuować sakrament (ibid., ad 2). Rozważmy jednak przypadki (D2), (D3) i (D4). Jeśli w ogóle są one dylematami, to takimi, w których osoba jest bez winy. W (D2), (D3) i (D4) nie ma w ogóle mowy o *secundum quid*. Z założenia kapłan nie zrobił nic niewłaściwego; nie znajduje się w stanie grzechu. Akwinata opisuje każdy z tych przypadków jako dylemat pozorny i wskazuje, jak kapłan powinien postąpić. (D2) Zatrutego wina nie wolno wypić; należy je przelać do naczynia i przechować wraz z relikwiami (ibid., ad 3). (D3) Jeśli kapłan odkrywa, że w kielichu nie ma wina, to powinien powtórnie wykonać wszystkie czynności konieczne do właściwego złożenia ofiary (ibid., ad 4). (D4) Jeśli słowa, których kapłan, jak podejrzewa, zapomniał wypowiedzieć, nie są konieczne do sakramentu, to nie powinien ich teraz wypowiadać; jeśli zaś są konieczne, to powinien to zrobić (ibid., ad 5). Zalecenia Akwinaty i ich kontekst sugerują, że w każdym wypadku zaleca on taki sposób działania,

¹³ W sprawie grzechu kuszenia Boga zob. I-II, q. 97.

który zapobiega pogorszeniu się sytuacji. Nie należy jednak wyciągać z tego wniosku, że nie uważa on tych sytuacji za autentyczne dylematy, zwłaszcza że w swoich odpowiedziach nigdzie tego nie sugeruje. Nasuwa się myśl, że właśnie dlatego, iż autentyczne dylematy mogą zaistnieć, potrzebne są odpowiednie wskazania na wypadek ich zajścia, nawet jeśli pozwalają one jedynie zapobiec pogorszeniu sytuacji, a nie uniknąć zrobienia czegoś niesłusznego.

Przypuśćmy, jak na to wskazuje świadectwo, że Akwinata uważa przypadki (D2), (D3) i (D4) za autentyczne dylematy. W takim razie moglibyśmy zasugerować jeszcze inny sposób, w jaki dylematy mogą być słabe. Podmiot x znajduje się w sytuacji słabego dylematu wtedy (ale nie tylko wtedy), gdy (1) znajduje się w sytuacji dylematu nie wskutek niesłusznego działania czy błędnego stanu; (2) istnieje pewne działanie ϕ , które x może wykonać, takie, że dokonanie go pociąga, iż x wybiera jeden z członów dylematu; (3) uczynienie przezeń ϕ zapobiega pogorszeniu sytuacji. (I tym razem możemy powiedzieć, że jeśli x znajduje się w sytuacji mocnego dylematu, to jego położenie nie spełnia wszystkich trzech wymienionych warunków). Zakładając, że Akwinata uważa przypadki (D2), (D3) i (D4) za dylematy, możemy powiedzieć, iż są to *słabe* dylematy *simpliciter*. Inaczej mówiąc, są to takie dylematy, w których podmiot nie popełnił błędu i w których powinien zrobić coś, co samo w sobie jest niesłuszne, ale co pozwoli uniknąć jeszcze gorszych konsekwencji.

Trzy kolejne przypadki dotyczą rozważań Akwinaty nad przysięgami i ślubami.

- (E) Niewypełnienie przyrzeczenia złożonego pod przysięgą stanowi przypadek krzywoprzysięstwa. Przypuśćmy, że osoba przysięga popełnić morderstwo. Jeśli je popełni, zgrzeszy. Jeśli go nie popełni, zgrzeszy, dopuszczając się krzywoprzysięstwa. (I-IIae, q. 98, a. 2).

Gdyby Akwinata dysponował ogólną strategią przekształcania wszystkich pozornych dylematów *simpliciter* w dylematy *secundum quid*, to należałoby oczekiwać, że zastosuje ją szczególnie w przypadku (E). Z wielkim prawdopodobieństwem można by powiedzieć, że osoba znajduje się w sytuacji dylematu *secundum* jej niesłusznej przysięgi. Ale faktycznie Akwinata nie analizuje przypadku (E) w taki sposób. Uznaje on, że (E) nie jest dylematem, ponieważ nie została złożona żadna wiążąca przysięga.

Złożyć przysięgę to przywołać Boga na świadka. Przysięga *stwierdzająca* dotyczy spraw minionych lub teraźniejszych; przysięgę *przyrzekającą* składa

się w odniesieniu do przyszłości (I-IIae, q. 89, a. 1). Aby była ona prawomocna, musi spełniać trzy warunki: być rezultatem *osądu* czy decyzji składającego ją podmiotu; być *prawdziwa*, a nie fałszywa; być *sprawiedliwa*, a nie niegodziwa czy niedozwolona (ibid., a. 3). Z tych trzech warunków to prawdziwość — a dokładniej jej przeciwieństwo, fałszywość — jest najważniejsza dla krzywoprzysięstwa. Nawet osoba, która przysięga, że coś jest prawdą, sądząc, że jest to fałszywe, gdy faktycznie jest to prawdziwe, przysięga coś, co jest formalnie fałszywe (fałszywe tak, jak jest ujmowane przez tę osobę), ale materialnie prawdziwe (I-II, q. 98, a. 1, ad 3). Sprawiedliwość to drugi najważniejszy warunek. W wypadku jednak krzywoprzysięstwa związanego z przysięgą przyrzekającą Akwinata łączy brak sprawiedliwości z fałszywością: „Ten, kto przysięga, że zrobi coś niedozwolonego, popełnia krzywoprzysięstwo, gdyż przysięga na coś, co się sprzeciwia sprawiedliwości” (ibid., ad 1)¹⁴. Uważam, że Akwinata ma tu na myśli następującą sprawę. Pojęcia prawdziwości i fałszywości, tak jak stosują się do przysięg przyrzekających, dotyczą nie tyle tego, co będzie, ile tego, co *powinno* być i co *należy* zrobić. Inaczej mówiąc, Akwinata uważa, że składając przysięgę zrobienia czegoś niesłusznego, popełnia się niesprawiedliwość, ponieważ przysięga się uczynić prawdziwym coś, co powinno pozostać fałszywe.

Możemy teraz lepiej zrozumieć ocenę Akwinaty dotyczącą przypadku (E). Osoba, która przysięga, że popełni morderstwo, popełnia krzywoprzysięstwo, ponieważ sprzeciwia się sprawiedliwości (I-II, q. 98, a. 2, ad 1). Inaczej mówiąc, przysięga ona, że uczyni prawdziwym coś, co powinno pozostać fałszywe. Ma ona obowiązek nie dochować przysięgi (por. II-II, q. 89, a. 7; a. 9, ad 3). Nie znajduje się jednak w sytuacji dylematu, ponieważ nie jest również zobowiązana dochować przysięgi. Złamanie przez nią przysięgi nie jest przypadkiem krzywoprzysięstwa, ponieważ „przedmiotem przysięgi nie może być grzech” (IIa IIae, q. 98, a. 2, ad 1). Nie jest tak, że złożyła ona niedopuszczalną (*illicit*) przysięgę, która następnie stawia ją w sytuacji dylematu *secundum quid*. Jest raczej tak, że ta przysięga, o ile zostanie złożona, nie ma mocy wiążącej, ponieważ nie cechuje jej prawdziwość ani sprawiedliwość.

W przypadku (E) przysięga przyrzekająca traci ważność, ponieważ jej przedmiot jest czymś z istoty niesłusznym. Takie przypadki nie są dylematami *secundum quid*; przyrzekanie czegoś, co samo w sobie jest niesłuszne,

¹⁴ Najmniej ważnym warunkiem krzywoprzysięstwa jest brak osądu, ponieważ wystawia on jedynie osobę na niebezpieczeństwo fałszywości (ibid.).

nie stwarza żadnego dylematu. Przysięga, której treść nie zawiera w sobie nic z istoty niesłusznego, może natomiast — jeśli zostanie dochowana — spowodować jakieś zło wskutek nieprzewidzianych okoliczności.

(F) Herod, zauroczony tańcem córki Herodiady, przysięga dać jej wszystko, czego zażąda. Ona zaś prosi o głowę Jana Chrzciciela na tacy. (I-II, q. 89, a. 7, ad 2)

Akwinata tak pisze o tym przypadku: „Tego rodzaju przysięga mogła być początkowo dozwolona pod warunkiem żądania tego, co uczciwe; jednakże jej spełnienie było niedozwolone” (ibid.)^{*}. Herod postąpi niesłuszenie, jeśli dotrzyma tej przysięgi, mimo że jej treść była początkowo moralnie neutralna. Czy postąpi również niesłuszenie, jeśli jej *nie* dotrzyma? Werdykt z artykułu 7 implikuje odpowiedź przeczącą: „nie należy jej [przysięgi] dochować w wypadku, gdy jest grzechem lub stanowi przeszkodę dla dobra”.

Obrońcy tezy *secundum quid* mogliby z zadowoleniem przyjąć werdykt Akwinaty w przypadkach (E) i (F). W szczególności, mogliby wskazać, że (F) bardzo przypomina sytuację Jeftego — oba te przypadki wiążą się wszak z obietnicą, która za względu na nadany jej nierozważnie zbyt szeroki zakres prowadzi do tragedii. Ich radość byłaby jednak przedwczesna. Wprowadźmy jako przypadek (G) dziesiąty i ostatni przykład do namysłu, mianowicie przeprowadzoną przez Akwinatę analizę sytuacji Jeftego.

W odróżnieniu od przypadku nieroztropnej przysięgi Heroda przypadek Jeftego wiąże się ze ślubem i ta różnica ma dla Akwinaty spore znaczenie. Struktura przysięgi przyrzekającej wymaga trzech stron: składającego przyrzeczenie, adresata przyrzeczenia oraz świadka potwierdzającego przysięgę; tym świadkiem jest zawsze Bóg (I-II, q. 88, a. 1)¹⁵. Co oczywiste, relacja składającego przyrzeczenie do Boga jest bardziej bezpośrednia, gdy przyrzeczenie jest ślubem, niż gdy jest przysięgą. Z tego względu śluby są bardziej wiążące niż przysięgi¹⁶. Niedotrzymanie prawomocnej przysięgi jest przejawem braku szacunku, natomiast złamanie ślubu ujawnia nie tylko brak szacunku, ale również niewierność Bogu — czyli formę zdrady, która stanowi najpoważniejszy rodzaj braku szacunku (I-II, q. 89, a. 8). Nie dziwi więc, że werdykt Akwinaty w sprawie ślubów nie dopuszcza żadnych wyjątków. Inne

^{*} Drugiej części tego zdania nie ma w polskim przekładzie. — Przyp. tłum.

¹⁵ Przysięgi i śluby mogą obejmować beneficjentów różnych od osoby składającej obietnicę. To, czy istnieją beneficjenci, zależy nie od struktury, ale od treści obietnicy.

¹⁶ Nie jest jasne, czy Akwinata uważa, że ślub jest zawsze bardziej wiążący niż przysięga dotycząca tej samej rzeczy, czy też ma na myśli mocniejszą tezę, że każdy ślub, bez względu na jego treść, jest bardziej wiążący niż jakakolwiek przysięga.

rodzaje przyrzeczeń pozostają wiążące tylko w określonych warunkach. Natomiast każdy ślub złożony Bogu musi zostać dotrzymany, jeśli tylko podmiot jest w stanie go dotrzymać (II-II, q. 88, a. 3). Jefte musi zatem spełnić swój ślub. Co więcej, jego sytuacji nie da się upodobnić do przypadku (E) — do przysięgi unieważnionej przez jej treść — ponieważ treść ślubu Jeftego nie jest z istoty niesłuszna. Pod tym względem jego ślub jest bliższy przysiędze Heroda. Akwinata przytacza ślub Jeftego jako przykład ślubu, który jest dobry sam w sobie, ale prowadzi do zła; dlatego nie należy go wypełniać (II-II, q. 88, a. 2, ad 2). W dwóch sąsiadujących z sobą artykułach Akwinata mówi bądź sugeruje, że niesłuszne jest zarówno dochowanie przez Jeftego ślubu, jak i jego niedochowanie. Nie ma powodu, by sądzić, że złapaliśmy Tomasza na błędzie. On sam dostarcza racji, aby podważyć każdą próbę przekształcenia sytuacji Jeftego w dylemat *secundum quid*. Nie tylko pisze, że w ślubie Jeftego nie ma nic z istoty niesłusznego, ale również wprost przypomina o tym, że Jefte złożył przysięgę, gdy spoczął na nim duch Pana (ibid.). Możemy również odnotować, że w odróżnieniu od przypadków (D2), (D3) i (D4) nie pojawia się żadna recepta na uniknięcie pogorszenia sytuacji. Sama idea takiej recepty w odniesieniu do tragedii Jeftego jest z oczywistych względów chybiona. Biorąc to wszystko pod uwagę, twierdzę, że Akwinata traktuje sytuację Jeftego jako mocny dylemat *simpliciter*.

Poglądy Akwinaty na temat dylematów moralnych są więc znacznie bardziej złożone, niż to się wydaje współczesnym filozofom. Przypomnijmy, że dylematy mogą być słabe na dwa sposoby, oraz załóżmy, że dylemat jest mocny, jeśli nie jest słaby w żaden z tych sposobów. Bez większych przekłamań możemy teraz przedstawić wyniki naszych badań nad dziesięcioma przypadkami w postaci następującej tabelki:

	Słaby	Mocny
<i>Secundum quid</i>	(A), (C), (D1)	(B) (prawda wypowiedziana niesprawiedliwie)
<i>Simpliciter</i>	(D2), (D3), (D4)	(G) (Jefte)

(Przypadki (E) i (F) nie są dylematami)

Obrońcy tezy *secundum quid* nie powinni więc powoływać się na Akwinatę ani polegać na twierdzeniu Donagana, że „Akwinata utrzymywał, iż każdy system moralny, który dopuszcza dylemat *simpliciter*, musi być niespójny”. Omawiając *perplexus*, Akwinata tylko dwukrotnie używa terminu *impossibile* — raz przy okazji omawiania przypadku (A) w *De Veritate*,

a drugi raz w komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda przy okazji omawiania tej samej kwestii, która wyłania się w przypadku (A), czyli tego, czy fałszywa świadomość jest wiążąca¹⁷. Obie prace powstały wcześniej niż *Summa Theologiae*. W *Sumie* spotykamy termin *inconveniens*, a nie *impossibile*. *Inconveniens* można niekiedy tłumaczyć jako „niespójny” — jak wtedy, gdy pojawia się w średniowiecznych traktatach logicznych — ale w bardziej typowym użyciu filozoficznym nie należy przypisywać mu mocniejszego znaczenia niż „niewłaściwy”, „nieodpowiedni”, „niestosowny”, „niezgodny” czy „dziwaczny”. Przypuszczam, że Akwinata zdał sobie sprawę, iż termin *impossibile* jest za mocny do scharakteryzowania sytuacji dylematu: *ab esse ad posse valet consequentia*. To prawda, że Akwinata uważa, iż dylematy to sytuacje, w których coś poszło nie tak, może nawet strasznie nie tak. Nie uważa jednak, że źródłem tego rozdzwiewu jest zawsze niesłuszne działanie podmiotu.

III. TERTIUM DATUR

Co stanie się z teistyczną teorią etyczną, gdy usuniemy z niej ideę dylematów *secundum quid*? Jak Agnes powinna zareagować na sugestię, że istnieją autentyczne dylematy *simpliciter*? Możemy jej podsunąć dwie komplementarne odpowiedzi. Pierwszą jest argumentowanie za tezą, że żadna adekwatna teoria, świecka czy teistyczna, nie może dopuścić istnienia nierozwiązywalnych dylematów moralnych. (W świetle tej odpowiedzi, błędem jest już samo dopuszczenie istnienia dylematów *secundum quid*). Druga odpowiedź polega na podaniu procedury, której zastosowanie wykaże, iż wszystkie domniemane dylematy są tylko pozorne. Zasugeruję, że Agnes może, ale nie musi, udzielić tych odpowiedzi. Następnie prześledzę konsekwencje ich odrzucenia.

Jako model teorii etycznej możemy wziąć teorię naukową. Tym, co wyróżnia adekwatną teorię naukową, jest jej zdolność do przewidywania i wyjaśniania. Analogicznymi funkcjami w dziedzinie praktycznej byłyby, jak się wydaje, dostarczanie wskazówek i ocenianie. Przypuśćmy, że prawa określonej teorii naukowej przewidują, w odniesieniu do pewnego typu zjawiska, dwa logicznie ze sobą niespójne rezultaty. W wypadku tego typu zjawiska owa teoria byłaby nieprzydatna jako narzędzie przewidywania. Bylibyśmy

¹⁷ Księga 11, rozróżnienie 39, kwestia 3, artykuł 3, zarzut 5.

skłonni ją odrzucić, a w każdym razie uznalibyśmy jej prawa za niekompletne lub w inny sposób wadliwe. Załóżmy teraz, analogicznie, że zasady teorii etycznej wskazują, w określonym rodzaju sytuacji wyboru, że podmiot powinien wykonać pewne działanie φ i że powinien powstrzymać się od jego wykonania. Bylibyśmy skłonni uznać tę teorię za nieprzydatną w kierowaniu zachowaniem podmiotu. W obu wypadkach mamy, jak się wydaje, do czynienia z błędem niespójności. Istnieje pokusa, aby upodobnić praktyczną niespójność teorii etycznej do logicznej niespójności teorii naukowej. Na rzecz tego podobieństwa przywołuje się następujący popularny argument. Przyjmijmy, że zgodnie z moją teorią etyczną powinienem zrobić φ i nie powinienem zrobić φ . Wówczas, zgodnie z na pozór oczywistą zasadą aglomeracji oraz z zasadą, że jeśli nie powinno się robić φ , to powinno się zrobić nie- φ , wynika, że powinienem zrobić (φ i nie- φ). Oczywiście nie mogę zrobić (φ i nie- φ). Ale „powinienem” implikuje „mogę”, a zatem „nie mogę” implikuje „nie powinienem”. Tak więc jeśli nie mogę zrobić (φ i nie- φ), wówczas nie jest tak, że powinienem zrobić (φ i nie- φ). Jeśli zatem moja teoria etyczna mówi, że powinienem zrobić φ i że nie powinienem zrobić φ , to bez wątpienia jest logicznie niespójna¹⁸.

W tym punkcie pojawia się druga ze wspomnianych odpowiedzi, jakie ma do dyspozycji Agnes: propozycja techniki czy zbioru technik pozwalających naprawić obarczone błędem teorie etyczne. Zwolennik tej odpowiedzi ma do wyboru między innymi następujące taktyki. *Odróżnijmy różne poziomy oceny*. Sądy powinnościowe, prowadzące do pozornego dylematu, mogą być oparte na intuicyjnych zasadach etycznych, które są skuteczne, ale tylko przybliżone. W wypadku konfliktu między nimi można się odwołać do najwyższej zasady moralności, która uzasadnia intuicyjne zasady i którą można zastosować bezpośrednio do kłopotliwych przypadków¹⁹. *Odróżnijmy różne sensy tego samego terminu moralnego*. Może istnieć taki sens „powinienem”, zgodnie z którym w pewnych sytuacjach powinienem zrobić φ i powinienem zrobić nie- φ . Istnieje również inny sens „powinienem”, równoważny z „moralnie najlepszy”, zgodnie z którym jeśli powinienem zrobić φ , to nie może być tak, że powinienem również zrobić nie- φ ²⁰. Można teraz zasugerować, że dylemat powstaje jedynie w wyniku pomieszania pierwszego sensu z drugim.

¹⁸ Zob. WILLIAMS 1973, 129–134; MCCONNELL 1978, 155–156; MARCUS 1980, 199–200; FOOT 1983, 254; DONAGAN 1984, 276–281; SINNOTT-ARMSTRONG 1988, 108–135 (odniesienia do stron w GOWANS 1987a).

¹⁹ Taka taktyka zostaje zastosowana np. w HARE 1981.

²⁰ Ta taktyka zostaje zasugerowana w FOOT 1983, chociaż Foot nie używa tego rozróżnienia po to, aby odrzucić możliwość dylematów moralnych.

Zmieniajmy i doskonalmy zasady moralne — traktujmy je jako niedomknięte i stosujące się do sytuacji tylko *ceteris paribus*. Pojawienie się dylematów pokazuje, że określone zasady wymagają udoskonalenia. Być może należy dodać do nich wyjątki i zastrzeżenia albo opracować metazasady, które pozwolą rozwiązywać konflikty między zasadami z niższych poziomów lub uporządkują je hierarchicznie. Celem takich zabiegów powinna być, *inter alia*, eliminacja dylematów moralnych²¹.

Gdyby Agnes uznała pierwszą odpowiedź za przekonującą, to mogłaby z zainteresowaniem zbadać konsekwencje drugiej. Wcale jednak nie musi uznać jej za taką. Pierwsza odpowiedź składa się z dwóch części: z analogii między teorią naukową a teorią etyczną oraz z upodobnienia dylematu moralnego do niespójności logicznej. Dokładniejsze rozpatrzenie pierwszej części może prowadzić za odrzucenia drugiej.

Sukces w przewidywaniu stanowi ważny — ale nie najważniejszy — cel teorii naukowej. W pewnych naukach, takich jak paleontologia i kosmologia, przewidywanie gra znikomą lub tylko pośrednią rolę. Dwie konkurencyjne hipotezy naukowe mogą dokonywać tych samych przewidywań, a mimo to jedna z nich lepiej wyjaśnia zjawiska niż druga. Sednem nauki jest wyjaśnianie i rozumienie — adekwatna teoria naukowa tłumaczy, dlaczego jej przewidywania są udane i nie stanowią jedynie trafnych domysłów. Jeśli Agnes poważnie traktuje analogię między teorią naukową a etyczną, to powinna oczekiwać, że adekwatna teoria etyczna nie tylko określi, jak Agnes ma postępować, ale również, co ważniejsze, wyjaśni, dlaczego powinna tak postępować. Ta druga funkcja wiąże się z zawartymi w teorii kryteriami osądu i oceny moralnej, tj. kryteriami, za których pomocą ta teoria osądza rzeczy, osoby i sytuacje jako dobre lub złe, a działania jako słuszne lub niesłuszne, obowiązkowe, zabronione czy dozwolone. Tak jak racjonalnie akceptowalne przewidywanie naukowe musi być częścią adekwatnego schematu eksplanacyjnego, tak racjonalnie akceptowalne wskazówki moralne muszą zależeć od adekwatnej teorii oceny moralnej. Nawet jeśli Agnes jest teologiczną woluntarystką, zgodnie z przyjmowaną przez nią wersją tego stanowiska, wola Boga jest przeniknięta jego miłością i mądrością.

Można jednak spytać, w jaki sposób rozsądna teoria oceny moralnej udziela wskazówek moralnych, które rodzą dylemat? Jak adekwatna teoria etyczna może głosić, że jedno i to samo działanie jest, w ostatecznym rozrachunku, słuszne i niesłuszne czy obowiązkowe i zabronione? W teistycznej teorii etycznej sprawa tylko się pogarsza. Trudno sobie wyobrazić, że

²¹ Wersja tej taktyki zostaje zastosowana w DONAGAN 1977 i DONAGAN 1983.

wszechwiedzący Bóg przez niedopatrzenie ogłasza teorię etyczną, której kryteria oceny prowadzą niekiedy do niespójnego wskazania.

Jeśli Agnes jest przenikliwa, to zwróci uwagę, że ocena i wskazanie nie zawsze muszą iść z sobą w parze, nawet w teorii etycznej, która jest racjonalna, adekwatna i kompletna. Pod tym względem analogia między teorią naukową a etyczną kuleje. Teoria naukowa, która w pewnej sytuacji przewiduje wzajemnie niespójne zjawiska, zawiera po prostu niedoskonałe środki wyjaśniania. Kiedy natomiast kryteria oceny zawarte w teorii etycznej głoszą, że w danej sytuacji x powinien zrobić ϕ i x nie powinien robić ϕ , to może to oznaczać, że teoria jest wadliwa — *może, ale nie musi*. Wchodzący w grę sąd może być najlepszą, najpełniejszą oceną sytuacji: każdy inny sąd byłby jednostronny, tendencyjny, uproszczony czy nieoddający złożoności sytuacji. W takim wypadku teoria przestaje być zdolna do podania wskazania — o ile wskazanie zawsze ma określać dopuszczalny sposób działania. Jeśli istnieją autentyczne mocne dylematy moralne, to nawet racjonalna, adekwatna i kompletna teoria etyczna, która zawiera ogólny system oceny moralnej, nie będzie posiadać całościowej procedury formułowania wskazania moralnego, czyli takiej procedury, która identyfikuje dozwolone opcje.

Rozdzielę między oceną a wskazaniem, do jakiego prowadzą dylematy moralne, nie musi być przejawem niespójności logicznej. Argument za upodobnieniem dylematu moralnego do niespójności logicznej opiera się na dwóch nie do końca oczywistych zasadach, mianowicie na zasadzie aglomeracji oraz na zasadzie, że „powinien” implikuje „może”, którą nazwę zasadą zdolności²². Proponuję pominąć zasadę aglomeracji i zająć się tylko zasadą zdolności. Rozważmy najpierw szczególny, ale łatwy do przeoczenia przypadek mocnego n -dylematu moralnego, przypadek, w którym $n=1$. W tym wypadku istnieje tylko jedno działanie ϕ dostępne x -owi, a ϕ jest takie, że jeśli x je wykona, to zrobi coś, czego nie powinien uczynić. Nazwijmy taki przypadek moralnym *monolematem*. Jest oczywiste, że zasada aglomeracji nie wchodzi tu w grę. Tak więc sprawa logicznej niespójności w wypadku monolematów sprowadza się do następującego pytania: jeśli teoria etyczna dopuszcza istnienie monolematów, czy dowodzi to, że jest niespójna, czy też że zasada zdolności nie jest uniwersalnie prawdziwa?

²² W sprawie wątpliwości dotyczących zasady aglomeracji zob. WILLIAMS 1973, 132–134; VAN FRAASSEN 1973, 148–150; MARCUS 1980, 200; FOOT 1983, 254; SINNOTT-ARMSTRONG 1988, 127–135 (odniesienia do stron w GOWANS 1987a). W sprawie wątpliwości dotyczących zasady zdolności zob. MARCUS 1980, w: GOWANS 1987a, 199–200; SINNOTT-ARMSTRONG 1988, 110–126.

Weźmy przykład. Przypuśćmy, że dobrowolnie prowadząc samochód w stanie nietrzeźwości, Jones zabija przechodnia. Intuicyjna reakcja moralna jest taka, że Jones powinien był uniknąć potrącenia przechodnia. Ale w zaistniałej sytuacji nie był w stanie tego zrobić. Możemy powiedzieć albo że intuicyjna reakcja moralna jest błędna, albo że ten przypadek podważa zasadę zdolności. Jeśli chodzi o pierwszą opcję, to niektórzy powiedzieliby, że Jones nie powinien był kierować po pijanemu. Nie powinniśmy negować tego faktu, ale nie kłóci się on z tym, że Jones powinien był również uniknąć potrącenia przechodnia. Być może niektórzy powiedzieliby, że w pewnym sensie słowa „może” Jones, nawet w stanie nietrzeźwości, mógł był uniknąć potrącenia przechodnia. Bez wątpienia istnieje taki sens słowa „może”, ale przywołanie go w tym kontekście trywializuje zasadę zdolności. W przyjętym wcześniej sensie słowa „może”, wymagającym zarówno zdolności, jak i sposobności, uniknięcie potrącenia przechodnia nie jest czymś, co Jones jest w stanie zrobić. W chwili wypadku albo nie miał takie zdolności, albo jego stan nie pozwolił mu jej zaktualizować.

Podany przykład wskazuje, że istnieją jeszcze inne rodzaje monolematów, czyli przypadków, w których zasada zdolności nie jest prawdziwa. Niektóre zachowania osoby mogą być tak nawykowe, że nie jest w stanie ich uniknąć — nawet jeśli wie, że nie powinna się tak zachowywać. Jeśli bieżące sądy psychiczne zaliczają się do działań, to stanowią bogate źródło kontrprzykładów dla zasady zdolności. Smith nie powinien tworzyć sobie stronniczych opinii na temat przedstawicieli innych grup rasowych, ale nie jest w stanie bezpośrednio się od tego powstrzymać. (Może co najwyżej być w stanie nie działać pod wpływem tych opinii i podjąć nieodzowne kroki, aby pośrednio je skorygować). Na ironię zakrawa fakt, że etiologiczne założenie tezy *secundum quid* jest bardziej wiarygodne w odniesieniu do wielu przypadków monolematu moralnego niż w odniesieniu do dylematu — wielu, choć zapewne nie wszystkich: źródłem stronniczej opinii Smitha mógłby być niefortunny fakt, że dorastał w środowisku rasistów.

Jeśli Agnes jest chrześcijańską teistką, to posiada dodatkowe racje, aby z rezerwą traktować zasadę zdolności, racje związane z poglądami na temat funkcjonowania łaski Bożej. Pelagianie uznali Mt 5,48 za tekstowy dowód twierdzenia (uznanego później za heretyckie), że łaska nie jest konieczna do zbawienia: „Bądźcie więc tak doskonali, jak doskonały jest wasz Ojciec Niebieski”. Bóg nie nakazałby nam stawać się doskonałymi, gdybyśmy nie byli w stanie dokonać tego o własnych siłach. Na tej podstawie pelagianie doszli do wniosku, że jesteśmy w stanie wieść życie wolne od grzechu o własnych

siłach i bez pomocy łaski Bożej. Ten argument jawnie zakłada zasadę zdolności. Pod jego wpływem niektórzy ortodoksyjni teiści chrześcijańscy zawężają tę zasadę tak, aby uzgodnić ją z przytoczonym fragmentem z Ewangelii według św. Mateusza. Na przykład Akwinata pisze, że chociaż można unikać indywidualnych aktów grzechu, to bez łaski nie sposób przez dłuższy czas oprzeć się wszystkim aktom grzechu (ST I-II, q. 109, a. 8). Nęcące jest przypisanie Akwinacie znajomości błędu przedstawienia kwantyfikatorów: zdanie „Każdy indywidualny akt grzechu jest taki, że podmiot jest w stanie go uniknąć” może być prawdziwe, podczas gdy zdanie „Podmiot jest w stanie uniknąć wszystkich aktów grzechu” jest fałszywe²³. Chociaż więc wezwanie z Mt 5,48 można wiarygodnie zinterpretować jako wymagające, abyśmy w każdym czasie unikali grzechów, antypelagiańska ortodoksja utrzymuje, że nie jest to w naszej naturalnej mocy.

Obrońca zasady zdolności może zasadnie twierdzić, że jedyne ograniczenie, jakie trzeba nałożyć na tę zasadę z omówionego względu, dotyczy jej *kolektywnego*, a nie *dystrybutywnego*, użycia. W myśl kolektywnej wersji tej zasady „Powinniście unikać wszelkiego grzechu” może implikować „Jesteście w stanie uniknąć wszelkiego grzechu”. Mimo to nienaruszona pozostałaby teza, że „Każdy indywidualny grzech jest taki, iż powinniście go uniknąć” implikuje „Każdy indywidualny grzech jest taki, że jesteście w stanie go uniknąć”. Odrzucenie dystrybutywnej wersji zasady zdolności wymaga dodatkowych argumentów. Doktryna łaski Bożej dostarcza jednej z racji. Istnieje na przykład zjawisko zatwardzania przez Boga serc niektórych, interpretowane jako sprawiedliwe powstrzymanie się przez Boga od pomocy komuś, kto się od niego odwrócił²⁴. Wiele z wynikłych grzechów indywidualnych popełnionych przez osobę, która odwróciła się od Boga, jest zabronionych, mimo że nie sposób ich uniknąć.

Agnes ma więc dostateczną rację, aby w wypadku wielu moralnych monolematów powątpiewać w prawdziwość zasady zdolności. Mówiąc jeszcze inaczej, etyczna teoria Agnes nie staje się niespójna wskutek uznania moralnych monolematów; przemawia jedynie za odrzuceniem zasady zdolności. A gdy się ją już odrzuci, jaką rację mogłaby mieć Agnes, aby wykluczyć, że odkryje również moralne n -lematy dla $n > 1$? Nie sądzmy, że jest to pytanie czysto retoryczne. Nawet jeśli logicznie spójna teoria etyczna może do-

²³ Porównajmy „Każdy indywidualny dzień stworzenia jest taki, że mogę go przeżyć” z „Mogę przeżyć wszystkie dni stworzenia”. Zauważmy również, że w myśl hipotezy o istnieniu mocnych dylematów moralnych, chociaż podmiot mógłby być w stanie uniknąć każdego indywidualnego aktu grzechu, będą istnieć sytuacje, w których nie będzie on w stanie uniknąć grzechu.

²⁴ Zob. KRETZMANN 1988 i STUMP 1988.

puszczać moralne dylematy, to nie wynika z tego jeszcze, że teistyczna teoria etyczna, za którą opowiada się Agnes, jest spójna logicznie. Mogą istnieć dodatkowe racje teistyczne, by sądzić, że Bóg nie postawiłby stworzonych przez siebie istot w sytuacji dylematu *simpliciter*. Jorge L.A. Garcia podała ostatnio dwa argumenty na rzecz tego poglądu. Wyrażają one to, co — jak sądzę — niepokoi wielu teistów w idei moralnego pata. Odpowiedź na nie pozwoli nam wyciągnąć pewne ogólniejsze wnioski na temat teistycznej teorii etycznej.

Pierwszy argument Garcii odwołuje się do (istotowej) racjonalności i wszechwiedzy Boga:

Racjonalny podmiot nigdy nie chce zarazem dwóch rzeczy, o których wie, że się wzajemnie wykluczają. Jeśli jednak istnieją sytuacje, w których postępuje się niesłusznie niezależnie od tego, co się robi, a wobec tego sytuacje, w których działa się wbrew woli Boga niezależnie od tego, co się robi, to mogłoby się wydawać, że Bóg musi chcieć rzeczy, które są (i o których wie, że są) wzajemnie niespójne. Ponieważ Bóg nie może działać nieracjonalnie, to wydaje się, że musimy zrezygnować albo z pewnych tradycyjnych przekonań chrześcijańskich na temat woli i wiedzy Boga, albo z tezy, że istnieją sytuacje, w których trzeba postąpić niesłusznie. (GARCIA 1990, 192).

Drugi argument Garcii odwołuje się do moralnej doskonałości Boga:

Jest rzeczą ogólnie przyjętą, zarówno w moralności świeckiej, jak chrześcijańskiej, że niemoralnie jest chcieć, aby ktoś drugi uczynił coś złego. Jeśli jednak Bóg chce, aby ktoś zrobił coś, co wymaga zrobienia czegoś złego, to Bóg, jak się wydaje, chce, aby ten ktoś zrobił coś złego. (ibid.)

Jaki stopień asercji Agnes powinna przypisać przesłance, że „racjonalny podmiot nigdy nie chce zarazem dwóch rzeczy, o których wie, że się wzajemnie wykluczają”? Agnes uważa, że z woli Boga obowiązują zasady, iż zabijanie jest niesłuszne i że przysięg należy dotrzymywać. Te zasady nie wykluczają się wzajemnie, ale ich zastosowanie do przypadku Jeftego rodzi dylemat. Czy nie jest tak, że Bóg, przewidując sytuację Jeftego, nie powinien był powstrzymać się od promulgowania którejs z tych dwóch zasad? Zakładając, że Bóg kieruje się w swoim działaniu regułą, zgodnie z którą jeśli zbiór zasad prowadzi do *n*-lematu, to przynajmniej jeden element tego zbioru nie może zostać promulgowany, Bóg obwieści bardzo krótką listę zasad, być może tylko jedną²⁵. Przesłankę Garcii lepiej chyba zinterpretować

²⁵ Jest możliwe, że nawet pojedyncza zasada prowadzi do dylematu. Zob. MARCUS 1980, w: GOWANS 1987a, 192.

jako pozwalającą na dowolną liczbę zastosowań w konkretnych przypadkach, na przykład na zaprzeczenie, że Bóg chce zarówno, aby Jefte dochował swojej przysięgi, jak i tego, aby Jefte nie poświęcił swojej córki. Jeśli w tym kontekście „chce” jest równoznaczne z „efektywnie wybiera”, to wspomniane zastosowanie przesłanki jest prawdziwe, ale nieprzydatne w kampanii przeciwko dylematom. Nawet wszechmocny Bóg nie może efektywnie wybrać zarówno tego, że Jefte poświęca swoją córkę i jej nie poświęca, ale ten fakt nie stanowi komplementu dla *racjonalności* Boga. Być może więc „chce” należy w tym kontekście zinterpretować jako dotyczące imperatywnego wyrazu woli Boga, tak że zastosowanie tej przesłanki do sytuacji Jeftego prowadzi do twierdzenia, iż Bóg, *qua* racjonalny, nie nakazuje Jeftemu czy nie wymaga od niego, aby zarazem dotrzymał swojego ślubu i nie poświęcił swojej córki. Ta teza nie jest w oczywisty sposób prawdziwa.

Przypuśćmy, że rodzice nauczyli Lloyda, iż powinien ich szanować i dotrzymywać nieprzymuszonych obietnic oraz powinien zachowywać szabat, powstrzymując się w tym dniu od pracy. Załóżmy następnie, że z wdzięczności dla rodziców Lloyd spontanicznie obiecuje usunąć chwasty na ich farmie w najbliższy bezdeszczowy dzień. Przyjmijmy, że ten dzień wypada akurat w szabat. Przypuśćmy wreszcie, że Lloyd zwraca się o radę do swoich rodziców. Możemy sobie wyobrazić kilka różnych odpowiedzi, jakich mogliby mu udzielić. Chciałbym, abyśmy skoncentrowali się na pewnej naturalnej odpowiedzi, która *ma sens tylko przy założeniu, że sytuacja Lloyda jest autentycznym dylematem*.

Rodzice Lloyda zwalniają go z obietnicy, sugerując, aby przełożył usuwanie chwastów na inny dzień. Żal okazany rodzicom przez Lloyda świadczy o tym, że podobnie jak oni uważa niedotrzymanie obietnicy za równie niesłuszne, jak złamanie szabatu. Postępowanie rodziców nie stanowi *radę* udzielonej Lloydowi, tak jakby uważali, że jedna z opcji jest w tym kontekście lepsza czy bardziej dopuszczalna niż druga. Ich działanie *wybawia* Lloyda z jego położenia, łaskawie anulując czy odraczając wymóg, którego spełnienie jest im należne. Dzięki temu Lloyd jest w stanie spełnić inny wymóg, który pozostaje w konflikcie z pierwszym. Ich działanie osiąga *dla* Lloyda coś, co nie może zostać osiągnięte *przez* niego samego. Z punktu widzenia rodziców i Lloyda, powinien on dotrzymać obietnicy, a także powinien zachować szabat. Anulować wymóg to nie znaczy sprawić, że nigdy go nie było. Anulując czy odraczając go, rodzice są skłonni przyjąć wyrządzoną im krzywdę i z góry wybaczyć Lloydowi. Mogą również żywić nadzieję, że ich działanie odniesie skutek wychowawczy, zachęcając Lloyda,

aby był ostrożniejszy i unikał podobnych sytuacji w przyszłości. I wreszcie, jeśli rodzice Lloyd'a są wrażliwi i rozsądni, to nie będą się rozwodzić nad faktem, że anulowali wymóg: nie tak nie niweczy łaskawego zachowania jak jego podkreślanie. Działanie rodziców można opisać w ten sposób tylko przy założeniu, że Lloyd znajduje się w rzeczywistym, a nie pozornym dylemacie. Ktoś nieustępliwy, przekonany o niemożliwości dylematów, będzie zmuszony powiedzieć, że Lloyd i jego rodzice się mylą i odgrywają wzruszającą, naiwną szaradę. Rzecz jasna, że nie musimy się z tym zgadzać.

Agnes ma więc prawo uważać, że można racjonalnie wymagać, aby ktoś uczynił wzajemnie się wykluczające rzeczy. Teraz jednak nasuwa się pytanie, dlaczego Bóg nie był aż tak łaskawy dla Jeftego i jego córki jak rodzice dla Lloyd'a. Bóg mógł dokonać interwencji w chwili powrotu Jeftego do domu i umożliwić należny mu dług. Mógł też tak wszystko zaaranżować, że z domu Jeftego wyszedłby tylko stary kogut. Jak moralnie doskonały Bóg mógł dopuścić do tak tragicznego zakończenia? Nawet jeśli Agnes odrzuca pierwszy argument Garcii, drugi może się wydawać rozstrzygający w odniesieniu do sytuacji Jeftego. Bóg z pozoru chce, aby Jefte dochował swego ślubu, a Jefte nie może tego zrobić, nie wyrządzając zła, jakim jest zabicie własnej córki²⁶. Jeśli więc Garcia ma rację, to Bóg chce, aby Jefte zrobił coś złego.

Powodzenie argumentu Garcii wymaga przejścia dwóch etapów. Przypuśćmy, że

- (1) x chce, by y zrobił ϕ , i x [wie, że] y nie może zrobić ϕ , nie czyniąc czegoś złego.

Dodanie w nawiasie twierdzenia o wiedzy daje Garcii mocniejszą przesłankę i sprawia, że (1) w sposób bardziej oczywisty dotyczy wszechwiedzącego Boga. Pierwszy etap argumentu jest taki, że (1) ma pociągać

- (2) x chce, aby y zrobił coś złego.

Drugi etap argumentu jest taki, że (2) ma pociągać

- (3) chcenie przez x , aby y zrobił coś złego, jest niemoralne.

²⁶ Nie jest dla mnie jasne, że (2') wynika z (1), częściowo dlatego, że nie jest dla mnie jasne, jaki sąd ma wyrażać (1). Nawet pomijając wzięte w nawias twierdzenie o wiedzy, trzeba wyjaśnić „ y nie może zrobić ϕ , nie czyniąc zła”. Dla celów tego eseju założę, bez uprzedzeń, że (2') wynika z (1).

Można by sądzić, że (2) wynika z (1) na mocy zasady, że chceć jakiegoś celu to chceć również środków do tego celu. Ale jeśli założymy, że chceć, aby ktoś uczynił zło, to chceć, aby osoba dokonała pewnego złego działania, wówczas istnieją przynajmniej dwie interpretacje, które można nadać (2):

(2') Istnieje pewne działanie ψ takie, że ψ jest złe i x chce, aby y zrobił ψ .

(2*) x chce, aby było pewne działanie ψ takie, że ψ jest złe i y czyni ψ .

Jest jasne, że (2*) nie wynika z (1). Rodzice Lloyda chcą, aby zachował on szabat, wiedząc, że nie może tego zrobić bez złamania obietnicy. Nie wynika z tego, wbrew (2*), że złośliwie chcą oni, aby wykonał pewne działanie, które jest złe. Jeśli w ogóle coś zbliżonego wynika z (1), to raczej coś w rodzaju (2')²⁷. Rodzice Lloyda chcą, aby złamał obietnicę i złamanie przez Lloyda obietnicy jest złem. Przy interpretacji (2') nie możemy jednak przejść do (3). Nie ma nic niemoralnego w pragnieniu rodziców, aby Lloyd złamał obietnicę, ponieważ ta obietnica została *im* złożona i jest to rodzaj obietnicy, którą mogą anulować. Toteż drugi argument Garcii upada. Nawet jeśli (1) pociąga (2'), to (2') nie pociąga (3). I nawet jeśli (2*) pociąga (3), to (1) nie pociąga (2*). Nie ma wiarygodnego sposobu, aby przejść od (1) do (3).

Możemy teraz wyjaśnić miejsce, jakie dylematy zajmują w teizmie Agnes. Kluczowymi pojęciami są obraza, skrucha, przebaczenie i miłosierdzie. Obraza różni się od krzywdy. Chociaż nie możemy skrzywdzić Boga, możemy z pewnością zrobić rzeczy, które go obrażają. Niezmiernie wiele moralnie niesłuszných czynów — może nawet wszystkie — obraża w pierwszej kolejności Boga, niezależnie od tego, czy wyrządza krzywdę innym ludziom. Obrazić można również innych ludzi. Jeśli Lloyd tchórzliwie wycofuje się ze swojego przyrzeczenia danego rodzicom, to może ich obrazić (i skrzywdzić). Obrażający mogą żałować niesłusznego czynu, który popełnili. Mogą nawet, jak w wypadku Lloyda, okazać skruchę z powodu zbliżającego się nieuniknionego i niesłusznego działania. Takie zachowanie dostarcza pokrzywdzonej stronie sposobności, aby przebaczyć winowajcy. Należy tu poczynić trzy uwagi. Po pierwsze, pokrzywdzona strona mogłaby przebaczyć obrażającemu, nawet jeśli nie okazał on żalu czy skruchy. Po drugie, mogą istnieć okoliczności, w których pokrzywdzona strona nie powinna wybaczać obrażającemu. Po trzecie, „pokrzywdzona strona” może obejmować wiele podmiotów zajmujących różne miejsca w hierarchii moral-

²⁷ Mnie samemu trudno byłoby zaprzeczyć, że Bóg chce, aby Jefe zabił swoją córkę; zob. MANN 1988. I zachowałbym ostrożność wobec każdej próby utrzymywania, że w tych okolicznościach to, co czyni Jefe, nie jest złe.

nej. Przebaczenie udzielone przez jeden z tych podmiotów, jeśli nie towarzyszy mu przebaczenie ze strony innych podmiotów, może okazać się niewystarczające do całkowitego przebaczenia. Gdyby Lloyd wycofał się ze swojego przyrzeczenia, obraziłby swoich rodziców i Boga, a w takim razie przebaczenie rodziców niekoniecznie wystarczyłoby, aby wyrównać rachunki Lloyda z Bogiem. W normalnym biegu zdarzeń, przebaczenie jest wyrazem kochającego miłosierdzia ze strony danego podmiotu.

Nawet jeśli według Agnes Bóg jest w pełni racjonalny i dobry, ma ona mimo to prawo uważać, że jego stworzenia mogą stanąć przed autentycznymi dylematami, które nie są przez nich zawinione, tak jak uważa, że stają wobec cierpienia i zła. Jeśli według Agnes Bóg jest sprawiedliwy, to może ona uważać, że niekiedy Bóg wymaga od nich, w sposób zasadny, wzajemnie niezgodnych działań. Jeśli Agnes uważa, że Bóg, kierując się miłosierdziem, złożył w ofierze *swojego* jednorodzonego Syna, abyśmy mogli mieć życie wieczne, to może sądzić, że Bóg wybaczy tym, którzy szczerze żałują, wchłaniając popełnione głównie przeciwko niemu obrazy w swoją wszechobejmującą miłość. Rozmyślanie Agnes nad historią Jeftego mogą jej jasno uświadomić inny wymiar jej zobowiązania religijnego. Wiarę Jeftego stawia nam za wzór autor Listu do Hebrajczyków (11,32). Wiarę Jeftego przymiemy jednak wiara jego córki, która pozostaje bezimienna. Wiara jest cnotą, ale jest nią również nadzieja²⁸.

Z języka angielskiego przełożył Marcin Iwanicki

BIBLIOGRAFIA

- ADAMS, Robert Merrihew. 1987. *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press.
- AQUINAS, SAINT THOMAS. 1980. *Opera Omnia*. Red. Roberto Busa. 7 tomów. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog.

²⁸ Wcześniejsza wersja tego eseju zyskała dzięki uwagom następujących osób: Alan Donagan, Jorge L.A. Garcia, Scott MacDonald i Philip L. Quinn. Uniwersytet Vermont i National Endowment for the Humanities dostarczyły wsparcia badawczego. Większość tego eseju napisałem, korzystając z inspiracji intelektualnych w trakcie pobytu w Center for Philosophy of Religion na Uniwersytecie Notre Dame. Alfred J. Freddoso nie życzy sobie, aby wspominać o wielu dyskusjach, jakie odbyliśmy na te tematy.

- DONAGAN, Alan. 1977. *The Theory of Morality*. Chicago: University of Chicago Press.
- DONAGAN, Alan. 1984. „Consistency in Rationalist Moral Systems”. *The Journal of Philosophy* 81: 291–309. Przedruk w GOWANS 1987a.
- FOOT, Philippa. 1983. „Moral Realism and Moral Dilemma”. *The Journal of Philosophy* 80: 379–398. Przedruk w GOWANS 1987a.
- GARCIA, Jorge L.A. 1990. *Love and Absolutes in Christian Ethics*. *Christian Philosophy*. Red. Thomas P. Flint. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- GEACH, Peter. 1969. *God and the Soul*. London: Routledge & Kegan Paul.
- GEACH, Peter. 1980. Rec. Philip L. QUINN. *Divine Commands and Moral Requirements*. Oxford: Clarendon Press, 1978 [= Quinn 1978]. *The Philosophical Quarterly* 30: 180–181.
- GOWANS, Christopher, red. 1987a. *Moral Dilemmas*. New York: Oxford University Press.
- GOWANS, Christopher. 1987b. „Introduction: The Debate on Moral Dilemmas”. W: GOWANS 1987a.
- HARE, R. M. 1981. „Moral Conflicts”. W: GOWANS 1987a.
- KRETZMANN, Norman. 1988. „God Among the Causes of Moral Evil: Hardening of Hearts and Spiritual Blindness”. *Philosophical Topics* 16,2: 189–214.
- MACINTYRE, Alasdair. 1984. *After Virtue*. Wydanie drugie. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- MACINTYRE, Alasdair. 1988. *Whose Justice? Which Rationality?*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- MANN, William E. 1988. *God's Freedom, Human Freedom, and God's Responsibility for Sin. Divine and Human Action: Essays in the Meta-physics of Theism*. Red. Thomas V. Morris. Ithaca: Cornell University Press.
- MANN, William E. 1989. „Modality, Morality, and God”. *Nous* 23: 83–89.
- MARCUS, Ruth Barcan. 1980. „Moral Dilemmas and Consistency”. *The Journal of Philosophy* 77: 121–136. Przedruk w: GOWANS 1987a.
- MCCONNELL, Terrance C. 1978. „Moral Dilemmas and Consistency in Ethics”. *Canadian Journal of Philosophy* 8: 269–287. Przedruk w: GOWANS 1987a.
- QUINN, Philip L. 1978. *Divine Commands and Moral Requirements*. Oxford: Clarendon Press.
- QUINN, Philip L. 1979. *Divine Command Morality: A Causal Theory*. *Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings*. Red. Janine Marie Idziak. New York: Edwin Mellen Press.
- QUINN, Philip L. 1986. *Moral Obligation, Religious Demand, and Practical Conflict. Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*. Red. Robert Audi and William J. Wainwright. Ithaca: Cornell University Press.
- QUINN, Philip L. 1989. „Tragic Dilemmas, Suffering Love, and Christian Life”. *The Journal of Religious Ethics* 17: 151–183.
- SANTURRI, Edmund N. 1987. *Perplexity in the Moral Life: Philosophical and Theological Considerations*. Charlottesville, Va.: University Press of Virginia.
- SINNOTT-ARMSTRONG, Walter. 1988. *Moral Dilemmas*. Oxford: Basil Blackwell.
- STUMP, Eleonore. 1988. „Sanctification, Hardening of the Heart, and Frankfurt's Concept of Free Will”. *The Journal of Philosophy* 85: 395–420.
- VAN FRAASSEN, i C. BAS. 1973. „Values and the Heart's Command”. *The Journal of Philosophy* 70: 5–19. Przedruk w: GOWANS 1987a.
- VON WRIGHT, Georg Henrik. 1968. „An Essay in Deontic Logic and the General Theory of Action”. *Acta Philosophica Fennica*. Fasc. 21. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- WILLIAMS, Bernard. 1973. *Ethical Consistency. Problems of the Self: Philosophical Papers 1956–1972*. Cambridge: Cambridge University Press. Przedruk w: GOWANS 1987a.

JEFTE W TARAPATACH: MORALNE DYLEMATY A TEIZM

Streszczenie

Artykuł omawia zjawisko dylematów moralnych z perspektywy teistycznej. Teiści przyjmują często, że (1) opatrnościowy Bóg nigdy nie postawiłby stworzonej przez siebie istoty przed taką sytuacją wyboru, w której owa istota nie jest w stanie uniknąć czynu niesłusznego, bądź że (2) jeśli istota staje przed taką sytuacją wyboru, to jest to wynikiem pewnego niesłusznego działania, którego dokonała już wcześniej. Wielu komentatorów przypisuje tę drugą opcję Tomaszowi z Akwinu. Autor argumentuje, że taka interpretacja jest błędna, przytaczając między innymi przeprowadzoną przez Akwinę analizę ślubowania Jeftego opisanego w Księdze Sędziów. Natomiast w odniesieniu do pierwszej opcji artykuł zamyka uwagi dotyczące sposobu opracowania normatywnej teorii etycznej o charakterze teistycznym, która uznaje istnienie dylematów moralnych. Teiści zainteresowani taką teorią powinni poważnie rozważyć odrzucenie założenia, że powinność implikuje możliwość.

JEPHTHAH'S PLIGHT: MORAL DILEMMAS AND THEISM

Summary

This essay examines the phenomenon of moral dilemmas from a theistic perspective. Many theists have supposed either (1) that a providential God would never confront a creature with a choice in which the creature cannot avoid doing wrong, or (2) that if a creature does confront such a choice situation, it is the result of some prior wrongdoing freely committed by that creature. This second alternative has been ascribed by many to St. Thomas Aquinas. I argue that the ascription is unwarranted, citing among other cases Aquinas's examination of Jephthah's vow in the book of Judges. As for the first alternative, the essay concludes with some observations about how one might develop a theistic normative ethical theory, consistent with God's providence, that recognizes moral dilemmas. One of the assumptions that theists should seriously consider abandoning in the process is the principle that ought implies can.

Słowa kluczowe: moralne dylematy; teizm; ślubowanie Jeftego.

Key words: moral dilemmas; theism; Jephthah's vow.

Information about Author: Prof. WILLIAM E. MANN — Professor Emeritus, from 1974 to 2010 professor in the Department of Philosophy at the University of Vermont; his areas of specialization include the philosophy of religion, ancient philosophy and medieval philosophy, also the logic, the philosophy of logic, ethics and metaphysics; address for correspondence — e-mail: William.Mann@uvm.edu

Information about Translator: MARCIN IWANICKI, PhD — Department of the History of Modern and Contemporary Philosophy at the Faculty of Philosophy of the John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: Al. Raławickie 14, PL 20-950 Lublin; e-mail: miwanick@gmail.com

