

Włodzimierz Galewicz

 <https://orcid.org/0000-0002-7936-8101>
Uniwersytet Jagielloński

PORZĄDEK DOBROCZYNNOŚCI W ETYCE TOMASZA Z AKWINU*

Streszczenie

Przedmiotem tego tekstu jest porządek obowiązków dobroczynności, czy też czynienia dobra, w etyce Tomasza z Akwinu. Po krótkim wyjaśnieniu, co u autora *Summy teologii* znaczy sama „dobroczynność” (*beneficentia*), zaliczam wstępnie jego koncepcję obowiązków czynienia dobra, czy też świadczenia przysług innym ludziom, do pewnego typu teorii dobroczynności, który nazywam pluralizmem kryteriologicznym. Jako innych reprezentantów tego rodzaju teorii, których idee wywarły największy wpływ na koncepcję Tomasza z Akwinu, biorę pod uwagę Arystotelesa oraz Cyce-
rona. Odwołując się do wybranych wypowiedzi tych trzech filozofów wyróżniam
główne zasady priorytetyzacji, na podstawie których w obrębie kryteriologicznego
pluralizmu ustala się kolejność czy też względną rangę obowiązków dobroczynności.
Pośród tych preferencyjnych zasad wyróżniam ogólniejsze reguły – regułę większego
zobowiązania, ściślejszego związku, większej potrzeby czy też większego pożytku
i większej wartości – a także podporządkowane im bardziej szczegółowe kryteria.
W drugiej, najobszerniejszej części tego tekstu staram się pokazać, w jaki sposób wy-
różnione reguły i kryteria priorytetyzacji są interpretowane i stosowane przez To-
masza z Akwinu. Na koniec odnoszę się do stanowiska, jakie zajmuje on w kwestii
nieuniknionych konfliktów tych zasad i możliwości ich rozwiązywania.

Słowa kluczowe:

Tomasz z Akwinu, Arystoteles, Cyce-
ron, dobroczynność, porządek obowiązków
działania dla dobra innych, konflikty reguł priorytetyzacji

* Poniższy tekst wiąże się z moim projektem badawczym „Obowiązek czynienia do-
bra w etyce Tomasza z Akwinu – nowy przekład i krytyczna edycja traktatu *De caritate*”,
finansowanym przez MNISW w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki
w wyniku konkursu Uniwersalia 2.2.

THE ORDER OF BENEFICENCE IN THOMAS AQUINAS

Abstract

This paper aims to provide a contribution to the perennial discussion on ranking of our duties to help others by analyzing Thomas Aquinas's conception of the order of beneficence. After outlining Aquinas's notion of *beneficentia* as a virtue guiding positive duties to others I present his prioritization of these duties as a version of multi-criteria approach, developing antecedent ideas of Aristotle and Cicero. In reference to these philosophers, I distinguish a few crucial principles used for priority setting in discharging duties to act for the good of others: the rule of greater commitment, the rule of closer connection, the rule of greater need, the rule of greater benefit and the rule of higher worth. Then I seek to highlight how these principles and their sub-criteria are accounted for and applied by Thomas Aquinas, focusing especially on his considerations how to resolve conflicts among competing rules of preference.

Keywords:

Thomas Aquinas, Aristotle, Cicero, beneficence, prioritization of duties to others, resolving moral conflicts

1.

22

Dobroczynność (*beneficentia*) w ujęciu Tomasza z Akwinu jest formą działania, w którym przejawia się życzliwość w stosunku do ludzi, będąca nieodłączną częścią chrześcijańskiej miłości-*caritas*. Objaśniając nazwę *beneficentia* w traktacie *De caritate*¹, Tomasz z Akwinu tłumaczy, że słowo *benefacere*, od którego ona pochodzi, znaczy tyle samo co: czynić komuś dobro (*facere bonum alicui*). Czynić dobro jakiejś osobie to wyświadczać jej przysługi, udzielać jej wsparcia, spieszyć jej z pomocą. Tak rozumiane czynienie dobra nie jest tym samym, co działanie dobroczynne (lub „charytatywne”) w obecnym znaczeniu. Istotnie różny jest zarówno zakres tych etymologicznie spokrewnionych poczynąń – w wypadku czynienia dobra znacznie obszerniejszy niż w wypadku działania charytatywnego – jak ich normatywny charakter. O ile bowiem uprawianie działalności charytatywnej rozumie się zwykle jako działanie etycznie niekonieczne, niewymagane czy też nadobowiązkowe, o tyle czynienie dobra przynajmniej może być – a częstokroć także jest – spełnianiem jak najbardziej mocnych i wiążących obowiązków etycznych.

Stanowisko Tomasza z Akwinu w sprawie obowiązków czynienia dobra reprezentuje pewien typ koncepcji dobroczynności, który można

¹ Odwołując się do miejsc z *Summy teologii* Tomasza z Akwinu używam skrótu ST i podaję standardową lokalizację cytowanego fragmentu.

by określać jako kryteriologiczny pluralizm. Kryteriologicznym pluralizmem w teorii dobroczynności jest każda koncepcja, która akceptuje – jeśli nie bez wyjątku, to chociaż w większości – następujące tezy: (1) Oprócz negatywnych obowiązków etycznych, polegających na niewyrządzaniu zła innym ludziom, istnieją też pozytywne obowiązki etyczne w stosunku do innych, polegające na czynieniu im dobra; obowiązki czynienia dobra nie wyczerpują wprawdzie ogółu pozytywnych obowiązków, jakie posiadamy wobec innych ludzi (nie obejmują bowiem np. obowiązków okazywania im należnego szacunku), ale tworzą ich najobszerniejszą i pod pewnym względem centralną podklasę. (2) Nasze obowiązki czynienia dobra innym dzielą się na ogólne i szczególne; pierwsze posiadamy wobec wszystkich ludzi, czyli ludzi jako ludzi, drugie zaś wobec tych, którzy pozostają z nami w jakimś specjalnym stosunku lub mają inną specyficzną cechę, niezależną od łączących nas z nimi stosunków. (3) Obowiązki czynienia dobra, które posiadamy wobec innych ludzi, mogą być zróżnicowane co do stopnia, tzn. większe lub mniejsze, silniejsze lub słabsze. (4) O tym, czy w stosunku do pewnej osoby mamy jakiś szczególny obowiązek czynienia jej dobra lub też dbania o jej dobro, a jeżeli tak, to jak silny, decyduje kilka różnych kryteriów lub względów. (5) Kryteria decydujące o sile obowiązku czynienia dobra lub udzielenia pomocy, jaki posiadamy wobec różnych osób, mogą być rozbieżne; zdarza się zatem, że ze względu na kryterium K1 mamy (w razie konieczności wyboru) większy obowiązek pomóc jednemu człowiekowi, a ze względu na kryterium K2 komuś innemu, albo że mamy obowiązek pomóc pierwszemu bardziej niż drugiemu (w razie niemożliwości udzielenia im równie dużej pomocy). (6) Różne kryteria, decydujące o sile naszych obowiązków czynienia dobra, nie dają się jednoznacznie uporządkować; choć zatem jedno kryterium niesienia pomocy można (przynajmniej gdy chodzi o pomoc określonego rodzaju) słusznie uważać za ogólnie biorąc ważniejsze niż inne, to jednak sam fakt, że z dwóch osób potrzebujących naszej pomocy osoba A zasługuje na nią bardziej ze względu na kryterium ogólnie biorąc ważniejsze, a osoba B ze względu na kryterium ogólnie mniej ważne, nie przesądza jeszcze o tym, że bardziej powinniśmy pomóc (lub że powinniśmy bardziej pomóc) osobie A niż osobie B, zwłaszcza gdy kryterium ogólnie ważniejsze jest spełniane w tylko trochę większym stopniu przez A niż przez B, natomiast kryterium ogólnie mniej ważne w znacznie większym stopniu przez B niż przez A.

Przedstawiony zestaw twierdzeń określa pewien schematyczny typ teorii dobroczynności. Jednym z głównych zadań, stojących przed każdą pełniejszą wersją kryteriologicznego pluralizmu, jest ustalenie owych kryteriów lub reguł pierwszeństwa, których należy przestrzegać czyniąc dobro lub udzielając pomocy raczej jednemu osobom niż innym. Faktycznie

też zarówno w dziełach Tomasza z Akwinu, jak i u jego obu poprzedników znajdujemy miejsca, w których wypowiadają się oni wyraźnie na temat tych zasad priorytetyzacji, porządkujących obszerną sferę pozytywnych powinności etycznych. Warto będzie wziąć pod uwagę przynajmniej kilka z tych wypowiedzi.

1.1.

W ujęciu Arystotelesa obowiązek wyświadczenia dobra mamy spełniać szczególnie wobec naszych szeroko rozumianych przyjaciół, czyli tych wszystkich, którym „sprzyjamy” lub życzymy dobra; w konsekwencji najwięcej miejsca poświęca się mu w dwóch księgach *Etyki nikomachejskiej*² dotyczących właśnie przyjaźni (*philia*). Na koniec drugiego rozdziału IX księgi Arystoteles pisze, że „trzeba zawsze usiłować oddawać krewnym i członkom tej samej fyli, i współobywatelom, i wszystkim innym to, co im się należy, a osądzać, co każdemu z nich się należy wedle stopnia <powiązania> z nimi (*kat' oikeiotêta*), wedle ich dzielności etycznej i użyteczności”. Dodaje również, że „osądzenie tego w odniesieniu do osób <z tej samej kategorii> (*tôn men oun homogenôn*) jest łatwiejsze, w odniesieniu zaś do osób <należących do różnych kategorii> (*tôn de diapherontôn*) – trudniejsze”.

Przywołany *passus*³ w polskim tłumaczeniu brzmi:

I trzeba zawsze usiłować oddawać krewnym i członkom tej samej fyli, i współobywatelom, i wszystkim innym to, co im się należy, a osądzać, co każdemu z nich się należy wedle stopnia pokrewieństwa z nimi, wedle ich dzielności etycznej i użyteczności. Owóż osądzenie tego w odniesieniu do osób tego samego pochodzenia jest łatwiejsze, w odniesieniu zaś do osób dalszych – trudniejsze. Nie należy jednak dać się tym odstraszyć, lecz w miarę możliwości rozstrzygać odnośne kwestie (Arystoteles, EN IX 2, 1165a, 29–34).

Ten fragment (tak znakomitego skądinąd) przekładu Danieli Gromskiej jest jednak mylący. Tłumaczka najpierw błędnie oddaje zwrot *kat' oikeiotêta* przez „wedle stopnia pokrewieństwa”, przeocząc, że oznacza on kryte-

² Fragmenty *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa cytuję według polskiego przekładu (Arystoteles, 1996). Niekiedy jednak dokonuję w nich pewnych zmian, które za każdym razem ujmuję w spiczaste nawiasy < > i usprawiedliwiam w przypisie. Wszystkie cytaty lokalizuję za pomocą numerów stron i wierszy w wydaniu Bekkera.

³ W oryginale: „kai sungenesi de kai phuletais kai politais kai tois loipois hapasin aei peirateon to oikeion aponemein, kai sunkrinein ta hekastois huparchonta kat' oikeiotêta kai aretên ê chrêsin. tôn men oun homogenôn rhaiôn hê sunkrisis, tôn de diapherontôn ergôdestera. ou mên dia ge touto apostateon, all' hôs an endechêtai, houtô dioristeon” (Arystoteles, EN IX 2, 1165a, 29–34).

rium świadczeń należnych nie tylko krewnym, lecz także „członkom tej samej fyli, i współobywatelom, i wszystkim innym”, a zatem osobom, z którymi nie łączy nas pokrewieństwo, chociaż jesteśmy z nimi połączeni pewną inną więzią. Nietrafnie rozumie również przeciwstawienie „*tôn men oun homogenôn – tôn de diapherontôn*” jako odnoszące się do osób tego samego pochodzenia i do osób dalszych, podczas gdy Arystoteles ma tutaj wyraźnie na myśli, że łatwiej jest rozstrzygnąć kwestię pierwszeństwa w świadczeniu pomocy, gdy chodzi o osoby z tej samej porównawczej kategorii (np. bliższego i dalszego krewnego lub człowieka bardziej lub mniej wartościowego), niż w wypadku osób należących do różnych kategorii (np. kogoś, z kim łączy nas bliższe pokrewieństwo i kogoś, kto odznacza się większą wartością).

1.2.

Porządek dobroczynności – przedstawiony w duchu kryteriologicznego pluralizmu – jest również jednym z ważnych tematów, które porusza Cyceon w swojej rozprawie *O powinnościach* (1960). Po rozpatrzeniu pierwszej z dwóch wymienianych tam (zob. paragraf 20) głównych kategorii powinności moralnych, mianowicie obowiązków sprawiedliwości, autor przechodzi do omówienia odróżnianych od nich – chociaż zarazem różnorako z nimi powiązanych – obowiązków dobroczynności, czy też „uczynności i usługowości” (*de beneficentia ac de liberalitate*, 42), na samym wstępie podając pewne reguły – określane przez niego jako ostrożności (*cautiones*) – których należy przestrzegać przy ich wypełnianiu. Jako jedną z nich wymienia regułę zasługi: jeżeli akty dobroczynności wyświadczane innym osobom mają być także zgodne ze sprawiedliwością, musimy zważać „na to, by każdemu świadczone wedle jego zasług” (*ut pro dignitate cuique tribuatur*).

W jednym z kolejnych paragrafów [45] poznajemy warunki świadczenia dobra *pro dignitate*, a zatem kryteria, które trzeba mieć na względzie, aby dla różnych ludzi wybierać dobrodziejstwa, na które oni zasługują, lub też – jak woli to ujmować tłumacz – „by świadcząc dobrodziejstwa dobrać ludzi, którzy na to zasługują”. Tak więc czytamy:

Przy tym powinno się brać pod uwagę i charakter osoby, której ma się oddać przysługę, i jej stosunek do nas, i stopień jej współżycia z nami, i powinności, jakich poprzednio dopełniła ona z naszym pożytkiem.

Uwyrażniona w ten sposób norma wymagająca od aktów właściwej (czyli sprawiedliwej) dobroczynności, aby były dostosowane do zasług osoby, której są świadczone, okazuje się zatem złożona. Istnieje bowiem

kilka różnych powodów, dla których pewna osoba może zasługiwać na naszą szczególną życzliwość i pomoc w potrzebie. Cyceon wymienia wśród nich jej moralny charakter (*mores*), jej nastawienie do nas (*animus erga nos*), ścisłość społecznych związków, które nas z nią łączą (*communitas ac societas vitae*), a także przysługi, jakie ona sama oddała już w naszym interesie (*ad nostras utilitates officia ante collata*). Najbardziej godne naszej pomocy są oczywiście osoby, które zasługują na nią z wszystkich tych powodów; jeżeli nie, powinniśmy przyznawać pierwszeństwo tym, których załugi są liczniejsze lub ważniejsze.

Pierwszy z wymienionych powodów zasługiwania na szczególną pomoc, mianowicie moralny charakter, wydaje się niezależny do trzech pozostałych: etycznie wartościowa może być bowiem osoba, która nie jest ani bardziej z nami związana, ani życzliwie do nas nastawiona, ani też „zasłużona” ze względu na oddane nam już przysługi. Stosunek tych trzech dalszych kryteriów nie jest jednak jasny. Najpierw więc byłoby do rozważenia, czy szczególna więź, łącząca nas z jakąś osobą, nie może – a nawet nie musi – wynikać z przysług, które ta osoba już nam wyświadczyła. Następnie należałoby również zapytać, jak ma się życzliwe nastawienie, okazywane nam przez daną osobę, do „długu wdzięczności”, który mamy wobec niej z racji jej świadczeń. W paragrafie 49 Cyceon, powracając do owych przysług wyświadczonych nam przez kogoś, stwierdza jako rzecz oczywistą, że im większą oddano nam przysługę, tym bardziej powinniśmy się za nią odwdziżyć (*quin maximo cuique plurimum debeatur*) i dodaje, że oceniając tę wielkość przysługi musimy wziąć pod uwagę „nastawienie, staranie i życzliwość tego, kto ją wyświadczył” (*quo quisque animo, studio, benivolentia fecerit*). Stąd można by wnosić, że życzliwe nastawienie, jakie okazuje wobec nas dana osoba, nie jest osobnym kryterium zasługiwania przez nią na naszą życzliwość, lecz raczej jednym z aspektów kryterium oddanych nam przysług.

Omawiając w dalszym ciągu [49] obowiązki czynienia dobra osobom, wobec których mamy pewien „dług wdzięczności” i poruszając kwestię – można by dzisiaj powiedzieć – ich „priorytetyzacji” czy też kolejności, Cyceon dosyć niepostrzeżenie, bez żadnej zapowiedzi, wprowadza jej nowe kryterium, niezawarte w regule większej zasługi, lecz najwyraźniej zakładane jako oczywiste. Tak mianowicie pisze:

Otóż w dobieraniu osoby, wobec której mamy spełnić dobry uczynek, i w okazywaniu wdzięczności, jeśli wszystkie inne względy są równe, najważniejszym nakazem obowiązku jest przychodzić z pomocą w miarę tego, im ktoś więcej potrzebuje wsparcia. Wielu jednak postępuje całkiem przeciwnie: od kogo się najwięcej spodziewają, temu – choćby nie potrzebował ich pomocy – starają się przysłużyć w pierwszym rzędzie.

Z przytoczonej wypowiedzi dowiadujemy się wreszcie, że zarówno w wyświadczeniu przysług, jak i w odwdzięczaniu się za nie mamy obowiązek – jeśli tylko nie zachodzą inne istotne różnice – pomagać w pierwszej kolejności tym, którzy najbardziej potrzebują pomocy (*ut quisque maxime opis indigeat, ita ei potissimum opitulari*). Rola tego nowego kryterium, uzależniającego porządek pomocy potrzebującym od wielkości ich potrzeb, w omawianych wywodach nie jest jednak jasna. Po pierwsze bowiem nie bardzo wiadomo, czy ma być ono jednym z kryteriów podstawowych, pozwalających dopiero ustalić zbiór osób, którym powinniśmy udzielić pomocy, czy raczej kryterium dodatkowym, pozwalającym wybrać z tego zbioru, już ustalonego za pomocą innych kryteriów, osoby, którym powinniśmy pomóc w pierwszej kolejności. Następnie zaś nie jest też pewne, czy reguła większej potrzeby zajmuje osobną pozycję, obok trzech zasad wymienionych w paragrafie 49, czy też wchodzi w skład reguł zasługi (w pewnym znaczeniu możemy powiedzieć, że kto bardziej potrzebuje pomocy, bardziej też na nią zasługuje, ale w innym rozumieniu potrzebowania i zasługiwania są to dwa różne kryteria).

1.3.

27

Tomasz z Akwinu już w swoim *Komentarzu do Sentencji* odnosi się niejednokrotnie do porządku, jaki musimy przyjąć w obrębie aktów miłości-*caritas*, a w konsekwencji także w obowiązującej nas dobroczynności. Godne przytoczenia są zwłaszcza dwa miejsca, w których zestawia on główne reguły pierwszeństwa, pozwalające ustalić kolejność, czy też względną rangę owych obowiązków. W jednym z nich czytamy:

[...] w miłości-*caritas* obowiązuje pewien porządek, tak iż każdy powinien bardziej kochać samego siebie niż kogoś innego, bliskich niż obcych, przyjaciół niż nieprzyjaciół i wspólne dobro wielu ludzi niż osobiste dobro jednego człowieka⁴.

Przytoczony fragment podaje cztery reguły porządku *caritas*. Każda z nich wskazuje, kogo – lub też co – powinno się bardziej kochać (*plus debet diligere*). Ostatnia reguła wyraźnie zestawia dwa rodzaje dobra – wspólne dobro wielu ludzi i osobiste dobro jednego człowieka – i stwierdza, że pierwsze z nich należy „kochać” (co w tym wypadku znaczy również

⁴ Thomas de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, III, dist. 30 qu. 1 art. 1 ad 4: „[...] *caritas ordinem habet, et plus debet diligere quisque se quam alium, et propinquos quam extraneos, et amicos quam inimicos, et bonum commune multorum quam bonum privatum unius*”. Wszystkie polskie cytaty z dzieł Tomasza z Akwinu podaję w moim własnym tłumaczeniu.

cenić) bardziej niż drugie. W trzech pierwszych regułach zestawiane są bezpośrednio różne osoby lub strony, które może mieć do wyboru podmiot pozytywnych obowiązków, pragnący spełniać je zgodnie z porządkiem *caritas*: on sam i inni, bliscy i obcy, przyjaciele i nieprzyjaciele. Pośrednio jednak także te reguły, określające miejsce różnych stron w porządku (zarówno afektywnej, jak i praktycznej) miłości, odnoszą się oczywiście do dobra, bo przecież „bardziej kochać” jakąś osobę znaczy również tyle, co bardziej przejmować się jej dobrem, bardziej dbać o jej dobro, przykładając większą wagę do jej dobra. W rezultacie więc wszystkie przytoczone normy można dokładniej określić jako reguły pierwszeństwa w dbałości lub trosce o dobro, przy czym ta dbałość lub troska będzie mieć zarówno aspekt afektywny (przejmowanie się czyimś dobrem), jak i aspekt praktyczny (działanie na rzecz czyjegoś dobra).

28 Nieco dalej w tym samym dziele (*Scriptum super Sententiis*, IV, dist. 15 qu. 2 art. 6 qc. 3 co.) Tomasz z Akwinu wymienia trzy główne reguły pierwszeństwa, których *ceteris paribus* powinniśmy przestrzegać w czynieniu dobra czy też udzieleniu wsparcia różnym osobom. Jedna z nich każe nam w pierwszej kolejności czynić – a dokładniej oddawać – należne dobro tym, którym jesteśmy coś winni, np. ze względu na dobro, które sami od nich otrzymaliśmy. Druga reguła zobowiązuje nas do tego, aby przyznawać pierwszeństwo „lepszym”, czyli podmiotom o większej wartości, przede wszystkim moralnej, lecz nieraz także intelektualnej (*Sententia libri Ethicorum*, IX, lectio 2 n. 12–13) lub nawet ontycznej (por. *Summa Theologiae*, II^a–II^{ae} qu. 32 art. 3). Trzecia wreszcie reguła wymaga, aby udzielając pomocy potrzebującym troszczyć się bardziej o tych, którym nasza pomoc jest bardziej potrzebna – którzy więc znajdują się w większej potrzebie. Jak jednak podkreśla Tomasz z Akwinu – nawiązując do podobnej uwagi w IX księdze *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa – każda z wymienionych reguł obowiązuje właśnie tylko *ceteris paribus*, a zatem pod warunkiem, że porównywane sytuacje i linie działania (np. wsparcie kogoś z rodziny albo człowieka zupełnie obcego) nie różnią się pod innymi ważnymi względami; inaczej bowiem te inne różnice mogą zawsze „przeważać szalę”, skłaniając nas czy też zobowiązując do odmiennego wyboru.

1.4.

Przytoczone wyżej wypowiedzi trzech filozofów, dobrze ilustrujące reprezentowany przez nich wszystkich kryteriologiczny pluralizm w odniesieniu do obowiązków dobroczynności, pozwalają nam już bardziej systematycznie przedstawić główne reguły priorytetyzacji, formułowane lub stosowane na gruncie tego typu teorii.

Otóż podkreślając, czy też przynajmniej (mniej już stanowczo) przyznając, że jako ludzie mamy obowiązek czynić dobro lub też udzielać wsparcia wszystkim innym ludziom, reprezentanci kryteriologicznego pluralizmu nie utrzymują, że ten obowiązek pomocy w stosunku do wszystkich jest równy. Przeciwnie, zwracają wyraźnie uwagę, że w pomaganiu innym należy przestrzegać pewnego porządku, ponieważ istnieją osoby lub też grupy osób, które z takich czy innych powodów zasługują na naszą pomoc bardziej aniżeli inne. Porządek udzielenia pomocy określają ogólne normy, stanowiące o tym, którym potrzebującym pomocy powinniśmy pomagać w pierwszej kolejności, jeżeli nie możemy pomóc wszystkim. Te zasady priorytetyzacji – jak, korzystając z bardziej współczesnego terminu, będę je nazywał – można podzielić na subiektywne i obiektywne. Pierwsze z nich mówią, jakim osobom w porządku czynienia dobra powinniśmy *ceteris paribus* przyznawać pierwszeństwo ze względu na szczególną relację, która nas z nimi łączy. Drugie wskazują kategorie osób, którym powinniśmy (również z zastrzeżeniem *ceteris paribus*, czyli przy braku innych istotnych różnic) poświęcać szczególną troskę z pewnych innych względów, niezależnych od łączącej nas z nimi relacji. Do grupy norm subiektywnych należy najpierw zasada, którą można by nazwać regułą *większego zobowiązania*. Każe nam ona bowiem przyznawać priorytet osobom, którym jesteśmy bardziej zobowiązani udzielić pomocy, bądź to ze względu na pewne dobro, które oni nam wyświadczyli, bądź to z uwagi na jakieś zło, które my im wyrządziliśmy. Inną subiektywną zasadą priorytetyzacji jest reguła *ściślejszego związku*, pozwalająca nam, a nawet nakazująca dawać pierwszeństwo osobom, które są nam pod pewnym względem bliższe lub bardziej z nami związane, nawet jeżeli ten ściślejszy związek nie wywodzi się (przynajmniej w prostej linii) z większego zobowiązania we wskazanym sensie, a zatem nie wynika z naszych dobrowolnych wcześniejszych decyzji. Do grupy obiektywnych zasad priorytetyzacji, uznawanych na stanowisku kryteriologicznego pluralizmu, zaliczają się natomiast trzy główne reguły: reguła *większej potrzeby*, która każe nam w pierwszej kolejności czynić dobro lub też udzielać wsparcia osobom bardziej go potrzebującym; reguła *większego pożytku*, każąca udzielać wsparcia zwłaszcza w tych przypadkach, w których przynosi ono większą korzyść bądź bezpośrednio osobom wspieranym, bądź również innym, bądź w ogóle wszystkim; a wreszcie reguła *większej wartości*, zgodnie z którą na pierwszeństwo w otrzymaniu pomocy zasługują osoby pod pewnym względem bardziej wartościowe, nawet jeżeli ich większa wartość nie sprowadza się do większej korzyści, jakiej przysparzają (przysporzyli lub mogą przysporzyć) innym jednostkom lub całej wspólnotie.

2.

Wymienione nadrzędne zasady, jak i związane z nimi bardziej szczegółowe kryteria, określające porządek obowiązków czynienia dobra, występują także w teorii Tomasza z Akwinu. Z ogólniejszych reguł, na podstawie których mamy podejmować decyzje, czy udzielać pomocy w pierwszej kolejności lub też w większej mierze jednej osobie czy innej, najmniej uwagi w jego rozważaniach poświęca się regule większej wartości. Nie jest też jasne, czy ta ostatnia norma priorytetyzacji przynajmniej po części nie sprowadza się do którejś innej: bądź do reguły większego zobowiązania (jak by to było, gdyby większą wartość należało przypisywać osobom, które już oddały nam lub też innym członkom społeczności jakieś istotne usługi), bądź do kryterium większego pożytku (gdyby do osób bardziej wartościowych należało zaliczyć te, które mogą się jeszcze lepiej przysłużyć interesom społeczeństwa lub dobru wspólnemu). W dalszym ciągu pominię zatem ową „większą wartość” jako ewentualny dodatkowy powód do wybrania jednej z osób, którym moglibyśmy udzielić pomocy, i zajmę się tylko tym, w jaki sposób teoria Tomasza z Akwinu pojmuje pozostałe wyróżnione racje, mogące skłaniać do takich wyborów.

30

2.1.

Reguła większego zobowiązania. Obowiązek preferowania określonych osób w porządku czynienia dobra lub też udzielenia wsparcia może wynikać z pewnych dobrowolnych relacji, nawiązanych przez stronę wspierającą ze stroną wspieraną i nakładających na tę pierwszą określone zobowiązania w stosunku do drugiej. W obrębie tego typu zobowiązań można wyróżnić trzy grupy: obowiązki *lojalności*, polegające na wywiązywaniu się z zawartych umów czy też dotrzymywaniu złożonych obietnic; obowiązki *wdzięczności*, polegające na odwzajemnianiu się za otrzymane (i dobrowolnie przyjęte) przysługi i obowiązki *rekompensaty*, polegające na wynagradzaniu strat lub szkód, z własnej winy (choć nie zawsze wprost z własnej woli) przysporzonych lub wyrządzonych innym.

Wyróżnione zobowiązania, które posiadamy wobec innych osób wskutek naszych wcześniejszych poczynąń, mogą ze sobą kolidować czy też konkurować, i to na różnych płaszczyznach. Tak więc oprócz zewnętrznych konfliktów, do których nierzadko dochodzi pomiędzy regułą większego zobowiązania a którąś inną z reguł priorytetyzacji,

występują także konflikty w obrębie zastosowań tej pierwszej. Na takie wewnętrzne konflikty różnych szczególnych zobowiązań, ciążących na nas wobec określonych osób, wskazywał już Arystoteles w swoich rozważaniach na temat przyjaźni. Porusza je także Tomasz z Akwinu, gdy np. zauważa (zob. *Summa Theologiae*, II^a–II^{ae}, qu. 62 art. 5 arg. 4), że nieformalny „dług wdzięczności” może nieraz brać górę nad formalnym długiem, jaki posiadamy wobec osoby, z którą zawarliśmy jakąś umowę. Choć zatem w normalnych wypadkach spłatę formalnego długu należy traktować jako rzecz ważniejszą, a w każdym razie pilniejszą, od wzajemnej odpłaty za otrzymane dary lub przysługi, to jednak ten stosunek ważności może się odwracać, gdy np. chodzi o odwzajemnienie się za dary i przysługi otrzymane od własnych rodziców, zwłaszcza kiedy ci znajdują się w dużej potrzebie.

2.2.

Reguła ściślejszego związku. Inną subiektywną zasadą priorytetyzacji jest reguła *ściślejszego związku*, uprawniająca nas, a nawet obligująca, do preferencyjnego traktowania osób, które są nam pod pewnym względem bliższe lub bardziej z nami związane, nawet jeżeli ta ściślejsza więź nie wywodzi się (przynajmniej w prostej linii) z większego zobowiązania we wskazanym powyżej znaczeniu, a zatem nie wynika z jakichś wcześniejszych dobrowolnych aktów.

Zgodnie z terminologią – i teologiczną perspektywą – Tomasza z Akwinu, w pewnym sensie bliski (*proximus*) jest dla nas każdy „bliźni”, jako nasz brat czy też członek tej samej ludzkiej rodziny, stworzonej przez Boga. Oprócz tej powszechnej, ogólnoludzkiej bliskości, nieróżnicującej się co do stopnia, istnieje jednak bliskość w bardziej pierwotnym i węższym znaczeniu, czyli bliskość wobec ludzi, którzy są z nami szczególnie związani. Ta bliskość wynikająca ze szczególnych więzi może być większa lub mniejsza. Jedni ludzie są z nami bowiem bardziej związani (*magis coniuncti*) od innych, już to dlatego, że więź, która nas z nimi łączy, jest ściślejsza w danym rodzaju (jak gdy chodzi o bliższych krewnych czy też o bliższych sąsiadów), już to dlatego, że łączy nas z nimi ściślejszy rodzaj więzi (jak np. więź łącząca członków jednej rodziny może być oceniana jako ściślejsza niż ta, która spaja członków jednego narodu), już to dlatego, że łączy nas z nimi więcej rodzajów więzi (jak gdy chodzi o krewnych, którzy należą zarazem do naszych przyjaciół, lub o sąsiadów, z którymi łączy nas także współprzynależność do tej samej wspólnoty religijnej czy też organizacji społecznej).

Główny problem związany ze stosowaniem kryterium większej bliskości lub ściślejszego związku w celu ustalenia porządku obowiązków, jakie posiadamy wobec różnych osób, wynika stąd, że oba te pojęcia wydają się względne. Czy bowiem niespokrewniony ze mną bliski przyjaciel jest mi bliższy czy dalszy niż daleki krewny? Albo czy bliski sąsiad, przybyły z obcego kraju, jest mi bliższy czy dalszy niż daleki rodak? Krótko mówiąc, rozstrzygnięcie, czy jedna osoba jest komuś „po prostu bliższa” niż inna, wydaje się częstokroć niemożliwe, albo przynajmniej utrudniane przez to, że istnieje wiele różnych rodzajów bliskości.

Tę trudność dobrze zauważa – a także stara się w pewien sposób usunąć – również Ciceron, gdy pisze:

[59] [...] porządek obowiązków, który wynika ze stopnia ścisłości więzi społecznej, nie zawsze pokrywa się z porządkiem zachodzącym w danej sytuacji. Istnieją bowiem pewne rodzaje obowiązków, które powinniśmy spełniać raczej w stosunku do jednej osoby niż innej. Tak na przykład pomocy w żniwach powinniśmy udzielić raczej sąsiadowi niż bratu lub przyjacielowi, natomiast na pomoc w rozprawie sądowej bardziej zasługuje nasz krewny lub przyjaciel niż sąsiad.

32 W przytoczonej wypowiedzi zarysowuje się już pewna próba rozwiązania problemu wielu bliskości, którą można by nazwać *koncepcją podwójnej relatywizacji*. Na gruncie tej koncepcji – odwołuje się do niej także i Tomasz z Akwinu – nie tylko nie przeczy się temu, ale nawet wyraźnie zaznacza, że porównawcza ocena bliskości czy też ścisłości powiązania jako relacji zachodzącej między dwiema stronami, a szczególnie między osobą otrzymującą pomoc i osobą udzielającą pomocy, wymaga zawsze pewnej relatywizacji: stwierdzając, że osoba B jest bliższa osobie A (niż osoba C), lub że osoba A jest bardziej związana z B (aniżeli z C), trzeba za każdym razem dodać, pod jakim względem lub ze względu na co. Podkreślając tę konieczność, w omawianym stanowisku postuluje się jednak zarazem, aby o podobny relatywizujący dodatek uzupełnić również każde uznanie stosunku pierwszeństwa w szeregu obowiązków niesienia pomocy, spoczywających na pewnej osobie, a więc stwierdzenie, że osoba A ma większy obowiązek pomóc osobie B niż osobie C (jeśli nie może pomóc obu naraz): mówiąc „ma większy obowiązek pomóc” należy mianowicie zawsze odpowiedzieć, *w czym*. Ktoś, kto pomaga komuś innemu, pomaga mu bowiem zawsze w czymś określonym, czyli w zdobyciu pewnego dobra. Zdarza się zatem często, że mogąc udzielić pomocy któremuś z dwóch potrzebujących, jednemu mamy większy obowiązek pomóc w zdobyciu lub zachowaniu tego dobra, a drugiemu w zdobyciu lub zachowaniu tamtego. Zaznaczenie obu wskazanych względności w priorytetyzacji obowiązków pomagania innym opartej na regule ściślejszego związku nie jest jednak

wszystkim, czego wymaga koncepcja podwójnej relatywizacji. Jej kluczowym punktem jest bowiem postulat, aby obydwie uznawane relatywizacje były przeprowadzane w sposób równoległy, tzn., aby przyjmując, że osoba A ma większy obowiązek pod pewnym względem pomóc osobie B z racji tego, że ta jest jej pod pewnym względem bliższa czy też bardziej z nią związana, przyjmowało się zarazem, że ów wzgląd, pod którym A ma większy obowiązek pomóc B, pokrywa się z tym, pod którym B jest z nią bardziej związana. Spełnienie tego postulatu wymaga jednak pewnego uzgodnienia charakteru lub kierunku relatywizacji, której ma podlegać ściślejszy związek czy też stosunek większej bliskości, z kierunkiem najbardziej stosownym dla tej, której podlega pomoc udzielana przez nas priorytetowo osobom pozostającym z nami w takim stosunku lub związku. Jak jednak wspomniałem, najbardziej nasuwającym się punktem odniesienia, który można mieć na myśli, zaznaczając, że pomoc udzielana przez nas komuś potrzebującemu jest zawsze pomocą w czymś określonym, będzie rodzaj dobra, które pomagamy mu zachować lub zdobyć. Skoro zaś tak, to również owym wspólnotom lub więziom społecznym, w obrębie których czy też ze względu na które jedne osoby są nam bliższe od innych, muszą odpowiadać pewne klasy dóbr, potrzebnych i dostarczanych ich członkom lub stronom. Na przykład mówiąc o kimś, że jest nam bliski jako nasz kolega albo jako nasz krewny, musielibyśmy zakładać, że istnieje pewien rodzaj przysług czy też dóbr, których udzielają sobie koledzy, i pewien inny, świadczonych sobie wzajemnie przez krewnych. Tomasz z Akwinu zdaje się faktycznie przyjmować takie założenie, chociaż jest dosyć wątpliwe, czy daje się ono skutecznie obronić, zwłaszcza w tej jego ogólnej postaci, która radziłaby sobie z rozległym problemem wielu rozbieżnych kryteriów ściślejszego związku.

2.3.

Reguła większej potrzeby. Jeżeli czynienie dobra innym ludziom polega – jak to na ogół bywa – na udzieleniu im pomocy w takiej czy innej potrzebie, to całkiem naturalnie nasuwa się myśl, że pomoc powinni otrzymać przede wszystkim ci, którzy potrzebują jej bardziej lub pilniej. Gdy jednak zastanawiamy się, której z dwóch osób, w pewnym zakresie zależnych od naszej pomocy, jest ona bardziej lub pilniej potrzebna – która z nich zatem pod rozważanym względem, czy nawet bezwzględnie biorąc, jest „w większej potrzebie” – zauważamy, że porównawcza ocena potrzeb różnych osób, także w świetle uwag Tomasza z Akwinu, może być oparta na różnych kryteriach.

2.3.1.

Wyraz „potrzeba” jest najbardziej nasuwającym się odpowiednikiem dla dwóch haseł ze słownika Tomasza z Akwinu: terminu *necessitas* i terminu *indigentia*. Termin *necessitas* jest przy tym znaczeniowo bogatszy, lecz w interesującym nas tutaj znaczeniu treściowo uboższy od terminu *indigentia*. Jest znaczeniowo bogatszy, ponieważ może oznaczać nie tylko potrzebę, lecz także konieczność, i to nie tylko jako własność czegoś, co jest konieczne lub potrzebne do jakiegoś celu. Jeżeli jednak oznacza tę ostatnią własność, jest treściowo uboższy, a więc zakresowo szerszy od terminu *indigentia*. To, co konieczne lub potrzebne do jakiegoś celu, można bowiem znowu rozumieć dwojako. W ściślejszym rozumieniu jest nim jedynie to, bez czego zamierzony cel wcale nie daje się osiągnąć, tak jak np. bez pożywienia nie można utrzymać się przy życiu. W szerszym jednak znaczeniu czymś koniecznym lub potrzebnym do pewnego celu może być również rzecz, bez której zamierzony cel da się co prawda osiągnąć, ale nie tak łatwo jak za jej pomocą; np. ktoś, kto chce przebyć określoną drogę, potrzebuje konia; choć bowiem może przebyć ją także pieszo, konno przebędzie ją szybciej i łatwiej. Tomasz z Akwinu stwierdza, że chociaż w odniesieniu do obydwu rodzajów środków, które są do czegoś konieczne lub potrzebne, można mówić o ich przydatności lub pożyteczności (*utilitas*), to o właściwej (lub nieodzownej) potrzebie (*indigentia*) mówi się tylko w tym pierwszym rodzaju (por. *Scriptum super Sententiis*, II, dist. 29, qu. 1 art. 1 co.).

Z tych uwag Tomasza z Akwinu na temat potrzeby w znaczeniu szerszym i węższym wyłania się pierwsze kryterium, na podstawie którego możemy ocenić, czy dana osoba potrzebuje czegoś, a w szczególności naszego wsparcia, bardziej aniżeli inna. Należy przede wszystkim odróżnić potrzebę jakiejś rzeczy, np. pokarmu lub schronienia, i potrzebę pomocy w zdobyciu tej rzeczy. Następnie zaś można przyjąć, że z dwóch osób w równym stopniu potrzebujących pewnej rzeczy, naszej pomocy bardziej potrzebuje ta, która jest na nią bardziej zdana czy też bardziej od niej zależna, tzn. która bądź wcale nie może, bądź też nie może w sposób równie skuteczny, bezpieczny lub łatwy zdobyć potrzebnej jej rzeczy bez naszej pomocy. To pierwsze kryterium, dające się zastosować w ocenie wielkości potrzeby, możemy więc nazwać *kryterium większej zależności*.

2.3.2.

Zauważmy następnie, że „potrzeba” pewnej rzeczy także pod innym względem może być rozumiana szerzej albo wężiej. Potrzeba w szerszym znaczeniu jest pewnym stosunkiem pomiędzy jakąś rzeczą a pewną osobą

lub istotą żywą, polegającym na tym, że owa osoba lub istota potrzebuje tej rzeczy, i zachodzącym niezależnie od tego, czy ma ona potrzebną jej rzecz, czy też jej nie ma. Potrzeba w węższym znaczeniu występuje tylko wtedy, gdy ktoś nie ma jakiejś rzeczy, której potrzebuje, lub gdy nie posiada jej tyle, ile potrzebuje; jest zatem pewną dysproporcją pomiędzy tym, czego pewna osoba potrzebuje, a jej stanem posiadania. Zastanawiając się jednak nad tym, której z osób potrzebujących jakiejś rzeczy jest bardziej potrzebna nasza pomoc w jej zdobyciu, odnosimy się naturalnie do potrzeby w rozumieniu węższym, a więc w znaczeniu pewnego braku czy też niedostatku, który może być mniejszy lub większy. Jeżeli zaś od braku, dotyczącego danej osoby, może ją skutecznie uwolnić tylko nasza pomoc, wówczas potrzebuje ona naszej pomocy tym bardziej, im większy jest ów brak, który obecnie cierpi lub który cierpiałaby już wkrótce, gdyby nie otrzymała pomocy. To drugie kryterium porównawczej oceny potrzeby możemy więc nazwać *kryterium większego braku*.

2.3.3.

Jest jednak wątpliwe, czy sam fakt, że jedną osobę dotyka większy brak aniżeli inną, pozwala już uznać, że pierwsza znajduje się w większej potrzebie niż druga. Ta wątpliwość nasuwa się zwłaszcza gdy pytamy o potrzebę pomocy. Nie wydaje się, aby osoba, która pod pewnym względem cierpi większy brak, już przez to samo bardziej potrzebowała naszej pomocy – czy nawet aby w ogóle jej potrzebowała – jeśli nie może z niej nic skorzystać, a zatem jeśli nie jesteśmy w stanie jej pomóc. Co więcej, jest nawet do dyskusji, czy osoba A, która cierpi większy brak i może odnieść pewien nieznaczny pożytek z naszej pomocy, tym samym potrzebuje jej bardziej od osoby B, która co prawda cierpi mniejszy brak, lecz dzięki naszej pomocy odnosi większą korzyść. Jeżeli skłaniałmy się, aby temu zaprzeczyć, opieramy się w naszej ocenie wielkości potrzeby na jeszcze innej podstawie, którą można nazwać *kryterium większego pożytku*.

Nie jest całkiem jasne, czy reguła większej potrzeby, jako jedna z zasad określających porządek niesienia pomocy, łączy się u Tomasza z Akwinu z kryterium większego braku, czy też większego pożytku, czy też z jednym i drugim. To ostatnie wydaje się o tyle najbardziej prawdopodobne, że pomoc udzielana komuś, kto cierpi większy brak, na ogół też przynosi mu większy pożytek, a od „na ogół” łatwo przejść do „zawsze”. To nasuwające się, choć ryzykowne przejście zdaje się wykorzystywać również Tomasz z Akwinu wtedy, gdy np. twierdzi, że „spośród przysług wyświadczanych drugiemu człowiekowi ze względu na ich użyteczność,

przysługa wyświadczana komuś bardziej potrzebującemu zasługuje na większą pochwałę, gdyż jest bardziej pożyteczna”⁵.

Biorąc pod uwagę przytoczone zdanie można by się nawet wahać, czy *utilitas* – jako możliwość odniesienia pożytku z pomocy – nie jest u Tomasza z Akwinu niejako wpisana w samo pojęcie potrzeby pomocy. Nie wydaje się jednak, aby taka „utilitarystyczna” koncepcja znajdowała jednoznaczne potwierdzenie w innych jego wypowiedziach, a można pośród nich wskazać i takie, które kazałyby ją odrzucić.

36 W jednym z artykułów *Komentarza do Sentencji* (*Scriptum super Sententiis*, IV, dist. 20, qu. 1 art. 5) Tomasz z Akwinu rozważa pytanie, czy miłosierna pobłażliwość lub wyrozumiałość (*indulgentia*) powinna być okazywana ludziom, którzy znajdują się w stanie grzechu śmiertelnego. Ostatecznie rozstrzyga je przecząco, ale jak zwykle rozpatruje także argumenty, które mogłyby przemawiać za stanowiskiem przeciwnym. Jeden z nich (qc. 1 arg. 2) opiera się na przesłance, że na miłosierdzie najbardziej zasługują ci, którzy znajdują się w największej potrzebie, i na równie przekonującej tezie, że ludzie w stanie grzechu śmiertelnego – z punktu widzenia chrześcijańskiej teologii – są właśnie najbardziej potrzebujący czy też dotknięci najdotkliwszym brakiem. W odpowiedzi na ten zarzut (qc. 1 ad 2) Tomasz z Akwinu przyznaje, że człowiek w stanie grzechu śmiertelnego jest wprawdzie istotnie w pewnym znaczeniu bardziej potrzebujący (*magis indigens*) – zapewne o tyle, że bardziej odległy od utraczonego stanu bezgrzeszności – ale zauważa, że równocześnie jest on także w mniejszym stopniu zdolny do przyjęcia (*minus capax*) owej miłosiernej pomocy, która pozwoliłaby mu odzyskać ten stan. Jak widać, replika Tomasza z Akwinu zakłada pewną szerszą, utilitarnie neutralną koncepcję potrzeby, zgodnie z którą bardziej potrzebujący jest ktoś, kto znajduje się w gorszym położeniu czy też w cięższym stanie, bez względu na to, czy jego stan lub położenie – dzięki uzyskanej od nas pomocy – może się w ogóle poprawić, a jeżeli tak, to w jakim stopniu. Zarysowując to szersze pojęcie potrzeby, Tomasz z Akwinu nie potwierdza jednak, że również tak rozumiana większa potrzeba jakiegoś człowieka może być wystarczającą podstawą do tego, aby przyznać mu pierwszeństwo w porządku czynienia dobra, a nawet zdaje się temu *implicite* przeczyć.

Choć zatem korzyść, którą ktoś potrzebujący odnosi dzięki naszej pomocy nie należy do konstytutywnych składników samej posiadanej przez niego potrzeby, to jest ona jednym z kryteriów, na podstawie których możemy ocenić, jak bardzo potrzebuje on naszej pomocy. Podsumowując te

⁵ Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, II^a-II^ae, qu. 81 art. 6 ad 2: „[...] in his quae exhibentur alteri propter eorum utilitatem, est exhibitio laudabilior quae fit magis indigenti, quia est utilior”.

uwagi na temat reguły większej potrzeby należałoby zatem wyróżnić trzy sytuacje, w których – według Tomasza z Akwinu – z pewnym uzasadnieniem możemy powiedzieć, że jakaś osoba A potrzebuje naszej pomocy bardziej niż inna osoba B. Ta porównawcza ocena jest mianowicie uprawniona wtedy, gdy: (1) osoba A już znajduje się – lub też bez naszej pomocy wkrótce znajdzie się – w gorszym położeniu niż osoba B, lub (2) gdy położenie osoby A dzięki naszej pomocy może się nie tylko w jakimś stopniu poprawić (bez tego trudno byłoby powiedzieć, że nasza pomoc jest jej w ogóle potrzebna), lecz także „uleć większej poprawie” niż położenie osoby B; a wreszcie (3) gdy osoba A jest bardziej zdana na naszą pomoc niż osoba B, tzn. gdy jej położenia bądź to w ogóle nie da się poprawić, bądź to nie można poprawić w równie zadowalającym stopniu przy użyciu pewnych innych, prostszych, tańszych lub bardziej dostępnych środków, które w wypadku osoby B umożliwiają tę równie skuteczną poprawę.

2.4.

Reguła większego pożytku. Do obiektywnych zasad porządku czynienia dobra należy także reguła każąca udzielać wsparcia zwłaszcza w tych przypadkach, w których przynosi ono większą korzyść. Jeżeli przez korzyść rozumie się przy tym poprawę położenia czy też stanu posiadania pojedynczej wspieranej osoby, ta reguła większego pożytku zazębia się z regułą większej potrzeby. Nawet w tym indywidualnym wymiarze wymaga ona jednak osobnego uwzględnienia, ponieważ większy pożytek, jak już widzieliśmy, jest tylko jednym z czynników branych pod uwagę w ocenie potrzeby, łączącym się z kryterium większego braku i nie zawsze prowadzącym do takiego samego werdyktu. Lecz ponadto, regułę większego pożytku można stosować i wtedy, gdy chodzi o ustalenie, jak dystrybuować lub dozować pomoc, z której może skorzystać większa liczba osób. Najprostszym rozwiązaniem wydaje się wówczas przyjęcie, że właściwym sposobem dystrybucji jest w takich razach ten, który przynosi w sumie największy pożytek. Poza tym najbardziej nasuwającym się – i często implicite zakładanym – kryterium większej sumy Tomasz z Akwinu zdaje się jednak stosować także pewne inne, znowu tylko częściowo zbiegające się z pierwszym.

W jednym z artykułów traktatu *De caritate* dotyczących czynnego miłosierdzia czy też wspierania potrzebujących (*Summa Theologiae* II^a–II^{ae}, qu. 32 art. 10) przedmiotem dyskusji staje się pytanie, w jakim wymiarze należy udzielać pomocy w potrzebie (*de modo dandi eleemosynas*). W szczególności chodzi o to, czy wsparcia w potrzebie powinno się udzielać obficie (*abundanter*). W swojej odpowiedzi Tomasz zauważa, że wielkość wsparcia, którego jeden człowiek udziela innemu, można oceniać bądź

to ze względu na zasoby wspierającego, bądź z uwzględnieniem potrzeb wspieranego. Z pierwszego punktu widzenia pomoc jest obfita, gdy pomagający daje dużo – jak na swoje możliwości, co w duchu ewangelicznej opowieści o groszu ubogiej wdowy jest godne pochwały, chociaż pod warunkiem, że ofiarodawca nie pozbawia się nieroztropnie środków potrzebnych jemu samemu czy też jego bliskim, nad którymi sprawuje opiekę. Natomiast z punktu widzenia osoby wspieranej, udzielane jej wsparcie można uznawać za obfite znowu w dwojakim przypadku: gdy jej potrzeba zostaje zaspokojona w stopniu dostatecznym (*sufficenter*), lub gdy dostaje ona więcej niż potrzebuje. W pierwszym znaczeniu obfite wsparcie zasługuje na pochwałę (o ile tylko nie jest zbyt obfite, jak na zasoby i potrzeby samego wspierającego), natomiast w drugim już niekoniecznie, a to dlatego, że – jak stwierdza Tomasz z Akwinu – „lepiej jest pomóc większej liczbie potrzebujących” (*melius est pluribus indigentibus elargiri*).

Omawiany passus jego rozważań zawiera zatem dwie kluczowe normy na temat właściwej dystrybucji środków służących pomocy w potrzebie: tezę, zgodnie z którą każdej potrzebującej osobie należy (o ile to tylko możliwe) udzielić pomocy w stopniu dostatecznym i tezę zalecającą, aby zamiast pomagać jakiejś jednej osobie w stopniu bardziej niż dostatecznym, udzielić raczej pomocy większej liczbie osób.

38 Obydwie normy budzą pewne wątpliwości. Co do pierwszej z nich, należałoby najpierw wyjaśnić, w jakim przypadku pomoc udzielona komuś potrzebującemu jest dostateczna lub wystarczająca. Nasuwa się myśl, aby wystarczającą pomoc w potrzebie utożsamiać z pomocą wystarczającą do zaspokojenia tej potrzeby. Tomasz z Akwinu określa ją jednak nieco inaczej: jako pomoc, dzięki której potrzeba drugiego człowieka zostaje zaspokojona w stopniu dostatecznym⁶. Lecz skoro tak, to następnie trzeba by zapytać, w jakim przypadku dana potrzeba – a zatem potrzeba posiadania określonego dobra – zostaje już zaspokojona w stopniu dostatecznym; czy np. dostateczną pomocą dla ludzi umierających z głodu jest już pomoc, która pozwala im przeżyć najbliższy tydzień lub miesiąc, lub rok, czy też dopiero taka, która na jeszcze dłuższy czas uwalnia ich od niebezpieczeństwa śmierci. Jeżeli zaś zgodzimy się już na to, jaki poziom zaopatrzenia w pewne ważne dla życia dobro uznać za dostateczny lub wystarczający, to z kolei możemy się wahać, czy rzeczywiście jest zawsze lepiej lub też sprawiedliwiej podnieść większą liczbę osób do tego poziomu, niż pozwolić mniejszej liczbie wznieść się ponad ten poziom, zwłaszcza gdy liczba tych pierwszych jest tylko nieznacznie większa od liczby drugich, a osiągnięta przez nie korzyść znacznie mniejsza.

⁶ „[...] quod suppleat sufficienter eius indigentiam”, Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, II^a-IIae qu. 32 art. 10 co.

Szczególnie interesująca w obecnym kontekście jest jednak druga norma, którą zawiera omawiany fragment, mianowicie teza głosząca, że zamiast udzielać „obfitego wsparcia” jednemu człowiekowi w potrzebie, dając mu więcej, niż on potrzebuje, lepiej jest pomóc większej liczbie potrzebujących. Nasuwa się pytanie, dlaczego ten sposób rozdziału środków przeznaczonych na pomoc dla innych ma być słuszniejszy lub lepszy. Nie ulega wątpliwości, że mając do dyspozycji ograniczoną ilość zasobów, lepiej jest pomóc raczej większej liczbie potrzebujących niż mniejszej, jeżeli pomoc udzielana tym liczniejszemu przynosi w sumie więcej pożytku. Naturalnie, tak jednak nie musi być, ponieważ nie każda pomoc, której udziela się większej liczbie potrzebujących, jest sumarycznie bardziej pożyteczna. Wydaje się zatem, że w rozważanej wypowiedzi Tomasza z Akwinu znajduje wyraz raczej to inne ujęcie większego pożytku – w odróżnieniu od kryterium większej sumy (korzyści przysparzanych w wyniku pomocy) można by je nazywać *kryterium większej liczby* (osób odnoszących owe korzyści) – które należy uwzględnić w ocenie, czy jedna forma pomocy w potrzebie jest bardziej pożyteczna niż inna.

3.

39

Czy którąś z reguł pierwszeństwa podawanych przez Tomasza z Akwinu można by traktować jako ważniejszą lub też silniejszą od innej? Otóż autor *Summy teologii* zasadniczo nie wyklucza możliwości takich metareguł określających hierarchię ważności, a tym samym kolejność stosowania różnych reguł pierwszego stopnia w wypadku ich kolizji czy też rozbieżności. W jednym z wcześniejszych dzieł (*Scriptum super Sententiis*, IV, dist. 15, qu. 2, art. 6 qc. 3 ad 1) pisze np., że chociaż człowiek moralnie lepszy jest tym samym bliższy Bogu i z tego powodu bardziej zasługuje na miłosierdną pomoc (która jako spełniająca teologicznie interpretowaną cnotę *caritas* powinna być zawsze udzielana „ze względu na Boga”), to jednak preferencyjna norma, każąca bardziej troszczyć się o dobro ludzi lepszych, musi nieraz ustąpić miejsca konkurencyjnej zasadzie, wymagającej niesienia pomocy przede wszystkim jednostkom w największej potrzebie. Dokładniej jednak biorąc, wyższą rangę tej drugiej reguły można uznać wtedy, gdy potrzeba osoby „o mniejszej wartości” znacznie przewyższa (*nimis excedat*) swym ciężarem tę, w której znajduje się osoba „bardziej wartościowa”. O tym wszakże, czy owa przewaga potrzeby jednej osoby nad potrzebą drugiej jest w danym wypadku dostatecznie czy też nie dość duża, aby niejako zrównoważyć przewagę wartości drugiej

osoby w stosunku do pierwszej, musi znowu zawyrokować sąd człowieka obdarzonego praktyczną mądrością.

Zdaniem Tomasza z Akwinu nie da się podać żadnej reguły drugiego stopnia, ustalającej sztywny czy też bezwzględny priorytet jednej z dwóch reguł, które w pewnych okolicznościach kłócą się ze sobą. Co więcej, nie można nawet obronić metareguły, która by przyznawała którejś z takich konfliktowych zasad pierwszeństwo w pewnych określonych, dających się ogólnie opisać okolicznościach. To wprawdzie nie znaczy, aby konflikty reguł, zdarzające się w etycznej praktyce, były całkiem nierozstrzygalne. Muszą być one jednak rozstrzygane nie na płaszczyźnie ogólnych zasad, lecz od przypadku do przypadku, w sądzie wynikającym z praktycznej mądrości.

Teza, zgodnie z którą konflikty różnych reguł pierwszeństwa może rozstrzygać jedynie indywidualny sąd praktycznej mądrości, na gruncie teorii Tomasza z Akwinu wiąże się z pewnym praktycznym kłopotem. Tomasz podziela bowiem niewątpliwie opinię Arystotelesa, że praktyczna mądrość jest ekskluzywną zaletą, osiągalną wyłącznie dla niewielu ludzi (a osiąganą przez jeszcze mniej licznych). Powstaje więc pytanie, czym mają się kierować wszyscy pozostali w różnorodnych trudnych wyborach, do których wszak i oni są często zmuszeni. Najprościej byłoby wyposażyć ich w zestaw reguł, których mogliby w takich razach używać, niejako automatycznie stosując je do danego przypadku. I w pewnym zakresie na pewno jest to rozwiązaniem, bo przecież sam Tomasz z Akwinu podsuwa różne reguły pierwszeństwa, którymi niedoskonały rozum człowieka pozbawionego praktycznej mądrości może się bezpiecznie posłużyć – niejako wyręczyć – w najmniej złożonych okolicznościach. Niestety, oprócz tych najprostszych sytuacji są również i takie, w których te, skądinąd przydatne reguły, zderzają się ze sobą. I wówczas nie mamy już do dyspozycji żadnej łatwo dostępnej instancji, która pomagałaby rozstrzygnąć ich konflikt.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles (1996). *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Cycon, M. T. (1960). „O powinnościach”, w: idem, *Pisma filozoficzne*, t. 2, tłum. W. Kornałowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Thomas de Aquino. *Quaestiones disputatae de virtutibus, Quaestio 2 De caritate*, Alarcón, E. (red.), *Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis*, <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (dostęp: 13.06.2021).

Thomas de Aquino. *Scriptum super Sententiis*, Alarcón, E. (red.), Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis, <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> (dostęp: 13.06.2021).

Thomas de Aquino. *Sententia libri Ethicorum*, Alarcón, E. (red.), Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis, <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> (dostęp: 13.06.2021).

Thomas de Aquino. *Summa Theologiae*, Alarcón, E. (red.), Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis, <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> (dostęp: 13.06.2021).