

## **700. rocznica kanonizacji św. Tomasza z Akwinu**

Z okazji 700. rocznicy kanonizacji św. Tomasza z Akwinu publikujemy dla Państwa fragment książki „Tomasz z Akwinu. Filozofia moralności, polityki i prawa” Johna Finnis’a wydanej nakładem Teologii Politycznej, którą do najbliższego czwartku (20.07) mogą Państwo zakupić na stronie naszej Księgarni z 40% zniżką!

W cenie promocyjnej znajdą Państwo również:

- François Daguet, Myśl polityczna św. Tomasza z Akwinu
- Jacek Salij OP, Dzieła wybrane, tom II. Święty Tomasz z Akwinu

[Link do księgarni](#)

### **WŁADZA**

#### **IX. 1. Indywidualna obrona siebie i innych**

Władza miecza, tak jak rozumie ją Tomasz, jest zasadniczo władzą publiczną tych, którzy rządzą państwem - oraz ich przedstawicieli w sądownictwie i wojskowości - w zakresie karania przestępców i prowadzenia wojny[1]. Sporadycznie może się zdarzyć, że na mocy zarządzenia odpowiednich władz politycznych czy jurydycznych

również i osoba prywatna może partycypować w tego rodzaju aktywności, jaką jest wykonywanie kary czy prowadzenie wojny[2]. Sprowadza się to jednak do stwierdzenia, że z uwagi na określone cele osobie prywatnej może zostać powierzona władza publiczna, czyniąca ją - wyłącznie przez wzgląd na owe cele - osobą publiczną. Osoby prywatne - jako prywatne właśnie - nie mają jednak prawa karania nawet tych, którzy w oczywisty sposób dopuścili się nadużyć, tak jak nie mają prawa karania wrogów państwa[3]. Przypuśćmy, że żaden taki publiczny autorytet nie jest moim udziałem i że jestem osobą prywatną. Czy w takiej sytuacji mogę podjąć decyzję o zgładzeniu kogoś, kto groził - mnie samemu lub mojemu współmałżonkowi - śmiercią bądź gwałtem i kto uwiarygodnił tę groźbę, zabijając bądź gwałcąc inne osoby? Wychodząc z przesłanek wskazanych już wcześniej[4], Tomasz jasno i wyraźnie stwierdza, że pod żadnym pozorem nie wolno mi podjąć takiej decyzji ani wcielić w czyn podobnego zamiaru[5]. Zobowiązująca jednostki i grupy bezwyjątkowa norma moralna nie brzmi: „Nie wolno mi zabić niewinnego”, lecz ma treść następującą: „Pod żadnym pozorem nie wolno mi zabić człowieka, niewinnego ani winnego, nieszkodliwego ani wyrządzającego szkodę {nocens}”. W istocie, to samo odnosi się do zamiaru i postanowienia *wyrażenia komuś szkody*[6].

Czy zatem nie mam prawa stawić oporu atakującemu mnie okrutnemu lub choremu psychicznie[7] zabójcy? Wręcz przeciwnie, mogę zasadnie odeprzeć taki atak, ratując życie swoje oraz innych osób[8] przy użyciu wszelkich nieuchronnie się z tym wiążących środków niezbędnych[9] do tego celu. Prawa tego nie tracę tylko dlatego, że jestem w stanie przewidzieć, iż skutkiem ubocznym zastosowania tychże środków będzie - przypuszczalna bądź nieuchronna - śmierć napastnika[10]. Postępując bowiem w ten sposób, wcale nie muszę - a nawet nie powinienem - mieć zamiaru uśmiercenia go (czy choćby

zranienia). Mogę - i powinienem - żywić zamiar co najwyżej powstrzymania ataku {repellendi iniuriam}[11]. Taki jest cel {obiectum; finis} przyświecający mojemu działaniu, zaś skutek, jaki to będzie miało dla owego napastnika, stanowi pewien efekt uboczny, usytuowany poza obszarem mojej intencji {praeter intentionem} czy całej klasy intencji, którym dane postępowanie per se zawdzięcza swój charakter czynu podlegającego ocenie moralnej[12]. Rzecz jasna, owe skutki uboczne nie znajdują się całkowicie poza sferą mojej odpowiedzialności w dziedzinie sprawiedliwości. Gdyby moje starania w zakresie samoobrony przed napastnikiem groziły śmiercią czy kalectwem osobom niemającym zamiaru uczynienia mi krzywdy, tym samym będąc sprzecznymi ze „złotą regułą”, wówczas powinienem od działań tych odstąpić - nawet jeśli miałyby mnie to kosztować życie[13]. W rzeczy samej, gdyby atak owego napastnika, nawet całkowicie spreczny z nakazami sprawiedliwości, zagrażał mi jedynie lekkimi obrażeniami czy pogwałceniem moich praw, ja zaś odpowiedziałbym w sposób zagrażający jego życiu, wówczas sam mógłbym naruszać „złotą regułę” - i to nawet nie kierując się takim motywem jak nienawiść czy chęć zemsty, a więc nie zamierzając zabić czy choćby zranić tego napastnika - a moja odpowiedź na atak byłaby nieadekwatna względem celu, jaki powinien mi przyświecać; nieadekwatna względem należytej intencji {proportionatus fini}[14].

Tomaszowe ujęcie kwestii obrony własnej stanowi artykulację tego prawa z precyzją i klarownością, niespotykanymi wcześniej w tradycji refleksji moralnej. Przed Tomaszem niezmiennie uważano, że w obliczu siły również można posłużyć się siłą[15], co jednak określano w sposób dość nieprecyzyjny, mówiąc o „umiarze właściwym należycie podjętej obronie”[16]. Tomasz dokonuje nowego ujęcia tej kwestii dzięki temu, że czyni użytek: z 1) fundamentalnej klaryfikacji[17] umożliwiającej wyodrębnienie trzeciego typu porządku (procesu

namysłu i działania mających wymiar moralny) od typu pierwszego (zdarzenia naturalne) i typu czwartego (dokonania natury technicznej); 2) z obserwacji, że wśród wielu trafnych opisów danego obszaru ludzkich zachowań (wraz z obszarem wynikających z nich konsekwencji), znajduje się opis, któremu przyświecają przede wszystkim cele związane z moralną oceną danego zachowania (wraz z jego konsekwencjami) i który ma za swój przedmiot intencjonalność, a więc pewien zestaw zawierających się jeden w drugim celów i środków ich osiągnięcia, nieodłącznych od postulatu implikowanego poprzez taką, a nie inną decyzję osoby działającej[18]; Tomasz czyni ponadto użytek z 3) obserwacji takiej oto, że pewne aspekty woli działającego (dbałość o pewne kwestie i pomijanie innych)[19] oraz pewne aspekty konsekwencji jego zachowania również mogą i powinny podlegać moralnej ocenie, jednak z użyciem nieco odmiennych standardów (choć w ostateczności także wywodzących się z tej samej podstawowej zasady, jaką jest rozumne poszanowanie i miłość ludzkiego dobra, a więc bliźniego jako takiego).

Dlatego też nie przypadkiem Tomaszowa analiza kwestii samoobrony stanowi artykulację moralnie znaczącego rozróżnienia na intencję i na skutki uboczne; rozróżnienia, które od niedawna funkcjonuje - nie bez pewnej konfuzji pojęciowej - jako „zasada” czy „doktryna” podwójnego skutku. Zwolennicy oraz przeciwnicy tej doktryny częstokroć grzeszą brakiem precyzji odnośnie do jej głównych źródeł czy podstaw (zrekapitulowanych w tym oraz poprzednim paragrafie), a więc i odnośnie do znaczenia owej doktryny i jej zastosowań. Doktryna sprowadza się do ustalenia warunków, po spełnieniu których można racjonalnie stwierdzić, że istnieją pewnego rodzaju czyny (dające się zidentyfikować poza kontekstem kwalifikacji moralnych takich jak „niesprawiedliwy”, „niedbały”, „nadmiernie szkodliwy”), które należy wykluczyć z obszaru własnych namysłów i wyborów niezależnie od

wszelkich okoliczności {in omnem eventum}[20]. Tego rodzaju czyny zostają wyodrębnione przy użyciu negatywnych[21] norm moralnych, umożliwiających identyfikację tychże czynów przez odniesienie ich nie do ich skutków ubocznych, lecz do intencji kształtujących je jako warianty wyboru w procesie namysłu - jako pewne działania urzeczywistniające wybrany wariant włącznie z jego skutkami, przez wzgląd na które dokonano konkretnego wyboru.

Tym sposobem wszelkie podstawowe aspekty ludzkiego spełnienia, tzn. pełnej rzeczywistości osoby ludzkiej, uzyskują należne im miejsce w sferze namysłu, wyborów i działania. W obecnym kontekście podstawowym dobrem, o jakie chodzi, jest dobro ludzkiego życia, pojętego jako odrębne od wszelkich form istnienia usytuowanych poniżej człowieka. Normy, o jakich tutaj mowa, stanowią o tym, co niezbędne, aby owo dobro, którego egzemplifikacją jest każda ludzka jednostka, otoczyć należywym szacunkiem w perspektywie racjonalności. Ten należny szacunek implikuje istnienie pewnej sfery bezwyjątkowego niepodlegania żadnym działaniom takich czy innych osób prywatnych, zamierzających owo życie zniszczyć czy choćby narazić je na szwank[22].

Dlatego rzeczą tym bardziej uderzającą jest Tomaszowy pogląd, że osoby pełniące funkcje społeczne mogą prawomocnie żywić zamiar zabicia kogoś, a następnie ten zamiar spełnić: „zamiar zabicia kogoś w samoobronie jest niemoralny w przypadku każdego człowieka - chyba że pełniącą funkcję publiczną osoba zamierzająca zabić kogoś w samoobronie odnosi ten zamiar do wspólnego dobra {refert hoc ad publicum bonum}, czego egzemplifikacją jest żołnierz walczący z wrogiem albo zwalczający bandytów[23] przedstawiciel prawa {ministro iudicis}”[24]. Tomasz czyni tutaj aluzję do dwójakiej legitymizacji zadawania śmierci, legitymizacji czerpanej z tradycji dla samego Tomasza prawomocnej i niekwestionowanej[25]. Czy spójne z jego ogólnym ujęciem moralności jest stwierdzenie, że okoliczności bądź też

cel, jakiemu ma służyć taki akt odebrania życia, sankcjonującą ową intencję? Czy możliwa jest konceptualizacja kary śmierci poza kontekstem takiej intencji? Albo zabijanie na wojnie sprawiedliwej.

## **1.2. Publiczna obrona sprawiedliwości: kara śmierci**

Zasądzanie wyroku śmierci, o czym Tomasz mówi wprost, jest wyrazem zamiaru uśmiercenia skazanego[26]. Jednak w wielu miejscach Tomasz zdaje się twierdzić, że sędzia może zasądzić wyrok śmierci, nie mając wcale intencji zadawania śmierci czy to jako środka, czy to jako celu w jakimkolwiek standardowym sensie słów „środek”, „cel” oraz „intencja”[27].

Co więcej, ogólna Tomaszowa teoria kary (IV.5) takie ujęcie poniekąd uzasadnia. Zasądzanie kary jako środka mającego służyć naprawie i odstraszeniu agresorów lub potencjalnych agresorów bądź mającego służyć edukowaniu i umacnianiu wspólnoty - z konieczności oznacza skazywanie kogoś na restrykcje, cierpienie czy utratę (np. życia czy kończyny) pojęte jako środek służący pożądanemu celowi, a więc jako bliższy przedmiot w obrębie pewnego całościowego postulatu, zamierzonego i przyjętego w akcie wyboru oraz realizacji kary. Gdy jednak owa kara zasądzona zostaje jako forma retribucji w sensie wyeksplikowanym w VI.5, zasadne może się wydać stwierdzenie, że to, co złe dla sprawcy wykroczenia (restrykcje, ból czy utrata), przez sędziego i egzekutora wyroku wybrane zostaje jako pewne dobro - nie zaś jako środek służący dalszym celom. Myśl tę można wyrazić na dwa sposoby.

Wymierzając karę w formie odpłaty, rozmaite restrykcje, ból czy utrata wybrane zostają w celu stłumienia, zdławienia woli przestępcy (której pofolgował on w akcie dokonanego przestępstwa), przy czym taki akt

zdławienia woli nie jest tylko środkiem służącym jakiemuś przyszłemu dobru, lecz raczej sam jest pewnym dobrem, polegającym na przywróceniu porządku sprawiedliwości, zakłóconego przez dane wykroczenie.

Decyzja poddania kogoś karze jest więc „odnoszona” do wspólnego dobra, jakim jest sprawiedliwość, i jako taka jest wyborem pewnego dobra (nie zaś pewnego zła jako środka służącego osiągnięciu tego dobra).

A mówiąc jeszcze inaczej: chirurdzy dokonujący amputacji zgangrenowanych kończyn nie podejmują tym samym decyzji o „uczynieniu zła, które może obrócić się w dobro”. Potrafią oni przewidzieć i spowodować utratę kończyny, czy nawet utratę stawu lub jakiejś innej części ciała, która zgangrenowana nie jest. Taka utrata jest czymś złym w stopniu, w jakim dana kończyna (albo przynajmniej jej nieuszkodzona część) jest już teraz albo mogłaby stać się w przyszłości użytecznym elementem całego organizmu. W pierwszym porządku (naturalnym) i w porządku czwartym (wymiar techniczności) uszkodzenie takie może stać się (przynajmniej po części) czymś bardziej bezpośrednim i namacalnym niż stopniowy proces powracania organizmu do zdrowia: taka utrata jest też czymś trwałym. Jednak w trzecim porządku - na poziomie namysłu w wymiarze moralnym - posiadanie tej czy innej kończyny „odnoszone jest” do dobra całego ciała, które nie jest już tylko jakimś „wyższym w hierarchii celem”, lecz jest celem bezpośrednim, z myślą o którym przeprowadza się całą operację chirurgiczną. Tak „odniesione” do całości odjęcie kończyny, a więc i przyszła strata, nie są niczym więcej, jak tylko skutkami ubocznymi określonej decyzji usunięcia z ciała jakiegoś zła, źródła potencjalnie zabójczej infekcji[28].

Każdy z tych dwóch sposobów konceptualizacji pozostawia pewien ślad na Tomaszowych analizach kary śmierci[29]. Ostatecznie jednak sam Tomasz odrzuca płynący z nich wniosek, że zasądzenie i wykonanie kary śmierci nie wiąże się z intencją zabicia kogokolwiek[30]. Na tym etapie swych rozważań - na którym Tomasz w szczególny sposób skupia się na rozróżnieniu między tym, co intencja taka obejmuje, a czego nie obejmuje w kontekście przewidywanych działań o śmiertelnych następstwach - zakłada się jedynie, że kat „zamierza kogoś uśmiercić {intendent hominem occidere}”[31].

Czy zatem coś takiego można usprawiedliwić? Czy jest to spójne z poszanowaniem ludzkiego życia jako podstawową racją działania, z poszanowaniem bezwyjątkowo nakazywanym przez sprawiedliwość ogólną oraz zasadę miłości bliźniego? W jaki sposób taki właśnie środek - zabójstwo człowieka dokonywane po to właśnie, by go unicestwić, można usprawiedliwić jakimkolwiek celem?[32] Tomasz stawia sobie takie pytania. I odpowiada: ten, kto wyrządza zło, staje w konflikcie z nakazami rozumności, a tym samym i ludzkiej godności - godności przysługującej każdemu „jako istocie z natury wolnej i żyjącej sama dla siebie {naturaliter liber et propter seipsum existens}” - a tym samym degradowuje się i staje sługą zwierząt {in servitute bestiarum} [33]. Dlatego też, jako że mają oni status zwierzęcia, przestępców można eliminować, choć rzecz jasna nie w sposób przypadkowy czy nieuzasadniony, lecz w sytuacji, gdy postąpienie w taki sposób służy umacnianiu czy ochronie ludzkiego dobra. Egzekucja przestępców jest usprawiedliwiona - powiada Tomasz - „gdy staną się najgorszego rodzaju złoczyńcami, zupełnie nienaprawialnymi” i „gdy jest bardziej prawdopodobne, że raczej zaszkodzą innym, niż się poprawią”[34]. Użyteczność płynąca z wykonania wyroku na takich ludziach jest dwójakiego rodzaju: odstraszy on innych bądź w jakiś inny sposób

poskutkuje poprawą ich postępowania[35], a ponadto definitywnie wyeliminuje z obszaru całości społecznej tę jej część, która jest zepsuta i zagraża reszcie[36].

Tomaszowe stwierdzenia na temat złoczyńcy, który jest „niebezpieczny” i „szkodliwy” {corruptivus} dla wspólnoty[37], podatne są na błędną interpretację. Tomasz nie chce przez to powiedzieć, że ludzie cierpiący na śmiertelną chorobę zakaźną[38] czy jacyś inni ludzie, których istnienie lub stan zdrowia stanowią pośrednie bądź bezpośrednie zagrożenie dla innych, lecz którzy nie dopuścili się żadnej poważnej przewiny - mogą zostać zabici dla dobra pozostałej części wspólnoty albo że w takich czy innych okolicznościach czymś słusznym byłoby posłużenie się niewinnymi ludźmi jak świnkami morskimi i wykorzystanie ich siłą w jakimś zagrażającym życiu eksperymencie, byle tylko ocalić pozostałych. Zagrożenie, zepsucie czy też groźba zarażenia infekcją innych, mogące być uzasadnieniem kary śmierci, nie są niczym innym jak tylko złem[39]; dobrem zaś wspólnym, którego należy strzec, posługując się ową karą, nie jest nic innego jak tylko sprawiedliwość[40]. Taka sprawiedliwość oraz dobro wspólne zostałyby naruszone, nie zaś uzdrowione, ugruntowane czy ocalone - przez decyzję zabicia czy narażenia na szwank życia niewinnych ludzi[41]: „nie jest dozwolone szkodenie nikomu [żywienie takiego zamiaru], chyba że w celu wymierzenia kary i przez wzgląd na sprawiedliwość”[42].

Wciąż jednak pozostaje pytanie: dlaczego sprawiedliwa jest decyzja (i odnośny zamiar) o pozbawieniu kogoś życia czy wyrządzeniu mu innej nieodwracalnej szkody[43] w formie kary, jaką wymierza się takiej osobie? Argument Tomasza, zgodnie z którym popełnione zło {peccatum} sprowadza sprawcę do statusu zwierząt, których życiem

rozporządzamy wedle własnej korzyści, jest całkowicie nieprawomocny. Zbyt wiele też się tutaj dowodzi; sam Tomasz dopuszcza karę śmierci jedynie w przypadku bardzo poważnych przestępstw. Gdzie indziej zaś podważa zarówno samą przesłankę, jak i płynące z niej wnioski. Tomasz wyraźnie podważa przesłankę, stwierdzając, że chociaż nikczemność złooczyńcy jest czymś nienawistnym (i zwierzęcym), to jednak ktoś taki zachowuje swą ludzką naturę, naturę osoby, która zdolna jest - aż do chwili śmierci - do wewnętrznej poprawy i do tego, by obdarzać ją ludzkimi dobrami, przyjaźnią czy miłością[44]. Tomasz kwestionuje wspomnianą przesłankę również implicite, argumentując, że ci, którzy zostali skazani na karę śmierci - nawet ci skazani na nią całkiem słusznie - zachowują pewne istotne przysługujące człowiekowi prawa (przywileje w sferze moralnej). A chociaż ludzie ci nie mają prawa stawiania oporu katu, to jednak z pewnością mają prawo dążenia do zachowania życia i podjęcia próby ucieczki. Na przykład skazani na śmierć głodową mają prawo podjęcia próby ratunku przez posilanie się przemyconym pożywieniem. Krótko mówiąc, tacy ludzie zachowują moralne prawo unikania tego wszystkiego, co mogłoby się przyczynić do ich śmierci[45]. Dokonane przez Tomasza rozpoznanie tego, że nawet dopuszczający się najcięższych przestępstw zachowują takie prawa czy przywileje moralne, i to właśnie w sferze dotyczącej ich kary, jest nie do pogodzenia z jego własną tezą, że tacy przestępcy zyskują status istot pozbawionych człowieczeństwa i że tak też powinno się ich traktować, zaś ich życie winno pozostawać do dyspozycji wspólnoty.

Tak więc Tomasz nie udziela przekonującej odpowiedzi na argument głoszący, że kara śmierci, ponieważ wiąże się z intencją zabicia kogoś, pojętą jako środek do celu, oznacza „zło mogące się obrócić w dobro”, a więc oznacza realizację jakiegoś dobrego celu (przywrócenie porządku sprawiedliwości) przez posłużenie się inherentnie niemoralnym środkiem. Czy to oznacza, że karząca „władza miecza”, koncept

zaczepnięty ze Starego i Nowego Testamentu[46] - nie ma moralnego uzasadnienia? Otóż nie. Nawet jeśli skazywanie przestępców na śmierć czy obcięcie członków zostaje uznane za środek sprzeczny z moralnością, nadal w mocy pozostaje dwojakie posłużenie się władzą miecza w odniesieniu do sprawców przestępstw.

Po pierwsze, owa władza miecza będzie miała zastosowanie w takim obszarze, jaki Tomasz uczynił kluczowym, przeciwstawiając samoobronę w sferze prywatnej samoobronie w sferze publicznej: w obszarze kompetencji policji {ministri iudicis} zmagającej się z przestępczością[47] również przy użyciu sił zagrażających życiu - gdzie owa śmiertelność sytuuje się w trzecim porządku jako skutek uboczny - aby owe siły przewyciężyć i przywieść je przed wymiar sprawiedliwości, zapanować nad nimi w trakcie procesu i powściągnąć je podczas odbywania kary. W świetle tej udoskonalonej wersji Tomaszowej etyki, jak można by rzec, intencje sił policyjnych, strażników więziennych itp. nigdy nie powinny obejmować intencji zabicia kogokolwiek (nawet potraktowanej jako środek). Wciąż jednak pozostaje w mocy podział na przysługujące jednostce prawo obrony samej siebie lub innych z jednej strony oraz na władzę publiczną z drugiej strony. Taka władza publiczna nie polega tylko na moralnej wolności, lecz zasadniczo jest ona pewnym obszarem kompetencji (a więc swobód skojarzonych z jakimś obowiązkiem i temu obowiązkowi podporządkowanych). Ponadto wykracza ona poza sferę reakcji na doraźny atak. Ów zakres kompetencji władzy - zawsze w obrębie ustalonych granic moralnych - polega na tym, by wykrywać, śledzić i jeśli to możliwe, antycypować potencjalny atak czy jakieś formy przestępczości, czyniąc wszystko, co niezbędne w celu zapobieżenia zagrożeniu czy też zachowania bądź przywrócenia porządku sprawiedliwości.

Po drugie, jest coś takiego jak wymierzenie kary pojętej jako sprawiedliwa odpłata za popełnione wykroczenie. Jak przyznaje sam Tomasz, uwięzienie (w razie konieczności dożgonne) czy deportacja {exilium} mogą być realnymi rozwiązaniami alternatywnymi dla kary śmierci, pojętymi jako rozdzielenie winowajcy i grożącego nowym atakiem napastnika - czy wręcz mordercy - z jednej strony oraz pozostałej części wspólnoty z drugiej strony[48]. Rzecz jasna, nawet i takie kary, podobnie jak wszystkie inne, oznaczają wybór środków zdolnych zablokować wolę zatwardziałego w złu napastnika. Nawet stanowiąc wyraz poszanowania dla podstawowych dóbr życia i zdrowia, taki środek wiąże się z intencją uczynienia czegoś, co pod pewnymi względami będzie dla winowajcy jakimś złem[49]. Choć jednak wydawanie (zasądzanie czy egzekwowanie) takich wyroków, jak wygnanie, kara więzienia, przymusowe roboty czy kary finansowe, łączy się z intencją wyrządzenia skazanemu przestępcy określonej szkody, to jednak nie obejmuje decyzji o pozbawieniu któregokolwiek z nich podstawowych ludzkich dóbr, zidentyfikowanych przez Tomasza. Dlatego jest do przyjęcia z perspektywy moralnej. Nie staje się zaś moralnie naganne, gdy wykonanie wyroku (czy jakakolwiek inna faza całej sekwencji, rozpoczynającej się od wykrycia, przez pościg, na pojmaniu kończąc) napotyka na gwałtowny opór przestępcy i jest realizowane z całą mocą i konsekwencją, niezbędnymi do przewyciężenia owego oporu - nawet jeśli użyta moc, choć niemająca na celu uśmiercenia nikogo, zgodnie z przewidywaniami może się okazać śmiertelna w skutkach (mowa o skutkach ubocznych)[50]. Dlatego też władca, nawet jeśli nie może posłużyć się karą śmierci, może i powinien posłużyć się przymuszającą siłą w walce z przestępcami[51], a tym samym ma pełne prawo „chwycenia za miecz”[52].

[1] Zob. np. II-II q. 40 a. 1c „nullus habet coactionem nisi per publicam potestatem [...] non licet [principibus] violentia uti nisi secundum iustitiae tenorem: et hoc vel contra hostes pugnando, vel contra cives malefactores puniendo”; q. 64 a. 3 ad 1 oraz a. 7c, q. 66 a. 8c.

[2] II-II q. 40 a. 1 ad 1.

[3] II-II q. 64 a. 3c, a. 5 ad 3; IV *Sent.* d. 37 q. 2 a. 1 (= *Supp.* q. 60 a. 1) (zob. VII.7 wokół przyp.

151 powyżej).

[4] V.3 przyp. 34-40 powyżej.

[5] II-II q. 64 a. 7c: „illicitum est quo homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat [czy też ad 1: ut seipsum a morte liberet]”. To samo dotyczy zamiaru zabicia kogoś, aby ocalić kogoś innego: zob. q. 60 a. 6 ad 2. Chęć ocalenia innych jest tu rzecz jasna zasadnym i częstokroć zobowiązującym celem: przyp. 8 poniżej.

[6] II-II q. 64 a. 3 ad 3, q. 65 a. 2c (cyt. wokół przyp. 42 poniżej); I-II q. 100 a. 3c.

[7] W II-II q. 64 a. 7 agresor ani raz nie zostaje określony mianem niesprawiedliwego, a jedynie nazywa się go *invadens*. Rzecz jasna, jeśli osoba, o której mowa (kat czy egzekutor), ma prawo do tego, by grozić mi śmiercią, więzieniem czy pozbawieniem własności, wówczas podejmując środki samoobrony, postąpiłbym niesłusznie: II-II q. 41 a. 1 ad 3, q. 69 a. 4c oraz ad 2; przyp. 45 poniżej. Zwróćmy tutaj uwagę na pewną interesującą okoliczność: kat działający w dobrej wierze w oparciu o ewidentnie niesprawiedliwy wyrok sądowy postępuje słusznie, usiłując przeprowadzić egzekucję - nawet w sytuacji, gdy niesłusznie skazany w pełni zasadnie stara się za wszelką cenę i posługując się siłą nie dopuścić do wykonania owego wyroku: zob. II-II q. 64 a. 6 ad 3 oraz q. 69 a. 4c.

[8] Wszystko to, co można by powiedzieć na temat dopuszczalności samoobrony, dotyczy również obrony innych: rodziny, przyjaciół, towarzyszy podróży i w ogóle każdego, kto stanie się ofiarą napaści: zob. II-II q. 108 a. 1 ad 2, a. 2 ad 2, q. 60 a. 6 ad 2, q. 65 a. 3 ad 3 („*ne alium feriat*”); q. 188 a. 3 ad 1 (bierność w obliczu takiej napaści na innych często jest wyrazem nickszemności, a nie przejawem cnoty).

[9] Dlatego kłamstwo czy cudzołóstwo, jako że „nie mają na celu ocalenia życia {*non ordinatur ad conservationem vitae ex necessitate*}”, nie usprawiedliwiająby zamiaru podjęcia środków samoobrony: II-II q. 64 a. 7 ad 4. Stwierdzenie przeciwne oznaczałoby tezę, że każde dobro usprawiedliwia zastosowanie środków, które tak naprawdę - niezależnie od przyświecających temu intencji (celu podjęcia tych środków) - obejmują również jakąś złą [moralnie] intencję (dobór środków); zob. też V.5 wokół przyp. 133-141, V.6 wokół przyp. 147-160 powyżej.

[10] II-II q. 64 a. 7c.

[11] II-II q. 41 a. 1c, q. 64 a. 7c („ad defendendum propriam vitam”).

[12] II-II q. 64 a. 7c; V.3 wokół przyp. 37 powyżej.

[13] Zob. II-II q. 40 a. 1 ad 2 (wszyscy powinniśmy być przygotowani na poniesienie tego rodzaju ofiary); q. 64 a. 2 ad 1; przyp. 58 poniżej.

[14] Zob. II-II q. 64 a. 7c.

[15] Justynian, Digesta 1. 1. 3 oraz 10. 2 i 45: „Rozum naturalny zezwala na samoobronę w sytuacji zagrożenia [...] wszelkie statuty {leges} i wszelkie inne prawa {iuraque} dopuszczają odparcie ataku”; podobnie Innocenty III (1209) w *Dekretalach Grzegorza IX* 5. 12. 18.

[16] Formułą tą posługuje się Innocenty III (w *Dekretalach Grzegorza IX* 5. 12. 18.).

[17] Zob. II.I, 3 powyżej.

[18] Zob. III. 3. wokół przyp. 20 powyżej.

[19] Zob. V.3 wokół przyp. 41-42 powyżej.

[20] II-II q. 88 a. 2 arg. 2 oraz ad. 2 (zabójstwo niewinnego jest secundum se czymś złym niezależnie od okoliczności).

[21] Zob. V.6 wokół przyp. 146, 164 powyżej.

[22] Zob. V.3 wokół przyp. 36-40 powyżej.

[23] Bez wątplenia takie prawo przysługuje również policjantowi, jednak w IV Sent. d. 37 q. 2 a. 1 ad 2, Pot. q. 1 a 6 ad 4 oraz II-II 64 a. 6 ad 3 jest mowa o tym, że *minister iudicis*, który zabija złodzieja {latronem}, z pewnością może być uznany za egzekutora (w świetle a. 3 ad 1 taki *minister* jest nim tylko *przypuszczalnie*) wykonującego wyrok śmierci.

[24] II-II q. 67 a. 7c („choć nawet te osoby postępują w sposób niemoralny, jeśli działają pod wpływem namiętności {privata libidine}”).

[25] Zob. II-II q. 10 a. 12c, przyp. b poniżej.

[26] II-II q. 64 a. 7c.

[27] Np. II Sent. d. 37 q. 3 a. 1 ad 2: „Sprawiedliwi sędziowie dążą do ustanowienia sprawiedliwego porządku pomiędzy [czy też: narzucenie sprawiedliwego porządku] tymi, którzy im podlegają. Złoczyńców nie można do takiego porządku przywieść w inny sposób, jak tylko karząc ich przez zadanie pewnej straty {defectum}. A chociaż *taka strata* (za przyczyną której kara zwana jest pewnym „złem”) *nie została zamierzona przez sędziego (którego intencją jest raczej zaprowadzenie ładu sprawiedliwości)*, mimo to sprawiedliwy sędzia uważany jest za sprawcę takiej kary”. Zob. też 1 q. 49 a. 2c; Mal. q. 1 a. 3 ad 10; Ver. q. 3 a. 4 ad 8. A skoro sędzia może w taki sposób dokonywać swych namysłów i działań, tak samo rzecz ma się (jak uznałby Tomasz) również i z katem, a więc *reprezentantem* sędziego: zob. II-II q. 64 a. 6 ad 3 (to sędzia, a nie kat, dokonuje zabójstwa, gdy wyrok śmierci zostaje wykonany na kimś niewinnym, chyba że niewinność takiej osoby oraz niesprawiedliwość wyroku były oczywiste od samego początku).

[28] Dlatego też coś, co nieraz bywa określane mianem „zasady totalności” (zob. m.in. teksty Piusa XII i innych w: J. Gallagher, *The principle of totality: Man's stewardship of his body*, [w:] D.G. McCarthy, *Moral theology today: Certitudes and doubts*, St Louis 1984, s. 217-242, sprowadza się do zastosowania poprawnie odczytanej analizy rozróżnienia z trzeciego porządku, a więc rozróżnienia na intencje i na skutki uboczne (G. Grisez, *The way of the Lord Jesus, II: Living a Christian life*, Quincy, Ill. 1993, s. 542).

[29] Co się tyczy pierwszego z owych odczytań, zob. II Sent. d. 37 q. 3 a. 1 ad 2; ST I q. 49 a. 2c, I-II q. 19 a. 10c; *Eth.* V. 16 n. 12 [1089]; In *Matt.* 11 ad v. 21 [946]. Co się tyczy odczytania drugiego, zob. II-II q. 64

a. 2c oraz a. 3c, q. 65 a. 1c i ad 1 oraz 2; zob. też q. 33. a. 7c.

[30] II-II q. 64 a. 7c.

[31] II-II q. 64 a. 7; zob. wokół przyp. 23-24 powyżej. Zob. też *In Matt.* 25. ad v. 46 [2114]. Skoro kaci mają taką intencję, to muszą ją mieć również i sędziowie, których polecenia owi kaci spełniają: zob. q. 64 a. 3 ad 1; przyp. 27 powyżej.

[32] II-II q. 64 a. 2 arg. 3: to, co złe samo w sobie, nie może zostać usankcjonowane przez żaden cel, jednak zabicie człowieka jest złem samym w sobie, ponieważ wszystkim jesteśmy winni przyjaźń obejmującą również pragnienie, by mogli cieszyć się życiem.

[33] II-II q. 64 a. 2 ad 3 [wyd. pol.].

[34] II-II q. 25 a. 6 ad 2, q. 66 a. 6 ad 2 (owa szkoda, której wyrządzeniem zagraża się innym, musi być albo szkodą nienaprawialną, albo też musi się wiązać z jakąś szczególnie dolegliwą stratą {horribilem deformitatem}, np. będzie to kradzież własności publicznej {rei communis}); q. 11 a. 3c (fałszowanie pieniędzy).

[35] Np. ScG II c. 144 n. 11 [3186]; II-II q. 99 a. 4c.

[36] Np. II-II q. 64 a. 2c oraz a. 3c. Podobnie z okaleczaniem: II-II q. 65 a. 1 ad 1.

[37] II-II q. 64 a. 2c; zob. też a. 3c.

[38] Co się tyczy zaraźliwości trądu, zob. In Matt. 10 ad v. 8 [818]; zarazy {pestilentia est morbus infectivus}, zob. np. Ps. 1.1 ad v. 1.

[39] II-II q. 64 a. 2c {propter aliquod peccatum}; a. 7c {bonum commune quod per peccatum corrumpitur}.

[40] II-II q. 33 a. 1c; I-II q. 96 a. 3c (pokój i sprawiedliwość); q. 100 a. 8c (sprawiedliwość i cnota); IV *Sent.* d. 19 q. 2 a. 1 ad 6, a. 3 sol. 1 ad 4, d. 35 a. 3 ad 6.

[41] II-II q. 64 a. 6c; V.6 przyp. 160 powyżej.

[42] II-II q. 65 a. 2c.

[43] Zob. VII.7 przyp. 156-158 powyżej. Tomasz jest pewien, że karę śmierci czy też inne kary o nieodwracalnych konsekwencjach, takie jak okaleczanie, nie wspominając już o karze chłosty, zaprzędania w niewolę, wygnaniu, karach finansowych czy utracie statusu [społecznego] - można przynajmniej od czasu do czasu stosować bez ryzyka sprzeniewierzenia się sprawiedliwości (karania niewinnych): II-II q. 108 a. 3 ad 1.

[44] II-II q. 25 a. 6c oraz ad 1 i ad 2.

[45] II-II q. 69 a. 4c. Jeśli wyrok jest sprawiedliwy, skazańcy nie mają prawa bronić się, stawiając opór katu, tak jak inni nie mają prawa ich bronić przy użyciu siły: tamże oraz ad 2 oraz 3, q. 10 a. 12 ad 2; IV.1 przyp. 2, IX.1 przyp. 1048 powyżej.

[46] In *Iob* 19 ad v. 29; In *Rom.* 13. 1 ad v. 4 [1035]. Tomasz przyjmuje do wiadomości, że Nowy Testament znacząco odbiega w tym względzie od Starego: w tym pierwszym kara śmierci nie jest traktowana jako jedyna właściwa kara za określone przestępstwo czy rodzaj przestępstwa. Właściwa forma kary nawet w przypadku morderstwa ustalana jest w procesie *determinatio* przez prawo pozytywne, nie zaś przez dedukcję jakichkolwiek zasad moralnych: zob. I-II q. 95 a. 2; IV *Sent.* d. 26 q. 2 ad 1.

[47] II-II q. 64 a. 7c; przyp. 23-24 powyżej.

[48] I-II q. 87 a. 3 ad 1.

[49] Kara jest czymś złym dla tych, którzy jej podlegają (*Mal.* q. 1 a. 1 ad 1 {poena est bona simpliciter sed est mala huic}), mimo że jest dla nich również czymś dobrym, przywracając wśród nich równość i porządek sprawiedliwości, a także powstrzymując ich przed kolejnymi niegodziwymi aktami (II-II q. 25 a. 6 ad 2; *Imugn.* IV c. 4 ad 3 [477]; zob. też II-II q. 83 a. 8 ad 3).

[50] II-II q. 64 a. 7c.

[51] II-II q. 66 a. 8: „violentia et coactio secundum iustitiae tenorem”.

[52] Zob. Rz 13,4. Jak czytamy w objaśnieniach autorstwa Piusa XII (*Address to the Italian Association of Catholic Jurists* (5 Feb.), „*Acta Apostolicae Sedis*” 1955, 47, s. 81) (w tekście własnego komentarza zdaje się do tego przychylić Tomasz: *In Rom.* 13. 1 ad v. 4 [1035]; por. jednak *In Matt.* 5 ad v. 21 (R. Busa, *Thomae Aquinatis...*, dz. cyt., RIL 087 nr 1)), tekst ten nie zawiera nauk dotyczących kary śmierci, mowa tu raczej o tym, że władcy państw mają - obwarowaną sankcjami karnymi w razie niepodporządkowania się jej - władzę, z której wszakże nie mogą korzystać w sposób dowolny, lecz w celu urzeczywistnienia sprawiedliwości (retrybucyjnej).