

Michał Głowala
Uniwersytet Wrocławski

ETYKA 46, 2013

O zamierzanych pośrednio następstwach działań i zaniechań. G.E.M. Anscombe i tomiści hiszpańscy XVI/XVII wieku

W artykule omawiam diagnozę Anscombe dotyczącą dwóch błędów w teorii działania: (i) utożsamienia skutków zamierzonych z przewidzianymi (konsekwencjalizm) oraz (ii) uznania, że decydując się na dane działanie, można dowolnie kształtować swój zamiar, stanowiąc o tym, co on obejmuje, a co nie. W tym świetle pokazuję, że zasadniczym zadaniem teorii działania jest ujęcie konkretnie ukształtowanej przy danym działaniu *dążności woli*, dążności, która ani nie jest wyznaczona samym poznaniem skutków działań, ani też nie może być kształtowana przez sprawcę w sposób zupełnie arbitralny. Jako przykład ujęcia dążności woli wolnego od powyższych błędów analizuję rozróżnienie (u hiszpańskich tomistów XVI/XVII w.) skutków zamierzanych wprost, zamierzanych pośrednio i jedynie dopuszczanych; o różnicy między drugimi a trzecimi stanowi istnienie obowiązku u danego sprawcy zapobiegania danemu skutkowi.

1. Jak powiada G.E.M. Anscombe, zepsucie niekatolickiej myśli moralnej polegało na odrzuceniu zasady podwójnego skutku, natomiast zepsucie katolickiej myśli moralnej (wyrażające się zarówno w stanowiskach wadliwych filozoficznie, jak również potępianych przez Stolicę Apostolską) – na nadużywaniu tej zasady¹, która, najogólniej mówiąc, różnicuje zależność od naszej woli rozmaitych następstw naszych działań bądź zaniechań². Chciałbym najpierw opisać pokrótce, na czym jedno i drugie zepsucie polega, oraz przedstawić pewne intuicje Anscombe dotyczące zróżnicowania odpowiedzialności za następstwa działań i zaniechań (pkt 2–3). Pozwoli to na ogólne sformułowanie problemu zależności takich następstw od woli sprawcy (pkt 4). W tym świetle przedstawię systematyczne rozstrzygnięcie

1 G.E.M. Anscombe, *War and Murder*, [w:] *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, Oxford, Blackwell 1981, vol. 3: *Ethics, Religion and Politics*, s. 54.

2 W sprawie ogólnej prezentacji zasady podwójnego skutku zob. np. B. Chyrowicz, *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku*, Lublin, TN KUL 1997. Praca ta dyskutuje różne sensy „zamierzenia pośredniego” następstw działania (zob. s. 10 i zwłaszcza s. 85–86), ale rezygnuje z prezentacji autorów związanych z pierwszym odnowieniem tomizmu, począwszy od Kajetana (s. 11). Tu natomiast skupiam się na analizie pojęcia skutku zamierzonego pośrednio (i pojęć pokrewnych) u tych właśnie autorów.

tego problemu powszechnie przyjmowane wśród tomistów hiszpańskich XVI/XVII wieku (pkt 5–12); jest ono, jak sądzę, wolne od obu rodzajów zepsucia i w wielu punktach zgodne z intuicjami Anscombe (choć da się chyba pokazać, że nie było jej wprost znane), jest też zarazem bardziej systematycznie rozwinięte aniżeli rozważania Anscombe. Ze wszystkich tych względów zasługuje na szczególne zainteresowanie.

2. Zepsucie związane z *odrzucaeniem* zasady podwójnego skutku polega na uznaniu, że skutek działania *zamierzony* przez sprawcę to tyle, co skutek przez niego *przewidywany*. Tymczasem, jak wskazuje Anscombe, (i) istnieją następstwa wprawdzie przewidywane przez sprawcę, ale przez niego niezamierzone. Znajdujemy je zwłaszcza przy praktycznych zastosowaniach zasady, że są takie rzeczy, których człowiekowi *nie* wolno robić (np. morderstwo i cudzołóstwo³); odmowa zrobienia takiej rzeczy miewa przewidywalne następstwa w postaci, powiedzmy, prześladowania, uwięzienia i śmierci, a w związku z tym osierocenia dzieci. Te przewidywalne następstwa nie są jednak *zamierzane* przez kogoś, kto owej złej rzeczy zrobić po prostu nie może i dlatego odmawia: nie *zamierza* on pozbawić swoich dzieci opieki i utrzymania⁴. (ii) Istnieją następstwa działania, za które sprawca jest ewidentnie odpowiedzialny, choć on akurat ich nie przewidział (mógł o nich w ogóle nie myśleć)⁵. To więc, że pewne następstwo działania jest przewidziane przez sprawcę, nie jest ani wystarczającym, ani koniecznym warunkiem tego, by było ono przez sprawcę zamierzone.

3. Z kolei zepsucie związane z *nadużyciem* zasady podwójnego skutku polega na uznaniu (często na gruncie psychologii kartezyjskiej), że zamiar jest pewnym wewnętrznym prywatnym aktem, który w wypadku dowolnego działania możemy ukierunkować w dowolny sposób, mówiąc sobie, że chodzi nam *tylko* o taki a taki jego aspekt bądź następstwo. W taki sposób, powiada Anscombe, morderca mógłby mówić sobie w duchu, że tym, co robi, jest tylko przesuwanie noża w pewnym miejscu i tylko o to mu chodzi, choć miejsce to jest akurat ewidentnie zajmowane przez szyję drugiego człowieka⁶. Tymczasem różne charakterystyki i aspekty działania są powiązane ze sobą tak, że nie możemy w arbitralny sposób wybierać sobie jednej z nich i twierdzić, że tylko o nią nam chodzi; we wspomnianej sytuacji

3 Zob. G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, [w:] *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, vol. 3, dz. cyt., s. 34; J. Finnis, *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth*, Washington, Catholic University of America Press 1991. Pewne wątki z tym związane przedstawiam w: M. Głowała, *Dlaczego pewnych rodzajów rzeczy nigdy nie wolno robić? „Malum ex genere” i bytowość uczynku ludzkiego*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2010, R. V, nr 3, s. 137–148.

4 G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, dz. cyt., s. 35–36. Zatarcie tej różnicy sprawia, jak powiada Anscombe, że rozumowania skłaniające do zrobienia rzeczy niegodziwej (w imię, na przykład, zapewnienia dobrobytu dzieciom), które wcześniej byłyby rozpoznane jako *pokusa* podsuwana przez lekkie żony i złych przyjaciół, zyskują trwałe miejsce w teoriach etycznych (tamże, s. 36). Zob. też *War and Murder*, dz. cyt., s. 58.

5 Taż, *Modern Moral Philosophy*, dz. cyt., s. 35; taż, *War and Murder*, dz. cyt., s. 58.

6 Taż, *Medalist's Address*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association” 1982, R. LVI, s. 22–23; taż, *War and Murder*, dz. cyt., s. 58–59.

zamiar przesuwania noża w pewnej przestrzeni *jest* zamiarem morderstwa, chyba że zachodzą jakieś nadzwyczajne okoliczności, które zmieniają kwalifikację gatunkową tego czynu. W podobnym duchu powiada Arystoteles, że niedorzecznością jest twierdzić, iż ktoś, kto postępuje niesprawiedliwie, nie chce stać się człowiekiem niesprawiedliwym⁷ – czyli takim, który ma trwałą skłonność do robienia rzeczy niesprawiedliwych.

4. Pokazuje to, że na różne sposoby zamierzanie i chcenie jednej rzeczy *jest* zarazem zamierzaniem i chceniem pewnej innej rzeczy; chcenie pewnego działania *jest* chceniem pewnych jego następstw bądź aspektów, a zarazem *nie jest* chceniem innych jego następstw bądź aspektów. Powiedzieć ogólnie i dokładnie, kiedy zachodzi to pierwsze, a kiedy to drugie, to tyle, co podać kryteria tożsamości chceń i zamiarów⁸. O ile chcenia i zamiary (i w ogóle akty woli) są pewnymi typami skłonności bądź dążności, o tyle zadanie to polega na podaniu kryteriów tożsamości specjalnego typu skłonności⁹. Jest to oczywiście zadanie bardzo wymagające i jest jednym z fundamentalnych zadań teorii działania¹⁰.

W nieco innej wersji pytanie to można sformułować jako pytanie o zasięg przyczynowości woli: kiedy jest tak, że następstwo działania bądź zaniechania ma swą przyczynę w woli sprawcy – kiedy zaś jest tak, że tylko działanie bądź zaniechanie, w odróżnieniu od jego następstwa, ma swą przyczynę w woli sprawcy? To z kolei jest fundamentalnym pytaniem o rodzaj przyczynowości właściwej woli – i fundamentalnym zadaniem teorii działania.

7 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2007, 1114 a11.

8 Jest wiele ważkich pytań o analogicznej konstrukcji. Można pytać dla przykładu, kiedy zmartwienie pewną rzeczą jest zarazem zmartwieniem pewną inną rzeczą, kiedy obawa przed jedną rzeczą jest zarazem obawą przed inną rzeczą, kiedy myśl o jednej rzeczy jest zarazem myślą o innej rzeczy, kiedy wiara w jedną rzecz jest zarazem wiarą w inną rzecz, kiedy wiedza o jednej rzeczy jest zarazem wiedzą o innej rzeczy, kiedy dostrzeżenie jednej rzeczy jest zarazem dostrzeżeniem innej rzeczy. Scholastyczne kursy teologii i filozofii zawierają szczegółowe systematyczne rozstrzygnięcia bardzo wielu kwestii z tej grupy, fundamentalnych dla różnych działów epistemologii i filozofii władz duszy (psychologii filozoficznej).

9 *Intentio* jest w scholastyce ogólnie charakteryzowana jako dążność (*tendentia*) do pewnej rzeczy za pomocą pewnych środków; jest skierowaniem woli do pewnego celu *jako* czegoś osiągalnego pewnymi środkami – w odróżnieniu od *volitio simplex* (można powiedzieć: zamiłowania do pewnej rzeczy), czyli skierowania woli do pewnej rzeczy, ale nie pod kątem jej osiągalności za pomocą określonych środków. W sprawie tradycyjnej charakterystyki woli jako pewnego typu skłonności – wypływającej z rozumowego przedstawienia jej celu bądź przedmiotu (w odróżnieniu od skłonności naturalnych, które nie wypływają z aktów poznawczych bytu posiadającego skłonność, i skłonności emocjonalnych, które wypływają z przedstawień zmysłowych) – zob. G.E.M. Anscombe, P.T. Geach, *Trzej filozofowie*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa, PAX 1981, s. 128–136.

10 Realizacja tego zadania daje jasność w sprawach należących do psychologii filozoficznej; jasność tego rodzaju, jak wskazuje Anscombe, jest wstępnym warunkiem solidnego uprawiania etyki (*Modern Moral Philosophy*, dz. cyt., s. 38).

Dokładniej, łącząc obydwie powyższe sformułowania, możemy zapytać, kiedy pewne następstwo mego działania jest *realizacją tej mojej dążności*, której realizacją jest samo działanie; przykładowo, gdy dążę do zrobienia rzeczy niesprawiedliwej, to, że sam staję się niesprawiedliwy, *jest* także realizacją mojej dążności, nawet jeśli skądinąd specjalnie mi na tym nie zależało; ale to, że wskutek odmowy zrobienia rzeczy wewnętrznie niegodziwej pozbawiam swoje dzieci utrzymania, *nie jest* realizacją mojej dążności. Można powiedzieć, wbrew utożsamieniu skutków zamierzonych ze skutkami przewidywanymi, że samo to, że przewiduję pewne następstwo swego działania, nie przesądza jeszcze, że jest ono realizacją mojej dążności; to, czy jest, czy też nie jest, zależy nie tyle od tego, co przewiduję, ile od *ukształtowania mojej dążności*¹¹. Z kolei wbrew ujęciu zamiaru jako prywatnego aktu kierowanego w sposób dowolnie ustalany można powiedzieć, że niemożliwe jest arbitralne i dowolne kształtowanie dążności: zgodnie z uwagą Arystotelesa dążność do zrobienia czegoś niesprawiedliwego *jest* dążnością do bycia człowiekiem niesprawiedliwym i dlatego nie mogę ukształtować swojej dążności tak, żeby była dążnością do zrobienia czegoś niesprawiedliwego, ale nie była dążnością do bycia człowiekiem niesprawiedliwym. Rzec można: dążności mają swoje natury, z którymi musimy się liczyć. Uchwycenie owych natur dążności jest dla etyki sprawą fundamentalną¹².

5. W siedemnastowiecznych tomistycznych kursach teologii moralnej – komentarzach do części I-II *Summy* Akwinaty – znajdujemy systematyczną odpowiedź na tak postawione pytania ogólne, ugruntowaną w metafizyce działań ludzkich, ludzkich chęci i zamiarów, skłonności w ogóle, wreszcie – ludzkich władz duszy; rozważa się przy tym zależność od woli następstw zarówno naszych działań, jak i naszych zaniechań. Na przykładzie trzech autorów: Diega Alvareza OP (1550–1635), Ludwika Montesinosa OP (1552?–1620) i Jana od św. Tomasza OP (1589–1644) chciałbym przedstawić główne rysy tej odpowiedzi¹³.

11 Można powiedzieć za Kajetanem: *praevisio sola nihil confert voluntati*, samo przewidywanie nie stanowi o woli (*Commentaria in Summam*, [w:] *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*, vol. 6: *Prima Secundae Summae Theologiae*, q. 1–70, *cum commentariis Thomae de Vio Caietani OP*, Romae, ex Typographia Polyglotta 1891, q. 20, art. 6, n. 2).

12 Warto odnotować tu bałamutność zwrotów typu „X świadomie doprowadził do a” w sensie, w jakim weryfikuje je samo to, że a było pewnym następstwem działania X-a, przewidywanym przez niego. Zwroty te są bałamutne, ponieważ „doprowadzanie do czegoś” może polegać na bardzo różnych rzeczach, a zwłaszcza na bardzo różnych dążnościach woli. Można powiedzieć, że zwroty te ignorują samo istnienie *dążności* woli. Warto odnotować następującą analogię: także w wypadku studium działania czynników naturalnych zmierzamy do rozpoznania *dążności*, na zasadzie której coś do czegoś doprowadza; tam interesujemy się dążnościami przyrodniczymi, tu dążnościami wolnymi, czyli aktami woli. Zob. G.E.M. Anscombe, P.T. Geach, *Trzej filozofowie*, dz. cyt., s. 128–132.

13 Opieram się na tekstach: Diego Alvarez, *Disputationes theologicae in Primam Secundae S. Thomae*, Trani, per Constantinum Vitalem 1616; Ludwik Montesinos, *Commentaria in Primam Secundae D. Thomae Aquinatis*, vol. 2, Compluti, Apud Viduam Ioannis Gratiam de Antisco 1622; Jan od św. Tomasza, *Cursus theologicus in Summam Theologicam D. Thomae*, vol. 5, Parisiis, L. Vivès 1884.

Wśród następstw działań bądź zaniechań autorzy ci wyróżniają: (i) zamierzone przez sprawcę bezpośrednio (*directe intenta*), czyli takie, na których sprawcy wprost zależy, (ii) zamierzone przez sprawcę pośrednio (*indirecte intenta*) – pośredniość zamierzenia polega na tym, że są one zamierzone tylko o tyle, o ile zamierzona jest ich przyczyna, czyli samo działanie bądź zaniechanie, a zamierzając je, zamierza się pośrednio ich następstwo, nawet jeśli skądinąd w ogóle na tym akurat następstwie nam nie zależy¹⁴, (iii) następstwa, które w ogóle nie są zamierzone ani chciane przez sprawcę, ani bezpośrednio, ani pośrednio – choć są one następstwami czegoś, co ma swą przyczynę w jego woli, same *w ogóle* nie mają przyczyny w jego woli, są jedynie *dopuszczane* (*permissae*) przez sprawcę¹⁵.

Najpierw omówię następstwa zamierzone bezpośrednio (pkt 6), potem rozróżnienie między następstwami zamierzonymi pośrednio a jedynie dopuszczanymi (pkt 7); ponieważ jest ono głównym przedmiotem niniejszych rozważań, omówię szczegółowo jego uzasadnienie (pkt 8–10) oraz jego zastosowanie w analizie konkretnych przypadków (pkt 11–12).

6. Coś może być zamierzone bezpośrednio na dwa sposoby: (i) z uwagi na samą naturę podjętej czynności, a zwłaszcza z uwagi na środki, jakie zdecydowaliśmy się podjąć dla pewnego celu – w taki sposób ktoś, kto zamierza zdobyć środki finansowe przez obrabowanie banku, bezpośrednio zamierza dokonać rabunku, (ii) z uwagi na to, że sprawcy specjalnie zależy na pewnym następstwie, choćby względem samego działania było ono uboczne – w taki sposób ktoś, kto wie, że realizacja przezeń warunków umowy rozwścieczy jego kontrahenta, i dopełnia warunków umowy *także* ze względu na to (ponieważ skądinąd mu na tym zależy), bezpośrednio zamierza rozwścieczyć swego kontrahenta.

Przykłady powyższego typu są zazwyczaj rozważane w związku z tezą Akwinaty, że człowiek może zamierzać wiele różnych rzeczy *naraz*, czyli w jednym i tym samym zamierzeniu; jest tak wtedy, gdy ktoś decyduje się na pewien krok z dwu lub więcej zgoła różnych racji i za jednym razem chce zrealizować dwa cele (a zwłaszcza przedkłada jeden środek nad inny także z uwagi na to, że pozwala równocześnie zrealizować pewien inny cel)¹⁶. Przykładowo, szachista decyduje się na pewne posunięcie z uwagi na *dwie różne* korzyści, jakie ono przynosi, a dodatkowo jeszcze z uwagi na to, że, powiedzmy, przypomina ono coś jego przeciwnikowi (potocznie określa się to mianem pieczenia dwóch pieczeni przy jednym ogniu).

Przykłady te wskazują, że w samej rzeczy mamy pewną swobodę w ustalaniu zakresu zamierzonych następstw bądź aspektów działania w kształtowaniu naszej dążności. Swoboda ta jednak przejawia się zasadniczo w tym, że możemy objąć

14 Anscombe przyznaje, że zna tylko taki sens pojęcia „zamierzenia czegoś pośrednio”, który pochodzi od Benthama (*Medalist's Address*, dz. cyt., s. 21).

15 Nie przesądzam tu, że ten katalog typów następstw działań i zaniechań jest kompletny.

16 Św. Tomasz, *Summa theologiae*, dz. cyt., I-II, q. 13, art. 3. Alvarez, q. 13, art. 3. Przykłady pieczenia dwóch pieczeni przy jednym ogniu są w scholastyce XVII w. obszernie i szczegółowo dyskutowane w ramach ogólnego studium zamiaru.

naszym zamiarem następstwo, które skądinąd jest uboczne, albo też tego nie czynić. Nie jest to taki typ swobody, którego domniemanie Anscombe uznaje za nadużycie zasady podwójnego skutku (pkt 3).

7. Sprawą zasadniczą jest wytyczenie granicy między następstwami działań i zaniechań zamierzonymi przez sprawcę pośrednio a następstwami przez sprawcę jedynie dopuszczanymi. Otóż Alvarez, Montesinos i Jan od św. Tomasza przeprowadzają tę granicę następująco: (*) następstwo działania bądź zaniechania pewnego sprawcy jest przez niego *zamierzone pośrednio* (pośrednio ma swą przyczynę w jego woli), o ile ma on obowiązek (*obligatio*) (a w związku z tym i możliwość) zapobiec temu następstwu, zwłaszcza przez rezygnację z samego działania (w wypadku działań) bądź podjęcie działania (w wypadku zaniechań). Jeśli natomiast nie ma on obowiązku zapobiegania temu następstwu, nie jest ono *bepośrednio* związane z samym działaniem bądź zaniechaniem i na następstwie tym sprawcy skądinąd nie zależy (nie jest ono zamierzone bezpośrednio w jeden z wyżej wskazanych sposobów), następstwo to w ogóle nie ma swej przyczyny w jego woli: jest następstwem jedynie dopuszczonym¹⁷.

Tym więc, co stanowi o różnicy między następstwami zamierzonymi pośrednio (które pośrednio mają swą przyczynę w woli sprawcy) a następstwami jedynie dopuszczonymi (które w ogóle nie mają swej przyczyny w jego woli), jest zasadniczo istnienie bądź nieistnienie w wypadku danego sprawcy *obowiązku* zapobiegania danemu następstwu. Aby ustalić, czy pewne następstwo (którego bezpośrednio nie zamierzałem i które nie jest bezpośrednio związane z samym moim działaniem bądź zaniechaniem) było przeze mnie pośrednio zamierzone, czy jedynie dopuszczone, czy pośrednio ma ono swą przyczynę w mojej woli, czy też nie – muszę ustalić, czy miałem obowiązek zapobiegania temu następstwu, czy też nie.

Przykładowo więc, jeśli dotrzymując warunków umowy rozwścieczam swego kontrahenta i skądinąd na tym następstwie mego działania wcale mi nie zależy, następstwo to w ogóle nie ma swej przyczyny w mojej woli, jeśli tylko nie mam w tym wypadku obowiązku zapobiegania rozwścieczeniu kontrahenta; jeśli natomiast taki obowiązek mam, rozwścieczenie kontrahenta jest przeze mnie pośrednio zamierzone: zamierzając dotrzymać umowy, zamierzam pośrednio rozwścieczyć kontrahenta.

Teza (*) ma trzy ważne konsekwencje: (i) samo przewidzenie następstwa działania bądź zaniechania przez sprawcę nie wystarczy, aby pośrednio miało ono swą przyczynę w jego woli; podobnie (ii) sama *możliwość* zapobieżenia danemu następstwu przez sprawcę (przez rezygnację z działania albo przez działanie) nie wystarczy, aby pośrednio miało ono swą przyczynę w jego woli; (iii) jeśli mam obowiązek zapobiegania pewnemu następstwu mego działania bądź zaniechania, jest ono przeze mnie zamierzone pośrednio, niezależnie od tego, jakie poza tym jest moje nastawienie względem tego następstwa.

17 D. Alvarez, *Disputationes*, dz. cyt., disp. 34; disp. 35; disp. 136; L. Montesinos, *Commentaria*, dz. cyt., disp. 9, q. 5; Jan od św. Tomasza, *Cursus*, dz. cyt., I-II, q. 6, disp. 3, art. 3, dub. 3.

8. Rozróżnienie następstw działań bądź zaniechań zamierzonych pośrednio i jedynie dopuszczonych dotyczy przy tym następstw, które nie są *właściwymi* skutkami owych działań bądź zaniechań (nie są z nimi powiązane w sposób wewnętrzny i konieczny); dotyczy następstw, które są związane z danym działaniem bądź zaniechaniem tylko w sposób przygodny, *per accidens* (nawet jeśli danego następstwa nie byłoby, gdyby nie dane działanie bądź zaniechanie).

To fundamentalne rozstrzygnięcie warto najpierw zilustrować przykładami. Rozwścieczenie kontrahenta jest tylko przygodnie związane z dotrzymaniem warunków umowy (chyba że rozwścieczenie właśnie było tej umowy przedmiotem); pójście do więzienia i pozbawienie dzieci opieki jest tylko przygodnie związane z odmową zrobienia rzeczy niegodziwej. Ale spalenie pewnego budynku jest właściwym skutkiem działania polegającego na podłożeniu ognia. Ponadto niedotrzymanie obietnicy, że będzie się w określonym czasie powiedzmy na rynku, jest w sposób konieczny związane z zaniechaniem wyjścia z domu w tym właśnie czasie – i to w sposób na tyle mocny, że trudno nawet mówić o zaniechaniu i *odrębnym od niego* następstwie¹⁸.

Ogólna scholastyczna teoria stojąca za rozróżnieniem następstw w sposób wewnętrzny i zewnętrzny powiązanych z danym działaniem jest obszerna i wymagająca. Tu chciałbym w sposób szkicowy wskazać tylko trzy sprawy. (i) Zdaje się, że koniecznym (choć niewystarczającym) warunkiem bycia przygodnym następstwem działania bądź zaniechania jest to, że następstwo takie posiada pewną odrębną przyczynę poza samą wolą danego sprawcy, i to taką, która w swym działaniu nie jest bezpośrednio sterowana wolą sprawcy. Przykładowo, rozwścieczenie kontrahenta ma swą zasadniczą przyczynę w rozwścieczonym kontrahencie, a uwięzienie i przesładowanie – w samych oprawcach, przy czym rozwścieczony kontrahent i oprawcy nie są w tych działaniach sterowani przez sprawcę dotrzymującego umowy bądź odmawiającego popełnienia niegodziwości. Inaczej mówiąc, nie jest tak, że dane następstwo pojawia się, jeśli tylko sama dążność sprawcy nie zostanie zablokowana; za pojawienie się następstwa odpowiada pewna inna przyczyna o własnej dynamice i dążnościach. (ii) W związku z tym dane następstwo nie jest bezpośrednim przedmiotem dążności sprawcy. (iii) Związek działania bądź zaniechania sprawcy z danym następstwem polega zasadniczo na tym, że gdyby zachował się inaczej, następstwo to nie pojawiłoby się. Że jednak taki związek jest bardzo słaby, pozwala zobaczyć przykład podawany przez Anscombe: samo poczęcie człowieka pozostaje w takim związku z jego późniejszą śmiercią, gdyby bowiem nie został poczęty, nie umarłby¹⁹.

9. Uzasadnienie tezy (*) jest dwojakiego rodzaju: z jednej strony odwołuje się do konkretnych sytuacji, w których ewidentnie tak właśnie rozróżniamy następstwa

18 Przypadki ostatniego typu analizuje Jan od św. Tomasza, *Cursus*, dz. cyt., I-II, q. 6, disp. 3, art. 3, n. 57.

19 G.E.M. Anscombe, *Medalist's Address*, dz. cyt., s. 18–19.

pośrednio mające swą przyczynę w naszej woli od tych, które nawet pośrednio przyczyny swej w naszej woli nie mają (pkt 9), z drugiej strony zaś – do ogólnego uzasadnienia tezy, że istnienie bądź nieistnienie obowiązku w samej rzeczy w wyżej wskazany sposób modyfikuje zależności przyczynowe w wypadku takiego rodzaju przyczyny, jaką jest wola jako źródło specjalnego typu dążności (pkt 10).

Pierwszy typ uzasadnienia może w dzisiejszych czasach wydać się mało zadowalający, ponieważ nasze intuicje dotyczące konkretnych przypadków bywają ukształtowane przez dwojakie zepsucie myśli moralnej, które diagnozuje Anscombe (pkt 1–3). Są jednak przypadki, które i współcześnie pozostają czytelne; do nich też tutaj się ograniczam.

(i) Akwinata rozważa pośrednią zależność czegoś od woli, która zachodzi w wypadku następstw zaniechań. Sternik okrętu może doprowadzić do katastrofy bezpośrednio, poprzez pewne swoje działania; może też doprowadzić do katastrofy pośrednio, o ile właśnie pewnych działań *nie* podejmuje. W tym drugim przypadku jest oprócz sternika niezliczona liczba osób, które także tych właśnie działań *nie* podejmują (nie będąc nawet na okręcie), a jednak zatonięcie okrętu *w żaden sposób* nie zależy od ich woli. Stąd Akwinata wnioskuje, że aby stwierdzić, czy zatonięcie okrętu jest pośrednio zależne od woli człowieka, który w tej sprawie nic nie robi, czy też nie, musimy zapytać, czy ów człowiek miał obowiązek coś zrobić, a zwłaszcza, czy była mu powierzona troska o okręt²⁰.

Wola miliardów osób, które *nic* nie robią w sprawie okrętu, *nie ma żadnego związku przyczynowego* z zatonięciem okrętu. Oczywiście, w wypadku wielu spośród nich jest tak, że gdyby inaczej pokierowały swymi działaniami (i, powiedzmy, zdecydowały się popłynąć tym właśnie okrętem), mogłyby uchronić go przed zatonięciem. Sama ta możliwość jednak, nawet gdyby niektórym z nich chodziła po głowie, nie wystarczy, aby zaistniał związek przyczynowy między ich wolą a zatonięciem okrętu. Inaczej z kimś, kto *miał obowiązek* sterować okrętem: choćby nawet oddalił się od niego o tysiące mil, z uwagi na ów obowiązek *jego* wola w sprawie okrętu *ma związek przyczynowy* z zatonięciem okrętu. W taki sposób, w wypadku danej osoby samo istnienie bądź nieistnienie obowiązku działania stanowi o zależności bądź niezależności skutku jej bezczynności w sprawie okrętu od jej woli.

20 Św. Tomasz, *Summa theologiae*, dz. cyt., I-II, q. 6, art. 3, corp.: „Mianem zależnego od woli określa się to, co pochodzi od woli; otóż coś może pochodzić od czegoś na dwa sposoby. Po pierwsze bezpośrednio, gdy mianowicie pochodzi od tego czegoś poprzez jego działanie; w taki sposób ogrzewanie pochodzi od ciepła. Po drugie natomiast pośrednio, gdy pochodzi poprzez samo niedziałanie; w taki sposób powiada się, że zatonięcie łodzi pochodzi od sternika, o ile odstępuje on od sterowania. Trzeba jednak wiedzieć, że nie zawsze to, co jest następstwem niedostatku działania, sprowadza się jako do przyczyny do sprawcy, który nie działa; jest tak tylko wtedy, gdy może i powinien on działać. Jeśli bowiem sternik nie mógłby sterować okrętem, albo też jeśli sterowanie okrętem nie byłoby mu powierzone, nie przypisywałoby mu się zatonięcia okrętu, do którego doszło wskutek nieobecności sternika”. Podobnie tamże, q. 79, art. 1, corp.: „sternika określa się mianem przyczyny zatonięcia na tej podstawie, że nie steruje okrętem tylko wtedy, gdy odstępuje od sterowania, podczas gdy może i powinien sterować”.

Zatonięcie okrętu jest zarazem czymś, co z samą beczynnością w sprawie sterowania jest powiązane w sposób przygodny; ma także swą przyczynę odrębną od samej beczynności: jest nią, powiedzmy, burza morska, czynnik o własnej dynamice i dążnościach.

(ii) Jan od św. Tomasza odwołuje się do następującej zasady ogólnej wyrażającej ważną intuicję moralną: jeśli mianowicie ktoś dokonuje rzeczy zabronionej mu, nawet gdyby specjalnie się starał, aby do pewnego skutku nie doszło, gdy do niego dojdzie, uznajemy skutek ten za coś, co go obciąża, mając przyczynę w jego woli – właśnie dlatego, że działanie to było zakazane²¹. Przykładowo więc, jeśli ktoś łamie zakaz polowania po pijanemu albo o pewnej porze czy w pewnym miejscu i niechcący zabija przy tym człowieka, samo to, że podjął czynność zakazaną (z uwagi na jego stan, czas lub miejsce), przesądza, że śmierć owego człowieka była zależna od jego woli, i to nawet wtedy, gdyby specjalnie się starał, aby do niej nie doszło. O zależności od woli przesądza tu istnienie zakazu, a nie same podjęte przy jego złamaniu starania, aby nikogo nie zastrzelić (które wtedy, gdyby czynność nie była akurat zakazana, mogłyby rozstrzygać o tym, że śmierć nie była od jego woli zależna).

(iii) Dla kontrastu, jeśli ktoś robi rzecz, którą robić mu wolno, bądź do której jest wręcz zobowiązany i nie ma obowiązku zapobiegania pewnym następstwom tej rzeczy, które skądinąd mają także swoje inne przyczyny, wówczas nie są one zależne od jego woli; ani samo to, że *mógłby* on tym następstwom zapobiec, nie robiąc tej rzeczy, ani to, że następstwa te przewiduje, nie czyni ich jeszcze zależnymi od jego woli. Autorzy scholastyczni podają tu przykład kogoś, kto godziwie spełniając zwykłe czynności właściwe dla swego stanu bądź zawodu, wzbudza w przewidywalny sposób złe myśli i złe zamiary u innych; zazwyczaj nie ma on obowiązku zapobiegania wszelkim takim złym myślom i zamiarom przez poniechanie owych godziwych czynności²². Mieszczą się tu także przykłady podawane przez Anscombe: ktoś, kto wprowadza pewien środek szybkiego transportu, może przewidzieć, że jego użycie będzie miało ofiary śmiertelne, którym mógłby zapobiec, nie wprowadzając go²³. Zwykle jednak nie ma on w związku z tym obowiązku zaniechania wprowadzania owego środka transportu (ogólniej, ma on obowiązek dbania o bezpieczeństwo

21 Jan od św. Tomasza, *Cursus*, dz. cyt., I-II, q. 6, disp. 3, art. 3, n. 54. Podobną sugestię formułuje Akwinata w rozważaniach nad odpowiedzialnością za nieumyślne spowodowanie śmierci (*Summa theologiae*, dz. cyt., I-II, q. 64, art. 8, corp.). Anscombe odwołuje się do tej intuicji, powiadając w sposób bardzo ogólny, że człowiek jest odpowiedzialny za złe konsekwencje swych złych działań (*Modern Moral Philosophy*, dz. cyt., s. 35–36).

22 Czasem jednak, jak podkreśla Alvarez (*Disputationes*, dz. cyt., disp. 136, n. 10), taki obowiązek się pojawia: jest to obowiązek unikania zgorszenia (*scandalum*), który można mieć także wtedy, gdy nie robi się wcale rzeczy z natury swej gorszącej, ale rzecz w zupełności godziwą, która jest źle odbierana bądź rozumiana; to, kiedy dokładnie ze względu na ryzyko zgorszenia należy poniechać czynności godziwej, należy do ogólnego omówienia zgorszenia, które zajmuje sporo miejsca w scholastycznych opracowaniach etyki i teologii moralnej. Może tu wchodzić w grę również obowiązek zapobiegania jakiegś innej szkodzie bliźniego.

23 G.E.M. Anscombe, *Medalist's Address*, dz. cyt., s. 19.

pasażerów, ale zwykle nie przez zaniechanie samego wprowadzenia danego środka transportu, chyba że specjalne okoliczności rodzą takie akurat zobowiązanie). Trzeba zaznaczyć, że i tutaj owe następstwa są w sposób jedynie przygodny związane z wprowadzeniem danego środka transportu: środek ów nie jest urządzeniem do powodowania wypadków, a te mają też zawsze przyczyny odrębne od woli sprawcy, który dany środek transportu wprowadza. Analogicznie w wypadku złych myśli i zamiarów, które wzbudza czyjeś godziwe działanie.

10. Wymowę powyższych przykładów może osłabiać następujący zarzut: ktoś mógłby mianowicie utrzymywać, że istnienie bądź nieistnienie obowiązku w wypadku danego sprawcy nie modyfikuje tu samej zależności przyczynowej danego następstwa od woli sprawcy, a jedynie stanowi o tym, czy sprawcę następstwa można o jego zajście *obwinać*. W mocniejszej wersji zarzut ten może głosić, że istnienie bądź nieistnienie obowiązku w wypadku danego sprawcy *nie może* modyfikować samej zależności przyczynowej pewnych następstw od jego woli – a jedynie jego odpowiedzialność moralną za owe następstwa. Można byłoby rzec także: istnienie bądź nieistnienie zależności przyczynowej pewnego następstwa od woli danego sprawcy jest czymś pierwotnym wobec istnienia bądź nieistnienia w wypadku tego sprawcy obowiązku zapobiegania mu. Można wreszcie zwrócić uwagę, że gdy pewna osoba powoduje wprost pewien skutek, nie robi różnicy, czy miała ona w związku z tym skutkiem pewien obowiązek, czy też nie. Zarzuty takie rozważają obszernie Alvarez i Jan od św. Tomasza, a jego systematyczne odparcie stanowi zarazem ogólne uzasadnienie tezy (i).

Strategia odparcia takich zarzutów jest dwojaka. Z jednej strony Alvarez wskazuje, że *jeśli* coś jest zależne od naszej woli, ponosimy za to moralną odpowiedzialność; inaczej: możemy być wolni od moralnej odpowiedzialności za coś tylko wtedy, gdy to coś w samej rzeczy od naszej woli *nie jest* zależne²⁴. Odpowiedzialność moralna jest odpowiedzialnością za to, co ma swą przyczynę w naszej woli. Można chyba ten argument sparafrazować tak: to, czy coś ma swą przyczynę w naszej woli, zależy wprost od ukształtowania dążności naszej woli w danym przypadku (taka jest bowiem natura przyczynowości naszej woli), a ukształtowanie dążności naszej woli jest tym właśnie, co bezpośrednio podlega ocenie moralnej.

Z drugiej strony Alvarez i Jan od św. Tomasza pokazują, że w samej rzeczy istnienie bądź nieistnienie obowiązku może modyfikować zależność pewnego następstwa od woli sprawcy; dokładniej biorąc, może stanowić o zachodzeniu pewnej zależności od woli tam, gdzie dane następstwo działania bądź zaniechania nie jest w sposób wewnętrzny wprost związane z samym tym działaniem bądź zaniechaniem i nie jest ono skądinąd bezpośrednio przez sprawcę zamierzone.

Szkic tego uzasadnienia jest następujący: Alvarez powiada mianowicie, że wobec istnienia w przypadku danego sprawcy obowiązku zapobieżenia danemu następstwu zyskuje ono pewne wewnętrzne odniesienie (*per se dicit ordinem*) do woli

24 D. Alvarez, *Disputationes*, dz. cyt., disp. 35, n. 8.

tego właśnie sprawcy, także wtedy, gdy następstwu temu sprawca nie zapobiega²⁵. W podobnym duchu Jan od św. Tomasza stwierdza, że wobec istnienia w wypadku danego sprawcy obowiązku zapobieżenia danemu następstwu pojawia się pewne powiązanie moralne (*connexio moralis*) między wolą sprawcy a owym następstwem²⁶. To właśnie powiązanie bądź odniesienie decyduje o tym, że pojawia się pewien związek przyczynowy między wolą a danym następstwem działania, także tam, gdzie skądinąd taki związek nie zachodzi (tzn. gdy następstwo to nie jest zamierzone wprost – czy to z uwagi na naturę podjętych działań, czy z uwagi na to, że specjalnie na tym właśnie następstwie nam zależy). Jest to specjalny związek przyczynowy, o którym stanowi wyłącznie istnienie obowiązku; charakteryzujemy go, powiadając właśnie, że coś miało *pośrednio* swą przyczynę w woli danego sprawcy.

Aby przynajmniej wstępnie uchwycić sens tego argumentu, trzeba zwrócić uwagę na dwie sprawy.

(i) Nałożenie na kogoś obowiązku polega na tym, że czyni się coś *jego sprawą*, *jego celem*, że przyporządkowuje się mu coś jako jego zadanie (zdolność nakładania obowiązku jest zdolnością rzeczywistego uczynienia czegoś sprawą danej osoby, jej celem). Dla przykładu, powierzenie komuś troski o okręt – nałożenie nań takiego zobowiązania – polega na tym, że troskę o okręt czyni się *jego właśnie* sprawą, *jego celem* (ma to ścisły związek z tym, że powinność bądź obowiązek jest zawsze *czyjąś* powinnością i obowiązkiem). Ogólniej rzecz biorąc, coś może stać się *czyjąś* sprawą bądź celem na kilka różnych sposobów. Dla przykładu: albo przez to, że to coś wprost się przedsięwzięje i że jest to coś, na co podjęte działanie jest ze swej natury ukierunkowane, albo przez to, że jest to pewnym ubocznym aspektem działania, z racji którego działanie to jest podejmowane, albo przez to, że to coś zostało nam przyporządkowane jako nasze zadanie, albo przez to, że sami wzięliśmy to na siebie, składając obietnicę czy przysięgę (nie są to, rzecz jasna, wszystkie sposoby, na jakie coś może stać się *czyjąś* sprawą)²⁷.

(ii) To, że coś stało się *czyjąś* sprawą w ramach pewnego zobowiązania, realnie modyfikuje dążność jego woli w sprawach z tym obowiązkiem związanych. Przypuśćmy bowiem, że dwie osoby rozwścieczają swoich sąsiadów, wychodząc na spacer ze swymi żonami w pogodne popołudnie, ale jedna z tych osób była z pewnych względów zobowiązana do nierozwścieczania sąsiada w taki właśnie sposób (o tyle właśnie rozwścieczenie sąsiada było jej sprawą). Otóż właśnie z uwagi na ten obowiązek dążność woli realizująca się w wyjściu na spacer z żoną w pogodne popołudnie jest w tych dwóch wypadkach realnie odmienna.

25 Tamże, n. 9.

26 Jan od św. Tomasza, *Cursus*, dz. cyt., I-II, q. 6, disp. 3, art. 3, n. 58.

27 Na marginesie warto zauważyć, że z jednej strony na to, aby przez nałożenie obowiązku coś stało się *czyjąś* sprawą, w ważnym sensie musi on o tym wiedzieć; o tyle też promulgacja należy do istoty prawa. Z drugiej strony nie wyklucza to, że ktoś może w sposób zawiniony nie znać swoich obowiązków i nie wiedzieć, że coś w samej rzeczy jest jego sprawą. Nie wyklucza to też, że gdy już coś stało się *czyjąś* sprawą, pozostaje jego sprawą także wtedy, gdy on o tym zapomni albo w ogóle nie myśli.

W takim sensie można powiedzieć: wiem *dokładnie*, co właściwie robi dany człowiek (w tym także: co właściwie sam robię), dopiero wtedy, gdy wiem, jakie obowiązki ma w danej sprawie w danym momencie; dopiero wtedy mogę dokładniej poznać wewnętrzne ukształtowanie dążności jego woli.

Ogólnym uzasadnieniem tej intuicji jest wskazanie, że wymiar moralny stanowi *wewnętrzną* charakterystykę dążności woli. Dla przykładu, jeśli ktoś dąży do dotrzymania umowy, a skądinąd rozwścieczy to jego kontrahenta, to powiedzenie, że dąży do rozwścieczenia kontrahenta, jest zwykle *czysto zewnętrzną* charakterystyką dążności jego woli; dlatego też rozwścieczenie kontrahenta nie jest zwykle realizacją dążności jego woli. Ale jeśli ktoś dąży do pewnej rzeczy, łamiąc złożone w ważny sposób przyrzeczenie, powiedzenie, że dąży on do złamania przyrzeczenia, jest *wewnętrzną* charakterystyką jego dążności woli w tym wypadku i to nawet wtedy, gdy ten ktoś wręcz odczuwa niesmak z tego powodu, że przyrzeczenie łamie: do jego złamania właśnie w samej rzeczy on dąży i złamanie przyrzeczenia jest realizacją dążności jego woli. Dążność woli niejako siłą rzeczy obejmuje (*attigit*) ten aspekt przedmiotu dążenia, że jest on złamaniem przyrzeczenia; dążąc do tego przedmiotu, nie można nie dążyć do tego jego aspektu²⁸. Nawiasem mówiąc, dążności zwierząt nie mają takiej własności.

Uzasadnienie tezy, że wymiar moralny jest wewnętrzną charakterystyką dążności woli, stanowi jeden z głównych wątków scholastycznej etyki i teologii moralnej. Jan od św. Tomasza uzasadnia ją, odwołując się do ogólnej przesłanki, że dążności woli wypływają z *rozumowego* ujęcia ich przedmiotów, a w związku z tym kierują się do owych przedmiotów *jako do czegoś*, czego dotyczą pewne racje i co podlega rozumowemu rozeznaniu dyktującemu określony sposób postępowania wobec tego przedmiotu²⁹.

Powyższy szkic uzasadnienia pozwala chyba uchwycić, przynajmniej wstępnie, wewnętrzny związek zachodzący między zamiarem i w ogóle dążnościami woli (dążnościami wypływającymi z rozumowego ujęcia ich przedmiotów) a powinnością i obowiązkiem. Pozwala uchwycić to, że studium obowiązków, jakie mieliśmy w danej sprawie, jest ważną częścią studium wewnętrznego ukształtowania dążności naszej woli w tej sprawie.

11. Zastosowanie tezy (*) dość dobrze pokazuje następujący przykład rozważany u Montesinosa: pyta on, czy jeśli ktoś usunął z okrętu narzędzia potrzebne do jego uratowania, zatonięcie okrętu (które nie nastąpiłoby, gdyby narzędzia te pozostały na okręcie) ma swą przyczynę w jego woli, żeby owe narzędzia zabrać³⁰. W odpowiedzi Montesinos przedstawia dwa rozróżnienia. Z jednej strony co do samych narzędzi: mogą one mianowicie być powiązane z ratowaniem okrętu w sposób

28 Por. też *Kajetan i Jan od św. Tomasza: trzy teksty o rozumności, wartości moralnej i tożsamości sprawności*, przeł. M. Głowala, „*Studia Philosophica Wratislaviensia*” 2012, R. VII, nr 1 (w druku).

29 Jan od św. Tomasza, *Cursus*, dz. cyt., disp. 8, art. 1; disp. 11, art. 1.

30 L. Montesinos, *Commentaria*, dz. cyt., I-II, disp. 9, q. 5, n. 94.

istotny (jak, powiedzmy, pewne przyrządy nawigacyjne) lub w sposób jedynie przygodny (jak, powiedzmy, pewne rzeczy znajdujące się na wyposażeniu okrętu, które mogą okazać się konieczne do jego uratowania, na przykład liny o pewnych parametrach³¹). Z drugiej strony – rozróżnienie co do sprawcy: albo ciąży na nim obowiązek zabiegania o uratowanie okrętu (*tenetur curam habere de salute navis*), albo nie. Samą odpowiedź Montesinosa można wyrazić w dwóch tezach.

(i) Jeśli usuwa się z okrętu narzędzia w istotny sposób powiązane z ratowaniem okrętu, zatonięcie okrętu ma swą przyczynę w woli tego, kto je usunął, niezależnie od osoby sprawcy i jej obowiązków; jest tak z racji wewnętrznego związku zatonięcia z samym działaniem. Kto robi coś takiego, prowadzi do katastrofy³².

(ii) Jeśli usuwa się z okrętu rzeczy związane z jego ratowaniem w sposób tylko przygodny, istotna staje się różnica między sprawcami: jeśli bowiem dokonuje tego ktoś, na kim nie ciąży obowiązek zabiegania o ocalenie okrętu i na zatonięciu okrętu skądinąd wcale mu nie zależy, zatonięcie okrętu nie ma swej przyczyny w jego woli; jeśli natomiast dokonuje tego ktoś, na kim taki obowiązek ciąży, kto miał możliwość i obowiązek zapobiegania zatonięciu w określony sposób, wtedy zatonięcie okrętu przynajmniej pośrednio ma swą przyczynę w jego woli.

Kontrast między tymi sprawcami można chyba uchwycić następująco: gdy w sytuacji zagrożenia okrętu ktoś usuwa z niego (w dobrej wierze) coś, co, jak się okazuje, było konieczne do uratowania okrętu, i na tym kimś nie ciąży odpowiedzialność za obmyślanie sposobów ocalenia okrętu i wcielania ich w życie, nie można zarzucić mu zaniedbania, które doprowadziło do zatonięcia. Jednak w przypadku osoby, na której ciąży obowiązek obmyślenia sposobów uratowania okrętu i wcielania ich w życie, jest inaczej; bywa tak, że osoba ta miała obowiązek dostrzec i wykorzystać tę właśnie szansę uratowania okrętu, a skoro tego nie zrobiła, zatonięcie okrętu pośrednio ma przyczynę w woli tej osoby.

12. Zasada (*) ma jeszcze jedno fundamentalne zastosowanie: pozwala zrozumieć, że niegodziwość ludzka, przewidywana przecież przez Boga, nie ma swej przyczyny w Jego wszechmocnej i dobrej woli; nie jest czymś, czego Bóg w jakikolwiek sposób chce, lecz czymś, co jedynie dopuszcza – dopustem. Na Panu Bogu bowiem nie ciąży obowiązek ratowania nas przed naszą niegodziwością, która ma swe źródło w naszej woli³³. Ratuje On nas jedynie ze swej przedziwnej łaskawości.

On Indirectly Intended Consequences of Action and Relinquishment. G.E.M. Anscombe and the Spanish Thomists of XVI/XVII Century

I present Anscombe's diagnosis of two errors in action theory: (i) failing to distinguish intended and foreseen effects (consequentialism), and (ii) the idea that while doing a given thing you can shape your

31 Przykłady pochodzą ode mnie i mogą być obarczone moją niezajomością materii żeglarskiej.

32 Osobną kwestię stanowi to, jaką różnicę może tu wnosić (zawiniona bądź niezawiniona) niewiedza sprawcy na temat wewnętrznego związku owego narzędzia z ocaleniem okrętu.

33 Św. Tomasz, *Summa theologiae*, dz. cyt., I-II, q. 79, art. 1. Szczegóły tego zastosowania (*) są bardzo wymagające z uwagi na trudność rozważań o woli nieskończenie doskonałej.

intention in any way you like. This shows that the task of action theory is to grasp *the inclination of the will* in case of a given action, the inclination which is neither determined by the very foresight of effects nor, with a given kind of action, can be shaped in any way you like. As an example of a treatment of the will which meets these conditions I present the distinction (in XVI/XVIIth century spanish thomism) of (a) directly intended, (b) indirectly intended and (c) only permitted effects of acts and omission. The distinction between (b) and (c) is based on the existence of obligation to prevent a given effect in case of a given agent.