

Mieczysław Boczar

Zagadnienie podstawy moralności działań ludzkich w myśli etycznej Abelarda

Piotr Abelard był pierwszym myślicielem w wiekach średnich, który w szerokim zakresie podjął problematykę moralną i przedstawił nader oryginalne ujęcie źródła moralności ludzkich czynów. Wedle niego, przedmiotem etyki jest głównie natura grzechu, zagadnienie winy i zasługi. Problematykę moralną poruszał on w wielu pismach, głównie zaś w traktacie zatytułowanym przezeń *Poznaj samego siebie*, zwanym zazwyczaj *Etyką*, w *Rozmowie pomiędzy filozofem, Żydem i chrześcijaninem* (tytuł bardziej właściwy: *Collationes*) i w *Komentarzu do Listu św. Pawła do Rzymian*. W żadnym z tych dzieł nie przedstawił wprawdzie swojej doktryny w sposób jednoznaczny i pełny, niemniej zebranie w całość zawartych w nich wypowiedzi, podział na grupy podawanych przezeń przykładów sytuacji moralnych ilustrujących tok wywodów i należyte ich zinterpretowanie, pozwala zorientować się co do głoszonych poglądów.

Abelard przyjmuje, iż wina czy zasługa człowieka nie wynika z dokonywanych przez niego czynów, ale jedynie z intencji, z których z kolei pochodzą czyny. Na ich określenie używa on kilku terminów, najczęściej: *opus*, *actio*, *actus* i *quod agitur*. Wielokrotnie dowodzi, że *opera indifferentia sint in se*¹, nie mają związku z zasługą², a tylko ze względu na intencję działającego podmiotu można je oceniać jako dobre albo złe³. Kiedy zaś stwierdza, iż czyn pochodzi (*procedit*) z intencji, zdaje się wówczas sugerować, że działanie jest przez nią uprzączynowane,

¹ *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, ed. E.M. Buytaert, w: *Petri Abaelardi, Opera theologica*, vol. 1 (CCCM, t. XI), Turnhout 1969, s. 78, w. 64-68 (dalej cyt. jako *Commentaria*); *Rozmowa pomiędzy filozofem, Żydem i chrześcijaninem*, przeł. L. Joachimowicz, w: *Piotr Abelard, Pisma wybrane*, t. 2, Warszawa 1969, s. 144 (dalej cyt. jako *Rozmowa*); *Etyka, czyli Poznaj samego siebie*, przeł. L. Joachimowicz, w: *Piotr Abelard, Pisma ...*, dz. cyt., s. 198 (dalej cyt. jako *Etyka*).

² *Etyka*, s. 185; *Rozmowa*, s. 148.

³ *Etyka*, s. 198, 199; *Rozmowa*, s. 93. Por. T. Ślipko, *Etyka intencji, czy etyka przedmiotu aktu?*, w: *Logos i ethos*, red. K. Kłósak, Kraków 1971, s. 290-291.

jest jej skutkiem (*intentionis effectus*)⁴. Niektóre spośród podawanych przez Abelarda opisów sytuacji mają jednak wskazywać, iż intencja nie jest koniecznym ani wystarczającym warunkiem zaistnienia konkretnego czynu, np. gdy kierujemy się nieświadomością (*ignorantia*)⁵, albo kiedy dzieje się coś „z niemożliwej do pokonania nieświadomości, której skutkom nie jesteśmy w stanie zapobiec”⁶. Owe opisy bynajmniej nie dowodzą braku intencji, gdyż nie wykluczają istnienia jakiegoś zamiaru, połączonych wszakże z błędnym przekonaniem, iż zamierzony czyn osiągnie zamierzony cel. Ponadto w *Komentarzu* mistrz Piotr wyraża przekonanie, że każdy grzech jest dobrowolny, a nie konieczny, ponieważ pochodzi z jakiejś decyzji woli. Toteż nawet nierozważne (*improvidē*) rzucenie kamieniem i nieświadome, przez przypadek (*fortuitu*) zabicie nim człowieka, wynika właśnie z decyzji woli, tzn. z intencji rzucenia kamieniem⁷. Sam zaś czyn działającego podpada pod dwa różne określenia: „rzucenie kamieniem” i „zabicie człowieka”. Akt woli odnosi się wprowadzić do czynu z pierwszym określeniem, lecz jeśliby właśnie takie działanie nie zostało zamierzone, wówczas nie mógłby zdarzyć się czyn z określeniem wtórnym. Za przekonywający chyba przykład uczynku nie poprzedzonego żadną intencją należy uznać jedynie „mimowolny ruch palcem i wszystkie inne tego rodzaju czynności”; w *Rozmowie* przykład ten miał ilustrować czyny same z siebie obojętne moralnie⁸.

Abelard nie wątpi, że wymierzając jednostce działającej zapłatę za wyświadczone dobro i zło Bóg bierze pod uwagę wyłącznie usposobienie wewnętrzne (*animus*) i osądza samego ducha stosownie do zamierzenia jego intencji, a nie według skutków zewnętrznych uczynków⁹. Jest więc dlań oczywiste, że żadne wykonanie czynu nie ma najmniejszego wpływu na zwiększenie zasługi albo winy, ponieważ dusza nie może ulegać temu, co na zewnątrz dzieje się w ciele¹⁰. Uczynki „nie mogą zasługiwać, ponieważ nie mają rozumu” — podkreśla mistrz Piotr¹¹. A jednak niekiedy zdarza się, że nie jest on konsekwentny w uznawaniu neutralności moralnej czynów. Otóż powiada, iż nie należy oceniać obżarstwa i cudzołóstwa jako równie złe, wszak ten drugi występki nie podoba się Bogu bar-

⁴ *Etyka*, s. 199. Zob. *Ethica, sive Scito te ipsum*, ed. D.E. Luscombe, w: *Peter Abelard's Ethics*, Oxford 1971, s. 46, w. 9-21 (dalej cyt. jako *Ethica*).

⁵ *Etyka*, s. 182; zob. *Ethica*, s. 24, w. 9-14.

⁶ *Etyka*, s. 215.

⁷ *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, przeł. fragm. L. Joachimowicz, w: Piotr Abelard, *Pisma wybrane*, t. 3, dz. cyt., s. 472-473. Zob. *Commentaria*, s. 206, w. 655-660.

⁸ *Rozmowa*, s. 144. Por. J. Marenbon, *Abelard's Ethical Theory. Two Definitions from Collationes*, w: *From Athens to Chartres. Studies in Neoplatonism and Medieval Thought in Honour É. Jeuneau*, ed. H. Westra, Leiden 1992, s. 314.

⁹ *Etyka*, s. 198, 173, 181 i 194. Por. E. Kawa, *Elementy teorii człowieka w rozdz. XV, XVI, XVII „Etyki” Abelarda*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 5, 1969, nr 1, s. 293.

¹⁰ *Etyka*, s. 181. Por. G. Verbeke, *Éthique et connaissance de soi chez Abélard*, w: *Philosophie im Mittelalter*, ed. J.P. Beckmann (i in.), Hamburg 1987, s. 95.

¹¹ *Etyka*, s. 200.

dziej¹². Na podobną niekonsekwencję zdaje się również wskazywać biblijny przykład ukamienowania biskupa Szczepana. Zdaniem Abelarda bowiem, Żydzi nie popełnili grzechu, gdyż z nieświadomości dokonali czynu, ale jednak samo ich działanie było niesprawiedliwe (*actio iniusta*)¹³. Przytaczając w *Etyce* ten przykład być może brał on pod uwagę dwa możliwe opisy tego samego czynu, tj. moralnie obojętne „ukamienowanie Szczepana” i złe — bo niesprawiedliwe — „ukamienowanie niewinnego człowieka”. Wszelako przy tej interpretacji, podany wyżej drugi opis działania Żydów wykraczałby poza określenie czynu zewnętrznego, ujmowanego jako czysto fizyczne, jedynie zmysłowo postrzegane zdarzenie, pozbawione jakiegokolwiek wartości moralnej.

Należy jednak podkreślić, że nauczyciel ze Wzgórza św. Genowefy doceniał znaczenie czynów zewnętrznych w życiu społecznym. Zdawał sobie bowiem doskonale sprawę z tego, iż utrzymanie porządku w ramach wspólnoty wymaga, aby kompetentna władza, która nie ma przecież wglądu do wnętrza sprawcy, surowo karała wszelkie występki przeciw dobru ogółu. Trzeba więc przyjąć, że odwołuje się on do normy utylitarystycznej, kiedy powiada, iż „w stosunkach międzyludzkich za sam zły uczynek należy karać więcej niż za grzech duszy, ponieważ mógł sprawić więcej zgorszenia i szkodliwiej oddziaływać przez zły przykład”¹⁴. Konsekwentnie uznaje jednak, że egzekucja norm prawa pozytywnego ma miejsce „nie tyle z obowiązku sprawiedliwości, ile raczej z ustanowionej sankcji odwetu, kiedy zapobiegając [...] publicznej szkodzie, staramy się o korzyść ogólną”¹⁵. Zgodnie z literą ówczesnych ksiąg pokutnych (*libri poenitentiales*), Abelard aprobuje również surowe kary nakładane przez kapłanów na sprawców czynów grzesznych dla zadośćuczynienia za winy, które w świadomości owych penitentów w ogóle nie zaistniały. Podaje tedy przykład kobiety ożywionej miłością do niemowlęcia, która kładzie je w swoim łóżku, by je zagrzać ciepłem własnej pościeli, ale która we śnie dusi objęte miłością ramionami dziecię; nie wątpi on, że należy wymierzyć jej karę, choć nie za grzech, którego przecież nie popełniła, lecz ku przestrodze na przyszłość dla niej samej i innych nie dość ostrożnych kobiet¹⁶.

1. Określenie i struktura aktu intencji

Mimo zasadniczego znaczenia koncepcji intencji w teorii etycznej Abelarda, nie zawarł on w swych pismach bliższych wyjaśnień na temat jej istoty. Podawa-

¹² Tamże, s. 221.

¹³ Tamże, s. 208 i 206. Zob. *Ethica*, s. 58, w. 14-18.

¹⁴ *Etyka*, s. 196. Por. T. Wojtarowicz, *Rola intencji jako wyznacznika czynu moralnego u Piotra Abelarda*, „Roczniki Filozoficzne” 23, 1975, z. 2, s. 33.

¹⁵ *Etyka*, s. 197. Zob. też tamże, s. 201. Por. A. Domańska, *Koncepcja czynu moralnego w etyce Piotra Abelarda*, „Studia Filozoficzne” 1979, nr 10, s. 50; K. Siemieński, *Doktryna etyczna Piotra Abelarda*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 1, s. 158.

¹⁶ *Etyka*, s. 193.

ne przezeń przykłady zdają się wskazywać, że odróżniał *implicite* dwa konstytutywne elementy intencji, mianowicie: zamierzony przez podmiot cel i zamierzone działanie jako środek prowadzący do tego celu. Urzeczywistnienie zamierzonego działania następuje, oczywiście, poza intencją, wyraża się bowiem w postaci zewnętrznego, zmysłowo uchwytneho czynu. Autor *Etyki* przedstawia trzy sytuacje, w których: a) obydwa przedmioty intencji — cel i działanie — zostają zrealizowane; b) cel jest osiągnięty, a zamierzone działanie pozostaje nie zrealizowane; c) zamierzone działanie jest urzeczywistnione, lecz cel nie zostaje osiągnięty.

Ad a) człowiek pragnący powiesić złoczyńcę (zamierzone działanie) z gorliwej sprawiedliwości (zamierzony cel) dokonuje czynności wieszania (realizacja zamierzonego celu i działania)¹⁷.

Ad b) człowiek postanawia zbudować domy dla biednych (zamierzone działanie) z miłości do Boga (zamierzony cel), ale został ograbiony z pieniędzy zebranych na tę budowę (brak realizacji zamierzonego działania)¹⁸.

Ad c) prześladowcy chrześcijan dla przypodobania się Bogu (zamierzony cel) pragnęli zabijać wyznawców Chrystusa (zamierzone działania), lecz pozostawali w błędzie co do rzeczywistego upodobania Bożego (nie osiągnęli zamierzonego celu)¹⁹.

Przytoczony wyżej przykład prześladowców chrześcijan, którzy patrząc *mrocznym okiem duszy* ulegli złudzeniu, iż ich czyny istotnie podobają się Bogu, dowodzi, że Abelardowe rozumienie intencji wymaga włączenia doń takiego oto przekonania sprawcy: zamierzone działanie doprowadzi do urzeczywistnienia zamierzonego celu. Na tę nader istotną rolę trafego przekonania, a więc na konieczny element kognitywny w intencji podmiotu działającego, wskazują też inne opisane przez mistrza Piotra sytuacje, jak np.: myśliwy ulega błędnemu przeświadczeniu, że strzelając z łuku do obiektu, który bierze za dzikie zwierzę (w rzeczywistości jest to człowiek), osiągnie zamierzony cel, tj. zabicie zwierzyny²⁰. Zamieszczona w *Etyce* biblijna opowieść o Abrahamie, któremu Bóg nakazał złożyć syna w ofierze, może również wspierać tezę o niezbędnej obecności wiedzy w intencji sprawcy na temat zamierzonego celu i środków, które mają doń doprowadzić. Otóż zdaniem Abelarda, „sama intencja rozkazu, a nie wykonanie uczynku usprawiedliwia Boga, gdy rozkazuje to, czego dobrze jest nie wykonać (*non est bonum fieri*)”. Zamysłem Bożego działania było bowiem sprawdzenie wiary Abrahama (zamierzony cel) i wydanie rozkazu poświęcenia Izaaka (zamierzone działanie). Wyrazem zaś Boskiej wszechwiedzy było spełnienie obydwu przed-

¹⁷ Tamże, s. 17.

¹⁸ Tamże, s. 200.

¹⁹ Tamże, s. 204-205.

²⁰ Tamże, s. 215 i 205.

miotów intencji Działającego, chociaż faktycznie nie został dokonany fizyczny czyn pozbawienia życia syna²¹.

Jak kilkakrotnie zapewnia nauczyciel ze Wzgórza św. Genowefy, oko duszy nie tylko widzi zamierzony cel i patrzy na zamierzone działanie, lecz również dokonuje oglądu aktu zgody (*consensus*) na obrazę Boga, jak i na to, na co w czyimś przekonaniu (*credere*) nie należy wyrażać przyzwolenia albo właśnie trzeba je wyrazić²². Nie próbuje on wszelako ściślej określić, czym jest owo przyzwolenie; stwierdza jedynie, że jest ono postanowieniem uczynienia czegoś, gotowością do dokonania jakiegoś czynu przy nadarzającej się okazji²³. I dlatego nie utożsamia grzechu z wolą działającego, ani też z pragnieniem czynienia tego, czego nie wolno, lecz właśnie z samym tylko aktem zgody. Pojawiająca się zatem na widok kobiety wizja zmysłowej rozkoszy oraz przemożne jej pożądanie (*voluntas concubitus*) nie są bynajmniej grzechem, a jedynie upodobanie w tym pożądaniu, które wyraża się w zgodzie woli (*voluntatis consensus*) na rozkosz, zasługuje na potępienie²⁴. Z powyższego wynika, że Abelard odróżniał pragnienie (*desiderium*) od zgody: pragnienie jest bowiem niepoohamowaną chęcią, wytrwałym dążeniem do swego przedmiotu, zgoda zaś oznacza przystanie na coś, świadome sobą pokierowanie, które może wyrażać się w pogardliwym stosunku wobec Boga (*contemptus Dei*). Samo więc pragnienie, z uwagi na cechujący je brak dobrowolności, nie może zostać uznane za występne; co więcej — kategoria grzechu nie wymaga wcale zaistnienia jakiegokolwiek *desiderium* w osobie działającej. I tak, tezę tę autor *Etyki* zdaje się wykazywać na przykładzie niewinnego niewolnika, który — starając się uniknąć śmierci z rąk gwałtownego pana — wbrew własnej woli zabił swego ciemieżcę. A choć sprawca nie odczuwał pragnienia dokonania tego czynu, niemniej jego akt zgody należy uznać za dobrowolny (*consensus voluntarius*), gdyż w istocie popełnił występki jednak z jakiejś woli: chciał przecież uniknąć własnej śmierci albo przynajmniej odroczyć jej moment²⁵. Przykład ten ukazuje relację zgody do intencji; otóż przyzwolenie na zabójstwo wynikało z woli uniknięcia śmierci, tak jak zamierzone działanie wynika z zamierzonego celu. W tym właśnie przypadku przyzwolenie utożsamia się z zamiarem urzeczywistnienia działania, ale Abelard przytacza i takie przykłady, które dowodzą, iż akt zgody może dotyczyć także zamierzonego celu, np. wieszający złoczyńcę człowiek grzeszy przyzwoleniem na akt osobistej zemsty, powodowany zadawnioną nienawiścią²⁶. Czy zatem mistrz Piotr uważa *consensus* i *intentio* za pojęcia synonimiczne? Pewne fragmenty *Etyki* zdają się przeczyć takiemu prostemu utożsamieniu: i tak,

²¹ Tamże, s. 186-187. Zob. *Ethica*, s. 30, w. 1 - s. 32, w. 1.

²² *Etyka*, s. 205-206. Zob. *Ethica*, s. 54, w. 1 - s. 56, w. 1. Zob. też tamże, s. 6, w. 2-6 i w. 15-18.

²³ *Etyka*, s. 175. Por. R. Palacz, *Abelard*, Warszawa 1966, s. 93-94.

²⁴ *Etyka*, s. 172 i 174. Zob. *Ethica*, s. 14, w. 1-3. Por. G. Verbeke, *Éthique...*, dz. cyt., s. 93.

²⁵ *Etyka*, s. 169-170, 176-177, 182. Zob. *Ethica*, s. 16 w. 24-32; s. 6, w. 24 - s. 8, w. 20.

²⁶ *Etyka*, s. 185.

stwierdza on, że przyzwolenie pochodzi właśnie z intencji²⁷, a także iż akt zgody pochodzi z woli i tym samym jest dobrowolny²⁸. Nadto we wspomnianym już wyżej przykładzie dotyczącym prześladowców chrześcijan, powiada o intencji błędnej (*intentio erronea*), gdyż Żydzi mylili się, iż zamierzone przez nich działania mogą podobać się Bogu. Dobra, trafna intencja wymaga bowiem właściwego rozeznania i jasnego widzenia okiem duszy. Natomiast Abelard nie mówi o błędnej czy trafnej zgodzie, a więc nie przypisuje jej elementu poznawczego. Wydaje się przeto, że jego zdaniem zgoda jest niekognitywnym elementem składowym intencji, który odnosi się albo do zamierzonego celu, albo do zamierzonego działania. Tak to intencja ze względu na podmiot działający stanowi rzeczywistość subiektywnie jedną, w której akt zgody na zamierzony cel lub działanie wraz z przekonaniem (*credere*)²⁹ — czyli swoistym sądem sumienia³⁰ — iż nie należy przyzwolenia wyrażać albo trzeba je wyrazić, został określony w *Komentarzu do Listu św. Pawła do Rzymian* mianem *animi cogitatio*. In *cogitatione* człowiek grzeszy i jedynie w niej pozostaje bez winy; to właśnie ona oskarża lub broni przed Bogiem³¹. Przyzwolenie poprzedza dokonanie czynu zewnętrznego lub mu towarzyszy i samo też, bez jakichkolwiek zmysłowo postrzeganych następstw, jest moralnie dobre albo złe³². Skoro wyrażony przez sprawcę akt zgody zajmuje w strukturze intencji miejsce centralne i poniekąd nadrzędne, gdyż niejako pod swoim kątem organizuje i zespala w jedno wszystkie jej elementy składowe, przeto także w dziedzinie moralnej zaznacza się dobitnie jego szczególna rola³³.

2. Klasyfikacja moralna intencji

Abelard wyróżnia następujące rodzaje intencji: dobrą (*bona*), złą (*mala*) oraz taką, która nie może być uznana ani za dobrą, ani za złą. Pojęciu złej intencji poświęca najwięcej uwagi, co jest zrozumiałe, gdyż zasadniczym tematem zachowanej pierwszej księgi *Etyki* okazuje się właśnie koncepcja grzechu. Podaje on różnorakie określenia grzechu, ale grzechem w ścisłym znaczeniu, czyli winą duszy, nazywa akt zgody na zło, który wyraża się w pogardzie dla Stwórcy³⁴. Rozważania na temat istoty grzechu przeplata wywodami o czynach zewnętrznych

²⁷ Tamże, s. 195.

²⁸ Tamże, s. 175.

²⁹ Tamże, s. 184, 175, 206. Zob. też wyżej przyp. 22.

³⁰ Zob. T. Wojtarowicz, *Rola intencji...*, dz. cyt., s. 34.

³¹ *Commentaria*, s. 85, w. 315 - s. 86, w. 326.

³² *Etyka*, s. 181.

³³ Por. F. De Siano, *Of God and Man. Consequences of Abelard's Ethics*, „The Thomist” 35, 1971, s. 631, 635-636.

³⁴ *Etyka*, s. 168. *Komentarz*, s. 455-456. Por. J. Wróbel, *Określenie grzechu i wnioski w zakresie teorii człowieka na podstawie rozdziału XIV „Etyki” Abelarda*, „Studia Philosophiae Christianae” 5, 1969, nr 1, s. 287-288.

otrzymujących wartość moralną z intencji. I tak, przepełniony zadawnioną nienawiścią człowiek czyni źle (*male*), gdy z przewrotności, a nie z poczucia sprawiedliwości, wiesza złoczyńcę, ponieważ jego intencja jest zła³⁵. Kiedy zaś u sprawców brak złej intencji, nie ciąży na nich wina — np. prześladowcy biblijnego Szczepana nie zgrzeszyli (w ścisłym znaczeniu grzechu) — mimo że nie dokonali czynu dobrego³⁶. Zła intencja zawiera bowiem akt zgody na cel lub działanie, na które nie powinno być przyzwolenia. Według Abelarda, błąd w intencji nie może uwolnić jej od negatywnej oceny moralnej w przypadku, gdy przedmiot zgody dotyczy tego, o czym sprawca sadził, że jest niedopuszczalne. To stwierdzenie jest podstawowym założeniem jego etyki, wszak stanowi ważne uzasadnienie dla odrzucenia moralnej kwalifikacji czynów zewnętrznych. Podkreśla on bowiem, że „Bóg nie zważa na to, co czynimy, ale w jakim duchu czynimy, i nie od uczynku, lecz od intencji zależy zasługa lub chwała działającego”³⁷. Jeśli więc działający jest przekonany, iż na pewien przedmiot nie powinien wyrażać zgody, a jednak nań przyzwala, to grzeszy nawet wówczas, gdy pozostaje w błędzie co do oceny moralnej owego przedmiotu.

Jak już wspomniano, intencję złą wiąże Abelard z rozpoznaniem jakiegoś zamierzonego przedmiotu (celu lub działania) jako zakazanego oraz z aktem zgody na ten przedmiot. Nie zgadza się jednak, by do uznania intencji za dobrą miała wystarczyć tylko zmiana owego przedmiotu na moralnie nakazany, albowiem wówczas nawet prześladowców chrześcijan należałoby uważać za ludzi czyniących dobrze i zasługujących na nagrodę; ich czyny (zabójstwa wyznawców Chrystusa i ukamienowanie Szczepana) same z siebie są przecież moralnie obojętne, a ich intencją było przypodobanie się Bogu. Toteż nie wystarcza stwierdzić po prostu, iż intencja jest dobra, bo taka właśnie wydaje się sprawcy, lecz ona musi być dobra naprawdę, to zaś ma miejsce wówczas, gdy działający dąży do urzeczywistnienia jakiegoś zamierzonego przedmiotu w przekonaniu (*existimatio*), że „przez to podoba się Bogu, a prócz tego kiedy w swym przekonaniu nie ulega złudzeniu”³⁸. Mistrz Piotr dodaje więc dodatkowy warunek do zaistnienia dobrej intencji, mianowicie brak błędu co do przedmiotu Bożego upodobania. A zatem pozytywna kwalifikacja moralna intencji wymaga, aby: zamierzony cel był tego rodzaju, że sprawca uzna, iż bezwzględnie powinien się nań zgodzić; zamierzone działanie koniecznie urzeczywistniło ów cel; działanie natomiast samo z siebie nie było zakazane, czyli by czyn był dopuszczalny.

Abelard nie mówi wprawdzie o intencjach obojętnych moralnie, ale wiele pisze na temat *actiones indifferentes*. Według niego, za obojętne należy uznać to,

³⁵ *Etyka*, s. 185. Zob. *Ethica*, s. 28, w. 9-17; *Rozmowa*, s. 147.

³⁶ *Etyka*, s. 209.

³⁷ Tamże, s. 185.

³⁸ Tamże, s. 205. Por. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, s. 323; G. Verbeke, *Ethique...*, dz. cyt., s. 99.

co nie jest ani dobre ani złe³⁹. Wydaje się, że pewne z podawanych przezeń przykładów, które mają ilustrować skutki błędu w zamysle działającego, wskazują jednak na potrzebę przyjęcia również koncepcji intencji moralnie obojętnej. I tak np. zarówno mężczyzna, który wskutek jakiejś pomyłki miał stosunek płciowy z pewną kobietą, sądząc, że jest ona jego żoną⁴⁰, jak i myśliwy, który w lesie przypadkowo zabił strzałą człowieka, strzelając z łuku do dzikich zwierząt⁴¹ — bynajmniej nie godzili się na to, o czym wiedzieli, iż jest zakazane, a więc ich intencje nie były złe. Jednakowoż ich intencje nie należy poczytywać za dobre, wszak zawierały błędne przekonanie, że zamierzone działania osiągną zakładany cel, a ponadto ów cel nie był moralnie nakazany. W *Komentarzu* nauczyciel ze Wzgórza św. Genowefy podaje wspomniany już przykład osoby, która nierozważnie rzuca kamieniem i przez przypadek zabija człowieka. W tym przypadku i zamierzony cel (jeśli w ogóle jakiś był, np. zabawa) i zamierzone działanie (rzut kamieniem) nie były ani zakazane, ani nakazane. A skoro także zgoda na nie była dopuszczalna, przeto intencja ujmowana całościowo przyjmuje kwalifikację moralnie neutralną. Powyższe, opisywane w dziełach Abelarda sytuacje wskazują, że koncepcja intencji moralnie obojętnej znajduje uzasadnienie na gruncie jego teorii etycznej.

3. Wartość moralna przedmiotów aktu zgody

Swoim zwyczajem mistrz Piotr przywołuje wielokrotnie na kartach *Etyki* te same przykłady zaczerpnięte z *Biblij*, jak choćby epizod z życia Abrahama, któremu Bóg nakazał złożyć syna na ofiarę. W jego przekonaniu — o czym już wyżej była mowa — sama intencja Bożego rozkazu Go usprawiedliwia, nie zaś wykonanie czynu, gdy rozkazuje to, czego dobrze jest nie wykonać. Otóż obydwa przedmioty Bożej intencji, tj. sprawdzenie wiary Abrahama (zamierzony cel) i wydanie rozkazu poświęcenia Izaaka (zamierzone działanie), zostały osiągnięte. Ów zaś (nie dokonany) zewnętrzny czyn ofiarny nie może w istocie zostać uznany za zły, wszak Bóg nie kieruje swych stworzeń ku złu, ale też nie można uważać go za dobry, skoro On sam później zakazał spełnienia swego pierwotnego rozkazu⁴². Przykład ten unaocznia problem, jaki stwarza Abelardowi jego własna teoria etyczna: jeżeli bowiem jakiś określony czyn — czy wręcz pewna kategoria ludzkich działań — został zakazany albo nakazany, to wówczas wartość moralna intencji powinna przynajmniej w części zależeć od jakości moralnej działania, na

³⁹ Rozmowa, s. 144. Zob. *Dialogus inter Philosophum, iudaeum et Christianum*, ed. R. Thomas, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, s. 160, w. 3158 - s. 161, w. 3165 (dalej cyt. jako *Dialogus*).

⁴⁰ *Etyka*, s. 182.

⁴¹ Tamże, s. 215.

⁴² *Etyka*, s. 186-187.

które sprawca wyraził zgodę. Powstaje więc istotne pytanie, jak człowiek może odróżniać przedmioty, na które przyzwolenie jest naganne, od przedmiotów godziwych? Innymi słowy — jak należałoby charakteryzować cele i środki doń prowadzące (działania), które same z siebie miałyby nadawać określoną wartość moralną aktom zgody? Zróznicowane nieco znaczenia terminu „grzech”, jakie zamieszcza Abelard na wielu stronach *Etyki*⁴³, zdają się wskazywać, że dostrzegał on komplikacje związane z ewentualną kwalifikacją moralną przedmiotów zgody, ale zaistniałych trudności nie zdołał przezwyciężyć. Nic więc dziwnego, że w przytoczonym wyżej przykładzie poprzestaje na stwierdzeniu, iż wykonanie przez Abrahama czynu — wprawdzie nakazanego, a później zakazanego przez Boga — *rectum non fuit*.

Powołując się na Boecjusza i Augustyna, mistrz Piotr przyjmuje, iż to, co sprawiedliwe (*iustum*), jest zarazem dobre (*bonum*). W *Rozmowie między filozofem, Żydem i chrześcijaninem* właśnie ów dialogowy chrześcijanin, który zapewne najdobitniej wyraża pogląd Autora⁴⁴, wiąże koncepcję dobra, rozumianego nie metafizycznie, ale po prostu (*simpliciter*) jako dobrą rzecz, z pojęciem pożytku (*commodum*) i godności (*dignitas*)⁴⁵. Za dobro uważa on bowiem to, co okazuje się zdatne do jakiegoś użytku (*usus*) i w żadnym razie nie może przeszkadzać czyjemuś pożytkowi ani godności. Interpretując w *Komentarzu* słowa św. Pawła, że zapłatę (*retributio*) otrzyma każdy według swoich uczynków, Abelard sugeruje, iż dobro jest użyteczne właśnie z uwagi na należną zań zapłatę. Otóż dostrzega on prostą zależność między moralną jakością intencji działającego podmiotu a rodzajem zapłaty, tzn. nagrodą lub karą⁴⁶. Innego potwierdzenia tezy, że autor *Rozmowy* ujmuje dobro moralne jako użyteczne, gdyż zasługuje ono na odpłatę, dostarcza dyskusja chrześcijanina i filozofa na temat dobra najwyższego. Obydwaj rozmówcy są bowiem zgodni, iż ten, kto dobro najwyższe posiada, stanie się człowiekiem szczęśliwym; osiągnąć zaś je może przez życie cnotliwe, dzięki któremu zdobędzie zasługę u Boga, nagradzającego szczęśliwością wieczną⁴⁷. Kiedy więc Abelard utrzymuje, że to nie czyny, ale intencje są dobre lub złe, pragnie wskazać, iż właśnie one zasługują na nagrodę albo na karę, natomiast same działania są obojętne moralnie również i w tym sensie, że nie mają związku z zasługą. Nie dziw tedy, iż przedmiotów aktu zgody nie powinno się określać jako dobre lub złe, albowiem zarówno zamierzone cele, jak i zamierzone działania, same z siebie nie przesądzają o jakości zapłaty. W istocie, o zasłudze rozstrzyga dopie-

⁴³ M.in. s. 168, 175, 188, 206-217.

⁴⁴ Zob. zwłaszcza szczegółową analizę tekstów Abelarda, dokonaną przez R. Thomasa w jego dziele pt. *Der philosophisch-theologische Erkenntnisweg Peter Abelards im Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, Bonn 1966, s. 189-195.

⁴⁵ *Rozmowa*, s. 144, 152-154. Zob. *Dialogus*, s. 160, w. 3153-3157; s. 169, w. 3386-3388. Por. F. De Siano, *Of God and Man...*, dz. cyt., s. 647-648.

⁴⁶ *Commentaria*, s. 78, w. 58-61.

⁴⁷ *Rozmowa*, s. 70-71, 84.

ro zgoda podmiotu działającego, a ściślej mówiąc — cała intencja ze względu na niego ujmowana jako rzeczywistość subiektywnie jedna, tj. obejmująca przyzwolenie na cel, przyzwolenie na działanie, przekonanie o możliwości osiągnięcia założonego celu poprzez zamierzone działanie i wreszcie *last not least* jakaś wiedza o moralnym statusie przedmiotów zgody.

O ile rozumiała wydaje się pierwsza część Abelardowego określenia dobra *simpliciter* jako czegoś „zdatnego do jakiegoś użytku”, o tyle musi zastanawiać ów uzupełniający zwrot, że w żadnym razie nie może ono „przeszkadzać czyjemuś pożytkowi ani godności”. Być może ma on stanowić pewną wskazówkę co do moralnej kwalifikacji przedmiotów zgody: otóż te działania, które nie przeszkadzają czyjemuś pożytkowi ani godności, należy podjąć, *resp.* wyrazić na nie przyzwolenie, z dokonania innych trzeba zrezygnować, gdyż są złe i nie mają związku z zasługą. W innym fragmencie *Rozmowy*⁴⁸ jej autor wymienia dla przykładu kilka takich dóbr, które mają w sobie jakiś pożytek lub godność: życie, nieśmiertelność, radość, zdrowie, wiedza i czystość. I jest dla niego oczywiste, że jeśli zaistniałyby ich przeciwieństwa, to wówczas one same nie mogłyby się ostać. Przykładowo wymienione dobra mają pożytek czy godność same z siebie; nie zawdzięczają ich Bożemu nakazowi, wszak gdyby taki nakaz miał być źródłem ich wartości, to owo „przeszkadzanie” (*impedire*) byłoby równoznaczne z okazywaniem nieposłuszeństwa wobec Stwórcy, które zasługiwałoby na karę.

4. Zagadnienie obiektywnej normy moralności

W *Komentarzu do Listu św. Pawła do Rzymian* Abelard jednoznacznie stwierdza, iż „w rzeczywistości nie można inaczej odróżnić dobra od zła, jak tylko w ten sposób, że dobro jest zgodne z wolą Boga i odpowiada w zupełności jego upodobaniu”. I dlatego, jak sądzi, „nikt nie śmie potępiać nawet najgorszych uczynków zasługujących w pełni na potępienie, jeżeli są wykonane z rozkazu Boga”⁴⁹. Cytowane tu fragmenty *Komentarza* wyrażają, być może najdobitniej, elementy deontologizmu heteronomicznego, a ściślej — teonomizmu, w teorii etycznej nauczyciela ze Wzgórza św. Genowefy. W *Teologii chrześcijańskiej* powiada on jednak, że „faktycznie Bóg nie to, co chce czyni, ale chce tego, co dobre”⁵⁰ toteż wszelkie Jego działania i zaniechania mają „swoją rozumną i sprawiedliwą rację istnienia”⁵¹. Wydaje się więc, że Abelard uznaje obiektywną normę moral-

⁴⁸ Tamże, s. 153. Zob. J. Marenbon, *Abelard's Ethical Theory...*, dz. cyt., s. 312-313.

⁴⁹ *Komentarz*, s. 462.

⁵⁰ *Teologia chrześcijańska*, przeł. L. Joachimowicz, w: Piotr Abelard, *Pisma...*, dz. cyt., t. 3, s. 433 (dalej cyt. jako *Teologia*). Por. S.F. Brown, *Abelard and the Medieval Origins of the Distinction between God's Absolute and Ordained Power*, w: *Authoritative Texts and Their Medieval Readers*, ed. M.D. Jordan, K. Emery, Jr., London 1992, s. 200-201.

⁵¹ *Teologia*, s. 425. Por. L. Moonan, *Abelard's Use of the Timaeus*, „Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge” 56, 1989, s. 72-74.

ności, którą jest wola Boża rozważnie kierująca się w swym działaniu mądrością⁵². Okazuje się ona ostatecznym źródłem wartości moralnej i wyraża się w prawie objawionym w Piśmie Św. Prawo to wskazuje chrześcijanom właściwą drogę postępowania wolnego i odpowiedzialnego, treść zaś prawa naturalnego, wypisana — wedle słów św. Pawła — w sercach wszystkich ludzi, nie usprawiedliwia również pogan z popełnianych grzechów⁵³. Podstawową treść prawa naturalnego autor *Komentarza* upatruje w przykazaniu miłości Boga i bliźniego⁵⁴. Uważa on, że prawo naturalne, tj. nauka obyczajów (*scientia morum*), którą zwykło się zwać etyką, wyraża się tylko w pouczeniach moralnych⁵⁵. Uczy ono ludzi, jak winni postępować, dzięki czemu mogą czynić dobro i unikać zła. Toteż prawo naturalne jest użyteczne (*res utilis*) niejako z dwóch powodów: pozwala odróżniać dobro od zła oraz wskazuje, co zasługuje na nagrodę albo na karę⁵⁶.

Jednakże tym, co w istocie zasługuje na odpowiednią zapłatę, są — zdaniem Abelarda — intencje, gdyż to one same z siebie są dobre lub złe. Prawo wskazuje więc człowiekowi, jaki rodzaj intencji zasługuje na nagrodę (*resp.* jest dobry), a jaki — na karę (*resp.* jest zły). Owe wyrażające wolę Bożą normy prawa odczytuje on w swoim sumieniu tak, jak mu je „dyktuje rozum”⁵⁷. Nic zatem dziwnego, że mistrz Piotr nader dobitnie podkreśla moralny sens intencji i działań zgodnych z własnym przekonaniem (*credere*), czyli z sądem sumienia. Jest więc dlań oczywiste, iż cokolwiek człowiek odkrywa w swym sumieniu („w sercu”) jako nakazane, winien to czynić, co zaś odczytuje jako zakazane, powinien tego poniechać. Zgoda bowiem na postępowanie wbrew sądowi sumienia byłaby przyzwoleniem na lekceważenie Boga, czyli na grzech⁵⁸.

⁵² *Teologia*, s. 31. Por. T. Wojtarowicz, *Rola intencji...*, dz. cyt., s. 28-29.

⁵³ *Commentaria*, s. 44, w. 104-111. Na temat relacji między objawionym (pozytywnym) prawem boskim a przyrodzonym prawem naturalnym w myśli XII w. piszę szerzej w: *Człowiek i wspólnota. Filozofia moralna, społeczna i polityczna Jana z Salisbury*, Warszawa 1987, s. 39-42.

⁵⁴ *Commentaria*, s. 84, w. 282-284. Por. *Rozmowa*, s. 38.

⁵⁵ „Lex vero naturalis, id est scientia morum, quam ethicam dicimus, in soli consistit documentis moralibus”. *Dialogus*, s. 44 w. 84-86. W przekładzie L. Joachimowicza (*Rozmowa*, s. 10-11) brak polskiego odpowiednika powyższego zdania. Por. D.E. Luscombe, *Nature in the Thought of Peter Abelard*, w: *La filosofia della natura nel medioevo. (Atti del 3 congresso intern. di filosofia medioevale)*, Milano 1966, s. 316-317.

⁵⁶ *Commentaria*, s. 208, w. 726-734. Por. M. Kurdziałek, *Filozofia i Pismo św. jako drogi do Najwyższego Dobra człowieka według Piotra Abelarda „Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum”*, w: M. Kurdziałek, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystoteлизmem a platonizmem*, Lublin 1966, s. 121.

⁵⁷ *Rozmowa*, s. 28.

⁵⁸ *Etyka*, s. 206 i 168. Por. G. Wieland, *Rationalisierung und Verinnerlichung. Aspekte der geistigen Physiognomie des 12. Jahrhunderts*, w: *Philosophie im Mittelalter*, ed. J.P. Beckmann (i in.), Hamburg 1987, s. 74; P. Góra, *Analiza trzech pierwszych rozdziałów „Etyki” Piotra Abelarda*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 5, 1969, nr 1, s. 302.

Abelard nie wątpi więc, że ocenie moralnej podlega wyłącznie zgoda na pewne postępowanie, odrzuca natomiast pogląd, iżby przedmioty przyzwolenia (zamierzone cele i działania) mogły podlegać regulacji prawnej. Stwierdza przeto, że „nie jest nam zakazany przez Boga sam zewnętrzny uczynek, lecz tylko akt zgody na zło, przez który Go obrażamy, chociaż sam zakaz [...] wydaje się dotyczyć uczynku. [...] inaczej w żaden sposób nie możemy zachować Jego przykazań”⁵⁹. I w istocie, Bóg nie zakazuje zabójstwa człowieka, które zostaje dokonane w samoobronie, jak np. wspomniane już wyżej zabicie pana przez jego niewolnika. Toteż zdaniem mistrza Piotra, sens Bożego zakazu: „nie czyn tego albo tamtego” jest taki: „nie zgadzaj się na czynienie tego albo tamtego”, właśnie tak jakby Prawodawca rozkazał: „nie waz się czynić tego świadomie (*scienter*)”⁶⁰, „*nec contra conscientiam*”⁶¹. Zasadniczego argumentu na rzecz kwalifikacji moralnej przyzwolenia dostarcza mu biblijne przykazanie miłości Boga i bliźniego swego jak siebie samego. Powołuje się przy tym na autorytatywną dłań wypowiedź św. Augustyna, że: Prawo niczego nie nakazuje, oprócz miłości, i niczego nie zakazuje, prócz pożądania⁶². Skoro zaś miłość i pożądanie nie są uczynkami, przeto dla autora *Etyki* staje się oczywiste, iż Boże nakazy nie dotyczą wprost przedmiotów przyzwolenia, lecz odnoszą się tylko do aktu zgody na pewne przedmioty. Przyjęcie takiego stanowiska pozwala mu na zanegowanie tezy, iż czyny same w sobie są dobre albo złe, tezy, która mogłaby wynikać z ewentualnego wcześniejszego uznania tychże czynów za nakazane lub zakazane. Wspomina on również o takich rodzajach aktywności człowieka, które mają na celu oczywisty pożytek (*manifesta utilitas*), ale nie są przedmiotem regulacji prawa, ponieważ nie zostały ani nakazane, ani zakazane w przykazaniach, np. załatwianie interesów handlowych, podróżowanie, dokonywanie zakupów, jedzenie czy spanie⁶³. Każde takiego typu działanie zwykł określać jako „dopuszczalne” (*concessum*) lub „dozwolone” (*licitum*).

Pogląd, łączący normy Bożego (i naturalnego) prawa z samym tylko osobistym aktem przyzwolenia ze strony działającego podmiotu, należy uznać za niezbyt udany; nie sprzyja bowiem uwydatnieniu różnic między poszczególnymi przedmiotami zgody, a ponadto przyczynił się do potępienia jego autora na synodzie w Sens w 1141 r.⁶⁴

Jak się zdaje, w *Etyce* Abelard nie rezygnuje jednak z poszukiwań jakiegoś kryterium pozwalającego na rozróżnianie przedmiotów zgody (zamierzonych ce-

⁵⁹ *Etyka*, s. 217.

⁶⁰ *Etyka*, s. 184. Zob. *Ethica*, s. 26, w. 21-26.

⁶¹ *Etyka*, s. 238 i 206. Zob. *Ethica*, s. 96, w. 3-6 i s. 56, w. 6-10.

⁶² *Etyka*, s. 184. Por. S. Porębski, *Uwagi o teorii człowieka na podstawie rozdz. XVIII-XX „Scito te ipsum”, „Studia Philosophiae Christianae”* 5, 1969, nr 1, s. 293.

⁶³ *Rozmowa*, s. 50. Zob. *Dialogus*, s. 80, w. 1058-1065.

⁶⁴ Zob. *Główne artykuły błędów Abelarda*, przeł. L. Joachimowicz, w: Piotr Abelard, *Pisma* ..., t. 3, dz. cyt., s. 660-666.

łów i działań) — bez wyraźnego określania ich bądź jako dobre lub złe, bądź też jako nakazane lub zakazane — kiedy opisuje działanie jako to, *quod convenit* al. — *bo quod non convenit*. I tak za grzeszną zgodę uważa przyzwolenie na to, co niegodziwe (*non convenit*)⁶⁵, pokusą nazywa skłonność duszy do czynienia tego, co niestosowne (*non convenit*)⁶⁶, grzechem zaś — wszystko, co czynimy w nieodpowiedni sposób (*non convenienter*)⁶⁷. Czasami owo *non convenire* uznaje za odpowiednik „zła”, np. gdy stwierdza, że wady ducha czynią nas skłonnyymi do złych uczynków (*ad mala opera*), tzn. skłaniają wolę do czegoś, czego absolutnie nie wolno czynić lub zaniechać (*minime convenit fieri vel dimitti*)⁶⁸. Z drugiej jednak strony, mistrz Piotr powiada, iż uczynki, które można i których nie można (*convenit aut minime*) spełniać, wykonują na równi ludzie dobrzy, jak i zli; dobrych zaś od złych oddziela tylko sama intencja⁶⁹. A co więcej — czasami Bóg niejedno nakazuje, choć czynić tego absolutnie nie można (*minime convenit*), jak np. pełen pokory Jezus zabronił ludziom rozgłaszania wieści o uczynionych cudach, ci jednak ów zakaz złamali na Jego chwałę⁷⁰. Z tego wynika, że ani to, co czynić należy, nie zostało nakazane, ani też nie było zakazane to, czego czynić nie można. Autor *Etyki* waha się więc co do słuszności utożsamiania — czy choćby tylko wiązania — przedmiotu zgody, określanego jako *conveniens*, z dobrem moralnym i nakazem prawnym, a *non conveniens* ze złem i zakazem.

Wydaje się, iż w teorii etycznej Abelarda moralne cechy dobra i zła mają jednoznaczny związek z zasługą, która wynika z poszanowania przez człowieka woli Bożej, wyrażanej w normach prawa; przy czym nie jest to bynajmniej wola arbitralna, skoro *absque rationabili causa* Bóg na nic nie pozwala, ani niczego nie zakazuje. Zasługa działającego podmiotu zależy od trafnego odczytania woli Bożej we własnym sumieniu i rozpoznania (*credere*) za pośrednictwem swego rozumu tej najwyższej normy przedmiotowej oraz uświadomienia sobie właściwej relacji czynu do celu. Bóg niekoniecznie nakazuje to, *quod convenit*, a zakazuje tego, *quod non convenit* wszak szanuje autonomię moralną człowieka. Toteż mistrz Piotr zapewnia, że choć wiele „jest rzeczy, których nam wykonać nie wolno, ale jeśli chodzi o wolę i przyzwolenie, te zawsze zależą od naszej wolnej decyzji”⁷¹. Zdaniem więc Abelarda, Bóg określił jakby ramy aktywności człowieka, ustaliwszy dlań punkt wyjściowy (stworzenie obojętnego moralnie świata przyrody, powołanie do istnienia rozumnych i obdarzonych wolną wolą istot ludzkich oraz nadanie prawa naturalnego) i wyznaczywszy mu cel ostateczny

⁶⁵ *Etyka*, s. 168. Zob. *Ethica*, s. 4, w. 27-29.

⁶⁶ *Etyka*, s. 190. Zob. *Ethica*, s. 34, w. 21-23.

⁶⁷ *Etyka*, s. 216. Zob. *Ethica*, s. 68, w. 13-19.

⁶⁸ *Etyka*, s. 166. Zob. *Ethica*, s. 2, w. 16-19.

⁶⁹ *Etyka*, s. 184. Zob. *Ethica*, s. 26, w. 35 - s. 28, w. 2.

⁷⁰ *Etyka*, s. 186. Zob. *Ethica*, s. 28, w. 26 - s. 30, w. 5.

⁷¹ *Etyka*, s. 183. Por. W. Poplatek, *Poglądy etyczne Piotra Abelarda w zestawieniu z etyką sytuacyjną*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 7, 1960, z. 4, s. 96.

oparta na zasłudze nagroda wieczna). W tych to ramach każda jednostka ludzka podejmuje niezależne decyzje i przez akty zgody nadaje sens moralny swoim uczynom; czynionym zaś dobrem albo wyrządzanym złem może zatem wpływać na istniejący ład w świecie⁷². Należy jednak uznać, iż — mimo zbieżności wielu elementów Abelardowej teorii moralnej z poglądami dzisiejszych zwolenników etyki sytuacyjnej — w swych zapatrywaniach na normę moralności nie był on wszakże zdecydowanym subiektywistą. Zapewne i on miał świadomość braku jednoznacznych rozstrzygnięć w przedstawianych przez siebie poglądach, kiedy to do czytelników swoich pism kierował następujące słowa: „Niech też nikt nie policzy mi na poczet zarozumiałej pewności siebie, jeżeli nie dokonczę tego, co rozpocząłem, ale niech mi wybaczy ze względu na dobrą wolę, która u Boga wystarczy, jeżeli brak możliwości”⁷³.

The foundation of morality of human acts in the ethical thought of Peter Abelard

A 12th century philosopher, Peter Abelard focused on a variety of ethical problems. The source of morality of human act was identified in his writings rather differently from what his predecessors said about it. Moral value is not inherent in human action, says Abelard, but arises from intention. At yet, he did not offer a systematic analysis of intention. The author reviews examples of moral situations cited by Abelard and relying on them proposes a reconstruction of the structure of the intentional act and its moral qualification. This investigation shows how difficult it is to qualify Abelard's approach as clearly subjectivistic or objectivistic.

⁷² Por. F. De Siano, *Of God and Man...*, dz. cyt., s. 658.

⁷³ *Teologia*, s. 227.