



MIECZYŚLAW A. KRĄPIEC

## O ROZUMIENIE BYTU MORALNEGO

W ODPOWIEDZI NA KRYTYKĘ MEGO ARTYKUŁU  
*DECYZJA — BYTEM MORALNYM*  
KOLEGOM T. STYCZNIOWI I A. SZOSTKOWI

W artykule *Decyzja — bytem moralnym* chciałem zwrócić uwagę na istotny moment konstytuowania się moralności u człowieka, którego postępowanie, ludzkie czyny są tym samym czynami moralnymi. Uważałem przy tym, że nie przedstawiam nic specjalnie nowego, a jedynie akcentuję znane w tradycji i ważne na dziś twierdzenia z zakresu filozofii moralności. Zostałem zmuszony do dyskusji, więc będę się starał ujaśnić zajęte (tradycyjne) stanowisko.

Spór o eudajmonizm jest sprawą wtórną, zależną od koncepcji bytu moralnego i charakteru języka etyki (tzn. języka psychologizującego lub języka filozoficznego), dlatego o eudajmonizmie na końcu kilka uwag.

### 1. PRZEZ CO DZIAŁANIE LUDZKIE JEST DECYZJĄ?

Gdy chodzi o strukturę bytu moralnego, to postawiłem równanie pomiędzy aktem decyzji a czynem ludzkim, a więc świadomym i dobrowolnym aktem człowieka. Jest tylko jedno „miejsce”, w którym splatają się — tworząc jeden byt — działania i procesy psychiczne stając się realnym źródłem realnego działania (resp. niedziałania). Jeśli człowiek działa przez swoje najrozmaitsze organy i władze, to tylko takie działanie można pojąć jako pochodzące od całego człowieka, którego bezpośrednim źródłem jest (w jedno splecione jako akt i możliwość) działanie rozumu, wieńczące wszystkie procesy poznawcze, i woli — wieńczącej ze swej strony procesy pożądawcze człowieka. A to właśnie dokonuje się w akcie decyzyjnym, w którym dobrowolnie wybieramy sobie taki sąd praktyczny, poprzez który determinujemy się do określonego działania. Wybór woli aktualizuje i urealnia w działaniu treści sądu praktycznego. Treści poznawcze wszystkich sądów (także praktycznych) same z siebie — jako wyznaczające „posse”, nie są zdolne zrodzić czynu, bez aktu woli dającej „esse” determinującej sądowej treści. Stąd czynem ludzkim jest akt realnej decyzji działania lub niedziałania, a wszystko inne jest albo przygotowywaniem, albo wykonywaniem tejże decyzji. Ks. Szostek wspo-

mina, że raczej tym aktem jest według o. Woronieckiego tzw. „nakaz” — „imperium”. „Imperium-nakaz” jest jednak procesem złożonym z tzw. „ordinatio”, a więc uporządkowania powziętej decyzji; „intimatio”, jakby jej „przekazaniem” do wykonania, i „motio” — samym rozruchem woli. Jest to wykonaniem decyzji. Sprawy te są znane z analizy czynu ludzkiego, więc zbędne jest ich powtarzanie. A zatem w akcie decyzyjnym wyraża się cały człowiek, konstytuując się realnym źródłem działania. Wykonanie decyzji nie zmienia jej charakteru jako bytu moralnego.

## 2. PRZEZ CO DECYZJA JEST DOBRA LUB ZŁA?

Właśnie bytu moralnego! Akt decyzji jest istotnie bytem moralnym, a więc takim bytem, który „cały sobą” jest przyporządkowany normie prawidłowego, w sensie: godziwego działania człowieka. Co jest tą normą godziwego postępowania człowieka? Realna natura (struktura) bytu, a więc człowieka i innych tworów przyrody, o ile jest odczytana przez rozum! Strukturę rzeczy (osoby ludzkiej, tworu przyrody) odczytujemy w poznaniu przednaukowym, jak i w pogłębionym poprzez nauki, filozofię i religię poznaniu ludzkim. Owo odczytanie natury-struktury rzeczy dokonuje się w sądzie teoretycznym o rzeczy. Moje teoretyczne odczytanie natury rzeczy może być pogłębione przez filozofię i teologię. Mogę dostrzec, że natury rzeczy przygodnej są pochodne ostatecznie od Boga, są niekiedy (w wypadku człowieka) nawet obrazem Boga. Zatem rozumnie odczytana natura bytu wiąże mnie w działaniu; muszę się liczyć z „prawdą” bytu i wybrać sobie dobrowolnie taki sąd praktyczny determinujący mnie do działania, który jest zgodny (poprzez mój sąd teoretyczny) z „prawdą” bytu, a więc ze strukturą bytu, o ile ten jest partycypacją Boga. W moim zatem akcie decyzyjnym jest konieczne, realne (zwane transcendentalne) odniesienie do bytu, jego struktury wyznaczającej mój sposób działania wobec tego bytu. Albowiem to ja sam dobrowolnie wybrałem sobie taki sąd praktyczny, który poprzez mój wybór determinuje mnie do realnego działania. Cały zatem akt decyzyjny jest w realnej, koniecznej (transcendentalnej) relacji do normy postępowania, a tą normą jest skrótowo mówiąc struktura bytu, odczytana jako „moja prawda” o dobru będącym przedmiotem mego działania. Relacja transcendentalna aktu decyzyjnego (i treści sądu praktycznego i jej urealnienia poprzez mój akt wyboru tego sądu) do normy postępowania, czyli do bytu i jego struktury jest nieodłączna od każdej decyzji. Dlatego nie ma decyzji moralnie obojętnych! (Skądże to się wzięło moralnie obojętne działanie w *ABC Etyki*, s. 10 u T. Stycznia?!).

Dlatego nie rozumiem proponowanego rozróżnienia aktu decyzyjnego jako decyzyjnego od tegoż aktu jako moralnego. Każdy akt decyzyjny

jest zawsze aktem moralnym, bo byt jest moralny przez to, że ja sam wybieram sobie jeden spośród wielu sądów praktycznych i urealniam przez działanie jego treść; a treść ta jest ze swej natury albo zgodna, albo niezgodna ze strukturą samej rzeczy, odczytanej przez mój sąd teoretyczny. Zatem nie powinnośc, ale zgodność sądu praktycznego w decyzji z moim sądem teoretycznym już mnie konstytuuje moralnie dobrym, a widziana przeze mnie niezgodność w tymże sądzie decyzyjnym konstytuuje mnie moralnie złym. I to wszystko! Na ten temat dawno pisałem w antropologii filozoficznej *Ja-człowiek* w rozdziale VIII „Człowiek wobec dobra i zła moralnego” i na s. 273 nn. sprawę tę szerzej wyjaśniłem (co jednak w pracach Stycznia nie zostało zauważone). Nie ma jakiegś moralności poza aktami decyzyjnymi. Moralność to ludzka decyzja działania, która z konieczności — na mocy samej struktury decyzji (z natury rzeczy) — „cała sobą” jest w relacji transcendentальной do natury bytu odczytanej w sądzie teoretycznym. Nie ma decyzji amoralnych, bo nie ma decyzji działania wobec niebytu.

### 3. MECHANIZM DECYZJI UJAWNIA JEJ STRUKTURĘ

Poruszona — jako zarzut — sprawa opisu mechanizmu decydowania się unaocznia tylko strukturę bytu moralnego i pozwala człowiekowi poznać siebie i swoje decyzje. Nie jest to żaden proces w osiągnięciu szczęścia. Właśnie tzw. mechanizm decydowania się ukazuje bardziej plastycznie ustosunkowanie się człowieka w działaniu wobec realnego dobra. Nie ma bowiem działania ludzkiego nieuprzedmiotowanego. A jak przedmiotem poznania ludzkiego jest byt, tak też przedmiotem postępowania ludzkiego (działania sprzężonego rozumu i woli poprzez akt decyzyjny) jest dobro; nawet popełniamy zło w imię dobra; oczywiście pozornego. I tak już jest. Żadne tu ewentualne zagrożenia „eudajmonizmu” nic nie znaczą, bo taka jest natura ludzka, że dąży przez swe działanie ku dobru i dobro uprzedmiotawia działanie ludzkie. Chodzi tylko o to, by dobro mnie pociągające, czyli cel, nie zawierał „fałszu”, aby był moją „prawdą” w pociągającym mnie, umiłowanym dobru.

### 4. „BONUM AMABILE” TO „BONUM AFFIRMABILE”

I nie załatwia się problemu poprzez słowne rozróżnienia „bonum amabile” i „bonum affirmabile”, bo w naturze aktu miłości jest „afirmacja”, czyli „adhaesio voluntatis”. Co to bowiem znaczy afirmować? W porządku intelektu afirmacja jawiąca się w sądach egzystencjalnych jest

uznaniem „że tak”; że realnie istnieje to, co w sądzie jest stwierdzone, jako istnienie. A w porządku działania, „afirmacja”<sup>\*</sup> jest aktem miłości, czyli „przylgnięcia”, „dorównania się”, „uzgodnienia w działaniu” z dobrem jawiącym się. A akt miłości ma różne stopnie — od cytowanego u Kolegów — nic nie realizującego — okrzyku Piepera „jak dobrze, że jesteś”! — do miłości przyjaźni darującej niekiedy nawet swe życie za drugiego. Stąd nieporozumieniem jest czynienie zarzutu św. Tomaszowi, że zatrzymał się na „bonum appetibile” a nie poszedł dalej na „bonum affirmabile” i na samą afirmację. A`czymże jest miłość sama, miłość realna, jeśli nie skuteczną afirmacją dobra, które w swym naczelnym rozumieniu jest dobrem godziwym — bonum honestum, dobrem osobowym?

A czy najgłębsza treść: „bonum affirmabile” nie była św. Tomaszowi i tradycji filozoficznej znana? A jak inaczej można rozumieć naczelne zartykułowanie prawa naturalnego: „bonum est faciendum”?

Istnieje jeszcze teoretyczna możliwość zinterpretowania tzw. „doświadczenia powinności” jako normalnego dla człowieka poczucia związania moralnego przez dobro, które należy czynić. Niezależnie bowiem od uznawania różnych form interpretacyjnych samej moralności, niezależnie od różnych koncepcji etyki i systemów etycznych każdy z ludzi czuje się w swym postępowaniu „moralnie związany”, gdyż sam spontanicznie wie, że nie może postępować „dowolnie” — poza dobrem i złem — albowiem będąc człowiekiem musi się kierować rozumem, musi postępować właśnie „po ludzku”, czyniąc dobro... Owo poczucie związania moralnego, które każdy z nas przeżywa, nie jest w gruncie rzeczy niczym innym jak doświadczeniem własnej przygodności w porządku postępowania, a więc w porządku ludzkiego realizowania dobra. Doświadczenie własnej przygodności realizuje się w różnych postaciach, jakimi są dla człowieka np. podstawowe doświadczenie kruchości własnego istnienia, występujące chociażby w postaci lęku przed śmiercią; doświadczenie własnej niewiedzy wraz z koniecznością zdobywania poznania (uczenia się) jest niekiedy przeżyciem zagrożenia przed błędem, ignorancją znamionującą przygodność intelektualno-poznawczą; poczucie związania moralnego przez jawiące się prawo naturalne z jego nakazem „czynń dobro” jest realnym doświadczeniem przygodności człowieka w porządku postępowania, czyli w porządku moralności. Przygodność w tej dziedzinie jest związana ze spontanicznym używaniem rozumu, gdzie nie

---

\* W tradycji filozofii klasycznej „afirmacja” oznacza zawsze akt intelektu; aktem woli jest „miłość” jako „przylgnięcie” do dobra. Tu — dla zgody — nadużyto słowa „afirmacja”.

tylę podmiotowa „potrzeba”, ile sam przedmiot jako byt-dobro „zmusza” do realnego ustosunkowania się do niego: „dobro należy czynić — bonum est faciendum”. Jak w porządku teoretyczno poznawczym, tak i w dziedzinie poznania i postępowania praktycznego rzeczywistość (dobro poznane) wyzwala „reakcje” podmiotu, jako bytu przygodnego, wielostronnie uwarunkowanego, gdzie przedmiot jest racją bytową wszelkich działań pierwotnych...

Stąd też sąd: „dobro należy czynić — bonum est faciendum”, jest objawieniem się prawa naturalnego, w którym jest już zawarty wirtualnie cały porządek moralny, albowiem każdy akt decyzyjny dobry jest stosowaniem i realizacją przez podmiot tego prawa ujawniającego porządek dobra. A sam nakaz (jego treść) tego prawa „czyń dobro” wyraża i przygodność ludzką, i przyporządkowanie do dobra wspólnego, i analogiczny egemplaryzm boski — jak to szerzej starałem się uzasadnić w mej pracy *Człowiek i prawo naturalne* (s. 203 n.). „Człowiek, byt przygodny, o swojej przygodności przekonuje się, poprzez każdy akt swej natury rozumnej i wolnej, a mimo to stale „brakującej”, i przeżywa ją w nieustannej potrzebie dobra, którego mu brak i które stara się wytworzyć lub osiągnąć”. Przyporządkowanie do dobra wspólnego realizuje poprzez aktualizację swych realnych potencjalności osobowych (*optimum potentiae*), o ile są uprzedmiotowione obiektywnym dobrem uhierarchizowanym, łącznie z dobrem najwyższym. Egzemplaryzm wiąże się z koniecznością „odczytania” treści dobra, ostatecznie związanego z odwiecznymi ideami i odwiecznym prawem.

Moralność jednak nie „wypływa” z samego przeżycia przygodności i nie jest następstwem „poczucia związania moralnego”, chociażbyśmy nazwali to „doświadczeniem moralności”. Sama bowiem moralność — przejawiająca się także w formie prawa naturalnego „czyń dobro” — jest relacją zgodności naszego czynu z tzw. „regułą postępowania”, a jest nią jedynie struktura bytu jawiąca się w sądzie teoretycznym. Zatem ewentualna niezgodność sądu praktyczno-decyzyjnego z sądem teoretycznym o strukturze bytu jest owym istotnym moralnym wewnętrznym „skrzywieniem” i znieprawieniem samego człowieka. A poczucie związania moralnego i konieczność uzgodnienia naszych sądów praktyczno-decyzyjnych (decyzji!) z sądami teoretycznymi o rzeczywistości jest ukazaniem się w dziedzinie postępowania ludzkiego samej przygodności człowieka, a przez to konieczności praktycznego uznania ostatecznej racji bytu przygodnego, jako Prawdy i Dobra ABSOLUTU. Sprawy te jednak nie są tym samym (nie są zawsze tym samym), co PRZEŻYCIE POWINNOŚCI, które — jak to wiadomo od czasów starożytnych — wyznacza pole sprawiedliwości i prawa. Dziedzina moralności jest niepo-

miernie szersza (będąc związana z wszelkimi ludzkimi decyzjami) niż poletko (spore) sprawiedliwości, która także nie jest jednoznaczna i którą trzeba poddać nadrzędnej „słuszności”, zwanej EPIKEIA.

##### 5. POWINNOŚĆ TO DOMENA SPRAWIEDLIWOŚCI

A co robić z „powinnością”, będącą u ks. Stycznia przedmiotem etyki: „można określić etykę jako teorię mającą za przedmiot powinność moralną ludzkiego działania” (*ABC Etyki*, s. 19). Powinność moralna jest cechą charakteryzującą interpersonalną relację konstytuującą prawo w znaczeniu „ius”, a nie „lex”. Jak wiadomo, polskie wyrażenie „prawo” jest dwuznaczne, gdyż znaczy i uprawnienie człowieka do czegoś, i normę prawną regulującą postępowania ludzkie. Podstawowe jednak jest rozumienie prawa jako „ius”, zwane po polsku nieściśle „uprawnieniem”, np. gdy mówię: „mam prawo do jedzenia”, „do spania”, „do pracy” itd. Jak to tłumaczyłem (w *Człowiek i prawo naturalne*, s. 25-36), ostatecznie prawo jest realną relacją między osobami, których działanie jest im wzajemnie należne ze względu na proporcjonalnie wspólne przyporządkowania do dobra. Istnieje mnóstwo międzyosobowych różnych relacji, różniących się podstawą ich zaistnienia. Jedną z ludzkich interpersonalnych relacji jest nacechowana „debitum” — „powinnością” (działania lub niedziałania) ze względu na wspólne dobro. Powinność suponuje przynajmniej dwie osoby, aby można było spełnić sprawiedliwość „cuique suum” (por. przypis 24 na s. 29 ks. T. Stycznia, *Etyka niezależna?* — z tym, że podciąganie miłości siebie pod sprawiedliwość nie jest potrzebne, gdyż wchodzi tu w grę inne cnoty). Gdzie nie ma drugiej osoby, tam nie ma ściśle powinności działania lub niedziałania. Zatem, gdyby powinność wyznaczała moralność (a nie tylko jej część: sprawiedliwość), to w raję przed stworzeniem Ewy Adam byłby amoralny. Można wprawdzie powiedzieć, że jest osoba Boga, że jest też możliwość zobiektywizowania „się” i traktowania siebie jako „ty”; i wtedy byłaby „powinność”. Ale czy Bóg dla Adama był widzialnym partnerem? I czy trzeba się obiektywizować i podwajać, aby zaistniała powinność, a przez to moralność? Czy to wszystko jest potrzebne wobec istnienia realnych bytów, które Adam musiał widzieć i w swym działaniu do nich się ustosunkować? I czy można całą moralność sprowadzać tylko do sprawiedliwości, gdyż tylko ona jest „powinnościородna”? Wszystko to jest spekulacją płynącą z absolutyzacji i reizowania aspektu; wolę przedmiot działania ludzkiego widzieć w dobru — jak to widzieli najwybitniejsi myśliciele i co mnie bez reszty przekonuje.

A jeśliby „powinności” nie brać w sensie cechy charakteryzującej

relację prawną, a tylko jako koniecznościowe przyporządkowanie mnie do działania ujawnione w mojej świadomości i w moim akcie sumienia — to sam akt świadomości o powinności działania — albo już jest decyzją i nic nowego nie wnosi do charakteru decyzji, albo — gdy nie jest nią — jest wizją możliwości jedynie; jeszcze nie jest bytem moralnym. Nadto poza sprawiedliwością, gdzie wiemy, co komu mamy „dać” przez nasz czyn — to czy naprawdę zawsze wiemy, co i jak działać? Ja przynajmniej nie! Ciągłe miewam wątpliwości, czy tak działać, chociaż już zaczynam działanie. Świadomość jasnej powinności jest chyba bardzo rzadkim zjawiskiem i dlatego etyka nie może być teorią powinności, gdyż poza właściwością powinności w domenie sprawiedliwości sama powinność jest dla człowieka problematyczna; człowiek nie jest aniołem o jasnych widzeniach, tylko „zwierzęciem rozumnym” zdobywającym i prawdę, i wolność przez swe żmudne działanie.

#### 6. MORALISTA O MORALNOŚCI WEDŁUG ŚW. TOMASZA

Skoro spór jest o tak ważne sprawy, niech mi będzie wolno przytoczyć wypowiedzi wybitnego moralisty, którego znałem i z którym się zgadzam, J. Tonneau (*Wprowadzenie do zagadnień teologicznych*, Poznań 1967). „Studiujący św. Tomasza doznaje szoku, gdy odczyta w *Sumie* traktat moralny, gdzie pojęcie powinności nie odgrywa żadnej roli [...]” (s. 22). „Nigdy nie zrozumiemy stanowiska św. Tomasza, jeżeli nie potrafimy zerwać z przesądem, że moralność jest z istoty swej sprawą obowiązku, szczególnie zaś, że wszelka zasada ludzkiego postępowania, aby była skuteczna i nieodwołalna musi być ściśle obowiązująca. Obowiązek posiada swoje miejsce w moralności i ważne miejsce. Okazuje się to za każdym razem, gdy chodzi o więź prawną powstałą między władcą i poddanym, wierzycielem i dłużnikiem. Wówczas czynić dobrze polega na tym, by robić to, co się powinno. Ale zobowiązanie istnieje ściśle biorąc jedynie w stosunku do kogoś drugiego; ażeby mówić o obowiązku potrzeba dwóch osób. Zupełnie zrozumiałe, że wszystkie kwestie związane ze sprawiedliwością wprowadzają obowiązek [...] Błędem byłoby przenosić pojęcie obowiązku ze społeczności konkretnych, które normują nasze życie, na tę powszechną społeczność, której głową jest Bóg. Nie dałoby to rozwiązania problemu podstaw moralnych, lecz stworzyłoby tylko moralność skrojoną według szablonu socjologicznych reguł postępowania względem drugich, każąc Bytowi Najwyższemu z niezrównaną nieomylnością i powszechnością grać rolę właśnie tego «kogoś drugiego», będącego miernikiem naszych obowiązków [...]

Dla św. Tomasza normą postępowania ludzkiego jest to, aby było

ono postępowaniem prawdziwie ludzkim, aby postępować jak człowiek; zupełnie tak samo, jak jest rzeczą odpowiednią, aby zarodek danego gatunku rozwijał się według swego gatunku [...] Ale dlaczego tę normę, która jest tylko ludzką normą, uważać za moralną? [...] Otóż epitet «moralny» podkreśla to, co jest znamienne w ludzkim sposobie bycia. Człowiek kieruje sobą, podczas gdy istoty nierozumne są kierowane. Jeden tylko człowiek na tym świecie jest zdolny uchwycić pojęcie normy postępowania, odczytać w porządku swej rozumnej natury czynnik porządkujący, czyli prawo swych aktów. Natura nie jest dla niego jakimś ślepym źródłem poruszeń zdeterminowanych jego gatunkiem: jest jego normą [...] do tego, aby jakiś sposób bycia i działania odpowiadał mu w sposób naturalny, wystarczy, aby człowiek po prostu istniał razem ze swą rozumną naturą. Od tej chwili zaczynamy rozróżniać dobro i zło z tego najistotniej ludzkiego punktu widzenia, jakim jest punkt widzenia moralny, z taką samą stanowczością i ścisłością, z jaką się odróżnia człowieka od potwora, istotę żywą od trupa” (J. Tonneau, dz. cyt., s. 32-33).

7. Przejdźmy do sprawy „eudajmonizmu” i „personalizmu”. Zarzuca się św. Tomaszowi, że jest eudajmonistą; a więc miałby on uznawać „za moralnie powinne uważa się dane działanie dlatego, że [...] stanowi nieodzowny warunek osiągnięcia szczęścia, do którego działający dąży jako do swego celu ostatecznego” (Styczeń, *ABC etyki*, s. 20). Nadto w pracy *Etyka niezależna?* w rozdziale 1 analizuje stanowisko św. Tomasza w dziedzinie koncepcji etyki, dochodząc do wniosku, że św. Tomasz przyjmuje eudajmonistyczne stanowisko Arystotelesa, co ujawnia się zwłaszcza w koncepcji przyjaźni i komentarzu św. Tomasza *Etyki nikoma-chejskiej* ks. VIII. Styczeń (na s. 21) pisze: „Konsekwencja, z jaką św. Tomasz stosuje za Arystotelesem teleologiczno-eudajmonistyczny schemat do interpretacji fenomenu przyjaźni, wydaje się nam dzisiaj wręcz szokująca. Przyjaciel działając dla dobra swego przyjaciela nie wychodzi bynajmniej poza obręb eudajmonistycznej racji i motywacji swego działania, ponieważ przyjaciela traktuje on jako swe drugie ja! [I to jest szokujące?? A.M.K.] Unde apprehendit eum ut alterum se [...] et inde est quod amicus dicitur esse alter ipse”. Na podparcie takiej interpretacji cytuje w odnośniku wypowiedź H. Reintera (*Die Grundlagen der Sittlichkeit*), w którym jest i to zdanie: „Damit wird die Haltung der Hingabe an den Freund in ein egoistisches Sorgen für sich selbst umgedeutet [...]”

#### ZADNE „... IZMY”

Trudno naprawdę na kilku stronach napisać o etyce św. Tomasza tyle zdań nie przystających do tego, co Tomasz sam napisał. Tomaszowi nie chodzi ani o eudajmonizm, ani o „deontonomizm”, ale o rozumienie



człowieka. Wystarczy tylko uważnie czytać samego św. Tomasza. Tylko na temat postępowania ludzkiego Tomasz napisał tak wiele, i to stylem skrótowym, niemal telegraficznym! Ale w wygłaszaniu apriorycznych i nie udokumentowanych twierdzeń o doktrynie moralnej Tomasza powinien przestrzec i zastanowić króciutki Prolog do całej moralnej części *Sumy*. W oryginale brzmi to: „Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectualem et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem, restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem”. A zatem moralność traktuje Tomasz jako naukę o człowieku, o ile ten jest źródłem swego działania posiadając wolność w wyborze (osądzie) i panowanie nad swoimi uczynkami. Zatem cała dziedzina moralności sprowadza się do działania ludzkiego, o ile to jest następstwem świadomego wolnego wyboru i panowania nad swoimi — z wnętrza natury tryskającymi — aktami. Jest więc szeroko przeprowadzoną teorią decyzji ludzkich początkujących normalne ludzkie działanie. O żadnych powinnościach i obowiązkach moralnych nie ma w ogóle mowy poza traktatem o sprawiedliwości, w drugiej (II-II), szczegółowej części *Traktatu Sumy Teologicznej*. Ludzkie zaś działanie — z natury samego działania ludzkiego — jest uprzedmiotowione, jako że nie ma działania nieuprzedmiotowionego. A przedmiotem działania człowieka jest dobro. Chodzi zatem o wyjaśnienie powiązania człowieka z dobrem przez jego postępowanie, czyli zespół działania ludzkiego. Tomasz więc jest w swej analizie zainteresowany moralnym ludzkim zachowaniem się wobec dobra, z którym koniecznościowo wiąże się ludzkie działanie. Dobro zaś, o ile jest aktualnym przedmiotem działania ludzkiego, jest tym samym jego celem; stąd analiza dobra jako przedmiotu ludzkich aktów jest zarazem analizą celu. Omawiając zaś cel-dobro, Tomasz rozważa także skutek powiązania się człowieka działającego z jego celem. Tym skutkiem jest, między innymi, szczęście. Dlaczegoż zatem nie można mówić o szczęściu jako rezultacie osiągnięcia celu-dobra? Czy to jest akceptacją eudajmonizmu jako racji jedynej postępowania ludzkiego? A jeśli wybór dobra rzeczywistego jest „szczęściorodny”, czy to jest niegodne człowieka? Przecież szczęście nie płynie wyłącznie z dobra przyjemnego, a dobro samo w sobie (dobro godziwe) nie wyklucza szczęścia, jak tego nie wyklucza także dobro przyjemne lub użyteczne. Skoro szczęście jest przeżyciem ludzkim, związanym z połączeniem się z dobrem jako celem, to czyż nie można zastanowić się i zanalizować warunków szczęścia? Czy dla godziwego uczynku moralnego trzeba mieć przeżycie powinności-obo-

wiązku? i może jeszcze przeżycie przykrości związane często z koniecznością wypełnienia obowiązku? Nie o to przecież chodzi! Zrozumieć człowieka, jego postępowanie w ramach filozofii i racjonalnej teologii było zadaniem Tomasza, i to jest ważne także dzisiaj!

Analiza czynu ludzkiego dokonana przez św. Tomasza uwzględnia i przedmiot, i podmiot, i okoliczności uwarunkowania zarówno podmiotowe, jak i przedmiotowe tegoż czynu. Ale wszystko to jest odniesione do człowieka i tego momentu w człowieku, w którym „est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem: unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis” (I-II q. 1, a. 1), a więc do aktu decyzyjnego. Słusznie mówi o. Tonneau: „Ponieważ Adam otwierając oczy na światło, otrzymał od Boga pewne przykazania, trzeba powiedzieć, że moralność jest czymś od tych przykazań wcześniejszym. Sięgnijmy do źródła! [...] Otóż na tym najgłębszym poziomie natury rozumnej — gdzie absurdem byłoby mówić o obowiązku, gdyż stosunki z nikim jeszcze nie zostały nawiązane i nie zaciągnięte żadne zobowiązania, nawet wobec Boga — rozum już jest w człowieku swoistą normą, czynnikiem porządkującym i kierowniczym ludzkiego postępowania. Św. Tomasz między tą normą a normą moralną nie robi żadnej różnicy” (tamże, s. 32).

Człowiek wraz ze swoją naturą, będącą źródłem działania, jest nam dany do wyjaśnienia. I dany jest do wyjaśnienia człowiek, który działa po ludzku, a więc dobrowolnie i świadomie. I ten fakt trzeba ostatecznie wyjaśnić. Działanie ludzkie, inne niż zwierzęce, jest jednak działaniem realnym, wypływającym z realnego źródła, działaniem zdeterminowanym i celowym, umotywowanym. Człowiek działa w zastanym świecie, wobec otaczających go bytów, których sam człowiek nie „stworzył” przez to, że je poznaje. Świat bytów od strony motywu i determinacji treściowych jest realną racją działania ludzkiego, a sam człowiek biorąc pod uwagę zastaną rzeczywistość konstytuuje siebie źródłem realnym działania poprzez interioryzację treści bytowych i poprzez dobro, które zinterioryzowane staje się celem. Czy to wszystko można w imię „etyki” odrzucać? I czy to jest stanowisko bliskie Sartre’a, w którego teorii świadomość kreowała sensory, a przez to, w jego rozumieniu „byty”. Ostrożnie z aluzjami! Bo przecież znane są na ogół doktryny filozofów i moralistów, jak np. Kanta teoria powinności-obowiązku, tak w stosunku do prawa, jak do cnoty (Rechtspflichten — Tugendpflichten); tylko u Kanta ma to wszystko wewnętrzny sens wobec niepoznawalności bytu samego w sobie i wolności bezwzględnej człowieka działającego moralnie. Ale konsekwentna doktryna Kanta prowadzi do ukoniecznienia moralności wypełnienia obowiązku w stosunku do zmiennego prawa, a przez to do moralności wyznaczonej dowolnie przez prawodawcę. Obowiązek-powinność

występuje w dziedzinie sprawiedliwości; a w stosunku do drugiego człowieka jest jeszcze i miłość nie tylko kończąca się okrzykiem „jak dobrze, że jesteś”! Moralność jest czymś pierwotniejszym i czymś szerszym niż tzw. „doświadczenie powinności”! I nie można zmieniać natury człowieka stosownie do wyidealizowanego szablonu, np. spełniania powinności. Musimy wyjaśniać człowieka w jego działaniu i w samym działaniu uwzględniać te czynniki i racje, które przecież także wyjaśnia „eudajmonizm”, niektóre aspekty postępowania ludzkiego, a których nie można nie uwzględnić choćby się bardzo bało eudajmonizmu.

A gdy się mówi, iż to „dobro moje” i „prawda moja” występują w akcie „mojej decyzji” — to o co tu chodzi, jeśli nie o akty osobowe? Czy wówczas gdy mam świadomość własnej jaźni i tego, co jest „moje” — już wkraczam na tzw. teren eudajmonizmu? Eudajmonizm jako jedna z teorii wyjaśniających działanie ludzkie był dla Arystotelesa, w świetle jego systemu, konieczny. Ale eudajmonizm nie jest diabłem, którego należy się obawiać. Pewne momenty eudajmonizmu także wyjaśniają działanie człowieka. Nie jest bowiem prawdą, że człowiek działa dlatego, że ma obowiązek czy powinność działania. Człowiek działa, bo będąc bytem żywym nie może nie działać. A działając po ludzku jest przez to samo twórcą moralności, bo w strukturze aktu decyzyjnego leży konieczna, transcendentalna (przebiegająca wszystkie akty decyzyjne) relacja do normy postępowania, jaką jest byt i jego struktura, „odczytana” przez działającą osobę. A że działa dla dobra, na to nie ma rady. Może ktoś by wołał, by były „szlachetniejsze” motywy; aby działał np. dla spełnienia powinności; tylko bieda z tym, że nie wszędzie jest powinność; a tam gdzie jest — jest ona niekiedy także problematyczna; a istniejące powinności na terenie sprawiedliwości trzeba jeszcze sprawdzać tzw. „słuszością” — epikeją! Zatem należy raczej być wiernym rzeczywistości, w tym także rzeczywistości ludzkiej z wszystkimi uwarunkowaniami działania ludzkiego, aniżeli „wzniosłym” hasłom personalizmu i eudajmonizmu, które nie tłumaczą wiernie postępowania ludzkiego i nie wyjaśniają wszystkich czynników działania ludzkiego, w tym przedmiotu, celu przedmiotowego i podmiotowego, porządku zmysłowego i porządku intelektualnego, nastawień, dyspozycji i cnót, wad, prawa i problematyki ludzkiej doskonałości. I trudno przechodzić do porządku dziennego nad najstarszą dyscypliną filozoficzną — etyką, w której nagromadziło się tyle przemyśleń ogólnoludzkich i największych myślicieli, a w wykładzie etyki akcentować spory o eudajmonizm, deontonomizm, personalizm, gdyż tzw. „personalizm” nie powinien być aprioryczny i ma się liczyć z realnym człowiekiem i musi wyjaśnić realne działanie osoby ludzkiej, a więc realnie istniejącego człowieka. Jego to działanie ludzkie — a przez to moralne — było przecież przedmiotem dociekań przez tyle wieków.

Trzeba jednak w dydaktyce, pisaniu wszystko to uwzględnić, jak to czynił np. o. Jacek Woroniecki, którego *Katolicka etyka wychowawcza* była w KUL-u podręcznikiem obowiązującym, nawet w wykładach Karola Wojtyły. (Dlatego trzeba wznowić wydanie *Katolickiej etyki wychowawczej*, byśmy w KUL-u nie zapomnieli o etyce szeroko w tradycji rozbudowanej).

Na koniec trudno tu wchodzić w szczegółowe dyskusje z ujęciem etyki ks. Stycznia i ks. Szostka, gdyż trzeba by napisać nową pracę na ten temat, ukazując realizację jednego aspektu, a przez to uproszczenie. Dotknę tylko sprawy u Niego najważniejszej. W *ABC Etyki* pisze: „Homo homini summum bonum (obraz Boży, teofania) okazuje się ostatnim słowem etyki [??? A. M. K.], która w punkcie wyjścia określa swą identyczność jako teoria przez to, że jej przedmiotem jest doświadczalnie stwierdzalna w sumieniu powinność afirmowania osoby przez osobę, z uwagi na przysługującą jej godność” (s. 32).

Co to jest „afirmowanie osoby” przez osobę? w jakich aspektach? I czy trzeba dla zaistnienia moralności znać teorię osoby? I czy w ogóle trzeba relacji międzyosobowej, aby była moralność ludzka? I co to jest „godność” osoby? Czy ona jest sprawą pierwotnie oczywistą? Czy teoria godności osobowej nie jest nabudowana na samej koncepcji osoby? Czy zatem ktoś, kto nie wie o godności osoby, będzie w swoim postępowaniu niemoralny? Czyż ludzkość budowała swoją etykę na teorii „afirmacji godności osoby”? Te sprawy są ważne niewątpliwie, ale wtórne w stosunku do porządku ludzkiego, porządku przez to samo moralnego. Dziś słusznie wzywa się do poszanowania godności człowieka, rozumiejąc przez to człowieka jako cel działania i dobro samo w sobie, którego nie można traktować wyłącznie instrumentalnie jako tylko środka do innych celów, niekiedy antyludzkich. Ale czy z tego tytułu należy całą etykę zbudować na „afirmacji” (w jakim znaczeniu?, bo to jest wieloznaczne) „godności” (jak rozumianej?) „osoby” (w jakim jej rozumieniu?, bo były tuziny teorii osoby). Czy nie jest bardziej adekwatna etyka jako filozofia postępowania ludzkiego? Dla mnie tak! I dlatego nie mogę się zgodzić na proponowane teoretyczne rozwiązania Kolegów Szostka i Stycznia, który w imię swojej teorii „personalizmu” (bo chyba nie w imię afirmacji godności mojej osoby) odrzucił mój artykuł jako redaktor komentarzy do Homilii Ojca św., gdzie dla wyjaśnienia nauki o „cudzołóstwie w sercu swoim” trzeba przecież było sięgnąć do decyzji ludzkiej, jako tego „miejsca”, w którym powstaje czyn ludzki, a przez to czyn moralny. A nota bene nie było to napisane „mimoходом” (choć w odnośniku), ale jednym z motywów napisania artykułu, by wyjaśnić trudną — w tej materii — doktrynę papieską, przeciw której wystąpiło tak wielu teologów.