R O Z P R A W Y

ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom XX, zeszyt 2 — 1972

JERZY W. GAŁKOWSKI

SPÓR O POWINNOŚĆ MORALNĄ

I. Wśród wielu spornych problemów etyki i prawa naturalnego (jeśli przyjmie się przynajmniej częściową wspólnotę ich zakresów i problemów) znajduje się problem powinności moralnej [1]. Z wielu stanowisk, znanych z historii czy też współczesnych, nie brakuje chyba żadnego z możliwych jego ujęć.

Z problemem powinności wiążą się przede wszystkim dwa pytania: o istnienie powinności oraz — w razie pozytywnej odpowiedzi na nie — o jej charakter. Nieodłącznym od tego jest pytanie o jej źródło.

Jeśli ująć zagadnienie szeroko i powinność w takiej czy innej jej realizacji pojąć jako pewnego rodzaju zaangażowanie człowieka w świat, szczególnie „świat ludzki", a nie jako tylko rozładowanie wrodzonej aktywności i dążenie do zaspokajania potrzeb wyrażających się deterministyczną koniecznością, to trudno byłoby znaleźć filozofów, którzy by zaprzeczali istnieniu powinności. Jedynie konsekwentni determiniści negując całkowicie wolność negowali zarazem powinność: w akcie człowieka wyznaczonym jednoznacznie przez przyczynowo warunkujące go struktury zewnętrzne wobec woli podmiotu i inspirowanym wewnętrznie przez nie — nie ma miejsca na powinność, ani też akt ten nie wymaga czegokolwiek innego do swojej realizacji. Przykładem takiego stanowiska może być „człowiek-maszyna" La Mettrie'go [2], u którego mechanicystyczny materializm jakby wykluczał całkowicie „wnętrze" człowieka, jego subiektywność i inicjatywę. W sposób bardziej subtelny

[1] Por. H. Waśkiewicz. *Prawo naturalne — prawo czy norma moralna.* „Rocz. Filoz." 1970 z. 2 s. 11-32.

[2] *Człowiek-maszyna.* Przeł. S. Rudniański. Kraków 1953.

i złożony podobne stanowisko zajmuje strukturalizm w wielu swoich odmianach [3].

Wydaje się także, iż ci, którzy ujmują wolność człowieka jako absolutną, nie tylko niczym nie ograniczoną, ale też niczym nie kierowaną możliwość działania, zbliżają się bardzo do poprzedniego stanowiska. Bowiem wtenczas albo człowiek ujęty jest jako „tylko wola", albo władza działania jest nadrzędną czy też kierującą wszystkimi innymi. Bliski tego był Duns Szkot, a przez długi czas Sartre reprezentował takie właśnie stanowisko, utożsamiając powinność z wolnym „chcę".

Lecz nawet M. Guyeau [4], próbując stworzyć etykę bez powinności, nie mógł się zupełnie bez niej obejść. Tym bardziej nie zniknęła ona z etyki Maxa Schelera [5], aczkolwiek próbował on zastąpić powinność bezpośrednim odniesieniem się człowieka do wartości.

Wśród filozofów przyjmujących istnienie powinności zarysowało się kilka stanowisk w sprawie jej charakteru i pochodzenia (źródła). I tak można wyróżnić trzy typy powinności:

a) „absolutny",
b) relatywny,
c) „dowolny"

II. Przedstawicielem rozwiązania typu absolutnego problemu powinności jest I. Kant. Teza Kanta o powinności, jako chceniu koniecznym, czy też imperatywie kategorycznym, czyli sposobie poznania praktycznego jest niewątpliwie uwarunkowana odpowiednią koncepcją człowieka. Zgodnie z tą koncepcją, opartą na założeniu, iż to, co aktywne, jest charakterystyczne dla substancji [6], Kant wysunął na pierwsze miejsce wśród właściwości człowieka wolność, jako specyficzny sposób realizowania się w człowieku aktywności. Aktywność przejawia się przede wszystkim w działaniu. Stąd nacisk został położony na wolę. Moralność bazująca na wolności domaga się nie tylko swobody od nacisków, determinizmów różnego rodzaju, ale i pozytywnego określenia. Może ono być dokonane tylko przez poznanie. Konieczne jest poznanie tego, co ma zostać dokonane, jak i tego, według czego ma dokonać się akt moralny, to znaczy zasad. Wobec niemożliwości dotarcia czystym rozumem teore-

[3] Por. C. Lévi-Strauss. *Myśl nieoswojona.* Warszawa 1969 (szczeg. rozdz. IX); tenże. *Antropologia strukturalna.* Warszawa 1970; M. Dufrenne. *Pour l'homme.* Paris 1968; M. A. Krąpiec. *Filozoficzne implikacje strukturalizmu na terenie antropologii.* „Znak" 1971 nr 203 s. 561-570.

[4] *Zarys moralności bez powinności i sankcji.* Warszawa 1960.

[5] Por. bp K. Wojtyła. *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera.* Lublin 1959 s. 79-91.

[6] Por. G. Berberich. *La notion métaphysique de la personne chez Kant et Kierkegaard.* Fribourg (Suisse) 1942.

tycznym do świata noumenalnego i wobec tego, że analiza świata fenomenalnego ukazuje jedynie różnego rodzaju determinizmy, właściwie sam rozum nie może ująć zasad moralnych. Nie można oprzeć wolności działania na determinizmach, gdyż byłaby to sprzeczność. Dlatego zasad moralnych trzeba doszukiwać się jedynie w sobie, we własnej substancji. Autonomia moralności, podstawowy kanon etyki Kanta, domaga się nie tylko wolności działania. Także i zasady działania nie mogą płynąć spoza człowieka, spoza jego autonomii. Tak więc rozum musi wysnuć te zasady niejako „sam z siebie". Rozum nie dociera do nich „z zewnątrz", ale „od wewnątrz", rozum sam jest przejawem istoty rzeczy (świata noumenalnego). Jednakże mając na uwadze założenie, iż to, co substancjalne, jest aktywne, Kant mówi o czynnej roli rozumu, dokonując identyfikacji władzy działającej i władzy poznającej, woli i rozumu, a dalej wolności i poznania (świadomości) [7]. Utożsamienie takie mogło zagwarantować w należyty sposób pełnię autonomii. Człowiek należąc przez swoje człowieczeństwo (rozumność = wolność) do świata noumenalnego, przejawia to w ten sposób, że nie tylko działa w „swój" (wolny) sposób, ale także tworzy „swoje" (autonomiczne) prawa moralne.

Wolność, właściwość istotna człowieka, wyraża w tym wypadku „rzecz w sobie". Dzięki niej ma człowiek kontakt ze światem noumenalnym. Sprzężenie wolności i poznania pozwala zarówno na dotarcie do istoty człowieczeństwa, jak i na zachowanie autonomii. Rezultatem tego jest poczucie powinności, ujęcie jedynie właściwego sposobu postępowania. Rdzeniem poczucia powinności jest imperatyw kategoryczny. Imperatyw ten wyrażając istotę i autonomię ludzkiego bytu jest niepodważalny. Z drugiej strony, związanie z istotą człowieka warunkuje jego występowanie (istnienie) oraz siłę, z jaką się objawia. I to właśnie oznacza jego kategoryczność — niezmienna forma i siła występowania. Struktura człowieka, a właściwie człowieczeństwa, sprawia, iż poznanie praktyczne wyraża się w sposób pierwotny w bezwarunkowym wewnętrznym nakazie [8].

Bezwarunkowość ta nie przenosi się na dziedzinę ludzkiego działania. Byłoby to wewnętrzną sprzecznością ludzkiego bytu, gdyby autonomia niszczyła sama siebie. Wolność działania przejawia się w możliwości zarówno afirmacji, jak i negacji obowiązku. Zło moralne polega więc przede wszystkim na niszczeniu swojej własnej autonomii, tj. na wewnętrznym sprzeciwie i sprzeczności między autonomią prawa a autonomią działania. Zło jest wewnętrznym rozdarciem wolności człowieka. Innym

[7] Por. *Uzasadnienie metafizyki moralności.* Przeł. M. Wartenberg. Warszawa 1953 s. 9 n., 88 n.

[8] Szerzej na temat zagadnienia powinności i wolności u Kanta patrz: J. Galkowski. *Z historii pojęcia wolności — Duns Szkot, Kant, Sartre.* „Rocz. Filoz." 1971 z. 2 s. 59-101.

znamieniem kategoryczności imperatywu jest sposób jego występowania. Ujmując sprawę od strony psychologicznej, powinność moralna ujawnia się w przeżyciu. Człowiek-podmiot stwierdza jej istnienie w swoistym przeżyciu, nie ma natomiast żadnego wpływu na jej powstanie. Zostaje zaskoczony jej istnieniem, zostaje niejako postawiony przed faktem dokonanym. Stwierdza swoje pierwotne zaangażowanie i wolność. W sposób wtórny dopiero angażuje się przez afirmację lub negację tego pierwotnego zaangażowania, koniecznego chcenia, jak mówi Kant. Od strony psychicznej imperatyw kategoryczny zjawia się w człowieku w sposób tajemniczy [9]. Nie zostaje przygotowany jakimiś uprzednimi działaniami człowieka-podmiotu. Jedyną możliwością człowieka w takiej sytuacji jest poznanie i zrozumienie zjawiającego się w nim poczucia obowiązku.

Powinność, wyrażona w poczuciu, jest dalej wyznacznikiem wartości i ocen moralnych. To jest dobre, słuszne, prawe itp., co jest zgodne z poczuciem powinności. A więc imperatyw jest i w tym sensie kategoryczny, że nie jest w żaden sposób ani obalalny, ani potwierdzalny przez cokolwiek. Jest on zawsze „prawdziwy". Wynikają z tego dwie bardzo ważne konsekwencje. Pierwszą z nich jest psychologiczny subiektywizm. Skoro powinność uznaje się za stan pierwotny, nieredukowalny, to nie można go konfrontować ani z innymi stanami rzeczy, ani też z podobnymi stanami innych ludzi. Jest też rzeczą bardzo wątpliwą, czy można w ogóle odróżnić powinność moralną od innych stanów psychicznych, np. zachcianek, wad moralnych, natręctw, manii itp. Jakie jest kryterium wyróżniające imperatyw kategoryczny? Co więcej, nie można go wyróżnić przez relację do innych rzeczy niż stany psychiczne, jak np. wartości, gdyż to on jest ich uzasadnieniem, zaś psychologicznie rzecz biorąc, różne stany psychiczne, także (a może nawet szczególnie) patologiczne, mogą dla danego człowieka doskonale być „uzasadnieniem" np. wartości.

Drugą konsekwencją (jest to właściwie inny aspekt tegoż subiektywizmu) jest aracjonalność poczucia powinności, jej charakter woluntarystyczny. Podmiot przeżywający powinność nie potrafi jej uzasadnić, a tylko wskazać jej następstwa. Jeśli wskaże jakieś uzasadnienie, tzn. coś bardziej pierwotnego od powinności, to w ten sposób zaprzeczy jej pierwotnemu charakterowi. Na aracjonalny charakter wskazuje sposób poznawania powinności. Mianowicie poczucie powinności jest na tyle nieokreślone, że samą powinność „wyłuskuje" się dopiero przez refleksyjne poznanie intelektualne, wtórne wobec powinności. A więc samo poczucie powinności nie ma charakteru poznawczego, jest to pewien stan dążeniowy. Trzeba dopiero dodatkowego aktu poznania intelektualnego, który umożliwia zrozumienie pełnego sensu powinności. Dopiero na tym eta-

[9] Por. M. Dufrenne. *Pour l'homme*. Paris 1968 s. 42.

pie, poprzez poznanie zostaje uruchomiona najpierw sfera poznawcza człowieka, następnie sfera wolności. Człowiek-podmiot zostaje zaskoczony powinnością, nie ma właściwie możliwości zrozumienia jej sensu ani też mechanizmu powstawania. Nie ma także możliwości potocznego zrozumienia sensu wartości moralnych, które są wynikiem poczucia powinności. Aby je zrozumieć, konieczne jest zbudowanie, a co najmniej poznanie teorii filozoficznej tłumaczącej je. Każdy więc człowiek wi ien być filozofem.

Autonomia prawa u Kanta nie ma zbyt jasnego charakteru. Mieści się ona między dwoma skrajnościami — między heteronomią a dowolnością. Z jednej strony Kant broni samostanowienia człowieka przed naciskiem konieczności zewnętrznych, przez podkreślenie, że prawa moralne nie mogą pochodzić „z zewnątrz". Nie bardzo jednakże wiadomo, o jakie „zewnątrz" chodzi. Czy chodzi o to, że rozum sam tworzy prawa, bez oparcia się o to, co wobec niego zewnętrzne, czy też w oparciu o to. Podkreślając autonomię prawa, Kant raczej wybiera to pierwsze rozwiązanie. Jednakże nie chcąc dopuścić do dowolności, kładzie nacisk na konieczną treść prawa. Skąd się bierze owa konieczność? Kant wiąże ją z poczuciem powinności, z koniecznym chceniem. A więc po prostu rozum nie może inaczej pojąć prawa moralnego, ani też nie może przyjąć innego. Wewnętrzne, strukturowe utożsamienie rozumu i woli powoduje, że dla człowieka jako człowieka istnieje jedno konieczne i niezmienne prawo moralne. Człowiek będąc rozumnością = wolnością uczestniczy w sferze bytu noumenalnego, która wśród swoich cech specyficznych posiada cechę powinności. Stąd powinność niejako należy do konstytutywnych cech człowieczeństwa. Powinność jest przejawem bytu ludzkiego, rozumności = wolności. Prawo moralne nie jest dla człowieka czymś zewnętrznym, należąc niejako do jego struktury. Jest więc ono autonomiczne, pozostając zarazem koniecznym. Jest rzeczą oczywistą, że takie rozumienie prawa moralnego, jego autonomiczności, a także moralności pozostaje w związku z przyjętą koncepcją człowieka jako rozumności = wolności. „Konieczne chcenie" jednakże pozostaje w wyraźnej opozycji do wolności, scil. autonomii. Prawo moralne nie pozostaje w żadnej zależności od wolności człowieka, jeśli chodzi o jego genezę. Człowiek nie tworzy prawa, ale „istnieje w prawie". Nie ma żadnego wpływu ani na jego powstanie, ani na treść. Nie może nawet dokonywać w nim żadnych zmian. Jedynie może je akceptować lub odrzucić. Nie zmienia to jednakże w niczym ważności i obowiązywalności prawa. Autonomię prawa należy więc rozumieć nie jako jego zależność od ludzkiego „chcę", ale jako zależność od struktury ontycznej człowieka. Rozumność = wolność nie jest, jak tego chce Kant, przyczyną sprawczą prawa moralnego, ale ontycznym warunkiem p o d l e g a n i a

prawu, istniejącemu w sferze noumenalnej. Co prawda, dotarcie do prawa moralnego, jak zresztą i do innych praw bytu jest zasługą raczej wolności (rozumu praktycznego) niż rozumności, gdyż jak wydaje się, według Kanta naczelną cechą sfery noumenalnej jest także wolność. Nie ma ona jednak charakteru dowolności, gdyż jest w sposób konieczny powiązana z powinnością (prawem). Jest to więc jakby doskonała, idealna harmonia wolności i powinności, która to harmonia zresztą jest celem ludzkiej moralności. Gdyby nie przeszkoda w postaci „natury" ulegającej determinizmom, powinność moralna byłaby spełniana niejako automatycznie czy spontanicznie. „Natura" powoduje, że człowiek w swoich aktach moralnych musi się zmuszać do spełniania powinności.

Powinność więc, aczkolwiek stanowi fakt ludzki, jest pewną specyficzną sferą ontologiczną daną wprost w pierwotnym odczuciu powinności, które w pełni można zrozumieć przez refleksję intelektualną nad nim. W tym punkcie teoria Kanta jest zbieżna ze współczesnym deontologizmem [10]. Przy tym np. W. D. Ross idzie tak daleko, że odgranicza czyn słuszny (right) od czynu dobrego (good), a więc odgranicza powinność od dobra.

III. Na przeciwległym biegunie do powyższej znajduje się sartrowska koncepcja powinności moralnej, aczkolwiek Sartre wychodzi z bardzo podobnego stanowiska. Tutaj także człowiek jest uważany za świadomość = wolność, a nawet w pewnym sensie jest bardziej „uduchowiony" niż w filozofii Kanta. Wolność doświadczana jest w pozaracjonalnym, skrajnie subiektywnym przeżyciu pierwotnym. Przeżycia wolności nie można ani zracjonalizować, ani też przekazać. Każdy ma dostęp jedynie do swojej własnej wolności, w intymnym, nieprzekazywalnym przeżyciu.

Wolność ludzka przejawia się w aktach wyboru (decyzji). Opis więc takiego aktu jest zarazem najdoskonalszą charakterystyką samej wolności. Pierwotnym założeniem, pozwalającym właściwie zrozumieć akt wyboru, jest twierdzenie o niemożliwości przekraczania własnego „ja", o niemożliwości wytworzenia sobie obiektywnego sądu o rzeczywistości. Sartre stoi na stanowisku, że między przedmiotem-rzeczą (l'être-en-soi) a podmiotem (l'être-pour-soi), rozumianym jako indywidualna świadomość, nie zaś gatunkowo, istnieje nieprzekraczalna przepaść. „Rzecz" jest nieprzenikliwa, nie jest w swoich zasadniczych cechach poznawalna. Ona po prostu j e s t. Nie dotyczą jej żadne pojęcia, które tworzy rozum ludzki. Z drugiej strony świadomość człowieka także nie jest zdolna do wyjścia poza swoje c o g i t o, a więc wszystkie pojęcia i sądy, które two-

[10] Por. S. S o l d e n h o f f. *O intuicjonizmie.* Warszawa 1964 s. 54.

rzy, są pojęciami i sądami ludzkiego świata. Jednakże działalność rozumu poprzez wytwarzanie pojęć i sądów, aczkolwiek zasadniczo nie dociera we właściwy sposób do swojego przedmiotu, to powoduje, że poznanie racjonalne urzeczawia ten przedmiot. I to właśnie odcina poszczególne podmioty od możliwości wzajemnego racjonalnego poznania się. Poznanie racjonalne jest poznaniem niszczącym przedmiot-podmiot poznania. Drugi podmiot o ile jest poznawalny, to tylko poprzez swojego rodzaju intuicję irracjonalną [11].

Tego rodzaju koncepcja poznania sprawia, że ocena rzeczywistości, jeśli w ogóle jest podstawą do podjęcia decyzji, nie ma w żadnym wypadku charakteru ani obiektywnego, ani racjonalnego, lecz jest jedynie subiektywną i irracjonalną impresją podmiotu, zaś przedmiot jest tylko okazją do tworzenia tej impresji. Tak więc wszystko to, co jest zewnętrzne, nie może być w żaden sposób pomocą przy podejmowaniu wyboru (decyzji).

Pozostaje więc tylko „wnętrze" człowieka. Sartre twierdzi, iż jednym z punktów wyjścia filozofii w ogóle jest cogito. Jednakże w przeciwieństwie do Kartezjusza nie oznacza to nic stałego, gdyż nie jest nim fakt, lecz treść cogito. Otóż Sartre mówi, że człowiek nie posiada natury, jeśli rozumie się przez nią jakąś stałą i niezmienną treść konstytucyjną człowieka. Treść — natura jest zmienna, ciągle na nowo tworząca się poprzez konkretne wolne akty wyboru (egzystencja wyprzedza esencję) [12]. Dlatego też to, czym człowiek jest, jego struktura, nie może być podstawą podejmowania decyzji — nie mamy ani w sobie, ani poza sobą żadnego punktu oparcia. W rozumieniu Sartre'a jednakże nie oznacza to nihilizmu moralnego. W filozofii Sartre'a istnieją obok siebie dwie możliwości, które stara się on zsyntetyzować, a dzięki którym koncepcja ta nie ma oznaczać dowolności moralnej. Jedna, to określenie aktów według swojej wolności (czy autentyzmu wyboru) oraz druga, określenie według konkretnej sytuacji intersubiektywnej. Pierwsza oznacza skrajny subiektywizm, druga zaś subiektywizm złagodzony. Z jednej strony Sartre podkreśla autentyczność wyboru, a więc „wzięcie w nawias" podczas dokonywania aktu wyboru wszystkiego, co nie jest wolnością. Powoływanie się na jakieś względy uboczne, np. na własne uczucia, konieczności itp. jest złą wiarą, kłamstwem, gdyż udaje całkowitą wolność zaangażowania. Podobnie złą wiarą jest deklarowanie a priori istnienia wartości [13]. Skoro akt wyboru nie jest zależny od żadnej treści, to jeśli nie ma być jakąś absurdalną pustką, trzeba go chyba rozumieć

[11] Por. S. Grygiel. *Intelektualne oraz antyintelektualne postawy w etyce.* „Znak" 1965 nr 135 s. 1102-1128.

[12] Por. J. P. Sartre. *L'Existentialisme est un humanisme.* Paris 1960 s. 17.

[13] Tamże s. 81.

jako kierowany powinnością formalną, która jest sama beztreściową, wolnością. Jeśli wolność jest beztreściowa, „pusta", to gdzie należy szukać powinności albo przynajmniej motywów działania? Może nią być jedynie sama wolność, jej ochrona przed wszelką „treścią Jednakże tak pojmowana wolność jest właśnie niezrozumiała i tajemnicza. Jest jakąś substancją nieokreśloną, pozbawioną treści, a więc i jej działanie jest podejmowane w imię nieokreśloności. Sartre pisze, że brak treści zmusza człowieka w jego działaniu moralnym do inwencji. Wybór = inwencja jest dla człowieka początkiem wszystkiego: jego natury, wartości, jego moralności. Inwencja ta nie mając żadnego ukierunkowania pozytywnego, jedynie negatywne (brak nacisków), jeśli nie jest całkowicie przypadkowa, to jest przynajmniej dowolna. Nie ma ona żadnego ukierunkowania ogólnego, natomiast powinna być dostosowana do konkretnych okoliczności życia, co nie znaczy, że okoliczności rządzą wyborem, lecz że wybór jest tylko i wyłącznie mój, ale nie jest abstrakcyjny, a dokonany ze względu na otaczającą rzeczywistość. Ponieważ rozumienie i ocena sytuacji jest skrajnie subiektywistyczna i irracjonalna, a na dodatek wola sama, niejako „na ślepo", decyduje o sposobie życia, o aktach człowieka, więc w tym aspekcie trzeba określić etykę Sartre'a jako etykę indeterministyczną w pełnym rozumieniu tego słowa oraz irracjonalnie subiektywistyczną.

Określanie sytuacji czy też świata intersubiektywnego jest jednakże w rozumieniu Sartre'a przekreśleniem indeterministycznej dowolności wyboru. To jest właśnie ta druga możliwość. Według Sartre'a, w cogito, w przeciwieństwie do filozofii Kartezjusza i Kanta, odkrywamy nie tylko siebie samych, ale także i drugich. Co więcej, drugi poznawany jest jako konieczny dla istnienia i poznania siebie samego. Drugiego poznaję jako wolność postawioną naprzeciw mojej wolności [14]. Mimo braku ogólnej natury ludzkiej istnieje jednakże pewna wspólnota — stanu (condition humaine). Istnieją a priori pewne ograniczenia ludzkie, bez względu na epokę czy stan społeczny, w którym żyje człowiek, jak na przykład konieczność bycia w świecie, bycia w otoczeniu innych, pracy, śmierci. Ograniczenia te są zarazem obiektywne i subiektywne. Obiektywne, gdyż spotykane są wszędzie i wszędzie są łatwe do rozpoznania. Subiektywne, gdyż nie mają żadnego znaczenia, jeśli człowiek nimi nie żyje, jeśli w sposób wolny nie uzna ich za własne [15].

Każdy ludzki projekt, czyli wybór ma wartość powszechną dlatego, że może być zrozumiany przez każdego [16]. Każdy absolutnie wolny wybór, będąc realizacją siebie i człowieczeństwa, jest zarazem absolutnie

[14] Tamże s. 66 n.
[15] Tamże s. 67 nn.
[16] Tamże s. 69.

wolnym zaangażowaniem się w świat ludzki [17]. Wybór moralny nie oznacza tutaj anarchii, gdyż każdy człowiek znajduje się w sytuacji „zorganizowanej" i angażując siebie, angażuje wszystkich [18].

Trzeba by tutaj powiedzieć, że samo angażowanie innych przez wybór nie wskazuje jeszcze na istnienie powinności, ale tylko na potrzebę normowania postępowania, na ograniczenia wyboru. Nie przesądza też z góry treści powinności (tj. normy), może ona mieć przecież różny charakter, np. od skrajnie egoistycznego do skrajnie altruistycznego. Sartre sugeruje, że z przyjęcia tez egzystencjalizmu wynika jako konsekwencja moralna powinność, bliżej zresztą nie określonego, liczenia się z innymi, z całą ludzkością. Jeśli nawet tak jest, to ta powinność musi istnieć a priori, a więc przed absolutnie wolnym wyborem jednostkowym. Stąd nasuwa się wniosek, że albo Sartre jest nie bardzo konsekwentny i poza jego koncepcją powinności istnieje inna, niż ta, jaką propaguje, koncepcja natury ludzkiej i wartości, albo też uzasadnienia koncepcji powinności trzeba szukać raczej w osobistej postawie życiowej Sartre'a niż w jego filozofii.

Sartrowska koncepcja wolności wskazuje na to, że człowiek nie odczuwa żadnej bezwładności czy inercji, że jego wolność zawsze jest pełna. Człowiek zachowuje się tak, jak „duchy czyste", albo, mówiąc inaczej, jakby był czystą świadomością. Nie jest to w zgodzie ani z doświadczeniem potocznym, ani z danymi psychologii [19]. Czy jest bowiem możliwe, aby ludzka wolność nie reagowała na dotychczasową „biografię", tj. na dotychczasowe doświadczenia, przyzwyczajenia, aby nie ulegała zahamowaniom i doskonaleniom? Czy wolny wybór, niezgodny z dotychczasowym sposobem zachowania się jednostki może być dokonany bez uprzedniego przygotowania, zastanawiania się i przełamywania? Do tego wszystkiego potrzebny jest czas, którego Sartre w ogóle nie bierze pod uwagę, tak jak nie bierze pod uwagę pewnej nieodłącznej od człowieka bierności i ustalania się skutków dotychczasowych ludzkich przedsięwzięć, które w klasycznej etyce nazywane są cnotami albo sprawnościami moralnymi i intelektualnymi.

Ostatecznie trzeba przyjąć, że źródłem powinności według Sartre'a jest sama ludzka wolność, wolność absolutna, zaś treść powinności, uwzględniająca relacje międzyludzkie, pochodzi z subiektywnego określenia wartości tych relacji, wreszcie jej powszechność, tak podobna w tym do kantowskiego imperatywu, raczej się kłóci niż godzi z całością

[17] Tamże s. 71.

[18] Tamże s. 75.

[19] Por. W. Gromczyński. *Człowiek, świat rzeczy, Bóg w filozofii Sartre'a.* Warszawa 1969 s. 130-201.

filozofii Sartre'a. Pomiędzy tymi dwoma skrajnymi ujęciami znajduje się tomistyczna koncepcja powinności moralnej.

IV. Tomasz z Akwinu właściwie nie używa jeszcze terminu „powinność" w dzisiejszym rozumieniu (używa on pewnych jego równoznaczników, jak na przykład ligatio, obligatio, debitum czy nawet pewien rodzaj necessitas), ale sam problem zarysował bardzo wyraźnie czyniąc go organiczną częścią swego systemu etyki. Związany jest on ściśle z warunkującymi go problemami synterezy i sumienia z jednej strony, a wolności moralnej z drugiej. Przede wszystkim powinność dotyczyć może jedynie bytu wolnego, mającego wolność decyzji i działania (wszelki determinizm wyklucza w działaniu powinność, co się chyba rozumie samo przez się), zakłada także świadomość i możliwość poznania intelektualnego. Istnieje w człowieku możliwość dwojakiego poznania — teoretycznego i praktycznego (dotyczącego praxis, działania ludzkiego). W poznaniu tym chwytane są przede wszystkim wprost, bez pośrednictwa jakiegokolwiek rozumowania, naturalnie przysługujące stałe i pewne zasady tegoż poznania, których następstwem jest całe poznanie praktyczne. W ten sposób znane są człowiekowi pierwsze zasady działania, czyli zasady prawa naturalnego. Zasady te zapodmiotowane są we władzy poznawczej, której przysługuje w sposób naturalny i wrodzony sprawność tych zasad. Władza ta oraz ta własność noszą nazwę synterezy, czyli prasumienia [20]. Treść syntezy można wyrazić w zdaniu — należy czynić dobro, a unikać zła. Jest to poznanie nie tylko przedmiotu i podmiotu, ale także pewnej szczególnej relacji między nimi. Stanowi ona pewien rodzaj wrodzonej naturze ludzkiej dążności, która powoduje, że dążenia ludzkie zostają ukierunkowane (choć nie deterministycznie), że wola ludzka nie pozostaje neutralna wobec dobra. Chodzi tu nie o samo w sobie dobro przedmiotowe, ale dobro jako poznane [21]. W tym aspekcie owa wewnątrzludzka inklinacja ku dobru jest w sposób trwały prawa, nie mająca żadnych odchyleń [22]. Zasadniczo też nie jest możliwe zaniknięcie owej inklinacji, ponieważ w niej wyraża się natura ludzka. Możliwe są jednak pewne jej zaburzenia — albo ze względu na uszkodzenia organów cielesnych, jak mówi Tomasz, od których rozum otrzymuje dane, albo w jakimś konkretnym działaniu prasumienie może być przygłuszone przez silne namiętności [23].

Wydaje się, że Tomasz z Akwinu nie wyjaśnia w sposób dostateczny

[20] Por. Tomasz. *De veritate* 16, 1.

[21] Por. E. Gilson. *Duch filozofii średniowiecznej*. Przeł. J. Rybałt. Warszawa 1958 s. 322.

[22] *De veritate* 16, 2.

[23] Tamże 16, 3.

ani samego faktu powinności, ani też mechanizmu jej powstawania. Przede wszystkim rozumie on powinność jako intelektualne ujęcie swoistej konieczności płynącej z przyjętego celu. Chodzi o to, że pewne sposoby działania są sposobami najlepszymi, względnie jedynie możliwymi do osiągnięcia celu. Chcąc go osiągnąć trzeba działać koniecznie w taki to a taki sposób [24]. Powiedzenie „chcąc go osiągnąć" w tym wypadku nie przesądza sprawy dowolności w przyjmowaniu celu, o czym będzie jeszcze mowa dalej. Cel w tym wypadku jest jedną z najważniejszych racji istnienia powinności moralnej, jest racją zewnętrzną. Nie jest jednakże racją jedyną. Drugą, równie ważną, jest pewien specyficzny sposób działania ludzkiej natury przejawiający się w aktach prasumienia i sumienia. Jest to znowu pewnego rodzaju konieczność wewnętrzna wybierania dobra, a unikania zła, konieczność zapodmiotowana w intelekcie. W pewnym sensie jest ona formalna (czy też ogólna), to znaczy nakierowana nie na konkretnie ujęte dobro, ale na to, co intelekt może ująć jako dobro. Stąd można by treść synterezy w pewien sposób zmodyfikować, czego zresztą Tomasz nie czyni — czyń to, co poznajesz jako dobre, unikaj tego, co poznajesz jako złe. Sumienie jako akt poznania konkretnego dobra w konkretnej życiowej sytuacji powoduje powstanie motywu dla woli oraz, jak mówi Tomasz, działanie intelektualnego nacisku na wolę [25]. Intelekt jako władza wyższa jest czynnikiem rządzącym i kierującym wolą, oczywiście nie w tym sensie, że kieruje w sposób deterministyczny. W sposób naturalny powstaje między intelektem a wolą powiązanie (ligatio) nakłaniające wolę do działania według danych rozumu. To powiązanie jest właśnie powinnością moralną. Intelekt jako władza wyższa ma dalej możliwość skutecznego nakłonienia woli do działania według powstałego w ten sposób powiązania. Stąd płynie zasadnicza rola poznania intelektualnego w powstaniu powinności. Bez poznania dobra moralnego albo — ujmując rzecz w innym aspekcie — bez poznania prawa naturalnego czy celu, nie może zaistnieć powinność. Poznanie to nie jest jednakże poznawaniem wprost powinności, czyli jakiejś odrębnej od bytu kategorii ontologicznej, choć niektóre słowa Tomasza, mogłyby takie rozwiązanie sugerować [26]. Oczywiście, w kontekście innych stwierdzeń, szczególnie dotyczących synterezy i sumienia, takie rozumienie nie jest możliwe.

Jednocześnie cytowane wyżej słowa Tomasza wykluczają w sposób jednoznaczny dowolność powinności mówiąc paradoksalnie, a więc dowolność w wyborze celu działania. Powinnościowy charakter działania

[24] Tamże.

[25] Tamże.

[26] „[...] homo non facit sibi legem; sed per actum suae cognitionis, qua legem ab alio factam cognoscit, ligatur ad legem implendam". Tamże 17, 3, ad 1.

ludzkiego, wynikający z celowości działania, nie ma tylko oblicza prakseologicznego, bowiem powinność moralna nie jest tylko szczególnego rodzaju powiązaniem działania z celem, działania, które tylko prowadzi do tego celu, a więc działania koniecznego ze względu na cel. Jeszcze jest jeden moment, który stawia powinność moralną w szczególnym świetle. Chodzi o to, że cel ostateczny jest powiązany z podmiotem. Po prostu nie każdy cel jest celem ostatecznym, jest jednakowo dobry dla człowieka rozumianego tak gatunkowo, jak i indywidualnie.

Natura człowieka wskazuje na dobro albo też, mówiąc inaczej, przyporządkowana jest do dobra absolutnego, do Boga jako do swego celu ostatecznego. Takie jest ostateczne uzasadnienie powinności. Jednakże bezpośrednie powiązanie ludzkiej natury czy też osoby z Bogiem jako celem ostatecznym nie powoduje także bezpośredniego, a tylko pośrednie powiązanie z nim konkretnych poczynań ludzkich. Uchwycenie dobra w konkretnych przypadkach jest sprawą rozumu ludzkiego, który jest wyznacznikiem dobra i zła moralnego. Gwarancją właściwego ujęcia wartości moralnej w konkretnych wypadkach jest obiektywizm poznania, o wiele większy niż ten, do którego jesteśmy dzisiaj przyzwyczajeni, po doświadczeniach filozofii nowożytnej. Tomasz mówi wprost o regulującej roli rozumu w działaniu, o obowiązywalności tego, co dyktuje rozum (sumienie). Prawda jest właściwym sposobem działania rozumu, zaś błąd jest czymś niezwykłym (niewłaściwym), jest skandalem. Błąd poznawczy jednakże nie zwalnia człowieka od kierowania się danymi rozumu, jest to prosta konsekwencja otwarcia się na subiektywność ludzką. Nie przeczy to bynajmniej temu, że wola Boża wyraża się w strukturze i działaniu rozumnej natury ludzkiej. Nie w tym sensie, że błąd ten leży w zamiarach woli Bożej i jest przez jej najwyższy autorytet sankcjonowany, ale w tym, że naturalne poznanie ludzkie jest wzmacniane także bezpośrednio przez Boga [27].

Jeśli Tomasz mówi o sile wiążącej powinności moralnej, płynącej z przykazań Bożych [28], to należy pamiętać, że mówi to mając na uwadze nie tylko perspektywę filozoficzną, ale także teologiczną i nadprzyrodzoną. Odnosi się to więc do całości możliwości ludzkich, tak jak je Tomasz rozumie. Trzeba także pamiętać o różnych stopniach pouczenia rozumu przez prawo boże [29].

---

[27] „Haec autem est ratio, unde bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat rationi informatae lege divinae, vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem [...]". *De malo* II, 4.

[28] „Unde, cum conscientia nihil aliud sit quam applicatio notitiae ad actum, constat quod conscientia ligare dicitur vi praecepti divini". *De veritate* 17, 3.

[29] Na marginesie trzeba jeszcze dodać pewną uwagę do rozważań Gilsona. Pisząc o zmianach, jakie zaszły w etyce chrześcijańskiej w stosunku do etyki greckiej, w wyniku których obowiązujący jest dla człowieka nakaz sumienia (prawo

Pewne uzupełnienia tej teorii, modyfikacje idące w kierunku analizy subiectum, a także ukazania epistemologicznych źródeł etyki, dokonały się wyraźnie w nurcie tomistycznym w ostatnich czasach. Szczególnie cenną próbą, ze względu na wysokie walory naukowe, jest pozycja J. Maritaina. Co prawda, jego pierwszy tom *La philospohie morale* zawiera rozważania krytyczno-historyczne, ale we wcześniejszych jego dziełach, a szczególnie w „Dziewięciu wykładach na temat pierwotnych pojęć filozofii moralnej" [30] znajduje się wyrażone jasno jego stanowisko na ten temat.

Pierwszą rzeczą, która się narzuca, według Maritaina, jest ścisłe powiązanie (poczucia) powinności z dobrem. W porządku poznawczym dobro pojawia się jako pierwszorzędny korelat powinności. Dopiero poprzez dobro, w tym porządku, docieram do innych przedmiotów powinności, jak druga osoba czy Bóg (jako dobro absolutne) [31]. W ten sposób Maritain przekreśla właściwie teleologiczny sens Tomaszowej koncepcji powinności. Jednakże nie oznacza to, że w porządku ontologicznym Bóg nie pozostaje koniecznym warunkiem wszelkiego bytu, poznania i powinności.

Jest zrozumiałe samo przez się, że powinność moralna implikuje wolność człowieka, wyklucza zaś wszelkie zniewolenie fizyczne. Jednakże poczucie powinności samo przejawia się w pewnego rodzaju zniewoleniu, które mimo to nie niszczy wolności, ale wprost przeciwnie, wzmacnia ją. Jest to nacisk dobra poznanego intelektualnie na liberum arbitrium, a więc poczucie bycia związanym przez to dobro [32].

---

moralne poznane), a nie obiektywny stan rzeczy (prawo moralne in se) uważa, że „obiektywizm grecki, zwłaszcza ten, którego wyrazem jest etyka Arystotelesa, został tu zaatakowany na całej linii". Niewątpliwie poprzez te zmiany, mówiąc obrazowo, została szeroko otwarta brama na analizy subiectum ludzkiego, został zrobiony wielki wyłom w dotychczasowej tradycji filozoficznej. Jednakże nie można uważać, że przez to samo obiektywizm „został zaatakowany na całej linii", ale że stworzono do tego dopiero warunki, które w pełni wykorzystały wieki późniejsze, i to tak dalece, że nieraz całkowicie go przekreślono. Właśnie wyrazem takiego nieprzezwyciężenia obiektywizmu u Tomasza jest analiza powinności moralnej. Według niego jest to tylko „fakt" intelektualny — rozumienie, że taki sposób postępowania jest najlepszym, albo jedynie możliwym sposobem osiągnięcia celu. Sfera dążeniowa człowieka, jego wola, pozostaje na drugim planie. Zaangażowanie woli jest dopiero następstwem wdrażania intelektualnie ujętej powinności, świadomym naciskiem intelektu na wolę dla osiągnięcia celu ostatecznego. Por. Gilson, jw. s. 322.

[30] *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale.* Paris 1950. *rale.* Paris 1950.

[31] Tamże s. 153.

[32] Tamże s. 154.

W tym miejscu widać u Maritaina pewne niezdecydowanie w określaniu natury powinności, tym większe, iż wydaje się, jakby używał zamiennie terminów: powinność (l'obligation) i poczucie powinności (le sentiment d'obligation). Nie jest to tylko różnica terminologiczna. Raz bowiem Maritain mówi, że powinność jest formą rozumu [33], której „funkcją naturalną" jest narzucanie się (niedeterministyczne) naszym aktom dążeniowym, a raz, że powinność (poczucie powinności) jest poczuciem bycia związanym przez dobro [34]. Pierwsze więc jest raczej faktem intelektualnym rozumienia, że coś jest „powinnościowe" (konieczne w swoim rodzaju), drugie faktem także pozaintelektualnym, pewną szczególną relacją między intelektem i wolą, wynikającą z czysto intelektualnego faktu rozumienia konieczności lub przynajmniej poznania dobra. Być może Maritain chce zarazem podkreślić prymat intelektu jako „miary" oraz nie-neutralność woli w stosunku do dobra. W ten sposób poczucie powinności jest raczej skutkiem istnienia (poznania) powinności, niż samą powinnością. Dalsza analiza struktury i genezy powinności wskazuje na to, że powinność jest faktem intelektualno-wolitywnym.

Pierwsza zasada rozumu praktycznego i synterezy — dobro należy czynić, zła należy unikać — jest twierdzeniem, jak mówi Maritain, czysto intelektualnym [35]. Jest to dopiero podłoże powinności.

Poznanie dobra powoduje wciągnięcie w grę sfery dążeniowej człowieka. Wola bowiem w sposób naturalny uwrażliwiona jest na dobro — wola działa (chce, dąży) tylko na płaszczyźnie tego, co dobre (metafizycznie) — jest to płaszczyzna najogólniejsza, która przybiera postać (specyfikację) moralną. Jest nią naturalna niemożliwość chcenia tego, co jest widziane tylko jako moralnie złe. Na tej drugiej, zawężonej już, płaszczyźnie moralnej pojawia się sama powinność. Zgodnie z wyróżnionymi wcześniej [36] w etyce dwoma planami — spekulatywno-praktycznym i praktyczno-praktycznym — na ich tle dokonuje Maritain dalszej analizy. I tak na planie spekulatywno-praktycznym, na podłożu abstrakcyjnego uchwycenia powszechnej wartości moralnej, dokonuje się moralne poznanie aktu — to jest złe, tego nie mogę chcieć [37]. Jest to poznanie pewnych „gatunków moralnych", np. „morderstwo jest złem". Wola nie może chcieć zła jako takiego. Stąd pojawia się powinność „nie powinie-

[33] Tamże s. 161 i 157.

[34] Tamże s. 154 i 156.

[35] Tamże s. 157.

[36] Por. *Science et sagesse* (cz. II — *Éclaircisement sur la philosophie morale*). Paris 1935.

[37] *Neuf leçons* s. 155.

neś mordować" [38]. Na planie praktyczno-praktycznym, widzenia konkretnego, w pełni zindywidualizowanego wyboru działania, działanie to poznaję także w perspektywie powinności. Nie przekreśla to mojej autonomii działania, bo mogę wybrać wbrew niej, widząc pozamoralną wartość takiego działania (a więc nie działam poza płaszczyzną dobra metafizycznego), jednakże nie mogę się jednocześnie wymknąć spod działania poznanego dobra moralnego. Ponieważ wola nie może chcieć abym był zły, w sposób wolny w tym momencie „zamykam oczy" na dobro moralne, nie chcę go widzieć [39]. W ten sposób wola, wybierając zło zostaje „usprawiedliwiona".

Jak stąd widać, powinność bierze swój początek z poznania wartości i rozumienia konieczności jej realizowania i następnie przenosi się na wolę przez „nacisk" intelektu, a ostatecznie wyraża się w poczuciu powinności, w którym manifestuje się zarówno intelekt, jak i wola, co expressis verbis potwierdza sam Maritain [40].

Powinność pojawia się więc, według Maritaina, jako wynik pewnego ogólniejszego poznania moralnego, poznania „gatunków moralnych", abstrakcyjnej wizji wartości moralnych (plan spekulatywno-praktyczny), jako poczucia bycia związanym w sumieniu do czynienia dobra. Dlatego każdy konkretny wybór moralny jest „zanurzony" w powinności. Powinność nie pojawia się w chwili dokonywania wyboru ani tym bardziej jako jego rezultat. Wybór rodzi się w relacji do powinności. Choć powinność nie ma charakteru czysto intelektualnego, bo tkwi w niej także element wolitywny, to akcent w niej wyraźnie położony jest na stronę intelektualną, a więc najpierw na oczywistość intelektualną pierwszych zasad rozumu praktycznego, a następnie na poznanie wartości. Dalej dołącza się wola, której naturalnym sposobem działania jest działanie wobec dobra, tworząc w ten sposób całościowy fakt powinności.

Racją więc powstania powinności jest wartość moralna. Maritain odrzuca zdecydowanie teleologiczne tłumaczenie powinności, uważając, że cel ostateczny (prawdziwy cel ostateczny) sam przedstawia się jako wartość i powinność w stosunku do niego rodzi się jak wobec innych wartości [41].

---

[38] "L'acte apparait seulement dans sa valeur morale, par exemple »la meurtre est un mal«. La volonté ne peut pas vouloir le mal comme tel. De là, l'obligation: »tu ne dois pas commettre de meurtre«". Tamże s. 156.

[39] Tamże s. 155.

[40] „En vertu du processus que je viens de décrire, et cette fois du fait de la volonté dont la nature entre en jeu, elle prend la forme »tu d o i s faire le bien, tu d o i s éviter le mal«, et ainsi elle devient l'expression première et fondamentale, l'expression absolument universelle [...]". Tamże s. 157.

[41] Tamże.

BIBLIOTEKA UNIW. U.L.

Naciski społeczne ani też naciski religijne nie tworzą powinności moralnej, tylko wzmacniają ją. Jej wyjaśnienia należy szukać w naturze człowieka, a ostatecznego zaś, poprzez naturę, w Bogu jako pierwszej przyczynie [42].

V. Na naszym terenie w ostatnim czasie problemem powinności moralnej zajął się w sposób chyba najbardziej szeroki T. Styczeń w kilku swoich publikacjach [43]. Jak się wydaje, T. Styczeń stara się połączyć w jedną spójną koncepcję dwa stanowiska — klasycznej filozofii, reprezentowanej przez tomizm, oraz stanowisko Kanta. Punktem wyjścia jest dla niego powszechnie zauważalny fakt poczucia bezwzględnej powinności spełniania pewnych czynów. Ta bezwzględność, niepozostawianie alternatywy co do zaistnienia czynu (zrobić czy nie zrobić?) jest według Autora cechą wyróżniającą powinność moralną od innych typów powinności [44]. Oczywiście nie chodzi tu o to, że fakt musi nastąpić, gdyż wolność człowieka ostatecznie o tym decyduje, ale o to, że poczucie powinności jest tego rodzaju, iż nakazuje spełnienie czynu, jest nieusuwalne ani się nie zmienia. Fakt doświadczalny, poczucie bezwzględnej powinności, domaga się wyjaśnienia i ostatecznego wytłumaczenia. Dokonuje się ono przez odpowiedź na pytanie: dlaczego winienem?, dlaczego winienem bezwzględnie? i dlaczego to wi ienem? Chodzi zarówno o dokładne wyjaśnienie powinności, jak i jej źródła [45]. Odpowiedzi na te pytania daje etyka.

Punktem wyjścia jest doświadczalne, bezpośrednie uchwycenie faktów moralnych w poznawczym przeżyciu powinności (sumieniu) [46]. Macierzystym faktem moralnym jest powinność dana nam w jej przeżyciu [47]. Przez nie docieramy bezpośrednio do autentycznych (macierzystych) faktów moralnych. O ile taka metoda doświadczalna nie budzi zastrzeżeń [48], o tyle budzi je zawężenie faktów moralnych (moralności?) do samej powinności. Trudno zgodzić się z twierdzeniem, że wszystko to, co nie jest powinnością, nie należy do dziedziny autentycznej moralności. Pominięte zostałyby fakty czy zagadnienia, które powszechnie uważane

---

[42] Tamże s. 161.

[43] Por. *O głównym problemie etyki.* „Studia Philos. Christ." T. 7:1971 z. 1 s. 5-54; *Filozoficzna koncepcja prawa naturalnego.* „Analecta Cracov." 1969 s. 297-319, oraz w artykule napisanym wspólnie z S. Kamińskim pt. *Doświadczalny punkt wyjścia etyki. "Studia Philos. Christ."* T. 4:1968 z. 2 s. 21-71.

[44] Por. *O głównym problemie* s. 23.

[45] Tamże s. 33-38.

[46] *Filozoficzna koncepcja* s. 300 n.

[47] Tamże.

[48] Najszerzej metoda ta jest opisana w cytowanym wyżej artykule *Doświadczalny punkt wyjścia etyki.*

są za moralne, ale analizę tego zagadnienia trzeba odłożyć do innej okazji.

Faktowi moralnemu można „zadawać pytania", o których była mowa wyżej, aby go w sposób zadowalający wyjaśnić. Terenem, na którym należy szukać odpowiedzi przede wszystkim, jest natura ludzka. Gdyby nie można było ich tam znaleźć, należy szukać gdzie indziej [49]. Tak więc natura dostarcza nam wystarczającej odpowiedzi na pytanie „co" — „co należy robić?" (z akcentem na „co"), na pytanie o treść powinności. Poznanie siebie samego, poznanie kim (czym) się jest, prowadzi do odpowiedzi na pytanie, co jest dla mnie dobre, a więc co mam robić. Natomiast na pytanie o źródło faktu (nie treści) powinności — dlaczego bezwzględnie powinienem (co jest wyraźnie centralnym problemem wszystkich cytowanych publikacji) — Autor daje trojaką odpowiedź: raz wychodząc z krytyki celowościowego uzasadnienia powinności, drugi raz od określenia natury człowieka jako bezwzględnego zadania, a trzeci raz wychodząc od krytyki tego drugiego stanowiska. Chronologicznie najwcześniejsze jest stanowisko drugie. W tym wypadku uzasadnieniem zarówno treści, jak i faktu powinności (tego co i tego, że powinienem), jest posiadanie pewnej koniecznej (niezależnej od woli i chęci człowieka) struktury obdarzonej właściwą jej dynamiką — „Dynamiczna struktura człowieka jako coś-nie-do-odwołania jest zarazem dynamiczną strukturą człowieka — istoty wolnej. Stąd jest ona bezwzględnym wezwaniem, lub nieodwołalnym powołaniem człowieka [...]" [50]. Tak więc ostatecznym i wystarczającym wyjaśnieniem powinności (faktu moralnego), podaniem jej racji, jest wskazanie na naturę ludzką. Implicite zawarta jest tutaj teza o bezpośrednim powiązaniu natury i wartości (dobra), tak, że można chyba bez większego ryzyka powiedzieć, że uzasadnieniem treści i faktu powinności jest zarówno natura ludzka (to, gdzie się szuka odpowiedzi), jak i wartość (to, czego się szuka jako odpowiedzi), bowiem to natura wyznacza wartości.

Wychodząc, zgodnie z myślą Maritaina [51], od krytyki celowościowego uzasadnienia powinności, dochodzi Autor do uzasadnienia jej przez wartość osoby. Trzeba przy tym zwrócić uwagę na to, że pojęcie celu nie jest jednoznaczne. W zakresie interesujących tutaj rozważań funkcjonują co najmniej cztery rozumienia celu: dwa „subiektywne" dwa „obiektywne".

„Subiektywne" to:

---

[49] *Filozoficzna koncepcja* s. 303-306.

[50] Por. *Doświadczalny punkt wyjścia etyki* s. 65.

[51] Por. *Neuf leçons* s. 157.

a) cel jako optymalne rozwinięcie się podmiotu w jego istotowych aspektach, jako samourzeczywistnienie własnych możliwości, wyznaczone przez strukturę subiectum;

b) cel jako wyznaczony sobie przedmiot, sposób działania itp. wyznaczony w sposób arbitralny, dowolny.

„Obiektywne":

c) cel jako przedmiot naszych dążności czy chęci i ze względu na posiadane w sobie dobro (absolutne), dający możliwość pełnego rozwoju naturalnych dążności, pełnego urzeczywistnienia („wypełnienia") podmiotu;

d) cel jako faktyczny kres naszego aktu czy działania rozumianego jako zespół aktów, niezależny od intencji działającego (cel działania, który zresztą może pokrywać się z każdym z poprzednich). Zasadniczo, gdy mówi się o celu ostatecznym, a taki cel brany jest pod uwagę jako uzasadnienie powinności, to ma się na myśli cele a i c. Są one korelatami, czy też aspektami tego samego, z tym, że jeden z nich jest rozważany a parte subiecti (a), a drugi a parte obiecti (c).

Autor widzi, jak się wydaje, możliwość uzasadniania powinności przez wewnętrzną wartość takiego celu [52], jednakże wcześniej w tym samym artykule daje inne uzasadnienie. Wychodzi przy tym od krytyki celu obranego dowolnie (b) [53]. Przy tym dawane tam określenia sprawiają niejednokrotnie wrażenie, jakby chodziło o cel w ogóle, a nie ten konkretny rodzaj celu. Szczególnie zaś nasuwa takie rozumienie następujące stwierdzenie: „Rzecz «powinna», czyn «powinny« nie miały w sobie wartości, nabierały jej z racji środka dopiero do wartości zewnętrznej, będącej aktualnie przedmiotem danego podmiotu, dowolnie — jak już podkreślono — obranym przez niego celem. Inaczej jest w przypadku powinności moralnej. Wartość będąca bezpośrednim źródłem powinności moralnej nie sytuuje się »z zewnątrz« samego pola powinności działania, lecz mieści się niejako w jego obrębie, wewnątrz" [54].

Rozwijając dalej myśl, Autor dochodzi do wniosku, że uzasadnieniem powinności moralnej (bezwzględnej) jest specyficzna wartość „drugiego", domagająca się afirmacji dla niej samej, czyli mówiąc inaczej, wartość osoby jako celu, a nie jako środka. Ta niewłaściwość traktowania „drugiego" wyłącznie jako środka (a więc jako „zapożyczoną", względną wartość) uzasadnia też bezwzględną powinność moralną. Tak więc doszło się do godności osoby-przedmiotu działania jako wartości uzasadniającej po-

[52] Por. *O głównym problemie* s. 28 n.

[53] Tamże s. 24 n.

Tamże s. 25.

winność szczególnego wobec niej działania [55]. Pozostaje jeszcze inna trudność, na którą w tym kontekście nie można znaleźć odpowiedzi — jak będzie wyglądała powinność działania wobec innego przedmiotu niż osoba?

Następny sposób uzasadniania faktu powinności moralnej (bezwzględnej) prezentuje Autor w artykule *Filozoficzna koncepcja prawa naturalnego* [56]. Wychodzi tam od rozróżnienia możliwości znalezienia odpowiedzi na pytania: „co powinienem" i „dlaczego powinienem, i to powinienem bezwzględnie", na „terenie" natury człowieka. Twierdzi, że o ile natura może dać odpowiedź na pierwsze pytanie, to nie jest w stanie odpowiedzieć na drugie, bowiem „nie wystarczy tu odwołanie się do immanentnego naturze ludzkiej pędu do rozwoju, do samourzeczywistnienia się. W tym wypadku bowiem immanentny „zew natury" znajduje dla siebie poważnego konkurenta. Jest nim — stwierdzona również bezpośrednio — wolność człowieka" [57]. Wolność powoduje, że ten „zew natury" nie jest czymś „koniecznym" (w pewnym rozumieniu tego słowa), ale „fakultatywnym". Trzeba więc uzasadnienia szukać gdzie indziej, nie w naturze ludzkiej, nie w „treści" tej natury. Na właściwą drogę poszukiwań wprowadza, zdaniem Autora, fakt przygodności człowieka, stwierdzenia „koniecznej zależności niekoniecznego istnienia człowieka, a wraz z istnieniem wszystkiego czym — kim człowiek jest, czyli natury ludzkiej, od Absolutu Istnienia, od Boga. W Absolucie więc i koniecznym odniesieniu natury ludzkiej do Niego poprzez jej przygodne tylko istnienie, znajdujemy poszukiwaną rację dla rejestrowanego w sumieniu faktu bezwzględnej powinności; rację przy tym — podkreślamy to — konieczną, ponieważ jedynie uniesprzeczniającą zachodzenie tego faktu jako takiego właśnie i tak danego faktu" [58]. Tak więc w tym ujęciu, które jako chronologicznie ostatnie prezentuje chyba ostateczną wersję poglądów Autora (oczywiście ostateczną, jeśli chodzi o stwierdzenie tego co zaszło, a nie przyszłości), znajdujemy dwojaką odpowiedź na pytanie o powinność. Jedna odpowiedź dotyczy treści powinności — uzasadnieniem dla niej jest „treść" natury ludzkiej, druga faktu powinności i jej bezwzględności — uzasadnieniem jej jest Absolut i relacja koniecznego odniesienia między bytem przygodnym a koniecznym.

Rozwiązanie takie nasuwa pewne trudności. I tak rozdział między treścią powinności (co powinienem) a faktem powinności (że powinienem bewzględnie) nasuwa przypuszczenie, że są to dwa odrębne pro-

---

[55] Por. A. Rodziński. *U podstaw kultury moralnej.* „Rocz. Filoz." 1968 z. 2 s. 50.

[56] Jw.

[57] Tamże s. 304. Por. Rodziński, jw. s. 52 i 60.

[58] *Filozoficzna koncepcja* s. 305.

blemy, a nie dwa aspekty tego samego problemu. Przy tym nadanie wyższej rangi problemowi drugiemu (że powinienem) każe sądzić, że fakt powinności jest niezależny od treści, zaś treść jest czymś wobec niego drugorzędnym. A więc byłby to pewien nawrót, a nawet cofnięcie się np. w stosunku do koncepcji J. Maritaina, do rozwiązania typu kantowskiego. Z drugiej zaś strony potraktowanie „zewu natury" jako czegoś „fakultatywnego" (z czym? co jest jego alternatywą?) budzi nie mniejsze wątpliwości. Po pierwsze: czy wolność sprawia, że sam „zew natury" jest (do)wolny, czy też jego realizacja? Chyba to drugie. Inaczej trzeba by powiedzieć, że sama natura, której „zew" jest przejawem, jest także „fakultatywna", a więc jeśli jej nie chcę, to przestaję być — czym? Człowiekiem w ogóle, czy takim człowiekiem? Czy człowiek sam wybiera swoją naturę, czy tylko jej realizację? Sartre opowiada się za pierwszym rozwiązaniem (choć można mieć wątpliwości, czy to nie jest tylko słowne rozwiązanie, polegające na specyficznym rozumieniu pojęcia „natura"), Autor zaś je odrzuca jako nieuzasadnione.

Trzecią trudność sprawia to, że wychodząc od przygodności bytu ludzkiego doszukuje się uzasadnienia faktu powinności, poczucia powinności (że powinienem) bezpośrednio w Bogu, z pominięciem natury ludzkiej, rozdzielając przy tym fakt od treści tegoż. Takie stanowisko znane jest już w historii filozofii, wystarczy wspomnieć nurt woluntarystyczny. Jednakże przygodność dzieli człowiek z całą naturą, z całym bytem stworzonym, a więc wszystkie byty przygodne byłyby obciążone powinnością i znalazłyby się w polu moralności, tymczasem to właśnie „treść" ich natury, czy „zew natury", jak mówi Autor, decyduje o tym, a nie przygodność. Przygodność jedynie każe doszukiwać się bytu koniecznego i celu ostatecznego [59].

Powyższe trudności jednakże nie zmniejszają wagi podjętego zagadienia, tj. zwrócenia uwagi na jeden z centralnych problemów etyki i moralności, jak też i podjętych przez Autora prób jego rozwiązania. Chociaż z podjętej tutaj próby krytyki, mogłoby się wydawać, że T. Styczeń daje kilka różnych wersji rozwiązań, to faktycznie, ze względu na wieloaspektowość tego zagadnienia, są to po prostu rozwiązania jednego rodzaju, zmierzające tylko z kilku różnych stron — aspektów. Ważność tego problemu i jego rozwiązań jest tym wyższa, że problem ten jest bardzo często pomijany, a nawet niezauważany [60].

---

[59] Por. J. Gałkowski. *Uwagi o koncepcji prawa naturalnego Jana Dunsa Szkota.* „Rocz. Filoz." 1970 z. 2 s. 122 n.

[60] Por. np. W. Tatarkiewicz. *O bezwzględności dobra.* W: *Droga do filozofii.* Warszawa 1971. Spotkane tam zagadnienie reguł moralnych i ich względności właściwie nie dotyczy tego zagadnienia tak, jak to jest postawione w wyżej pokazanej koncepcji.

VI. Nie ulega wątpliwości, że powinność jest jedną z najczęściej spotykanych sytuacji życiowych i jednym z najważniejszych elementów moralności. Przejawia się ona w poczuciu powinności, w swoistej konieczności pewnego sposobu zachowania się. Może występować zarówno w postaci poczucia konieczności działania, jak i zaniechania czy też niepodejmowania pewnego działania. Może być niejako spontanicznym odruchem czy też wynikiem dłuższego procesu psychicznego, jeśli dotyczy na przykład szczególnie skomplikowanej sytuacji zewnętrznej albo wewnętrznej. Wobec różnych stanowisk dotyczących istoty, źródła i struktury powinności, wydaje się, że należałoby jej analizę rozpocząć od jakiegoś neutralnego opisu, od wyjścia z właściwego jej doświadczenia.

Rzeczą pierwotną, w sensie poznawczym, jest to, że powinność jest faktem psychicznym, ujawnieniem się konieczności spełnienia czy też zaniechania jakiegoś określonego działania w pewnego rodzaju przeżyciu. Nie jest to ogólne nastawienie na zrobienie czegokolwiek, wyładowanie energii, ale nastawienie na działanie konkretnie określone w związku z sytuacją w jakiej znajduje się podmiot. Sytuacja ta nie musi być aktualna w sensie czasu fizycznego, może w ten sposób być to sytuacja przeszła, albo przyszła, ale jest ona aktualna, teraźniejsza w sensie psychicznym. Może bowiem dotyczyć zareagowania na zdarzenia zaszłe nawet w dość dawnej przeszłości ale ciągle aktualne dla podmiotu, albo może dotyczyć spowodowania nowej sytuacji w przyszłości. Co więcej, może to dotyczyć przeszłości, z którą kontakt psychiczny został nawet przez podmiot zerwany, zaś, na przykład, zmiana postawy życiowej spowodowała jej nową aktualność.

Sytuacja, w której pojawia się powinność czy też poczucie powinności, jest sytuacją działania. Z tego punktu widzenia, człowiek jest nieuchronnie „skazany" na powinność. Jest to po prostu sposób istnienia człowieka, jeden z aspektów istnienia. Konieczność działania jest właściwością ludzkiego bytu — przede wszystkim jest to konieczność wewnętrzna, jest to rodzaj wewnętrznej energii, wewnętrznego napięcia domagającego się rozładowania, zaspokojenia potrzeb. Z drugiej strony jest to konieczność zewnętrzna sytuacji, w której znajduje się człowiek, wymagająca nieustannej ludzkiej interwencji i to niejako odwołującej się konkretnie do konkretnego człowieka. Potrzeby i sytuacje, w których się człowiek znajduje, to są zadania do rozwiązania. Nie podają one natychmiastowego sposobu ich zaspokojenia czy też rozwiązania. Co więcej, mogą one być konkurujące czy nawet wykluczające się wzajemnie. Konfliktowa sytuacja zachodzić może nie tylko między potrzebą a sytuacją, ale nawet między różnymi sytuacjami, w które człowiek jest wplątany, czy to istniejącymi równocześnie, czy też następującymi po sobie. Wobec takiego układu rzeczy spontanicznie narzuca się człowie-

kowi pytanie: co powinienem zrobić? Niejednokrotnie przychodzi także spontanicznie odpowiedź ludzka, i to niekoniecznie w postaci tylko treści świadomości, myśli czy idei, ale po prostu czynu, działania. Ta jakby automatyczna spontaniczność niekoniecznie związana jest z faktyczną prostotą sytuacji, ale z jej ujęciem przez podmiot, a dalej z pewnym ogólniejszym nastawieniem moralnym człowieka. Nie wystarcza bowiem do rozwiązania sytuacji jasne widzenie jej treści, przyczyn, skutków i powiązań. Taka intelektualna wizja jest jedynie poznawaniem tej sytuacji. Ale poznanie to jest zarazem nakierowane na działanie. Stąd w poznaniu tym zjawiają się obok elementów opisowych, także i elementy oceny, w czym przejawia się zaangażowanie pełnego człowieka. Poprzez oceny zaistniała sytuacja przedstawia się człowiekowi jako wartościowa, jako posiadająca pewną wartość (dodatnią czy ujemną), o różnej wysokości i różnym jej natężeniu. Sytuacja taka może być etapem końcowym jakiegoś czynu czy ciągu czynów. Może być też taką, wobec której rodzi się w człowieku spontanicznie potrzeba zajęcia stanowiska, potrzeba działania. Właśnie ta potrzeba powoduje zrodzenie się pytania — co powinien zrobić? Nie wystarcza do tego czysto „teoretyczna" wizja rzeczywistości, ale jej wizja „praktyczna", wyrażająca się w potrzebie działania. I znów tutaj aczkolwiek potrzeba taka pojawia się spontanicznie, to w zależności od ogólniejszego nastawienia moralnego, wychowania, istniejących sprawności i osobistych predyspozycji, jej natężenie może być bardzo różne, a nawet więcej, będzie ona skłaniać człowieka do szukania w różnych kierunkach odpowiedzi na pytanie „co powinien robić"? Tak, że odpowiedzi na takie same (jeśli istnieją „takie same") zadania, albo bardzo podobne, stawiane różnym ludziom, albo temu samemu w różnym czasie, będą różne i będą całkowicie danego człowieka zaspokajały. Pierwotnie jako warunek zaistnienia poczucia powinności narzuca się poznanie sytuacji tak zewnętrznej, jak wewnętrznej. Poznanie to jednak nie angażuje tylko władz poznawczych, gdyż jest to poznanie oceniające. Wobec poznanej sytuacji jakakolwiek postawa czy czyn jest zaangażowaniem się. Nie ma w rzeczywistości postaw albo aktów czysto neutralnych, niezaangażowanych.

Ocena przedmiotu dążenia czy też sytuacji, wobec której człowiek się znajduje, jak również oceniające określenie „najlepszego wyjścia", czy też najlepszego sposobu zachowania się, nie ma charakteru czysto obiektywnego, jeśli przez to rozumieć się będzie tylko intelektualne uchwycenie cech tego przedmiotu lub sytuacji. Przede wszystkim przedmiot naszej praxis czy sytuacje nie są tego rodzaju, żeby było można w sposób pewny (konieczny) zaklasyfikować je jako dobre, najlepsze, najsłuszniejsze, najwłaściwsze itp. Każdy przedmiot i sytuacja są powiązane różnymi relacjami z innymi, a także same są zmienne. Poza tym oceny są

zrelacjonowane do potrzeb i aspiracji zmieniającego się podmiotu, a co więcej, potrzeby i aspiracje są niejednokrotnie konkurencyjne, a nawet przeciwstawne sobie. Tak więc o ocenie „najlepszego wyjścia" decydować będzie pośrednio, ale w sposób zasadniczy, ocena naszych potrzeb i aspiracji. Do tego trzeba dodać jeszcze przyjęty przez podmiot system wartości i norm, który jest nie mniej decydujący od przeżywanych i ocenianych potrzeb. Tak więc ocena sytuacji zastanej, jak i ocena sposobu wyjścia z tej sytuacji domaga się sporej dozy inwencji od podmiotu. Bardzo często też inwencja ta ma charakter także pozaracjonalny. Nie zawsze jest w dostateczny sposób kontrolowana intelektualnie. Stwierdzenie takie, o faktycznie występującym pozaintelektualnym źródle oceny (a pośrednio wartości) nie oznacza przyjęcia tego stanu za właściwy. Ideałem, być może rzadko osiąganym, który wyznacza właściwy sposób tworzenia oceny, jest eliminowanie w ocenie czynników pozaracjonalnych, dążenie do oceny czysto intelektualnej.

Niektórzy, jak na przykład W. Tatarkiewicz, sąd o „najlepszym wyjściu" z sytuacji odróżniają od sądu o dobru (wartości), wychodząc z założenia, że nie jest to sąd in genere i in abstracto, lecz sąd indywidualny, dostosowany do konkretnej sytuacji, dostępności i potrzeby dobra, nazywając go sądem o słuszności [61]. Mówiąc językiem innej tradycji filozoficznej jest to sąd sumienia. Sądy o słuszności postępowania, tj. sądy sumienia, mieszczą się pomiędzy ogólnymi sądami o dobru a samym postępowaniem, wyznaczając je w sposób konkretny, ze względu na sytuację z jednej strony, a na poznane i uznane dobro, czyli sądy o dobru, z drugiej strony.

Szukanie słuszności nie jest tylko podyktowane ludzką ciekawością. Opiera się ono na poczuciu czy też potrzebie dokonania czegoś w tej konkretnej sytuacji, na jakiegoś rodzaju przymusie podjęcia decyzji, zaangażowania się w istniejącą sytuację. Z kolei przymus ten, który już jest jakiegoś rodzaju powinnością (czy też przed-powinnością), nie jest ślepą, irracjonalną siłą. Wyrasta on ze zrozumienia, że taka sytuacja nie jest właściwa, nie jest normalna czy odpowiednia, lub też z ujrzenia, że inna sytuacja, różna od aktualnej, posiada większą wartość, jest bardziej odpowiednia. Ta przed-powinność nie ma jeszcze jasno określonego przedmiotu, jest raczej nastawieniem na poszukiwanie słuszności, tak trwałym, jak trwałe jest ludzkie istnienie, gdyż człowiek nie znajduje się nigdy w sytuacji całkowitego zadowolenia. Jest to twórczy niepokój w poszukiwaniu doskonałości, wynikający ze zmienności, z przygodności ludzkiego bytu.

---

[61] Por. Tatarkiewicz. *Obrachunek i nakazy, uczciwość i dobroć.* W: *Droga do filozofii* s. 299.

Znalezienie słuszności, wydanie o niej sądu, poprzedzone jest (co wyraźnie jest widoczne w sytuacjach trudnych) poszukiwaniem, zastanowieniami się, wahaniami. Rozwiązanie wątpliwości (a nieraz faktycznie jest to ich pominięcie) prowadzi do wydania sądu o słuszności. Mówiąc jednak, że jest to wydanie sądu zwraca się uwagę na jeden tylko aspekt tego procesu czy wyniku procesu. Może słuszniejsze byłoby mówienie o podjęciu decyzji o słuszności, gdyż bierze w tym udział pełny człowiek, a nie tylko jego władza poznawcza. Jest to zaangażowanie się całego człowieka. Uchwycenie słuszności powoduje pojawienie się nowej „jakości" w człowieku, a mianowicie poczucia konkretnej, jednostkowej powinności, skierowanej na konkretny przedmiot. Jest to swoiste powiązanie człowieka-podmiotu z konkretną poznaną wartością. Powiązanie znów całego człowieka — nie tylko poznawcze, ale i dążeniowo-uczuciowe. Dopiero na tym tle dokonuje się konkretna ludzka decyzja o podjęciu konkretnego działania, zgodna lub nie z poprzednią decyzją o słuszności i powstałym poczuciem powinności [62]. Opisana wyżej sytuacja, aczkolwiek składa się z wielu różnych, tak co do struktury, jak i czasu itp. elementów, stanowi całość. Ujrzenie i uznanie dobra, decyzja o słuszności, poczucie powinności, decyzja o działaniu i samo działanie nie mogą być zrozumiane, jeśli rozpatruje się je w wyizolowaniu od innych czy od podmiotu, którego są przejawem. Można jednakże skupić uwagę na jednym z nich, dla lepszego jego zrozumienia. Dalej, jeśli stanowi ona pewien całościowy fakt, to trzeba w całości uznać ją za „sytuację macierzystą" moralności, której analiza, wyjaśnienie i uzasadnienie jest zadaniem etyki. Idąc dalej za tą myślą, jej pełne doświadczenie jest poznawczym punktem wyjścia etyki.

Problem powinności moralnej jest złożony — zawiera w sobie sam fakt powinności (że powinienem) oraz nieodłączny od niego fakt treści owej powinności (co powinienem) [63]. Nie można bowiem mówić o samej tylko „czystej", beztreściowej i formalnej powinności. Co więcej, właśnie jej treść wydaje się decydować o fakcie powinności, a nie na odwrót. Istnieje zawsze powinność czegoś. Wyrasta ona z poznania, bowiem sam fakt powinności (że powienienem) wynika z faktu poznania dobra. Nie znaczy to, że powinność jest tylko natury intelektualnej, ale wskazuje na kolejność następowania jej elementów. Do czynnika intelektualnego dochodzi jeszcze czynnik wolitywny. Faktem intelektualnym jest poznanie

[62] M. A. Krąpiec analizując sytuację moralną człowieka. wychodzi także od faktu podjęcia decyzji, koncentrując się jednak na tym drugim rodzaju decyzji. Por. *Przeżycie moralne a etyka*. „Znak" 1965 nr 135 s. 1129-1146 oraz *Człowiek wobec wyboru*. W: *O Bogu i o człowieku*. T. 2. Warszawa 1969 s. 147-174.

[63] Por. J. Gałkowski. *Analiza normowania moralnego u Jana Dunsa Szkota*. Lublin 1967 (maszynopis pracy doktorskiej).

wartości oraz „rozumienie konieczności" jej realizowania. Ten fakt, owo poznanie, nie jest „teoretyczne", ale „praktyczne", tzn. jest skierowane ku działaniu, a więc ku woli jako właściwemu podmiotowi działania. To naturalne „skierowanie ku" działaniu naszego poznania powoduje spontaniczny nacisk (czy też związanie) intelektu na wolę. Stąd zjawia się w człowieku „poczucie konieczności", poczucie powinności i dlatego powinność nie jest tylko czysto intelektualnej proweniencji.

Źródło faktu powinności, jak i jego treści, może być zarówno immanentne, jak i transcendentne wobec człowieka. W tym miejscu schodzą się zagadnienia autonomii działania i autonomii prawa moralnego. Powinność zakłada wolność działania i świadomość tego, co nas zobowiązuje i do czego nas zobowiązuje. Nie ma w ogóle sensu mówić o powinności, jeśli nie łączy się ona z możliwością dokonywania oceny i wyboru działania. Musi istnieć pewien dystans między poznanym dobrem (jakkolwiek by się to poznanie i dobro rozumiało) a działaniem. Dobro nie może bezpośrednio powodować działania, gdyż wtenczas po prostu nie ma miejsca na powinność. Dopiero ten dystans stwarza możliwość zaistnienia powinności. Z drugiej strony pojęcie powinności jest pojęciem korelatywnym. Nie można mówić o powinności, nie mówiąc zarazem czego ona dotyczy — istnieje tylko powinność czegoś, oraz wobec czegoś (kogoś). Czynnik, wobec którego powstaje powinność, jest wyznacznikiem, szeroko rozumianym, treści powinności. Na pytanie czego dotyczy powinność odpowiedź brzmi: wartości. Nie chodzi oczywiście o wartość in genere, ale tę, która jest uchwycona w sądzie o słuszności. Natomiast na pytanie wobec czego (kogo) powstaje powinność, odpowiedź jest bardziej skomplikowana, gdyż w gruncie rzeczy chodzi o wskazanie źródła powinności.

Koncepcja powinności wyrasta z koncepcji człowieka, w której znajduje swoje uzasadnienie. Przede wszystkim może być związana tylko z koncepcją człowieka, jako bytu moralnie wolnego, niezdeterminowanego w swoim działaniu. Po drugie związana jest ze świadomością tak własnych czynów, jak też świadomością (poznaniem) rzeczywistości zewnętrznej w aspekcie działania, świadomością dobra, oraz uświadomieniem sobie powinności. Powinność nie może przejawiać się jako pozaracjonalna inklinacja, ale na płaszczyźnie świadomego przeżycia. W przeciwnym wypadku będzie tylko jedną z form determinizmu. Powinność moralna pojawia się jako swoiste poczucie „konieczności" spełniania pewnych czynów. Może ono być zapodmiotowane albo w samej woli, albo w intelekcie, albo w zespoleniu woli i intelektu. W zależności od tych trzech rozwiązań powinność bierze się albo z wewnętrznego nastawienia woli, albo z poznanego prawa moralnego. Z tym, że w wypadku intelektualizmu moralnego treści poznawcze mogą oddziaływać deterministycznie, fak-

tycznie eliminując powinność lub być podsuwane (czy wywierać nacisk) przez intelekt, a fakt powinności zachodzi w zespoleniu aktów intelektualno-wolitywnych.

Oprócz wolności i rozumności, powinność zakłada jeszcze jedno, a mianowicie realną możliwość spełnienia tego, co żądane jest w powinności. Brak takiej możliwości czyniłby ją czymś tragicznym lub wręcz bezsensownym. Przykładem takiej powinności tragicznej jest filozofia A. Camusa, z jej elementami „mitu Syzyfa", czyli absurdalnej powinności bezpożytecznego trudu. Muszą się tutaj spotkać dwa rodzaje możliwości — wewnętrzna, czyli człowiek-podmiot musi mieć wystarczającą ilość „sił" do wykonania zadania, oraz zewnętrzna, tj. rzecz ex parte obiecti powinna być wykonalna.

Pozostaje jeszcze jedna wstępna rzecz do wyjaśnienia, a mianowicie: dlaczego człowiek w ogóle poddany jest powinności? Dlaczego cokolwiek powi ien? Wolność człowieka wyjaśnia w dostateczny sposób, dlaczego człowiek nie musi dokonywać swoich aktów. Wolność moralna nie powoduje „konieczności" — to, co jest dokonane przez człowieka może się mieć inaczej. Nie jest prawdą, jak to zdaje się wynikać z koncepcji Sartre'a, że każde dokonanie człowieka jest jednakowo ważne. W tym względzie nie ma dowolności działania. A więc działanie ludzkie mieści się między jakąś koniecznością a dowolnością. Przyczyny tego stanu rzeczy trzeba upatrywać w sposobie istnienia człowieka, w jego przygodności. Jednakże nie tylko w samej przygodności, bo wtedy wszystko to, co przygodne, podlegałoby powinności, a tak nie jest. Bez wolności i rozumności powinność także nie byłaby zrozumiała, zaś branie tylko tych doskonałości pod uwagę deizowałoby człowieka. Tak więc ostatecznie trzeba powiedzieć, że zespół tych cech: przygodność, rozumność i wolność, a więc status ontyczny człowieka, jego sposób istnienia, wyjaśnia zachodzenie powinności. Przy tym trzeba brać pod uwagę wszystkie te czynniki razem, ich zespół dopiero tworzy warunek konieczny i wystarczający powinności, brane zaś z osobna są warunkami albo przyczynami koniecznymi, ale nie wystarczającymi. Przygodność bytowa nie jest czynnikiem zewnętrznym bytu, jest jego „cechą" immanentną, jest sposobem istnienia tego bytu. Ten sposób istnienia wyraża się w pewnej szczególnej zależności tego bytu od bytu koniecznego. Nie można więc oddzielać „treści" bytu od jego sposobu istnienia, bez groźby esencjalnego rozwarstwienia [64]. Wolność człowieka ujęta od strony negatywnej przejawia

[64] Bardzo znamienna jest różnica między określeniem działania przez Tomasza z Akwinu i Dunsa Szkota, którzy reprezentują egzystencjalny i esencjalny punkt widzenia bytu. Cytowane niżej słowa, choć dotyczą nieco innego aspektu, to jednak są istotnie związane z omawianym tutaj problemem. „W bycie ujętym egzystencjalnie działanie jest aktem związanym organicznie z bytem istniejącym, a więc z

się jako negacja determinizmu w pewnym aspekcie. Gdyby była tylko tym, to albo nie byłoby w ogóle działania, gdyż nie istniałby motyw czy też powód do działania, albo działanie ludzkie byłoby chaotyczne, przypadkowe, czyli dowolne. Jednakże działanie ludzkie, wolność, jest uporządkowane, to znaczy jest określane pozytywnie właśnie przez powinność. To pozytywne określenie płynie z dwóch źródeł, a właściwie z jednego o dwóch obliczach — z natury ludzkiej rozumnej i wolnej. Ta przygodna wolność i przygodna rozumność sprawia, że istnieje powinność moralna, która jest dla człowieka w jego działaniu tym, czym są konieczności deterministyczne dla przyrody. Ponieważ powinność jest pewnym ograniczaniem naszego działania, można powiedzieć, iż powinność jest ceną, którą płacimy za naszą (rozumną) wolność.

Jak więc w takiej sytuacji przedstawia się tłumaczenie faktu powinności? Pierwszą zauważoną rzeczą jest to, że powinność pojawia się jako następstwo wartości, a ściślej przeżycie powinności jest następstwem poznania wartości. Wytłumaczenia tego faktu należy szukać w specyficznym sposobie działania człowieka, w tym, że człowiek może działać tylko w aspekcie dobra, to znaczy, że przedmiot działania musi w jakimś sensie czy też pod jakimś kątem przejawiać się człowiekowi jako dobry, słuszny, właściwy, pożyteczny lub tp. Brak tego rodzaju „cechy" w przedmiocie lub poznawcze nieuchwycenie jej nie stwarza realnych możliwości dążenia do niego. To naturalne powiązanie między podmiotem a wartością, czyli skierowanie do wartości nazywane jest prasumieniem. Nie jest to tylko otwarcie drogi do wartości czy usunięcie przeszkód przed działaniem, ale coś więcej, pewien impuls, pewne wirtualne i dynamiczne nakierowanie ku dobru, nakierowanie ogólne i do ogólnie ujętego dobra. W pierwszym rzędzie jest ono zapodmiotowane w rozumie, jednakże ze względu na niepodzielność ludzkiego bytu, obejmuje całego człowieka, całą jego naturę, a przede wszystkim władze dążeniowo-emocjonalne. W tej swojej pierwotnej formie dążenie to nie jest jeszcze zróżnicowane ani na różne rodzaje dóbr, ani też na różną ich „wysokość". Jednakże nie trwa ono niezmiennie tylko w takiej postaci. Gromadzenie się ludzkiego doświadczenia przez poznanie i działanie, powoduje nakładanie się na tę pierwotną formę skierowania ku dobru nowych struktur, które by można nazwać poznaną i uznaną hierarchią wartości, postawą itd. One to specyfikują bliżej pojęcie dobra. Dlatego też analiza

---

jego podstawowym elementem — istnieniem, a pośrednio również z istotą bytu. W bycie ujętym esencjalnie działanie, chociaż pojawia się w bycie posiadającym pierwszy akt istoty, nie jest związane z istotową strukturą bytu; uzasadnieniem jego realności jest jednostkowa natura bytu w swej przygodności i wolności". F. Wilczek. *Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga według Tomasza z Akwinu i Dunsa Szkota.* Warszawa 1958.

konkretnej sytuacji, w której się człowiek znajduje, oraz wydany sąd o słuszności, a więc ocena najlepszego sposobu zachowania się wobec niej, ocena najlepszego działania, ma jako podstawę nie tylko sądy o dobru, a więc poznaną i uznaną hierarchię wartości, ale także „stan moralny" danego człowieka, tzn. pewne utrwalone sposoby zachowania się wobec wartości, w czym mieści się to, co nazywane jest cnotą.

Sąd czy też decyzja o słuszności, aczkolwiek przede wszystkim ma charakter intelektualny, to jednak nie jest pozbawiona także i charakteru emocjonalnego. Co więcej, w przeżyciu strona emocjonalna ze względu na siłę występowania emocji może przesłaniać racjonalność tego sądu (decyzji) i powodować wrażenie, że wartości są związane przede wszystkim z uczuciowością, zaś rolą rozumu jest „intelektualizowanie" istniejącego stosunku między uczuciami a wartością. Jednakże powszechny fakt wydawania sądu o dobru (wartości), czy wydawania sądu o słuszności wbrew powstałym uczuciom, pokazuje pierwszoplanowość ujmowania wartości (słuszności) przez intelekt. Wrażenie o poznawczym charakterze emocji (w stosunku do wartości) potęgować może fakt, że w wypadku istnienia sprawności moralnej (cnoty) o wysokim stopniu, poznawaniu wartości towarzyszy względnie stale jeden rodzaj emocji — zastane sytuacje wywołują silne emocje o jednorodnym charakterze, które pełnią rolę katalizatora ocen, a bardziej jeszcze decyzji działania.

Poznawane dobro ujmowane jest wprost, w intuicji intelektualnej, nie jest wyprowadzane z innych, bardziej pierwotnych elementów, jest zrozumiałe samo przez się. Jednakże nie ma ono charakteru idei istniejącej w świecie pozaludzkim. Jest ono ujmowane, jako istniejące w koniecznej i istotnej relacji do człowieka, do jego natury, dlatego też w tym aspekcie jest podstawą tworzenia pierwszych zasad prawa naturalnego.

Natomiast sąd o słuszności, który powstaje na tle poznawanego dobra, ma jako przyczynę także i postawę moralną podmiotu co do tego dobra, oraz rozpoznanie konkretnej sytuacji, które to poznanie często w wielu swoich elementach nie jest poznaniem koniecznościowym, ale prawdopodobnym, albo zgoła opiera się na wyborze, zaufaniu, przypuszczeniach, przekonaniach itp. częściowo tylko racjonalnych, jest więc uwarunkowane w dużym stopniu wolnością, a nawet emocjami. Jednakże osnowa tego sądu jest, a przynajmniej może i powinna być, racjonalna. Może się zdarzyć, i zdarza się bardzo często, taka sytuacja, że mimo narzucania się racjonalnego sądu o „najlepszym wyjściu" (słuszności), jest on spychany jakby w głąb świadomości, a formułuje się sąd inny, wyrażający istniejące w podmiocie dążenia czy emocje. Jest to sąd mający na względzie inny rodzaj dobra niż moralne. Mieści się ono w najogólniejszym pojęciu dobra, jednakże w hierarchii zajmuje inne, niższe

miejsce. Właściwy sąd o słuszności jednakże nie zanika i istniejący rozdźwięk między tymi dwoma rodzajami sądu każe między nimi wybierać. Jednakże jest to już sytuacja działania.

Powstały sąd o słuszności czy to istniejący jako jedyny, czy też „w konkurencji" z innym, wydany jest w sytuacji naturalnego i wirtualnego „ciążenia" podmiotu ku ogólnie ujętej wartości, a więc powoduje przejście ze stanu wirtualnego w stan aktualnego dążenia, ku tej tu oto, konkretnej wartości. Nie jest to jeszcze działanie, ale nawiązanie łączności między wartością a intelektem (poprzez poznanie), oraz powiązanie wewnątrzbytowe między poznaniem (wartości) a dążnością (wolą). Przy tym jest to nie tylko naturalne dążenie ku poznanej wartości, ale przede wszystkim „nacisk" wywierany przez intelekt (przez rozumienie względnej konieczności czynienia dobra) na wolę. I ta właśnie sytuacja podwójnego nacisku wartości moralnej: na intelekt a przezeń na wolę, przeżywana jest jako poczucie powinności, co przybiera postać intelektualnego sądu — „należy czynić to a to". Powinność powstaje bezpośrednio jako skutek poznania praktycznego (fronetycznego), pośrednio zaś jako wynik poznania dobra w ogólności, w tym także, i to przede wszystkim, dobra moralnego.

Poznanie powinności jest poznaniem tej szczególnej relacji związania między podmiotem a wartością. Nie jest to dotarcie poznawcze do czegoś „obiektywnego", tzn. transcendentnego wobec podmiotu, chociaż relacja powinności dotyczy wartości, która przynajmniej częściowo jest pozapodmiotowa, ale sama wartość pozostaje w istotnej relacji do natury podmiotu. Powinność nie jest bowiem ani szczególnym rodzajem bytu, ani też czymś istniejącym obok bytu. Jest wyrażaniem się sposobu istnienia pewnego rodzaju bytu: człowieka-osoby.

Powinność doświadczana ma charakter bezwzględny i to przynajmniej w sensie dwojakim. Po pierwsze, to, co nakazuje, nie jest dane jako ewentualność, jako coś do wyboru, ale jako jedyna, tzn. najlepsza możliwość. Nie jest jedyna w tym sensie, że nie można inaczej postąpić, ale w tym, że żaden inny sposób postępowania nie jest równie dobry, równie odpowiedni. Treść powinności jest wyznaczona jednoznacznie w sądzie o słuszności. Drugi sens bezwzględnego charakteru powinności jest ten, że nie tylko treść jest wyznaczona jednoznacznie, ale że nie pozwala na niezaniechanie — dany czyn nie jest powinny jako możliwy, ale właśnie jako konieczny. Poczucie konieczności spełnienia tego, co nakazane, jest istotną częścią samej powinności rozumianej podmiotowo.

Wydawać się może, dzięki temu, że sąd (decyzja) o słuszności wydawany jest w sytuacji działającej już synterezy, iż powinność jest rodzajem pustej formy, która wypełniona jest różnorodnymi treściami-wartościami, jakby człowiek istniał w stałym napięciu „upowinnościowania",

tylko zaś jego kierunek wyznaczony był przez poznane wartości. Tymczasem ludzkie doświadczenie, przeżywanie powinności nie potwierdza takiej sytuacji. Nie ma przeżywania „pustej" powinności, a tylko powinności czegoś. Co więcej, przeżycie powinności pojawia się dopiero na tle i jako skutek poznawczego przeżycia wartości. Wartości moralne i inne możemy poznawać i przeżywać w sposób niezależny od czegoś innego. Natomiast przeżycie powinności nie jest w taki sam sposób niezależne, jest zawsze uwarunkowane wartością. Z wartością, oprócz przeżycia poznawczego, mogą się łączyć przeżycia delektacji, podziwu, kontemplacji czy życzenia (chęci) posiadania jej lub zdobycia. Jednakże jeśli z wartościami łączy się przeżycie powinności, które jest „mocniejsze" od tamtych przeżyć, to w sposób zdecydowany zmienia nastawienie podmiotu do wartości, przez postawienie jej jako zadania życiowego. Zmiana następuje przez to, że powinność wprowadza konieczność czy też bezwzględność. Jak się wydaje, „bezwzględność", „to, co bezwzględne" nie ma jednoznacznego określenia i można ją rozumieć przynajmniej na kilka różnych sposobów. Trzeba sobie zdać sprawę z tych różnic, aby było wiadomo, co się ma na myśli mówiąc o powinności moralnej, że jest bezwzględna. Można to zrobić m. in. przez opis i charakterystykę par terminów przeciwstawnych: bezwzględne — względne.

1. Pierwsza para tych pojęć dotyczy zależności (ze względu na...) od podmiotu. A więc to, co bezwzględne, jest niezależne czy to w swoim istnieniu, czy wartości, czy też w swojej jakiejkolwiek strukturze od mojego „chcę", od mojej woli, a także poznania czy też uczucia. Podmiot może reagować na to we właściwy sobie sposób (poznawczy, dążeniowy, uczuciowy), ale to, co w tym rozumieniu bezwzględne, jest od niego niezależne, istniejące poza nim.

Przeciwieństwem tego jest względne jako zależne od podmiotu, zależne co do istnienia, struktury, wartości itp. Istniejące ze względu na podmiot, wyznaczone przez podmiot (poznanie, doznanie, uczucie).

2. Drugim typem bezwzględności jest niezależność od okoliczności, np. od ceny. Okoliczności zewnętrzne wobec przedmiotu lub podmiotu nie mogą ani zmienić sposobu istnienia czy też samego istnienia, ani też zmienić jego wartości. Na przykład godność człowieka pozostaje taka sama bez względu na jego stan materialny, zdrowie, pozycję społeczną, zawodową itp. Jest to coś, co np. „nie ma ceny", „bezcenne".

Przeciwieństwem tego jest to, co istnieje lub ma wartość ze względu na okoliczności. Okoliczności wyznaczają jego cenę. Takie wahania wartości dotyczą na przykład szklanki wody i sztuki złota w normalnej sytuacji człowieka żyjącego w społeczeństwie i na pustyni. Dotyczy to także chęci kupna dzieła sztuki czy też znaczka pocztowego, o ile zostanie wyznaczona nań rozsądna cena.

3. Tutaj bezwzględne rozumiane jest jako konieczne, bez alternatywy, na przykład jako jedyny środek do uzyskania czegoś, jako jedyna możliwość, jako konieczny warunek zaistnienia czy wystąpienia czegoś.

Przeciwieństwem jest względny jako posiadający alternatywę, alternatywny. Przykładem może tu być jedyny most na rzece, której nie można przebyć w inny sposób lub kilka takich mostów, między którymi można wybierać.

4. Bezwzględne jako samoistne, istniejące samo w sobie, posiadające własne istnienie.

Temu przeciwstawia się coś względnego, coś, co jest zależne w istnieniu, istniejące „zapożyczonym" istnieniem. Na przykład opozycje: substancja — przypadłości albo też źródło światła (samoistne) i refleks tego światła na przedmiocie błyszczącym, odbicie ogniska w wodzie jeziora itp. (zależne w istnieniu).

5. Następną parą przeciwieństw jest to, co „bezrelacyjne" i „relacyjne" („relacjonalne"). Bezrelacyjne, czyli nie posiadające relacji z innymi przedmiotami, nie wchodzące w takie relacje albo np. ze względu na posiadanie zasadniczo różnej struktury, albo też ze względu na posiadające wystarczające „życie wewnętrzne". A więc działanie tego jest „wsobne", rozwijające się tylko wewnątrz, według wewnętrznych sił i praw. Przykładem tutaj może być leibnitzowska monada czy też sartrowski l'être-en-soi.

Przeciwieństwem jest tu relacyjne, to znaczy wchodzące w relacje, działające ze względu na relacje, przy czym mogące przybierać, ale niekoniecznie, postać działania sytuacjonistycznego. Skrajnym przypadkiem może być istni ie jako relacji czy bycie wyznaczonym przez relację lub zespół relacji.

6. W jeszcze jednym typie pary przeciwieństw, w której bezwzględne to tyle, co nie znoszące sprzeciwu, apodyktyczne, rygorystyczne, nie dające wyboru, przeciwieństwem jest swobodne czy dane do wyboru, pozostawiające decyzję. Przykładem może tu być czyjaś postawa albo wola, dyktowanie warunków, względnie rygorystyczne albo deterministyczne prawo. Z drugiej strony czyjaś wola lub postawa pozostawiające swobodę działania i wyboru, prawo dające możliwość różnorodnego działania.

7. Wreszcie ostatnią parą przeciwieństw jest to, co absolutne i to, co względne. Chodzi tu na przykład o osiągnięte wyniki. Rekord bezwzględny (absolutny) w sporcie oznacza dojście do kresu możliwości, np. w strzelectwie osiągnięcie 600 punktów na 600 możliwych. Kto osiągnął taki wynik jest absolutnym rekordzistą, bezwzględnie najlepszym strzelcem. Jeśli rekord jest niższy, to ten, kto go osiągnął, jest najlepszy ze wszystkich strzelców, on jest najlepszy ze względu na osiągnięty wynik, względnie najlepszy. Podobna sytuacja zachodzi przy określeniu np. dobra absolut-

nego i dobra przygodnego — Bóg jest bezwzględnie dobry, absolutnie najlepszy, człowiek jest najlepszy ze stworzeń, z bytów przygodnych.

Ad 1. W pierwszym rozumieniu bezwzględności powinność jest zależna, bowiem istnieje ona tylko i wyłącznie ze względu na specyficzną strukturę człowieka, na jego naturę. Nie jest to ani element bytu ujętego w ogólności, ani też jakiś byt szczególnego rodzaju. Jest jednak o tyle niezależna, że sama struktura podmiotu nie jest zależna ani od poznania (samopoznania), ani od woli (chęci, życzenia itp.).

Ad 2. Tutaj także istnieje dwoistość — powinność zależy w swojej treści od sytuacji, w jakiej znajduje się podmiot, od wartości, jednak powinność jej realizowania jest już niezależna od okoliczności, oczywiście jeśli jest ona możliwa.

Ad 3. Tutaj powinność jest w sposób wyraźny bezwzględna, bowiem zarówno wartość wyznaczająca powinność występuje jako wartość jedyna, jak i powinność nie występuje jako ewentualność, ale konieczność — nie można nie spełnić wartości dodatniej, ani spełnić „wartości" ujemnej. Być może, że istnieją sytuacje, w których występuje więcej niż jedna wartość równorzędna, wtedy ma się wybór między nimi, ale nie można nie spełnić którejś z nich.

Ad 4. W tym znaczeniu powinność nie jest bezwzględna, gdyż nie jest ona samoistna, ale zależna od wartości (a przez nią od natury).

Ad 5. W tym wypadku także powinność nie jest bezwzględna, gdyż nie tylko wchodzi w rozmaite relacje z podmiotem, wartością i działaniem, ale nawet wartość, będąca źródłem powinności, wyznaczona jest przez relacje między przedmiotem a podmiotem.

Ad 6. Tutaj powinność występuje jako odczuwana apodyktycznie, nieznosząca sprzeciwu i w tym sensie jest bezwzględna. Jednakże bezwzględność ta nie ma charakteru determinacji działania. Działanie nie jest wyznaczone przez powinność deterministycznie.

Ad 7. Wydaje się, że ta ostatnia para przeciwieństw nie odnosi się do powinności.

Jak wynika z powyższych określeń, powinność moralna nie jest bezwzględna po prostu, ale pod pewnymi względami. Nie wszystkie aspekty powinności wskazują na jej bezwzględność (absolutność). Można mieć wątpliwości czy powinność jest czymś „pierwotnym". W aspekcie ontycznym powinność nie jest czymś pierwotnym, nie od niej zaczyna się moralność, ani nie ona wyznacza to, co moralne. Powinność jest jednym z elementów czy też momentów moralności, albo też rozpatrując sprawę od strony następstwa zjawisk, jest jednym z etapów moralnego zachowania się człowieka. Także w porządku poznawczym powinność nie wydaje się czymś pierwotnym, jeśli chodzi o poznanie sytuacji moralnej człowieka, bowiem występuje ona w przeżyciu nieodłącznie od czynników po-

przedzających ją (wartości), jak i następujących po niej (wybór, działanie). Jest ona pod tym względem pierwotna przy założeniu, że sytuacja „powinnościowa" utożsamia się z sytuacją moralną człowieka. Ale takie postawienie sprawy albo wyłączałoby poza zakres moralności te elementy, które są powszechnie w sposób najzupełniej uzasadniony do niego włączone, albo też uzależniłoby uznanie ich za moralnie miarodajne pod warunkiem aktualnego przeżywania ich jako powinnościowe, co nie zgadza się z obserwacją, że powinność pojawia się dopiero na pewnym etapie przeżyć moralnych czy doświadczenia moralnego. Nie oznacza to, że powinność nie jest istotnym momentem moralności (przeżycia moralnego), bo wszystko to, co jest „przedpowinnościowe" jest w sposób naturalny skierowane „ku" powinności, zaś wszystko to, co jest „popowinnościowe" dokonuje się w powiązaniu z nią.

Powinność (przeżycie powinności) jest więc sprawą przede wszystkim elementów poznawczych człowieka, jego umysłu, ale uwarunkowana jest także wolnością. Można powiedzieć, że powinność jest sytuacją powszechną i nieoddzielną od człowieka, gdyż uwarunkowana jest tym, dzięki czemu człowiek jest człowiekiem, a więc jego naturą. Jednakże zarówno sama treść, jak i natężenie czy „wysokość" bezwzględności, są różne. Dowodów na to dostarczają wyniki badań psycho-społecznych (psychologia, socjologia, antropologia społeczna itp.). W bardzo wielu wypadkach wyniki te interpretowane są jako dowód na subiektywność, dowolność albo irracjonalność wartości i powinności. Jeśli się mówi wówczas o prawdziwości wartości, to tylko w tym sensie, że są one wyrazem czy odbiciem subiektywnego stanu podmiotu, przy czym akcentuje się w tej subiektywności jej uczuciowość, albo ogólniej aracjonalność. Niewątpliwie ethos ludzkie jest zjawiskiem zmiennym zarówno w skali jednostki, jak i skali społecznej oraz historycznej. Z drugiej zaś strony jest rzeczą niewątpliwą, że człowiek jest w pewien sposób skierowany do prawdy, w tym do prawdy o dobru. Prawdy czy prawdziwości tej nie można rozumieć tylko w sposób subiektywistyczny, tzn. jako relacji między subiektywnym stanem świadomości a wartością wyrażającą ten stan. Oczywiście, nie może chyba być mowy o całkowitym wyrugowaniu subiektywności ludzkiej. Jednakże oprócz niej w poznaniu dobra można mówić także o prawdziwości poznania dobra czy wartości, w sensie obiektywistycznym, co w tym wypadku oznacza poznanie wartości w odniesieniu do natury człowieka. W tym też sensie można by chyba mówić także i o prawdziwej powinności, tzn. o powinności opartej na prawdziwym poznaniu wartości. Istotna różnica między poszczególnymi osobami, a do tego różny stan świadomości moralnej (np. co do „ilościowego" poznania dobra), samowychowania oraz aktualnego stanu wolności moralnej powoduje różnice w treści przeżywanych powinności. Jednakże zmiany te nie są wynikiem zmienności i dowolności

samych wartości i powinności, ale ich poznawania. Wartości i powinności moralne nie są zmienne, są stałe stałością samej natury, zmienne jest ich poznawcze uchwycenie uwarunkowane podmiotowo zmiennością człowieka.

Tak samo sam fakt powinności (że powinienem) wykazuje daleko idącą zmienność poprzez powiązanie z poznanym dobrem. Subiektywne uznanie dobra (wartości) wyrażające się w przekonaniu i podmiotowej pewności jest zależne nie tylko od tego, czy to jest rzeczywista wartość, ale także od wielu aktualnych subiektywnych czynników. Im większa jest przeżywana pewność, tym większa jest siła (bezwzględność) przeżywanej powinności [65]. Trzeba więc także mówić o względnej powinności w odniesieniu nie tylko do różnych dziedzin życia ludzkiego (powinność poza-moralna), ale także do dziedziny moralnej, mając na uwadze nie tylko obiektywność dobra i powinności, ale i subiektywność ich przeżywania.

Tak więc ostatecznie źródła i uzasadnienia powinności moralnej trzeba szukać w ontycznej strukturze człowieka. Przy czym w strukturze tej na pierwsze miejsce wybija się element rozumowy, nadający właściwej ludzkiemu bytowi dynamice wolności charakter „skierowania ku", poprzez dynamiczne (a nie tylko bierne) powiązanie człowieka z prawdą, szczególnie zaś z prawdą dotyczącą działania wolnego — z prawdą dobra moralnego. Tego rodzaju ujęcie dobra, w perspektywie subiektywnej i obiektywnej, tłumaczy w wystarczający sposób obiektywizm, a więc w tym wypadku bezwzględność wartości i powinności moralnych, oraz subiektywizm ich uznawania, a więc ich względność. Przy tym trzeba pamiętać, że choć subiektywność jest niezbywalną cechą natury ludzkiej i w tym sensie sama jest czymś obiektywnym, to jednak w niej wyrażają się elementy racjonalne i pozaracjonalne natury ludzkiej. Jest więc subiektywność na innym poziomie niż rozum, który choć z nią złączony, to jednak przez swoją transcendencję w kierunku rzeczywistej prawdy i rzeczywistego dobra przewyższa ją i posiada charakter kierowniczy, co można by wyrazić w postaci zdania normatywnego o powinności kierowania się danymi rozumu.

Nie oznacza to, że nie można doszukiwać się dalej źródła i uzasadnienia dla natury człowieka. Znalezienie go w Bogu ukazuje naturę ludzką w pełniejszym świetle. Jednakże wskazanie takiego źródła przydaje naturze ludzkiej nowych cech. Dla etyki filozoficznej więc wskazanie natury człowieka jest całkowicie wystarczające dla uzasadnienia jej tez.

Z kolei trzeba odpowiedzieć na pytanie: wobec czego (kogo) jest się odpowiedzialnym? Odpowiedź na to pytanie jest zarazem wskazaniem właściwego źródła powinności oraz w innym aspekcie jest ostatecznym uzasadnieniem powinności. Dotychczasowe analizy prowadziły do wska-

[65] Por. kard. K. Wojtyła. *Osoba i czyn*. Kraków 1969 s. 171 n.

zania ontycznej struktury człowieka jako źródła powinności. Natura (albo w nieco innym aspekcie struktura osobowa) człowieka jest nie tylko źródłem powinności, ale także wyznacznikiem prawa moralnego (naturalnego), i to w dwóch aspektach: jako to, co wyznacza właściwy sposób działania prowadzącego do pełnego urzeczywistnienia możliwości ludzkich (jest to aspekt obiektywny, przedmiotowy), oraz jako to, dzięki czemu możemy poznawać naturę i formułować prawo (aspekt subiektywny, podmiotowy). Z tej samej racji natura jest wyznacznikiem ostatecznego celu — podmiotowo i przedmiotowo rozumianego — człowieka. Ostatecznie trzeba więc powiedzieć, że człowiek jest odpowiedzialny wobec swojej natury, ale pamiętając, że natura jest przyczyną istnienia prawa moralnego, społeczeństwa itd., można mówić także o powinności wobec prawa i społeczeństwa. Właściwie dla uzasadnienia tez etyki, w tym także powinności, wystarczy wskazanie natury jako, w tym aspekcie, ostatecznej przyczyny (źródła). Trzeba jednak doszukiwać się dalej źródła dla natury, która przecież jest ontycznie zależna od Boga. W tym sensie człowiek jest zobowiązany („upowinnościowany") wobec Boga. Jednakże to upowinnościowanie dokonuje się poprzez naturę, a nie mimo niej. Relacja powinności wobec Boga ukazuje człowieka w pełniejszym świetle, ale nie nadaje mu nowych cech. W tym miejscu schodzą się dwie płaszczyzny — ontologiczna i moralna — ukazując zasadniczą jedność (jednorodność) problematyki filozoficznej.

CONTROVERSE SUR L'OBLIGATION MORALE

Résumé

L'article envisage le problème de l'obligation morale à partir des solutions proposées par Thomas d'Aquin, Kant (ainsi que par certains de leurs continuateurs) et Sartre. La structure particulière de l'homme dans laquelle les plus importantes sont certaines aptitudes, comme l'aptitude à connaitre la réalité et celle d'une libre autodétermination de son activité, constitue une condition nécessaire, pour faire naître la conscience du devoir moral. Ce devoir se manifeste dans l'homme sous forme d'un sentiment aigu de la nécessité d'agir d'une certaine façon ou, au contraire, de ne pas agir ainsi. Dans son ensemble, l'obligation morale peut être envisagée sous deux aspects: l'aspect de son contenu (ce que je dois) et l'aspect du fait même de l'obligation (que je dois). A l'encontre de la conception de Kant p. ex., la présente étude met le contenu de l'obligation en premier et estime que c'est ce contenu qui est la source du fait même de l'obligation (que je dois), étant donné la structure spécifique de l'homme. L'obligation est une réponse de l'homme à la valeur (positive ou négative) qu'il rencontre, elle est la seule bonne issue de la situation actuelle de l'homme. Le fait même de l'obligation ne se limite pas à la réponse sur le plan intellectuel; c'est la réponse de l'homme tout entier parce qu'il est un et parce que la liberté et la conscience ne sont pas en lui des „sphères" autonomes mais liées intérieurement entre elles. Le caractère absolu de la conscience du devoir est l'objet de l'analyse qui tient compte de différentes possibilités de comprendre la notion de „l'absolu".