

ADAM RODZIŃSKI

NATURALNE PŁASZCZYZNY WARTOŚCIOWANIA MORALNEGO W ŚWIETLE FILOZOFII PERSONALISTYCZNEJ

Moralne życie człowieka to pasmo jego zaangażowań osobowych. Przebiega ono w kręgu zależności funkcjonalnej pomiędzy poszczególnymi aktami autonomii osobowej a dyspozycjonalnym ich podłożem; w tej zaś mierze, w jakiej akty te są moralnie cenne, układają się one raczej jakby na spirali — podobnej do toru Ziemi nie wracającej nigdy w to samo miejsce w kosmosie, lecz podążającej za swym Słońcem. Człowiek ma jednakowoż odgadnąć i zrozumieć możliwie dokładnie i dogłębnie naturę tej wartości, której afirmacją jest każdy moralnie dobry czyn; dokonać się to może w filozoficznej, sięgającej ostatecznych uzasadnień, refleksji nad tymi rodzajami dobra, jakie osiągane być mogą przez człowieka nie w pewnej tylko kategorii czynów ludzkich, ale w każdym czynie angażującym pełną, intelektualno-pożądaniową naturę człowieka. Wartość moralna należy bowiem bez wątpienia do rzędu tych wartości ludzkich, które nazwać by można „ogólnointencyjnymi“ z tej przyczyny, że realizowane być mogą — a nawet powinny być realizowane w sposób podstawowy przynajmniej i elementarny — w każdym ludzkim czynie. Ów „czyn ludzki“ — co warto tu podkreślić jak najmocniej — jest to tylko ten czyn człowieka, w którym dochodzi do głosu osoba jako byt determinujący sam siebie. Tego tylko rodzaju czyny składają się na nasze działanie w tym względzie, w jakim może nam ono być słusznie przypisane jako sprawcom, w jakim więc jesteśmy za nie moralnie odpowiedzialni.

Odpowiedzialność moralna to nie to samo dokładnie, co „obyczajowa“. Obyczajowo — prawnie lub pozaprawnie — odpowiadać może człowiek i odpowiada faktycznie przed innymi ludźmi: przed społecznością, do której należy, która sankcjonuje określone postęпки „towarzystwo“ czy wedle kodeksów karnych; tak jest i w tym wypadku, gdy społeczność tę stanowi cała ludzkość, faktycznie czy symbolicznie zrzeszona w jakiejś formie ponadpaństwowości. Odpowiedzialność moralna natomiast towarzyszy człowiekowi wszędzie: towarzyszyła niejednemu Robinsonowi

na wyspie bezludnej i pożegluje z człowiekiem na Księżyc; pozostanie też na straży sumienia i w tym jakimś ostatnim dniu ludzkiej populacji, który kiedyś zapewne zaświta, a w którym — być może — przetrwa na „niełudzko odmienionej“ Ziemi ktoś ostatni. I wówczas przecież może on zachować się w sposób uwłaczający naturze człowieka w stosunku do zwierząt czy choćby w stosunku do samego siebie.

I tu dochodzimy właśnie do sedna problemu. O cóż właściwie chodzi w tak ściśle pojętej moralności, która wykracza poza względy o socjo-technicznym charakterze? Wydaje się, że nie chodzi tu o nic innego, jak o godność ludzkiej osoby: godność takiego bytu, który choćby tylko z uwagi na swoją autodeterminacyjną podmiotowość sprawcą jest — jako osoba właśnie — zasadniczo różny (i zasadniczo wyższy w tej różności) od świata osobników nie będących „kimś“, będących tylko „czymś“ ożywionym czy nieożywionym.

Moralnie zobowiązująca okazuje się tu po prostu konsekwencja w stosunku do tego, kim się jest, że jest się mianowicie osobą ludzką — oraz w stosunku do tego, czym (względnie kim) się nie jest: że nie jest się ani zwierzęciem, ani Bogiem. Bóg nie występuje tu przy tym bynajmniej jako jedynie hipoteza. On to bowiem — i tylko On — stanowi ów nieodzowny i bezwarunkowy w gruncie rzeczy „punkt odniesienia“, jaki mniej lub więcej wyraźnie daje o sobie znać, w poczuciu odpowiedzialności moralnej sensu stricto. Nikt przecież nie odpowiada sam przed sobą jako sędzią mogącym nomine proprio albo uniewinnić delikwenta (tzn. samego siebie w tym wypadku), albo też orzec winę i wymierzyć karę. Poczucie ściśle moralnej odpowiedzialności przy równoczesnym uczynieniu siebie samego arbitrem o tak właśnie „arbitralnych“ kompetencjach byłoby czymś ewidentnie antyracjonalnym i musiałoby zaniknąć, co się też zdarza u ludzi, których pycha przybrała taką właśnie absolutną, najbardziej „dojrzałą“ postać. Poczucie zaś odpowiedzialności „kogoś wobec czegoś“ (tzn. wobec bezosobowego „porządku spraw kosmicznych“, poza którym nie stałby Ktoś) byłoby nie tylko absurdalne, ale uwłaczałoby niewątpliwie tejże samej godności osobowej, na której straży zostało postawione i której właśnie strzeże. Dodajmy wreszcie i to, że przygodność ludzkiego istnienia jest tezą filozoficznie nie tylko prawdziwą, ale i pewną wobec jawnego faktu, że „był taki czas, kiedy nas nie było“. Upamiętnienie sobie tej prawdy domaga się z kolei uznania osobowego Stwórcy, jako że c o ś nie może wyłaniać k o g o ś (bo skoro nikt nie może dać tego, czego nie posiada, musiałoby ono być „kimś“ od początku), a tym bardziej c o ś nie może stwarzać nikogo ex nihilo. O tym Kimś świadczą wreszcie skomplikowane aparaty i „urządzenia“, z jakimi spotykamy się w przyrodzie, a które — jako nie zawsze konieczne ze względów ekologicznych — wznoszą się w swoim wyspecjalizowaniu daleko ponad możliwe skutki

„doboru naturalnego“ czy „powszechnej walki o byt“ dające się ująć rachunkiem prawdopodobieństwa.

Teologia naturalna — jako integralna gałąź filozofii — ukazuje w ten sposób godność ludzką w jej racji ostatecznej, w jej radykalnym ukształtowaniu przez Byt ekscentrycznie osobowy, przez Tego, Który Jest.

Zwróćmy teraz uwagę na pewne zróżnicowania zachodzące niejako „wewnątrz“ tej godności, jej to bowiem analiza odpowiedzieć nam musi na pytanie, czy i jak sprowadzić się do niej dadzą — pośrednio czy bezpośrednio — odmienne, przynajmniej na pozór, parametry wartościowania ściśle moralnego. Otóż osoba — jak wiadomo — istnieć może tylko jako określona co do swej natury. W człowieku odróżnić by więc należało względ na to, że jest bytem osobowym, od względu na to, że jest „kimś przygodnym“ i że jest jednostką specyficzną ludzką. Innymi słowy, pewne czyny względnie postawy godzą się z osobową godnością człowieka jako osobową *tout court*, inne przystoją człowiekowi nie z racji tego, że jest on „w ogóle bytem osobowym“, ale z uwagi na to, że jest on człowiekiem, więc bytem o gatunkową ograniczoną aktualnie i potencjalnie „wyposażeniu doskonałościowym“. Można też wprowadzić — i należy — między jeden a drugi z tych aspektów pewien pośredni kąt widzenia, w którym jawi się osoba ludzka jako byt przygodny.

Postawą respektującą w aktach poznawczych (w tej mierze, w jakiej nie są one zdeterminowane oczywistościowo) fakt własnej (i ogólnoludzkiej zresztą) bytowej godności i niesamowystarczalności zarazem oraz skłonność do wyprowadzenia z tego faktu wniosków praktycznych kierujących postępowaniem zgodnie z elementarną wiedzą o tym, że jest się kimś, a nie tylko czymś, jak również o tym, kim i czym się nie jest, można by nazwać najogólniej i najsluszniej chyba mądrością; w mądrości tak pojętej widzieć by też należało konieczny fundament pod wszelką bez wyjątku realizację dobra moralnego. Zważmy bowiem, że nie jest to wiedza niedostępna umysłom pospolitym i niewykształconym; wprost przeciwnie: każdy człowiek myślący prawidłowo i używający rozumu w sposób chociażby prosty i rudymenarny zdaje sobie sprawę z faktu, że jest kimś, że przerasta jako człowiek rangą swej natury wszelkie inne jestestwa, z którymi styka się doświadczalnie i naocznie. Równocześnie zaś pojąć to może bez trudu, że zdolność władania *nomine suo* sobą samym, jak również zdolność podejmowania inicjatywy twórczej w stosunku do otoczenia, do czegoś go obowiązuje, a więc zobowiązuje go przede wszystkim do możliwie dokładnego poznania tych swoich ewentualnych konkretnych obowiązków. Tego rodzaju świadomość własnego bytowania ponad światem istot zarówno moralnie, jak prawnie nieodpowiedzialnych staje się *sui generis* wielkodusznością w tej mierze, w jakiej przechodzi w afirmację tej podstawowej „wielkości duchowej“, jaką nacechowane

być powinno życie osobowe. Tak szeroko pojęta wielkoduszość wydaje się warunkiem koniecznym motywowania się względami ściśle moralnymi.

Określona wyżej wielkoduszość jako pewien aspekt elementarnej mądrości człowieka znajduje swoje uzupełnienie w postawie wyrażającej się w tym, że ktoś z zasady i permanentnie nie zachowuje się w taki sposób, jakby wszystko, co czyni, było rozumne i warte uznania przez to samo, że to on właśnie działa tu jako nie tylko autonomiczny, ale i ze wszech miar suwerenny sprawca. Skoro byłby to sam niejako „szczyt” pychy, dyspozycję diametralnie przeciwną wolno nam nazwać p o k o r ą; pamiętać trzeba tylko w tym wypadku, że podobnie jak poprzednio, gdy chodziło o elementarną wielkoduszość, myślimy tu o pokorze również elementarnej, więc inspirowanej nie względami na to wszystko, co „czysto osobiste”, ale liczeniem się z przygodnością ludzkiego istnienia.

Tego rodzaju mądrość warunkująca i podbudowująca wszelkie bardziej uszczegółowione formy postaw i działań moralnie wartościowych aplikowana być oczywiście może i powinna do konkretnych sytuacji życia z pełnym zrozumieniem dla konkretnego. Udoskonala ją w tym właśnie szczególnym względzie roztropność stanowiąca niejako jej kontynuację w obrębie problemów i spraw wymagających namysłu i oceny raczej wielostronnej. Ponieważ w pewnym przynajmniej stopniu do oględności i przezorności apeluje wszelka ludzka sprawa (w każdym zaś razie wszelka decyzja człowieka jest jakąś konkretyzacją ogólnych zasad czy nastawień), nasuwa się tu — często i słusznie przez etyków zgłaszany — postulat, by wszelki czyn formalnie ludzki był w jakimś analogicznie elementarnym stopniu i znaczeniu roztropny.

Roztropność ta — trzeba to sobie powiedzieć od razu — nie może być — podobnie zresztą jak wyłaniająca ją mądrość — dyspozycją czysto intelektualną. W każdym bowiem przyjęciu za prawdę tego, co nieoczywiste, tkwi akt decyzji realizujący w ramach ogólnej postawy poznawczej określony stan pewności (tzw. pewności wolnej). Zarówno mądrość, jak roztropność w znaczeniu przyjętym wyżej jest też nie do pomyślenia bez inklinacji w kierunku osiągania tego rodzaju pewności, cechującej zresztą prawdy dla człowieka praktycznie najcenniejsze, bo najbardziej podstawowo miarodajne dla życia moralnego. Jakkolwiek więc w tych aspektach wartości moralnej, jakie wiążą się z aktualizacją roztropności i mądrości, treść poznawcza jako taka wybija się na pierwszy plan, to jednak nie tylko po swoim intelektualnym uformowaniu nawiązuje ona kontakt z dynamizmem osoby ludzkiej wyrażającym się w aktach woli, ale już w samym procesie swojego krystalizowania się w ludzkim intelekcie współformowana jest aktem woli afirmującym ją jako pewną, a więc i praktycznie miarodajną. I na odwrót: każda decyzja jako akt p o ż ą -

dania intelektualnego współkonstituowana jest w psychicznej swojej strukturze przez świadomość intelektualną, jest zdynamizowaniem jej treści przez wolę. W ten sposób „ogólnodecyzyjnalna“ mądrość i roztropność okazują się realnymi komponentami psychicznego dynamizmu, w który wprowadzając właściwy sobie ład poznawczy inspirują go od wewnątrz prawdą o dobru osobowym w ogóle, zwłaszcza zaś o tym moralnie miarodajnym dobru, jakim jest ludzka godność osobowa. Tą drogą rodzi się konkretny czyn moralnie wartościowy jako wyraz odpowiadającej w pełni osobie, bo uporządkowanej poznawczo, autonomii. Nie jest on — ściśle mówiąc — dziełem umysłu ani dziełem woli. Wyrażając się tak czasem dla zwięzłości ryzykujemy zawsze to, że niezależnie od naszej intencji „rozum“ i „wola“ pojęte być tu mogą jako hipostazy. *Actiones sunt suppositorum*. Rzeczywiście jednak „suppositum“ w tym wypadku to ludzka osoba: ona decyduje, ona dokonuje trafnego lub nietrafnego, rozumnego lub nierozumnego wyboru, ona jest odpowiedzialnym sprawcą, działającym przez rozum i wolę.

Ontyczna ranga osoby ludzkiej jako bytu, któremu w naszkicowany wyżej sposób przysługuje autonomiczne, choć nie suwerenne „*liberum arbitrium*“, może być i powinna być afirmowana przynajmniej *implicite* we wszelkim naszym działaniu jako cechująca nas samych, a zarazem wszystkich innych ludzi¹. Płyne ona przede wszystkim z faktu, że wszelki „osobowy byt“ jest w ogóle bez porównania bytowo doskonalszy od czegokolwiek, co nie posiada w takim sensie i stopniu, jak on, „osobności“ i podmiotowości sprawczej. Skoro zaś te doskonałości, które właściwe są człowiekowi jako „bytowi osobowemu w ogóle“ kulminują w ekscelentny sposób w Bogu jako Absolutnym Istnieniu Osobowym, nietrudno zauważyć, że godność ta, która przysługuje każdej jednostce jako osobowej, a stąd dopiero jako ludzkiej właśnie, nie jest niczym innym, jak osobowym podobieństwem człowieka do Boga, racją tego naturalnego (mimo niewspółmierności obu natur) „odpowiadania sobie“, jakie stanowi podstawę wszelkich dalszych relacji i kontaktów między człowiekiem a Bogiem. W ten z grubsza sposób naturalna godność ludzkiej osoby i jej integralna afirmacja w postawach i czynach ludzkich prezentują swój istotny (choć nie zawsze wyeksplikowany aktualnie) aspekt religijny.

Mądrość nadaje działaniu ludzkiemu tę fundamentalną sensowność

¹ Termin „*liberum arbitrium*“ nie ma ścisłego odpowiednika w polszczyźnie; najlepiej jednak uwypukla on fakt, że — jako osoby — rządząmy również do pewnego stopnia naszym poznaniem, że mamy w pewnych granicach zasadniczy wpływ na jego treść i kształt. Nie ma też chyba ważniejszego zadania dla moralistów jak budzenie i upowszechnianie poczucia obowiązku zdobycia przede wszystkim rzetelnej i uporządkowanej wiedzy o wartościach, tych zwłaszcza, których realizacja nadaje sens życiu pojętemu jako dążeńiowa całość.

aksjologiczną i teologiczną, którą zdobyć ono może jedynie przez afirmację ontycznej doskonałości osobowego bytu i to przede wszystkim właśnie w jego aspekcie godnościowym. Wyakcentowanie tego aspektu jest tu o tyle konieczne, że i czyn moralnie antywartościowy wyrażać może poniekąd — czasem nawet dosyć efektownie — „osobową rangę istnienia“, np. jakieś oszustwo, zwłaszcza gdy jest szczególnie pomysłowe. Nie ma jednak miejsca w tym wypadku integralna afirmacja doskonałości ludzkiej osoby, bo czyn tego rodzaju stanowi zanegowanie jej godności właśnie jako osoby. Osobowe podobieństwo do Boga pozostając *sui generis* podobieństwem — przybiera tu cechy karykaturalne, lekceważące miłość uporządkowaną sprawiedliwie i roztropnie na rzecz miłości niesprawiedliwej i wykołejonej.

Mądrość — w znaczeniu wyżej określonym — stanowi moralną podstawę nie tylko stosunków między człowiekiem a Bogiem, ale — jak widzimy — również kontaktów między człowiekiem a człowiekiem — z tym, że „odpowiadanie sobie“ i wzajemne „otwarcie na siebie“ wyznacza tu jakby poziomą oś życia moralnego krzyżującą się z pionem relacji Bóg i człowiek. W tej drugiej płaszczyźnie realizacją wartości moralnej będzie nie tylko egzekwowanie i obrona niezbywalnych uprawnień osobowych, tego np. aby odnoszenie się do nas innych osób nie respektowało wyłącznie tej tylko wartości (wtórnej i czysto funkcjonalnej), jaką mieć dla nich możemy działając jako narzędzia skierowane do ich własnych, a równocześnie obcych nam celów; realizacją taką będzie przede wszystkim spełnianie obowiązków, więc wszelkie respektowanie cudzych uprawnień, które naruszając kwestionujemy niejako czynnie cudzą, a więc i własną godność. Pamiętajmy bowiem, że o ile każde słowo wypowiedziane jest czynem, o tyle każdy czyn poczytalny jest jakimś słowem, jakimś wyrazem uznania dla pewnych wartości lub ich nieuznania.

I tu właśnie należy jak najwyraźniej odróżnić *g o d n o ś ć o s o b o w ą* od tzw. *g o d n o ś c i o s o b i s t e j*. Ktoś, kto pozwolił sobie wobec kogoś na obelgi, uraził cudzą godność osobistą, a poprzez to właśnie urażenie wszedł również w kolizję z prerogatywami godności osobowej. Gdyby natomiast ofiarę swej napaści pozbawił życia lub uszczuplił w stanie posiadania, byłby to również zamach na podstawowe uprawnienia osoby jako osoby (w tym wypadku na prawo do władania czymś, co nie jest własnością cudzą). Byłby to więc akt wymierzony w dalszym ciągu — i to w drastyczniejszym jeszcze stopniu — przeciwko godności osobowej, nie naruszający jednak — przynajmniej w samej zasadzie — godności osobistej (w tym kimś, kto stał się przedmiotem agresji, bo oczywiście w pewien sposób narusza on ją u sprawcy). Wszelki też czyn moralnie antywartościowy z racji jego niegodzenia się z tak właśnie szeroko i głęboko zarazem pojętą godnością osobową jako podstawową i uniwersalną normą moral-

ności możemy słusznie nazwać czynem w pewnym najogólniejszym sensie „niegodziwym“, pamiętając oczywiście o tym, że „niegodziwość“ w konwencjach semantycznych języka potocznego ma znaczenie nie aż tak ogólne, wiążemy bowiem to pojęcie raczej z występkami szczególnie krzywdzącymi, więc o szczególnie hańbiącym sprawcę charakterze.

Od kwalifikacji moralnej czynów (dających się określić już to najogólniej w samej swojej istocie, już to w swoim „typie sytuacyjnym“, więc bardziej szczegółowo) przechodzimy do bardziej praktycznej domeny norm w sposób stosunkowo prosty posługując się synteretycznymi regułami o na pozór czysto formalnym charakterze: wolno czynić wszystko, co godziwe; wolno nie czynić tego, co godziwe, a czego zaniechanie nie jest niegodziwe; nie wolno (tj. nie należy) czynić tego, co jest niegodziwe; należy czynić to, co jest godziwe, a czego zaniechanie byłoby niegodziwe. Przejście to bywa tak naturalne i tak samorzutne zarazem, że nie reflektujemy zazwyczaj na pośredniczącą w tym wypadku regułę „formalną“; jest ona zresztą niejako automatyczna u każdego, w kim wrodzony dynamizm osoby jako osoby nastawiony na jej godność elementarną gruntownie się nie wynaturzył i pod „ciśnieniem“ którego znajduje się stale duchowa władza pożądarkcza (kierująca — w sposób naszkicowany wyżej — w pewnym stopniu również poznaniem człowieka).

Tą drogą działalność ludzka zdobywa uporządkowanie płynące z dostosowania się do reguł wskazujących, że takie to a takie typy zachowania się ludzkiego realizują w takich to a takich okolicznościach i warunkach moralną wartość z uwagi na ich n o r m a t y w n e uzgodnienie z normą moralności². I właśnie dlatego, że tym uniwersalnym kryterium jest godność osoby, więc również godność sprawcy, który jest osobą, mówić można o racjonalnym uprzączykowaniu tych przykrych emocji, jakie rodzą się w moralnym przestępcy z chwilą, gdy zafascynowanie takim czy innym doraźnym osiągnięciem znika — odsłaniając dysharmonię, jaka w rezultacie podjęcia decyzji niegodziwej wystąpiła pomiędzy rodzajem jego zachowania się a rodzajem bytu, którym jest on sam jako człowiek.

Odróżnić tu trzeba oczywiście jak najstaranniej samą godność osobową, która jako ujęta elementarnie i „szczypcowo“ przez wielkoduszność i pokorę wyznacza najbardziej podstawowo to, co w postępowaniu ludzkim jest dobre względnie złe — i którą z tej racji nazwać można uniwersalnym parametrem wartościowania moralnego — od tej wartości, jaką orzekamy o takim czy innym czynie z uwagi na jego taki czy inny stosunek do tego właśnie uniwersalnego wyznacznika. W tym drugim wypadku wartością

² Mało fortunne zdublowanie znaczeniowe wyrazu „norma“ wychodzi tu wyraźnie: norma moralności nie jest zdaniem normatywnym, jak „norma moralna“, lecz stanowi swoistą wartość.

będzie pozytywna kwalifikacja moralna przysługująca danemu czynowi ze względu na *sui generis* obecność w nim (przez afirmację) godności osobowej, innymi słowy z tej racji, że jest on albo minimalnie „w porządku” wobec normy moralności (będzie to wszelki czyn godziwy), albo ponadto wartość tę szczególnie jakoś afirmuje (np. przez zasługującą na szczególne uznanie — więc chwalebną — rezygnację na jej rzecz z pewnych przyjemności).

Kwalifikacja moralna czynów ludzkich stanowi pojęciowy wyraz realnej ich relacji do normy moralności i przysługuje czynom tym w miarę, jak afirmują one godność osoby jako osoby (wielkoduszość) i osoby ludzkiej jako ludzkiej (pokora), względnie w miarę, jak wchodzą z godnością tą w kolizję i stają się moralnie antywartościowe. Kwalifikacja moralna może być więc — jak widzimy — wieloraka; nie też nie stoi na przeszkodzie, by wyodrębniać tu pewne rodzaje czy stopnie bardziej szczegółowe, mówiąc np. o heroizmie czy zezwierzęceniu. Wartość natomiast, która jest wyznacznikiem tej kwalifikacji, okazuje się jedna w gruncie rzeczy, choć dająca się widzieć i afirmować wieloaspektowo.

Omówiliśmy już wyżej afirmację ludzkiej godności osobowej od tej strony, od jakiej inspirowana jest i kształtowana przez mądrość i roztropność; pozostaje spojrzeć na nią jeszcze poprzez najogólniejszą i najbardziej elementarną zarazem sprawiedliwość, która — jak sama jej nazwa wskazuje — związana jest ściśle z prawem.

Do analizy pojęcia sprawiedliwości w tym właśnie znaczeniu podejść można z dwu stron: od strony pojęcia prawa przedmiotowego i od strony tego, czym jest prawo podmiotowe. Zwróćmy naprzód uwagę na fakt, że czym innym — jak wiadomo — jest norma moralności, czym innym norma moralna. Normą moralności jest wartość wyznaczająca w sposób uniwersalny, a zarazem najbardziej podstawowy, to, co moralnie wartościowe lub antywartościowe; stanowi więc naczelne kryterium wartościowania ściśle moralnego. Normę tę określa się najczęściej jako naturę ludzką względnie jako prawo naturalne. Ponieważ jednak termin „natura ludzka” wiąże się obecnie coraz mocniej w bezpośrednich intuicjach znaczeniowych również ze wszystkim tym, co w człowieku dochodzi do głosu spontanicznie i w sposób żywiołowy, co więc nie zawsze bywa mądre i roztropne, lepiej mówić w tym względzie o osobie i jej godnościowej randze bytu. Chodzi nam tu bowiem o naturę ludzką właśnie jako osobową i to ujętą w tym aspekcie, w jakim człowiek okazuje się nie tylko bytem „obdarzonym rozumem i zdolnym do rozumowania”, ale równocześnie bytem zdolnym do *rozumnego* posługiwania się rozumem. Z pewnego punktu widzenia prawo naturalne nie jest też niczym innym, jak inwentarzem podstawowych obowiązków i uprawnień płynących z samego faktu „bycia osobą”, bycia „kimś”, a nie tylko „czymś”, tzn. nie tylko rzeczą.

O treści tego prawa nie świadczą więc erupcje naszego psychofizycznego „id“, chaotyczne zwykłe i wymagające ustawicznej czujności ze strony „ego“. Nie naturalny instynkt samozachowawczy, nie naturalna żądza zmysłowa i nie wszystko to, co w sposób najzupełniej „naturalny“ rozgrywa się w uczuciach oraz na forum wyobraźni, świadczy o tym najistotniejszym dla człowieka porządku, jakiego intelektualnym odpowiednikiem są podstawowe normy mające regulować osobowe życie ludzkie w każdym jego fragmencie, sterując w ten sposób życiem tym pojętym jako całość. Dlatego właśnie lepiej jest mówić współczesnemu człowiekowi wprost o godności ludzkiej osoby, wskazując w ten sposób niedwuznacznie na istotny fundament wartości moralnej i wartościowania ściśle moralnego. Człowiek i dziś na ogół nie ma wątpliwości co do tego, że każda „noblesse“ zobowiązuje, cóż dopiero godność tak elementarna, jak „godność bycia osobą“! W ten sposób uwyrażnia się dlań szczególnie łatwo pojęcie elementarnych ludzkich obowiązków oraz pojęcie uprawnień „niezbywalnych“, które — jako takie właśnie uprawnienia — wymagają stałej obrony i domagają się ustawicznej afirmacji w relacjach, jakie powstają między naszą postawą czy działaniem a naszym własnym „statusem ontycznym“, który jest równocześnie (jako właściwy każdemu człowiekowi) udziałem innych ludzi.

Powyższe wywody potrzebne tu były po to, by wypełnić mogły należytą treścią proste na pozór i niemal truistyczne określenie tego, czym jest ogólna (tzn. nieodzowna w każdym moralnie dobrym czynie) s p r a w i e d l i w o ść.

Otóż polega ona nie na czym innym właśnie, jak na liczeniu się z czyimiś uprawnieniami z uwagi na to, że w przeciwnym razie osoba będąca ich podmiotem zraniona by została w swej godności prawowitego posiadacza ich i egzekutora.

Ten „debitoryjny“ aspekt sprawiedliwości ściślej wyznaczającej granice naszej słusznej inicjatywy i ekspansji osobowościowej uzupełniony być może i powinien aspektem „obiektywno-prawnym“, w którym sprawiedliwość ogólna jawi się jako zgodność z jakąkolwiek normą porządku moralnego, zgodność nie pryncypialistyczna oczywiście, lecz roztropna, czy jak się to raczej mówi w tym wypadku „słuszna“. To ujęcie „legalne“ jest o tyle szersze i pełniejsze od ściśle powinnościowego, że forma sprawiedliwości tak pojętej obejmuje również akty dostosowania się do moralnych rad w myśl ogólnej zasady perfekcjonizmu moralnego mówiącej, że w całości kształcie osobowej naszej działalności orientować się należy na moralne optimum, natomiast radzi się tylko spełnić czyn w danych warunkach afirmujący najwyraźniej czy najistotniej godność osobową, ilekroć jego zaniechanie nie jest niegodziwe.

Strzec się jednak należy, by odgradzając się w ten sposób od minimalizmu moralnego nie popaść równocześnie w rygoryzm. Tego rodzaju

rygoryzm mógłby być w tym względzie radykalny, tzn. twierdzący, iż godziwym moralnie czynem jest tylko ten sposób zachowania się w danej sytuacji, który sumienie usprawnione przez roztropność uznaje za najdoskonalszy. Rygorysta umiarkowany natomiast stałby na stanowisku, iż taka „najdoskonalsza ewentualność“ nie musi być co prawda jedynie godziwa, ale że w każdym wypadku ona tylko może być chwalebna.

Tymczasem jak nie wszystko, co jest lepsze od najgorszego, jest przez to samo dobre, tak i nie wszystko, co jest gorsze od najlepszego, jest przez to samo złe; zdarzają się też bez wątpienia i tego rodzaju sytuacje — a nie są one bynajmniej wyjątkowe — w których świadomie czyniąc coś mniej doskonałego moralnie niż to, co jawi się jako najchwalebniejsza możliwość działania, przecież jednak spełniamy czyn chwalebny, afirmujący godność osobową ponad (niekiedy znacznie ponad) poziomem samej godziwości.

Nasza decyzja ofiarowania proszącemu połowy tego, o co prosi — jeśli drugą połowę uzyskać może od kogoś innego — jest bez wątpienia chwalebna wówczas nawet, gdybyśmy byli w stanie zadośćuczynić całkowicie prośbie, a jest ona przecież równocześnie decyzją niedania wszystkiego. Rozbijanie jej z tego tytułu na dwa różne akty równałoby się rozszczepianiu włosa i nie miałoby zapewne nic wspólnego z traktowaniem o wartości moralnej i odpowiedzialności w sposób wartościowy moralnie i odpowiedzialny.

Antywartość moralna nie cechuje więc czynu ludzkiego dokładnie w tej mierze, w jakiej odchyła się on od moralnego optimum możliwego w danej sytuacji; jest ona „kwalifikacją dyskwalifikującą“ dany czyn pod względem moralnym, więc skutkiem i wyrazem faktu, że nie godzi się on z godnością ludzkiej osoby. Termin „antywartość“ wydaje się przy tym znacznie operatywniejszy niż termin „wartość negatywna“. Ten ostatni powstał pod sugestią „wartości“ jako synonimu jakiegokolwiek „znaczenia“, które można podstawić w miejsce jakiegoś symbolu; pamiętać zaś warto, że tak szerokie rozumienie wartości nie jest najstosowniejsze w etyce, etyk bowiem (czy w ogóle aksjolog) interesuje się *ex professo* *c e n n o ś c i ą* osób i rzeczy i nauką o ich cenności, a nie semantyką czy semazjologią. Tak więc wszędzie tam, gdzie „wartość“ ma wszelkie prawo występować jako określona „cennność“ przedmiotu, który z uwagi na nią staje się tak czy inaczej godny uznania albo przynajmniej jakoś atrakcyjny, mówienie o „wartościach negatywnych“ zbyt przypomina powiastkę o „drewnianym kamieniu“ czy „kwadratowym kole“. Dlatego też zgodnie z terminologią przyjmującą się już dość powszechnie na Zachodzie (Unwert, antivaleur, disvalue) lepiej stanowczo posługiwać się terminem „antywartość“ kwalifikując czyny niegodziwe, niż terminem „wartość negatywna“.

W wyniku analitycznego rozpatrzenia moralnej wartości postaw i czynów ludzkich doszliśmy już do konkluzji, że wszelki czyn, choćby tylko godziwy moralnie, jest w pewnym podstawowym sensie mądry (wielkoduszny i pokorny), roztropny i sprawiedliwy.

Pozostaje jeszcze postawić przysłowiową* kropkę nad „i“ dodając, że każda taka realizacja wartości moralnej jest wyrazem podstawowo przynajmniej „dobrej“ woli, że jest to innymi słowy przejaw miłości w naturalny sposób afirmującej godność osobową.

Kontynuacja i nadbudowa teologii naturalnej osiągająca właściwą sobie pewność naukową w oparciu o dane Objawienia, którą też z tej racji nazywamy często „teologią“ tout court — w tej swojej gałęzi, w której zajmuje się i ona życiem moralnym człowieka, nie ma chyba powodu w imię objawionych prawd przeczyć przedstawionej tu koncepcji naturalnego dobra moralnego. Jeśli łaska nie niszczy natury, ale ją podnosi, to naturalna godność osoby, której religijna również proveniencja (w porządku natury) została wyżej zasygnalizowana, ukazuje się tu w nowym blasku: jako prześwietlona wezwaniem do godności nadprzyrodzonej, godności dzieci Bożych. „Grzech“, który w teologii moralnej zastępuje „czyn moralnie antywartościowy“, nie jest też niczym innym, jak prywatnością aktu, który w danych warunkach winien był w kimś zaświadczyć o cenności tego powołania — modulującego w sposób zasadniczy egzystencjalną „condition humaine“. Dlatego też o ile e t y k może uprawiać etykę „czysto filozoficzną“, abstrahującą ze względów metodycznych od tego światła, jakie płynie z wiary, i to wówczas nawet, gdy o prawdziwości tej wiary jest jak najgłębiej osobiście przekonany, o tyle nie do pomyślenia byłby wierzący m o r a l i s t a, który rozważając szczegółowe problemy życia moralnego nie uważałby za rzecz jedynie stosowną i właściwą dochodzić w oparciu również o przesłanki objawione, a nawet w oparciu o nie przede wszystkim, do poszukiwanych przez siebie szczegółowych wniosków normatywnych.

Zarysowała nam się w ten sposób — z grubsza przynajmniej — sylwetka „człowieka dobrej woli“ — tak jak widzieć go może sama filozofia traktująca o człowieku i Bogu bez odwoływania się do wiary. Afirmacja godności osobowej, tj. „osobowa miłość osoby“, poddana tu została analizie ujawniającej konstytuujące ją współczynniki, które określić by można symbolami: „światło“, „siła“ i „ład“. Światłem jest mądrość, siłą — miłość, porządek zaś wyraża się w sprawiedliwości jako przestrzeganiu moralnego prawa. Są to aspekty jednej i tej samej wartości moralnej cechującej postawę lub intencję człowieka jako afirmującą godnościową rangę osoby bądź pryncypialnie (co nie znaczy — rzecz jasna — „pryncypialistycznie“), bądź w konkretnie uwarunkowanym działaniu,

w którym wartość ta występuje w nieodzownej otoczce roztropności.

Wszelkie inne „cnoty moralne naturalne“ są funkcjonalnymi uszczegółowieniami miłości tak pojętej, związanymi z określoną psychofizyczną sprawnością człowieka, nie są to więc bytowości jednorodne, ale konstrukcje hybrydowe zdolne rozdzielać oba swoje wątki — moralny i psychofizyczny — i łączyć je z powrotem. I tak np. męstwo nie jest niczym innym, jak określoną wyżej miłością, która włada usprawnieniem emocjonalnym wzgl. raczej całym „asortymentem“ usprawnień w opanowywaniu różnych postaci lęku czy obawy. Odwaga mogła się wykształcić w kimś poza kręgiem wartości moralnej i pozostaje czynna również po opuszczeniu jej przez miłość. I tak np. kto odważnie walczył w wojnie agresyjnej, będzie zapewne z równą i — co ważniejsze — z tą samą odwagą poczynać sobie w słusznej obronie kraju, jeśli warunki tak się przeistoczą, że on i jego władza polityczna wejdą na drogę sprawiedliwości i słuszności; gdyby zaś ponownie w tym względzie zaistniała „mutatio rerum“, znów z tą samą odwagą może dokonywać gwałtów i grabieży. Analogicznie może ktoś być wzorowo pracowity, oszczędny, cierpliwy, stanowczy i konsekwentny w działaniu, będąc równocześnie niegodziwcem — i to nie pomimo tych wszystkich usprawnień, ale przez nie: w samymże ich wykorzystywaniu w celach moralnie antywartościowych. Oczywiście nie znaczy to, aby te usprawnienia wzięte same w sobie nie były dla człowieka wartościowe; służą mu one tak, jak fizyczne zdrowie i siły fizyczne i stanowią o jego kulturze osobistej. Są też niezmiernie cenne i dla moralności, ale nie są moralnie cenne, co należałoby tu właśnie podkreślić jak najmocniej. Moralnie bowiem cenne może być to tylko, w czym realizuje się istota dobra moralnego, a nie jakiś warunek jedynie, choćby nieodzowny, wartościowego moralnie działania w określonej (co do swego typu) sytuacji.

Postęp w zakresie wiedzy naukowej dokonuje się głównie dzięki udoskonaleniom aparatury pozwalającej na rozróżnianie tych elementów, które w przednaukowej empirii występują jako pomieszane. Qui bene distinguit bene docet. W teoretycznej refleksji nad istotą wartości moralnej i wartościowania ściśle moralnego narzędziami takimi są przede wszystkim pojęcia i reprezentujące je terminy. Im dokładniej będą „wyostrzone“, tym precyzyjniej rozsegregują splecione tkanki i unerwienia tego żywego tworów, jakim jest moralność. Dlatego pragnąć by należało krytycznej i wielokierunkowej kontynuacji zasygnalizowanych tu tylko problemów i uogólnień kluczowych dla życia moralnego — również na terenie polskiej myśli etycznej, tak chlubnie mającej tradycję i tak znaczne już stosunkowo osiągnięcia. Artykuł niniejszy stanowi tylko szkicowe i pobieżne sprawozdanie z tego, „co widać w etyce“ poprzez nieco bardziej do-

kładnie oszlifowany pryzmat, jakim jest osobowa godność ludzka jako podstawowe i uniwersalne kryterium wartościowania ściśle moralnego.*

LES PLANS NATURELS DE L'APPRÉCIATION MORALE
A LA LUMIÈRE DE LA PHILOSOPHIE PERSONNALISTE

L'appréciation strictement morale d'actions et d'attitudes humaines n'est valable et précise que si elle est conforme à la vérité objective relativement au bien fondamental de la personne. Cette vérité surgit dans l'esprit humain à la suite de la confrontation (le plus souvent implicite) des états de choses projetés avec la dignité personnelle qui — une et commune à tous les hommes — diffère essentiellement de ce qu'on appelle dignité particulière. La personne, en tant que personne, possède une valeur incommensurable avec la chose: „quelque chose“ ne peut être sujet de droits ni d'obligation. C'est seulement à elle que l'on est en droit d'attribuer une dignité pour laquelle il vaut la peine de vivre et de mourir. L'affirmation de cette dignité — si elle est intégrale (c'est-à-dire judicieuse et prudente) — constitue une raison suffisante permettant de caractériser la décision humaine, dans laquelle cette affirmation a lieu, comme naturellement licite (se conformant à un degré élémentaire à la dignité humaine) ou louable (conforme à cette dignité d'une manière plus singulière). Le caractère licite ou louable sont des qualifications morales, donc des êtres de pensée qui ont cependant leur fondement dans des relations réelles (actuelles ou potentielles) de dignité qui s'établissent entre ce que l'homme fait et ce qu'il est. Comme la raison exemplaire ultime de la dignité humaine — paramètre universel et fondamental de l'appréciation strictement morale — git dans l'existence excellemment personnelle de l'Absolu, l'appréciation morale comporte toujours aussi, implicitement ou explicitement, un sens religieux.

* Pełniejsze rozwinięcie poruszonych wyżej zagadnień znajduje się w ramach mającej się ukazać jako publikacja książkowa rozprawy pt. „U podstaw kultury moralnej“.