

ANDRZEJ SZOSTEK MIC

JESZCZE O SPECYFICE WARTOŚCI MORALNEJ

NA MARGINESIE ARTYKUŁU M. A. KRĄPCA *DECYZJA — BYTEM MORALNYM*

Tytuł artykułu o. Krąpca: *Decyzja — bytem moralnym* nie tylko sygnalizuje temat rozważań, ale również — i to wyraźniej jeszcze — informuje o stanowisku, jakie Autor zajmuje w sprawie natury bytu moralnego. Konsekwencją tego stanowiska jest opinia na temat tego, czym powinna być etyka; „decyzja jest tym FAKTEM — powiada o. Krąpiec — którego teorią filozoficzną jest etyka. Chodzi bowiem o ostateczne, «uniesprzeczniające» wyjaśnienie tego właśnie faktu, jakim jest decyzja jako byt moralny”¹. Teza ta implikuje przekonanie, iż moralista, który inaczej pojmuje specyfikę dobra i zła moralnego, opatruje zobowiązującym hasłem „etyka” rozważania niewiele mające z nią wspólnego, a w każdym razie nie dotyczące najistotniejszego „nerwu” jej problematyki. Opinia ta, której o. Krąpiec dawał już kilkakrotnie wyraz, odnosi się między innymi do koncepcji etyki uprawianej od wielu już lat przy Katedrze Etyki KUL². Adresaci zaś krytycznych wzmianek o. Krąpca zgłaszali parokrotnie podobne niepokoje i zastrzeżenia pod adresem głoszonego poglądu, jak się wydaje, przez o. Krąpca, między innymi właśnie w artykule *Decyzja — bytem moralnym*, do którego poniższe uwagi stanowić mają komentarz krytyczny³. Dobrze więc stało się, że

¹ M. A. Krąpiec, *Decyzja — bytem moralnym*, przypis 20.

² Por. krytyczne wzmianki na temat artykułu S. Kamińskiego i T. Stycznia *Doświadczalny punkt wyjścia etyki* zawarte w artykule M. A. Krąpca *Człowiek wobec wyboru* (w: *O Bogu i człowieku*, pod red. J. Bejzego, t. II, Warszawa 1969, s. 152-153) oraz w monografii M. A. Krąpca *Ja — człowiek* (Lublin 1974, s. 223). Wcześniej o. Krąpiec sformułował swe stanowisko w interesującej nas kwestii w artykule *Przeżycie moralne a etyka* („Znak”, 19 (1965) nr 135, s. 1129-1146).

³ Por. T. Styczeń, A. Szostek, *Uwagi o istocie moralności*, „Roczniki Filozoficzne”, 22 (1974) z. 2, s. 23-25; A. Szostek, *Pozycja osoby w strukturze mo-*

o. Krąpiec jeszcze raz dał wyraz swemu przekonaniu na temat istoty bytu moralnego i jego filozoficznej interpretacji. Stanowi to dogodną okazję, by wspomnianą — wszak dość radykalną — różnicę zdań doprecyzować i być może dojść w tej niebłahej sprawie do porozumienia⁴.

Elementem istotnym sporu jest „kwestia eudajmonizmu”; adwersarze o. Krąpca — chętnie określający swe stanowisko modnym dziś mianem personalizmu — skłonni byłiby zarzucać Mu „błąd eudajmonistyczny” i to pomimo Jego zastrzeżenia, iż niesłusznie określa się tym mianem etykę św. Tomasza, z którą o. Krąpiec całkowicie się zgadza⁵. Właśnie ten błąd zdaje się leżeć u podłoża tendencji sprowadzania etyki do filozoficznej teorii decyzji, przez co — zdaniem personalistów — zatracą się istotną różnicę między antropologią filozoficzną a etyką sensu stricto. Poniżej spróbuję więc — po pierwsze — wyjaśnić, w jakim sensie stanowisko wyrażone w artykule *Decyzja — bytem moralnym* zasługuje na miano eudajmonizmu oraz przypomnieć, dlaczego wydaje się ono błędne; po drugie zaś rozważyć — po części na podstawie analiz zawartych w p. 1 — znaczenie podstawowej tezy tego artykułu i jej niektóre konsekwencje, dotyczące m. in. stosunku etyki do antropologii.

1. Eudajmonizm pojmować można różnie. Znaczenie, w jakim używają go autorzy cytowani w przypisie 3, zdaje się pokrywać z tym, jakie mu przypisuje o. Jacek Woroniecki — klasyk polskiej literatury etycznej. W § 7 tomu I swego znakomitego podręcznika *Katolicka etyka wychowawcza* podejmuje pytanie, „co ma być naczelną pobudką postępowania moralnego, szczęście czy obowiązek”? Eudajmonistycznymi nazywa on te systemy etyczne, które „wysuwają na pierwszy plan zaspokojenie pragnienia szczęścia i w nim widzą naczelną pobudkę, cel ostateczny naszego postępowania moralnego”⁶. Od eudajmonizmu odróżnia on deontologizm, który jedynie wzgląd na obowiązek uznaje za motyw godzien moralnej aprobaty. Podkreślić trzeba, że rozróżnienie to odnosi się do znaczenia terminu „moralnie dobry (powinny)”, nie zaś do zakresu czynów, o których tę wartość się orzeka. Może być tak, iż wszelkie i tylko czyny zgodne np. z nakazem Boga przynoszą człowiekowi szczęście (są szczęśliwe), a mimo to różnica między eudajmonizmem a deontologizmem

ralności, „Roczniki Filozoficzne”, 24 (1976) z. 2 s. 44-49; T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980, s. 15-32.

⁴ Wprawdzie już 10 lat temu J. W. Gałkowski przeprowadził interesującą charakterystykę krytyczną obu stanowisk w artykule *Spór o powinność moralną*, („Roczniki Filozoficzne”, 20 (1972) z. 2, s. 5-39), jednak i on nie analizuje wprost i do końca problemu „która etyka jest etyką par excellence i dlaczego?”.

⁵ Krąpiec, *Decyzja — bytem moralnym*, przypis 10.

⁶ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, Kraków 1948, s. 83.

pozostaje w mocy⁷; nadal bowiem rozważyć trzeba, jaka jest *racja* wartości moralnej czynu: szczęściarodność, zgodność z nakazem odpowiedniego autorytetu czy może jeszcze coś innego. Różnica ta wydaje się być doniosła nie tylko teoretycznie, ale i praktycznie. Spełniając czyn człowiek spełnia przezeń siebie; co do tego zgodni są zarówno eudajmoniści, jak i ich przeciwnicy. Zapewne skłonni też będą zgodnie twierdzić, że skutek czynu szczególnie zależny jest od motywu jego podjęcia. Jałmużna dyktowana współczuciem różni się od jałmużny czynionej w przekonaniu, że stanowi ona cenny sposób ugruntowania osobowej pełni (doskonałości) jej sprawcy. Różnica leży właśnie w jej „podmiotowym wymiarze”: z czego innego w obu wypadkach jałmużna wypływa i co innego w podmiocie sprawia.

Mając na uwadze tę *rację* wartości moralnej *eudajmonizm* określić można jako stanowisko, zgodnie z którym czyn jest moralnie dobry przez to, że prowadzi podmiot do celu ostatecznego, którym w perspektywie subiektywnej jest jego szczęście. Można i należy dalej pytać, co jest celem ostatecznym obiektywnym, przynoszącym to szczęście, i zależnie od odpowiedzi na to pytanie — związane istotnie z problemem natury człowieka — różne będą odmiany eudajmonizmu, tym niemniej zasadniczy sposób definiowania dobra moralnego przez jego stosunek do celu ostatecznego podmiotu działania pozostaje ten sam. Dla porządku dodajmy, iż odpowiednio przez *deontologizm* (*deontonomizm*) rozumiemy teorię głoszącą, że czyn jest moralnie dobry przez swą zgodność z nakazem odpowiedniego autorytetu (jego odmiany wynikają z kolei z różnych odpowiedzi na pytanie, w czym należy widzieć kompetentną moralnie instancję nakazodawczą). Wreszcie za *personalistyczny* uznaje się pogląd, według którego czyn jest dobry moralnie przez to, że stanowi adekwatny do godności osoby adresata (należy jej) akt afirmacji. Adresatem owym w szczególnym przypadku może być sam podmiot działania, jednak nawet wówczas podstawa wartości moralnej czynu tkwi w godności osoby (nie inaczej jak wtedy, gdy inni „zadani” są podmiotowi do afirmacji), nie zaś w „zakodowanym” w naturze ludzkiej nieuchronnym pragnieniu szczęścia i dążeń doń, któremu podporządkowana jest wszelka rozumna i wolna działalność człowieka, a także jej moralna ocena.

Istotnym elementem tych definicji jest wyrażenie „przez to, że”; wskazuje ono bowiem na wspomnianą *rację* wartości moralnej — zwanej w etyce normą moralności — która zachowuje swą doniosłość nawet

⁷ Ponieważ termin „deontologizm” rozumiany jest we współczesnej literaturze nieco inaczej, niż to proponował o. Woroniecki, ks. Styczeń w ostatnich swych publikacjach na ten temat nazywa ten kierunek deontonomizmem. Por. T. Styczeń *ABC Etyki*, Lublin 1981, s. 20-21.

wtedy, gdyby okazało się, iż wszelkie i tylko czyny szczęściorodne są zarazem zgodne z nakazem odpowiedniego autorytetu (np. Boga) oraz odpowiadają swą treścią godności ich adresatów.

Jeśli tak rozumieć wymienione stanowiska (a tak je rozumieją ci, których niepokoją eudajmonistyczne elementy etyki św. Tomasza i niektórych tomistów), to trudno oprzeć się wrażeniu, iż o. Krąpiec prezentuje w swm artykule dość konsekwentną wersję eudajmonizmu perfekcjonistycznego. Omawiając pierwszy „komponent bytowy” działania ludzkiego formułuje on następujący ciąg twierdzeń: 1) Istnienie wszelkich bytów przygodnych polega w istocie na „dążeniu ku”; 2) Podstawowym dobrem, do jakiego wszelki byt przygodny zmierza, jest zachowanie i przedłużenie własnego istnienia; 3) Człowiek podlega tej prawidłowości, odnoszącej się wszak do każdego przygodnego bytu, jednak realizacja jego dynamizmu bytowego przebiega w sposób odpowiadający jego rozumnej i wolnej naturze; 4) Specyfika działania człowieka polega w szczególności na tym, że „cel dokonuje swego przyczynowania jako MOTYW wywołujący działania, jako powód, dla którego działanie raczej zaistniało, niż nie zaistniało. Nic zatem dziwnego, że Tomasz analizujący ludzkie działania moralne swój wykład rozpoczyna od analizy celowego działania człowieka, albowiem przyczynowanie celu jest tym właśnie „początkiem” procesu działania realnego człowieka; jest przy tym związaniem woli z jej przedmiotem właściwym — dobrem, które gdy oddziałuje na człowieka jako rozpoznane „dobro moje” — jest celem. Rozumienie przyczynowania celowego stoi u podstaw rozumienia uprzedmiotowanego obiektywnie działania woli, której akty są nosicielami relacji moralnych”⁸.

Problem interpretacji myśli św. Tomasza pozostawmy na boku⁹. Zwróćmy natomiast uwagę na to, iż w sposób znamieny dla eudajmonizmu o. Krąpiec osadza całą problematykę moralną w kontekście „logiki dążeń” przygodnego bytu ludzkiego, który zmierza przede wszystkim i nieuchronnie do swego celu ostatecznego i wyłącznie w odniesieniu do niego zdolny jest odkrywać wartość bytów (jako „dobro moje”) oraz określać kwalifikację moralną własnych czynów. Trudno tu w całej roz-

⁸ Krąpiec, *Decyzja — bytem moralnym*, s. 53-54; Por. też: „Istotny więc dramat moralnego życia człowieka, związany z faktem wolnego wyboru, ma miejsce [...] właśnie w momencie podejmowania decyzji. Osobisty cel życia, jakim jest szczęście płynące z połączenia się z dobrem ostatecznym i przedmiotowym, był uważany powszechnie przez wielkich myślicieli za ostateczną rację wszelkiego działania człowieka [...] Wybór takiego właśnie, a nie innego czynu, uważano za zgodę najlepiej hic et nunc prowadzący do ostatecznego celu życia ludzkiego” (Krąpiec *Człowiek wobec wyboru*, s. 167; por. tenże, *Przeżycie moralne*, s. 11-34).

⁹ Sprawą tą zajmuje się osobno ks. T. Styczeń (*Etyka niezależna?* s. 15-25).

ciągłości przypominać trudności, na jakie stanowisko to natrafia¹⁰. Niech wystarczy krótkie przypomnienie najważniejszych z nich.

Otóż eudajmonizm zdaje się nie respektować podstawowego faktu, iż motywem działania człowieka bynajmniej nie musi być wzgląd na „dobro moje”, prowadzące podmiot do upragnionego szczęścia; bywa, że powodem „wytrącającym” mnie z niedziałania do działania jest dostrzeżenie — zwłaszcza zagrożonej — w s o b n e j wartości „przedmiotu” (w szczególności osoby) domagającego się ode mnie (i od każdego innego rozumnego i wolnego podmiotu działania) podjęcia czynu respektującego tę wartość. Na tym zdaje się polegać znamieny dla powinności moralnej działania wymóg jej bezinteresowności; tu również ma swe źródło swoista kategoryczność, to jest fakt, iż nie podlega ona kalkulacji, która hipotetycznie uzależnia tę powinność od stosunku danego czynu do — koniecznie chcianego — własnego celu podmiotu. Dostrzeżenie i respektowanie faktu, że człowiek bywa „osaczony” stanowczym wezwaniem do afirmacji „drugiego” ze względu na godność tegoż „drugiego”, pozwala dopiero odróżnić „chcę” od — niesprowadzalnego doń — moralnego „powinieniem”; pozwala też odróżnić moralną winę od błędu bądź głupoty (nieroztropności) — które to rozróżnienia wydają się trudne do obrobienia w perspektywie eudajmonistycznej. Personalisci próbują pokazać, że właśnie motyw wzywający podmiot do działania moralnie dobrego jest różny od względu na „dobro moje”. Co więcej, odkrycie, iż u podstaw działania „zewnątrznie dobrego” leżał taki właśnie wzgląd, zdaje się być kompromitujące podmiot, moralnie naganne. Odkrycie takie pokazuje, że działanie to nie było dyktowane miłością, która nie jest sobą, jeśli nie wyrasta z najgłębszego pragnienia czynienia dobra osobie ukochanej dla niej samej.

Uznanie powinnościorodnej wartości każdego bytu osobowego i dostrzeżenie w tym kamienia węgielnego etyki nie jest bynajmniej pomysłem niektórych współczesnych filozofów, którzy odbiegli od zdrowej tradycji etyki klasycznej na rzecz modnego dziś fenomenologizującego personalizmu. Przeciwnie, jest rzeczą zdumiewającą, jak zgodnie brzmią — mimo różnicy czasów i typów filozofowania — echa odkrycia rangi godności ludzkiej u różnych myślicieli: od stoików (*homo homini res sacra*), poprzez imperatyw kategoryczny Kanta, Marksa „*Homo homini summum bonum*”, aż po Kotarbińskiego rozróżnienie między etyką sensu stricto a eudajmonologią i K. Wojtyły normą personalistyczną — by poprzestać na paru tylko przykładach. Nieobce są te intuicje także przedstawicielom filozofii klasycznej spod znaku św. Tomasza; jakże zresztą mogłoby być inaczej w nurcie filozofii, która szczyci się

¹⁰ Szerzej na ten temat porównaj publikacje wymienione w przypisie 3.

niekiedy mianem chrześcijańskiej z powodu swej głębokiej zgodności z duchem Ewangelii Jezusa Chrystusa! Znane są niepokoje J. Maritaina co do nazbyt teleologicznie i „dedukcjonistycznie” uprawianej etyki. Szczególnie celną quasi-definicję miłości sformułował J. Pieper, gdy stwierdził, iż najpełniej wyraża ją okrzyk „Jak dobrze, że jesteś”; okrzyk, który przestałby natychmiast „definiować” miłość, gdyby próbować „uprawomocnić” go jakimkolwiek „ponieważ”, zwłaszcza zaś tym, które odnosi się do — niechby najgłębiej pojętego — pożytku podmiotu owego okrzyku. Także o. Woroniecki nie byłby „rasowym” etykiem, gdyby nie dostrzegł tej szczególnej racji wartości moralnej, która nie da się sprowadzić do jakkolwiek rozumianej szczęściorodności. Oto w cytowanym już § 7 *Katolickiej etyki wychowawczej* tak rozwiązuje on problem właściwego motywu oddawania czci Bogu: „Człowiek [...] winien swym rozumem wnieść się wyżej i kierować się obiektywnymi względami dobra samego w sobie, podporządkowując mu swe pożądania zadowoleń. I w stosunku więc do Boga, jak do celu ostatecznego, obiektywny względ na obowiązek zajmuje pierwsze miejsce [...] Wydać się to może dziwnym, boć w całym naszym dotychczasowym wywodzie o celu człowieka wciąż tylko o szczęściu mówiliśmy, tak jakby to on był naczelną, a nawet jedyną pobudką naszego postępowania moralnego. Otóż tłumaczy się to tym, że pożądanie szczęścia jest w tym postępowaniu czynnikiem o wiele widoczniejszym, rzucającym się w oczy i dlatego ono nam winno służyć za nić prowadzącą do ustalenia celu ostatecznego, zdolnego je zaspokoić. Gdy jednak cel ten poznamy i przekonamy się o jego nieskończonej doskonałości, musimy dojść do wniosku, że w stosunku naszym do niego zachodzi jeszcze inny względ niż potrzeba zaspokojenia naszego głodu szczęścia (podkr. moje — A. S.), że Bóg ma też coś od nas otrzymać i że względ na niego, choć bardziej ukryty i nie tak uderzający w oczy, winien jednak przeważać”¹¹. Tym niemniej w tym właśnie nurcie filozofii tendencje eudajmonistyczne wydają się dość silne¹². Nie bez znaczenia wydaje się tu być przemożny

¹¹ Woroniecki, dz. cyt., s. 87. Jak widać, pozornie eudajmonistyczny charakter swych poprzednich wywodów tłumaczy Woroniecki względami dydaktycznymi. Trafność takiej dydaktyki wydaje się dyskusyjna, ale ta dyskusja zbyt daleko odwiodłaby nas od zasadniczego problemu.

¹² Toteż o. Woroniecki wyraźnie się mu przeciwstawia (por. dz. cyt., s. 89). Słuszna wydaje się uwaga A. Rodzińskiego w tej materii: „Uboczna i wtórna w gruncie rzeczy, choć tak niezmiernie ważna dla człowieka, szczęściotwórcza funkcja wartości moralnej, a ściślej mówiąc jej realizacji, zajmować się też zdaje w wielu — inspirowanych również przez chrystianizm — ujęciach etyki to miejsce centralne, jakie należy się osobowej godności człowieka i jej afirmacji” (*U podstaw kultury moralnej*, Warszawa 1980, s. 26).

wpływ Arystotelesa¹³, zapewne także właściwa filozofii arystotelesowsko-tomistycznej tendencja do ostatecznościowego tłumaczenia niesie ze sobą niebezpieczeństwo przeoczenia istotnych, z punktu widzenia etyki, różnic między człowiekiem a innymi bytami przygodnymi. Z tego względu nie jest chyba rzeczą dziwną, że respekt dla wszelkiej wartości, a zwłaszcza osobowej, został ostrzej uwypuklony w tym typie filozofii, która za cel swój stawia sobie przede wszystkim troskliwie i dokładne opisanie przedmiotu analiz filozoficznych: w fenomenologii¹⁴. Jest też rzeczą znamioną, że i o. Krąpiec przytacza argumentację personalistyczną, gdy „mimoходом” daje wyraz swym przekonaniom co do racji zła moralnego. Tłumacząc w przypisie 22, na czym polega zło ewangeliczne „patrzy, aby kobietę pożądać”, podaje dwie racje: „a) przyporządkowuje się osobę samej funkcji; b) sam pożądaną deterioruje się, albowiem siebie samego także podporządkowuje swemu pożądaniu”. Przyporządkowanie osoby (domyślnie: kobiety) samej funkcji (domyślnie: pożądania mężczyzny) jest złem nie przez to dopiero, że utrudnia mężczyźnie osiągnięcie jego ostatecznego celu, lecz przez to, iż krzywdzi kobietę (nawet, gdy „pożądliwie patrzy” tylko w sercu swoim). A i drugi powód zła (znamiennie, że drugi!) zdaje się być odmianą pierwszego: nie tyle o rozsądne i skuteczne dążenie do szczęścia chodzi, ile o respekt należny własnej osobie: siebie bowiem także skrzywdzić można, i to być może głębiej niż kogokolwiek innego¹⁵.

Niewykluczone, że Autor artykułu tu omawianego uzna powyższe wywody za owoc i świadectwo niezrozumienia jego zasadniczej myśli. Zgoda — mógłby rzec — że w płaszczyźnie przeżyć można i należy odróżnić przeżycie pragnienia osiągnięcia czegoś, co podmiotowi jawi się jako „dobro moje”, od przeżyć powinności stricte moralnej, charaktery-

¹³ Taka jest też opinia A. Rodzińskiego (por. dz. cyt., s. 25-26). Nota bene różnica między św. Tomaszem a Arystotelesem, o jakiej wspomina o. Krąpiec w przypisie 10 swego artykułu, nie odnosi się do „kwestii eudajmonizmu”. Eudajmonistą jest każdy, kto definiuje dobro moralne odnosząc je do szczęścia w wyżej podany sposób, niezależnie od tego, jak samo szczęście rozumie oraz jakie — i dla kogo dostępne — są warunki jego osiągnięcia.

¹⁴ Por. piękną i trafną charakterystykę miłości D. von Hildebranda: „Miłość jest ze wszystkich odpowiedzi na wartość odpowiedzią najgłębszą i najpełniejszą. Przy czym należy sobie jasno uświadomić, że jest ona zawsze bardzo wyraźnie odpowiedzią na wartość. Jeżeli kogoś kochamy — czy to miłością przyjacielską, czy rodzicielską lub dziecięcą, albo też miłością narzeczeńską, czy po prostu miłością bliźniego — to dzieje się tak dlatego, że uważamy tę osobę za istotę, która sama w sobie jest drogocenna. Jak długo bowiem uważamy tę osobę tylko za miłą czy pożyteczną, lub nadającą się do naszych celów, nie możemy jej kochać.” *Fundamentalne postawy moralne*, w: *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 45).

¹⁵ Por. A. Szostek, *Egoizm i perfekcjonizm*, „Więź”, 17 (1974) nr 7-8 s. 52-54. 52-54.

zującej się wspomnianą bezinteresownością i kategorycznością, a rodzącej się w konsekwencji poznanej wsobnej wartości osoby. Rzeczą filozofa jest jednak nie zatrzymywać się na płaszczyźnie przeżyć, lecz analizować je w świetle takich racji, które je dopiero ostatecznie tłumaczą i uniesprzeczniają. Ostatecznie zaś człowiek — nie inaczej, jak każdy inny byt przygodny — dąży do swej pełni i to dążenie do aktualizacji swego istnienia leży u podłoża wszelkich ludzkich pragnień, wyborów i wartościowań, niezależnie od tego, jak się rzecz ma na płaszczyźnie świadomych przeżyć. Na takie ewentualne wyjaśnienie miałbym i ja odpowiedź — i to dwojaką: a) Wywody zawarte w omawianym artykule (a także w innych publikacjach o. Krąpca poświęconych tej sprawie) nie dają dostatecznych podstaw do takiej ich interpretacji. Raczej przeciwnie: tym wszak ma się różnić człowiek — istota rozumna i wolna — od bytów nieosobowych, że do analogicznie tego samego celu dąży on inaczej: byty nieosobowe determinowane są w swym działaniu w sposób konieczny siłami, jakim podlegają (np. zwierzęta — instynktami), zaś ludzie zmierzają do swego celu w sposób rozumny i wolny: dostrzegają określone dobra jako „dobra moje”, czynią je celem swych dążeń etc. Dobra te stanowią motywy ich działań przez to, że są tak właśnie dostrzegane: jako pożądane i „leżące na linii” życia i rozwoju podmiotu działania. Wydaje się, że w „logice eudajmonizmu” brak po prostu miejsca dla innego sposobu rozumienia wartości, niż jako „dobra mego”. b) Jeżeli nawet — dato non concessio — da się zasadnie sprowadzić przeżycie powinności moralnej działania — wraz z jego znamionnymi cechami — do owego podstawowego dążenia do samospełnienia, to trzeba pokazać, jak to sprowadzenie może przebiegać; w którym miejscu — i dlaczego — obecna w płaszczyźnie świadomych przeżyć ostra różnica między powinnością moralną działania a powinnością z tytułu środka do osiągnięcia własnego szczęścia podmiotu, zakorzenienia się właśnie w tej ostatniej, która wszak — w tej samej płaszczyźnie przeżyć — jawi się wręcz jako moralnie kompromitująca? W każdym razie nie można pominąć pełnym milczeniem tej szczególnej relacji do wartości, która w doświadczeniu moralnym przedstawia się jako jego źródło i istota. A może stosunek między dobrem moralnym a szczęściem układa się zupełnie inaczej, niż to suponują antropologiczne założenia eudajmonizmu? Może rację miał Huxley, gdy mówił, iż „szczęście powstaje tylko jako produkt uboczny, tak samo jak koks”? Może należy odróżnić świadomie zamierzony cel działania od jego owocu, którym bywa i to, co celem nie było? Za mało miejsca, by tę intuicję pełniej rozwijać, wydaje się ona jednak szczególnie bliska koncepcji człowieka, który został uczyniony „na obraz i podobieństwo Boga”, który jst Miłością — i to taką, jaka została nam objawiona w Jezusie Chrystusie.

2) Przypuszczam, że wspomniana „inklinacja eudajmonistyczna”, jakiej o. Krąpiec dał ostatnio wyraz w omawianym artykule, leży u podstaw przekonania, iż bytem moralnym, którego interpretacją winna zajmować się etyka, jest decyzja. Skoro bowiem problematyka moralna podporządkowana jest dążeniu człowieka do jego celu ostatecznego, a poniekąd do niego się sprowadza, rzeczą pierwszorzędną wagi jest zanalizowanie mechanizmu dokonywania wolnego wyboru; od jego prawidłowości zależy przecież istotnie skuteczność osiągania tego, co jest przez człowieka chciane jeszcze niejako „przed progiem” jego wolności. Równie jednak zrozumiałą jest rzeczą, że w perspektywie personalistycznej zagadnienie mechanizmu wolnego wyboru jest tylko jedną z ważnych kwestii, bynajmniej nie najważniejszą. Istotniejszy wydaje się problem takiego uwarunkowania sumienia, by nie było ono ślepe na podstawową, powinnościową wartość osoby. Kapitalną doniosłość etyczną ma także kwestia streszczająca się w pytaniu, kim w istocie jest człowiek. Nakaz miłowania pozostaje bowiem pustym hasłem tak długo, jak długo nie wiem nic o tym, jaka jest natura tego, kogo mam miłować. Przede wszystkim w tym sensie etyka zdaje się być „antropologią normatywną”: teoria człowieka nabiera moralnej doniosłości proporcjonalnej do godności osoby ludzkiej. Owszem, również mechanizm kształtowania się decyzji, a wraz z nią czynu, którego decyzja stanowi niejako punkt kulminacyjny, jest ważne dla etyka-personalisty; efektywna miłość „zadanej” do afirmacji osoby wymaga umiejętności sprawnego działania. Prakseologia — wraz z towarzyszącymi jej elementami psychologii — ma także swoje miejsce w kręgu problemów, jakie nasuwają się w związku z pytaniem: „Jak adekwatnie i skutecznie afirmować tego, kogo afirmować należy”? Problem kształtowania się decyzji pozostaje sam w sobie jednak — podobnie, jak „sama w sobie” kwestia, kim jest człowiek — problemem antropologii, nie etyki; by nabrał on znaczenia w etyce, trzeba go umieścić w odpowiedniej perspektywie.

Zauważmy, że z punktu widzenia sporu między eudajmonizmem a personalizmem zagadnienie mechanizmu formowania się decyzji jest nieistotne; spór ten dotyczy bowiem normy moralności, nie zaś osoby, w jaki podmiot realizuje czyn zgodny bądź niezgodny z tą normą. Innymi słowy, struktura tego mechanizmu pozostaje identyczna zarówno wtedy, gdy dobro poruszające podmiot rozumiane jest eudajmonistycznie jako „dobro moje”, jak i gdy uznane jest personalistycznie za „dobro-w-sobie” (jak wreszcie i wtedy, gdy, zgodnie z nie dyskutowanymi tu założeniami deontonomistycznymi — jawi się jako „dobro nakazane do realizacji”). Kard. Wojtyła, na którego przemyślenia zawarte w monografii *Osoba i czyn* kilkakrotnie powołuje się o. Krąpiec, nie

przypadkiem zaznacza, iż jest to studium z filozofii człowieka, nie zaś — jak np. *Miłość i odpowiedzialność* — studium etyczne¹⁶.

O. Krąpiec odwołuje się także — gruntowniej nawet niż do *Osoby i czynu* — do analiz o. Woronieckiego zawartych w cytowanym wyżej jego podręczniku, a dotyczących interesującej nas obecnie kwestii mechanizmu działania człowieka. Przy lekturze tego fragmentu artykułu o. Krąpca nasuwają się jednak dwie uwagi: 1. Z wywodów o. Krąpca wynika dość jasno, iż decyzję utożsamia on z tym, co o. Woroniecki nazywa wyborem jednego z środków, ewentualnie wraz z poprzedzającym ten wybór rozmysłem dotyczącym środków¹⁷. O. Krąpiec parokrotnie podkreśla, iż moment decyzji, będący aktem woli (choć oczywiście dokonany po kilkustopniowym „dialogu” z rozumem i wobec tego „prześięknęty” jego obecnością) — jest momentem centralnym całej struktury rozumnego i wolnego działania człowieka. Nieco inaczej ujmuje o. Woroniecki: pojęcie decyzji wiąże się z następnym wobec wyboru środków etapem rozkazu, będącego już aktem rozumu, i ten moment uważa za centralny w całym analizowanym przez siebie schemacie¹⁸. Sprawa z pewnego punktu widzenia nie jest bardzo ważna; poszczególne etapy niejako przenikają się wzajemnie. Być może o. Krąpiec rozumie wspomniany „moment przecięcia rozmysłu i akceptacji” właśnie jako moment rozkazu (w terminologii o. Woronieckiego), choć trudno tę interpretację utrzymać w świetle innych stwierdzeń Autora omawianego artykułu, zwłaszcza tych, które akcentują, że moment decyzji jest sprawą przede wszystkim woli. Tu już rzecz staje się poważniejsza: znana jest średniowieczna dyskusja między woluntarystami a in-

¹⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 14-17, 25-26.

¹⁷ „Po prostu ROZMYSLIŁEM SIĘ w wyborze środków prowadzących do mego celu i zakończyłem aktem mej woli proces rozważania nad sposobem realizacji tego, co zamierzyłem. Poprzez wybór (akt woli!) jednego i ostatecznego sądu praktycznego determinuję się sam do takiego a nie innego działania [...] Moment zdeteminowania siebie w działaniu przez wybór konkretnego sądu praktycznego, jest momentem decyzji, czyli przecięcia procesu rozmysłu i akceptacji” (*Decyzja — bytem moralnym*, s. 59-60). Por. tenże, *Człowiek wobec wyboru*, s. 168), gdzie wybór środków określony został jako „wolny wybór woli decydujący o autodeterminacji jako źródle ludzkiego działania” i umieszczony jako ostatni element „porządku konkretnego działania”, czyli wyboru środków do celu”, po którym następuje „porządek wykonania wolnej decyzji człowieka”, a jako pierwszym elementem jest „nakaz rozumu” (w terminologii o. Woronieckiego: rozkaz).

¹⁸ „Oto np. pocujemy pragnienie (3): chcemy się napić wody (4), wobec tego decydujemy się to uczynić (9) i wołą wprawiamy w ruch rękę” (dz. cyt., s. 105). Cyfry odnoszą się do poszczególnych etapów schematu, cyfra (8) odnosi do wyboru środka — znamienne, że etap ten może być w uproszczonym działaniu opuszczony! — zaś cyfrę (9) do rozkazu. Por. też: „Punktem kulminacyjnym w całym tym procesie jest nakaz. On to zamyka pierwszą jego fazę przygotowawczą, zwaną za-

telektualistami, w której św. Tomasz opowiedział się po stronie tych ostatnich. „Imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntaris, cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus”¹⁹ — powiada św. Tomasz, przez co m. in. podkreśla, iż wola nie tylko potrzebuje „poruszenia przez rozum, by mogła działać”, ale i jej aktywność „zwiększona” być musi aktem rozumu, ten zaś we wszelkich swych sądach odwołuje się do racji (prawdy), na której służbie wolność winna pozostawać. Nawet więc, gdy sąd ów jest „praktyczno-praktyczny” i poprzedzony szeregiem aktów woli, „usprawiedliwiony” jest przede wszystkim obiektywnym stanem rzeczy, transcendującym niejako aktywność woli. I tu dotykamy sprawy drugiej — ważniejszej: 2. Pisz o. Krąpiec: „Moment sprężynienia w jedno rozmysłu z wyborem, czyli moment decyzji, jest w najściślejszym znaczeniu ukonstituowaniem się nowego bytu moralnego, albowiem w akcie tak pojętej decyzji zachodzi ukonstituowanie się przyczyny sprawczej wraz z jej koniecznością, nieoddzielalną relacją do reguły postępowania ludzkiego. Owa reguła ludzkiego postępowania — najbliższa norma moralna — to nic innego, jak treść ostatniego sądu praktycznego, poprzez który zdeterminowałem się do działania. Treściowa zawartość sądu praktycznego, wybrana dowolnie przeze mnie, jest ujęciem obiektywnego stanu rzeczy (siebie, świata osób, rzeczy), zależnego ostatecznościowo od źródła samej rzeczywistości, od ABSOLUTU [...] Stąd też akty decyzji jako wewnętrznie stopione z moralnością decydują (w sensie konstytuują!) moralne oblicze człowieka” (art. cyt.). Wywody te nasuwają szereg wątpliwości interpretacyjnych. Czy „treściowa zawartość sądu praktycznego wybrana dobrowolnie (!) przeze mnie” musi nieuchronnie być „ujęciem obiektywnego stanu rzeczy”? Wszak stanowi ona element immanentny kształtowania się decyzji; czy istnieje więc możliwość dokonania decyzji prawidłowej (w sensie zgodności z przytoczonym za o. Woronieckiego schematem), a zarazem moralnie złej? Czy nie przeoczono tu znamienego dla sumienia jako sądu odniesienia do obiektywnej normy moralności?²⁰ Dopiero rozpoznanie określonego związku między znaną i uznaną przez podmiot obiektywną (tj. w swym fakcie i treści niezależną od woli podmiotu) normą moralności a konkretnym czynem, pozwala sumieniu osądzić dany czyn, nakazać swemu podmiotowi określone postępowanie. Bywa przecież tak, że człowiek decyduje mierzem i daje pierwszy impuls do wykonania, które stanowi fazę drugą” (tamże, s. 111).

¹⁹ Św. Tomasz, *Summa theologiae* I-II q 17 a 1.

²⁰ Ukazane przez o. Krąpca związanie sądu sumienia z Absolutem dotyczy innego wymiaru: nie normatywnego, a metafizycznego (zależności ostatecznościowej od źródła samej rzeczywistości). A jeśli intencją Autora było ukazanie „moralnie nośnej” relacji sumienia do Boga, to rzecz wymaga dokładniejszej eksplikacji niż ta, którą znaleźć można w artykule.

się uczynić coś, czego sumienie uczynić mu zabrania. Ta właśnie sytuacja szczególnie dobitnie pokazuje, iż wartość moralna czynu nie może być funkcją jedynie poprawności przebiegu procesu dochodzenia do decyzji. Jeśli istotnie jest ona bytem moralnym, to tylko przez swe odniesienie do normy moralności zewnętrznej względem niej. Bez tego odniesienia jest „bytem moralnym” tylko w sensie „podległości moralnej ocenie”: warunkiem oceny czynu jest, by był on aktem rozumnej i wolnej decyzji człowieka, czyli czynem właśnie. Można co prawda tak „mocno” rozumieć związek wolności z poznaniem dobra, że wszelki akt zły tłumaczyć się może jedynie niedostatecznym widzeniem dobra, ograniczającym wolność podmiotu. W tym sensie wszelki czyn zły jest „ex definitione” nie (w pełni) wolny; naprawdę wolni będziemy dopiero w niebie, gdzie — dzięki widzeniu Boga „twarzą w twarz” — wykluczona będzie decyzja moralnie zła. Ten sposób rozumienia wolności wydaje się zresztą głęboko trafny, tym niemniej — uznając możliwość dokonania decyzji złych, za które podmiot jest odpowiedzialny — operujemy mniej radykalną koncepcją wolności, zgodnie z którą człowiek jest w stanie dokonywać wolnych czynów złych, a zło ich wynika nie z nieprawidłowości samego aktu dokonywania decyzji, lecz z odniesienia jej do zewnętrznego względem niej kryterium — normy moralności²¹. Bez tych dopowiedzeń podstawowa teza artykułu o. Krąpca — skomentowana przezeń w cytowany sposób — nasuwa możliwość nader „decyzjonistycznej” interpretacji: akty decyzji są dobre moralnie już przez to, że są aktami rozumnego i wolnego podmiotu i że samym swym zaistnieniem „decydują (w sensie konstytuują!) moralne oblicza człowieka”. Jeśli taka interpretacja (bliska stanowisku J. P. Sartre’a) nie jest zgodna z intencją Autora (a sądzę, że nie jest), nie można poprzestać na stwierdzeniu, iż decyzja jest bytem moralnym, ale trzeba dokładniej wytłumaczyć sens tej tezy, m. in. zaznaczając, iż elementem konstytuującym jej „moralną bytowość” jest relacja do transcendentnej względem niej (choć dostępnej poznawczo podmiotowi przez „okno” sumienia) normy moralności. Bez tego odniesienia decyzja jest bytem moralnym w tym jedynie sensie, iż stanowi desygnat moralnych kwalifikacji, zaś jej elementy — rozumność i wolność — warunki podległości tej kwalifikacji. Prawdą jest, że każdy czyn, także wewnętrzny i także zły, kształtuje jego podmiot; również i ta prawda pozostaje jednak wyłącznie tezą antropologiczną, dopóki nie ujrzy się jej przez pryzmat godności osobowej osoby-podmiotu,

²¹ Nota bene również nasze dobre czyny dokonywane „na tej Ziemi” nie są w „idealnym” sensie wolne z powodu uzależnienia ich od niedoskonałego, niekoniecznego poznania.

nadającej dopiero moralny wymiar problematyce struktury działania ludzkiego.

Łatwiej wykazywać mankamenty teorii, niż poprawną teorię sformułować; z tej „nierówności pozycji” krytykowanego i krytykującego zdaje sobie sprawę. Także z tego, że wszelkie spory dotyczące podstawowych zagadnień, a toczone na kilkunastu stronach, muszą mieć charakter cząstkowy, grożą jej uproszczenia i jednostronność, niekiedy zniekształcające myśl adwersarza. Z drugiej jednak strony nie ma innej drogi do wyjaśnienia i zweryfikowania opozycyjnych względem siebie stanowisk, jak poprzez ich konfrontację. Przepraszając z góry za ewentualne nie zamierzone wypaczenia myśli o. Krąpca, pragnę jeszcze raz wyrazić Mu wdzięczność za to, że swym artykułem dał okazję do dyskusji na temat istoty dobra moralnego, jego stosunku do szczęścia i sposobu zakorzenienia go w decyzji; dyskusji — jak sądzę — ważnej dla wielu, jednak szczególnie doniosłej dla tych, którzy nie tylko osobiście są zainteresowani istotą moralności, ale próbują sprostować zaszczytnej i odpowiedzialnej funkcji uczenia etyki innych.