

Mieczysław A. Krapiec

Czy człowiek bez celu?

Pytanie: „Czy człowiek bez celu?” — jako temat rozważań ma swą podstawę w tendencjach współczesnej cywilizacji redukującej celowość natury i ludzkich działań do — pozornie wolnych — „społecznych umów” i prawnych konwencji, którym nadaje się moc wymuszania posłuszeństwa (przynajmniej: lojalności) w życiu społecznym. Zarówno moralność, jak i systemy prawa, polityka, a nawet niektóre teorie nauki i sztuki swą moc wiązania miałyby mieć w dowolnych konwencjach ludzi, którzy przyswajają sobie przywilej władania na wzór boski. I wolność-dowolność konwencji, a nie natura i jej realne inklinacje ukazujące cel¹ mają się stawać fundamentem społecznego ładu-bezładu. Poszkodowanym staje się człowiek w swej rozumnej naturze, gdyż zagradza mu się drogę osobistego, prawdziwościowego poznania dobra, które w decyzyjnym wyborze jest motywem-celtem ludzkiego działania. Co się stało z celowym sensem ludzkich działań?

I

Cel (i jego przyczynowanie) został w teoretycznej myśli Greków odkryty najpóźniej, jak o tym pisze w I ks., r. 3 *Metafizyki* Arystoteles, i zarazem najwcześniej zakwestionowany, gdyż już u Ockhama w średniowieczu rozumienie celu zostało zawężone do jednostkowe-

go przejawu działania, nie sprzężonych ludzkich (jednego człowieka) działań. A więc poszczególne działania miały coś na celu (motyw czy kres działania?), ale trudno w takiej wizji — mówić o jednym celu-motywie wszystkich działań jednego człowieka. Cel-motywy przestał spinać w jedno wszystkie ludzkie czyny, i dlatego życie moralne musiało utracić charakter jedności, chociaż tę jedność usiłowano ratować (już u Ockhama) „powinnością” zachowania prawa. A sam cel działania często widziano w tym, co jest zrealizowanym skutkiem. Wobec tak opacznie rozumianego „celu” nietrudno było później Kartezjuszowi usunąć jego przyczynowanie, gdyż przyczynowanie widziano jako jeden ciąg działania pod naporem siły pojmowanej jako *vis a tergo* (siły napędzającej od tyłu) i jako *vis a fronte* (siły pociągającej od przodu), na wzór kija i marchewki. A perypetie z przyczynowaniem w ogóle zaistniały na dobre pod wpływem filozofii Jana Duns Szkota, który wskutek swoistej koncepcji bytu zapoczątkował przewrót w filozofii, kontynuowany przez Franciszka Suareza, René Descartesa, Immanuela Kanta, a dokończony przez G. Hegla. Duns Szkot chcąc uzasadnić możliwość metafizyki i swoistą jedność ludzkiego poznania doszedł — jak wiadomo — do przekonania, że wspólna wszystkim „natura bytu” musi być wyrażona jednoznacznym pojęciem bytu, które może być orzekane o Bogu i stworzeniu. Jednoznaczne pojęcie bytu, wyrażające jedną (wspólną Bogu i stworzeniu) naturę bytu, niweczy pierwotnie dostrzeżoną (już przez Arystotelesa) złożoność bytu z substrukuralnych czynników, takich jak: materia i forma, substancja i przypadłość, czy (za św. Tomaszem) istota i istnienie. Tak bowiem rozumiany byt, wewnątrznie złożony do niesprowadzalnych do siebie czynników, nie mógł być zrozumiany bez przyczyn w różny sposób uzasadniających jedność (istotną) mimo heterogenicznych czynników składowych. Tymczasem według Jana Duns Szkota byt jawił się jako niezłożony w swej najgłębszej naturze i przez to jednoznacznie rozumiany i orzekany o wszystkim, co miało gwarantować możliwość metafizyki jako jednej nauki, mającej jeden przedmiot poznania — właśnie byt (rozumiany jako wewnętrzna niesprzeczność). Tak zaś rozumiany byt jeszcze jest „poza” przyczyno-

waniem. Przyczynowanie jawi się dopiero po przyjęciu faktu stworzenia i najpierwotniejszego rozróżnienia na „byt nieskończony” (Bóg) i byt skończony (stworzenie). To byt stworzony pojawia się jako „otwarty”, więcej, jako „wołający” o przyczynowanie. Dlaczego? Dlatego, że udowodniona jest „możliwość, niesprzeczność pierwszego sprawiającego, i z tego wynika jego faktyczne istnienie”. Jeśli bowiem w danym porządku istota pierwsza musi być możliwa, to istota pierwsza nie może być podporządkowana, to ona rzeczywiście musi istnieć. Punktem wyjścia w dowodzeniu nie jest istnienie faktyczne bytów przygodnych (gdyż nie daje to podstawy dla zdań koniecznych, jak tego wymaga koncepcja dowodu), ale możliwość istnienia Sprawcy Pierwszego. Zatem nie sam fakt uprzączynowania, lecz możliwość istnienia pierwszego sprawcy liczy się w takiej koncepcji bytu. A więc nie przyczynowanie, lecz zasada przyczynowości, swoiście rozumiana, jest podstawą dowodzenia. Odtąd ZASADA PRZYCZYNOWOŚCI weszła do filozofii jako narzędzie poznawcze, a nie zaistnienie uprzączynowane, przygodne — jak dotąd, szczególnie u Św. Tomasza, to funkcjonowało. Również w obrębie „zasady celowości”, a nie faktu celowego działania mieści się Jana Dunsza Szkota dowód na istnienie Boga. „Szkot znów podaje trzy wnioski, które jako punkt wyjścia mają możliwość. Jakiś cel jest bezwzględnie pierwszym (...) Cel pierwszy jest nieuprzączynowalny (...) Cel pierwszy faktycznie istnieje”.

Taka celowość jest „zasadą”, a nie realną przyczyną — motywem działania. Cóż zatem dziwnego, że po spekulacjach Jana Dunsza Szkota realne przyczynowanie czterech przyczyn arystotelesowskich (materii, formy, sprawcy i celu) stało się zasadą poznawczą (ujmującą *posse*, a nie *esse*) wyjaśniania rzeczywistości ujmowanej jednoznacznym pojęciem bytu. Tak rozumiana „zasada”, a nie twarda rzeczywistość, łatwo podlegała — jak każda myśl — modyfikacjom, których wynikiem było „oczyszczenie” samej zasady przyczynowości z balastu materii i formy, a następnie zredukowanie celowości, ujmowanej jako *vis a fronte* do zasady przyczynowania sprawczego jako tej samej *vis a tergo*. A reszty dokonał Kant uznając „zasadę

przyczynowości" za aprioryczną formę poznawczą — kategorię — ludzkiego intelektu — rozsądku.

I jeszcze jedno doniosłe głupstwo przyczyniło się do nieliczenia się z celem, mianowicie nieodróżnienie celu — kresu działania, od właściwego celu, jakim jest motyw działania. Cel — kres działania, zdawał się dokładnie odpowiadać temu, co w kartezjanizmie rozumiano jako „siłę” przyczynującą „od tyłu” i „od przodu”, gdy tymczasem cel jako motywująca przyczyna niewiele ma z tym wspólnego, gdyż kres działania nie stanowi samego m o t y w u zaistnienia działania. Już bowiem w starożytności odróżniono tzw. „cel” jako kres jakiegoś działania (*finis qui*) od celu jako procesu realizującego działanie (*finis quo*), by wskazać na cel jako przyczynę realną — motyw powstania samego działania (*finis cuius gratia*). Oczywiście celem jest tylko to ostatnie rozumienie przyczynowania, będące motywem, dla którego działanie zaistniało raczej, niż nie zaistniało, i zaistniało takie, jakie faktycznie jest.

II

Punktem wyjścia w filozoficznym poznaniu są fakty rzeczywiste (byt) działania bytu przygodnego. Wiadomo bowiem, że takie działanie niekiedy jest, a niekiedy go nie ma. Nie zawsze bowiem działam. Jeśli więc działanie zaczyna istnieć (działanie, którego przedtem nie było), to jest realna racja, dla której działanie właśnie zaistniało. Racja ta „wytrąca z bierności” samą władzę działania, stając się motywem — dobrem, dla którego działanie właśnie zaistniało. Konkretnie dobro (dobro nigdy nie jest abstraktem!) pociąga ku sobie pożądanie, ujawniające się w działaniu, i staje się jakby „pierwszą miłością” nakłaniającą siły pożądawcze do działania, poprzez które można uzyskać chciane dobro i je zrealizować. Ten motyw działania (dobro jako cel, dzięki któremu zaistniało działanie) jest jakby wyzwalającym „motorem”, jakby „ciężarem”, nakłaniającym ku ośrodkowi ciężenia (dobru) siły pożądawcze bytu. Dlatego św. Augustyn wyraził się: *ponderibus aguntur omnia; pondus meus*

amor meus; eo feror quoquamque feror (poprzez swe ciężenia działa wszystko; a moim ciężarem jest miłość; ona mnie niesie wszędzie, gdziekolwiek podążam). Przyczynowanie motywu działania jest w sensie ścisłym przyczynowaniem celu.

Motywowanie działaniem wiąże się z innymi czynnikami tworzącymi całość, realny proces konkretnego działania. Czynniki te, to przyczynowanie w o r c z e determinujące i porządkujące etapy samego działania i ostatecznie przyczynowanie sprawcze realizujące umotywowany i uporządkowany proces działania. Te trzy składniki w realnym działaniu zawsze występują razem, ale w różnego typu działaniach przybierają one swoiste analogiczne sposoby swego współwystępowania. Tak integralnie rozumiane przyczynowanie celowe charakteryzuje się większym i mniejszym stopniem upodmiotowienia immanencji. Celowość działania nie może być czymś narzuconym „od zewnątrz” (wówczas bowiem staje się przymusem), ale jako jedynie chciany — umiłowany motyw działania wywodzi się z wnętrza samej podmiotowości.

W związku z tym już Arystoteles i św. Tomasz z Akwinu zauważyli, że celowe działanie jest najwyższym stopniem upodmiotowienia — immanencji w dziedzinie ludzkich czynności moralnych; nieco pomniejszonym stopniem jest w dziedzinie twórczości artystycznej; a najsłabszym stopniem w działaniach bytów pozaracjonalnych, gdzie celowość jest pochodna od czynnika zewnętrznego.

O co tu chodzi? Różnorodne działania człowieka stają się swoistym paradygmatem dla ogólnej koncepcji przyczynowości celowej. Najpierw więc przypatrujemy się działaniu moralnemu człowieka, które ogniskuje się w naszych aktach decyzyjnych. Wiadomo bowiem, że nasze decyzje leżą u podstaw postępowania moralnego, które zresztą jest normalnym ludzkim działaniem, jako że wszelkie ludzkie działanie — świadome i dobrowolne — jest tym samym działaniem moralnym. Nie ma bowiem ucieczki od moralności w ludzkim postępowaniu moralnym. Podejmując akt decyzji, jako podstawy działania świadomego i dobrowolnego, to my sami w sposób wolny i nieprzymuszony wybieramy sąd praktyczny o jakimś dobru konkretnym, które staje się m o t y w e m (racją bytu) dla działania raczej

niż niedziałania i zarazem dla działania tego właśnie (uporządkowanego), a nie innego. Dobrowolny wybór sądu praktycznego o realizowaniu poznanego dobra (dobra, które winno być „prawdą”, czyli dobrem dla nas prawdziwym, a nie tylko pozornym) jest istotnym aktem wolności ludzkiej, który realizuje się w autodeterminacji. Albowiem to my sami, dobrowolnie, bez przymusu, widząc różne dobra przedstawiane nam w naszych aktach poznania sądów praktycznych, wybieramy jeden sąd o tym dobru, którego zrealizowanie w uporządkowanym działaniu czyni nas autorem i podmiotem aktów działania. Upodmiotowienie i wolność człowieka (realizowana w autodeterminacji) jawi się w tych aktach najbardziej oczywiście. Albowiem to ja sam wybieram sąd o moim dobru; a wybór tego sądu o dobru ukazuje mi współgrany z charakterem dobra sposób porządek jego realizowania (przyczynowość wzorca) i poprzez akt chcenia raczej niż niechcenia działania wyzwała, również dobrowolnie, sam proces działania. Upodmiotowienie i wolność człowieka jawi się tu we wszystkich trzech wymiarach całości kształtu celowego działania: a) w dobrowolnym wyborze motywu działania; b) w wyborze sposobu (wzorczość) i porządku działania; c) wreszcie w samym realnym akcie rzeczywistego procesu działania, który tryska z tak rozumianego podmiotu. Jest więc i podmiotowość celu — motywu, podmiotowość wzoru i podmiotowość (uwewnętrznienie) przyczyny sprawczej. Nie dostrzegamy tu zewnętrznego przymusu, lecz jedynie ludzkie, wolne, upodmiotowione realizowanie celu. Dokonuje się ono w sprzężeniu przyczynowym: celu, wzoru i sprawcy,

Podczas gdy w moralnym działaniu człowieka, wy wpływającym z naszej decyzji, dostrzegamy dobrowolne, uwewnętrznione przyczynowe działanie celowe (gdyż i motyw, i porządek — determinacja i sam fakt działania jest dziełem wolności podmiotu) to w poetycznym działaniu człowieka, czyli działaniu twórczym jawi się podobna determinacja (wzorczość-porządek) działania. To bowiem, „jak” artysta twórca działa, nie całkiem zależy od jego wolności, gdyż musi się on liczyć ze strukturą obiektywną wytwarzanego dzieła, które jakby „od zewnątrz” narzuca swoje „reguły-prawidła” działania. Tu rozum musi być „pokierowany” w działaniu

strukturą swego wytworu, który może się realizować w różnych „materiałach”: dźwięku, ruchu, barwie, rzeźbie, architektonicznej budowie czy słownej strukturze tworzywa. Twórca jest uzależniony w swym działaniu (determinacji i porządku działania) od swego obiektu — wytworu. Nie ma tu pełnego upodmiotowienia i dobrowolności w procesie tworzenia, gdyż wytwór narzuca swe przedmiotowe prawidła. Tak rozumiany proces twórczego (poetycznego) działania jest niewątpliwy, gdyż podmiotowość jest dostrzegana w wyborze motywu samego działania, co decyduje o jego celowości, oraz w samym fakcie działania, które jest wolne i może zaistnieć lub nie zaistnieć w uzależnieniu od samego działającego w sposób wolny podmiotu. Determinacja przedmiotowa (wzorczość) jest dziełem podmiotowego odczytania struktury produkowanego dzieła, stąd jest doskonałością intelektu kierującego procesem wykonania i chociaż nie ma tu cechy dobrowolności (jak w czynie moralnym), to jednak jest ujawniona zdolność odczytania przez podmiot samej struktury przedmiotu. Tę zdolność można rozwijać i kształcić, co zresztą dzieje się w różnych szkołach, pracowniach i akademiach sztuki i techniki.

Nieco odmiennie kształtuje się przyczynowanie celowe pośród bytów nie obdarzonych intelektualnym poznaniem. Chodzi tu o zwierzęta i rośliny, aczkolwiek różnice w upodmiotowieniu działania są tu bardzo wyraźnie zauważalne. Sam cel, dany jako motyw działania, nie jawi się w działaniach tych bytów jako wolny — dobrowolny, lecz jest związany i wyznaczony przez strukturę — naturę tych bytów. To prawda, że pies, kot, koń poznają i rozróżniają mniej lub bardziej doskonale otaczający świat, stanowiący bodziec poznawczy dla tych bytów, nie można jednak zauważyć w nich konstytuowania się motywu działania. On jest im „zadany” wraz z samą, odziedziczoną naturą. Dlatego wiadome jest, jak normalnie zwierzęta te zareagują w swym działaniu na bodźce pochodzące z otaczającego ich świata. Zauważamy wyraźnie **z d e t e r m i n o w a n i e** przez naturę motywu ich działania.

W jeszcze większym stopniu jest zdeterminowany przez naturę motyw działania w życiu roślinnym. Tu determinacja motywu jest oczywista, albowiem nie zauważamy jakiegóż wyjątkowości w reali-

zowaniu skutków działania. Również w tej grupie bytów zauważamy „zewnętrzność” determinacji — porządku działania. Można bowiem określić — i nauka określa — następstwo faz występujących w działaniu roślin, a nawet zwierząt. Życie wegetatywne jest zdeterminowane i nie można zauważyć jakiegóż dobrovolności. Niemniej jednak jest tu rzeczywiste działanie celowe, gdyż wszystkie trzy elementy celowego działania (motyw, determinacja, faktyczność) swoiście się realizują. Jest bowiem zauważalny motyw-dobro, ku któremu działanie zmierza, jest organizacja, wzorczość tego działania i wreszcie jest sam fakt działania, wypływający z wnętrza podmiotu.

Jak zatem jawi się motyw dobro-cel działania w tych bytach, które nie są obdarzone poznaniem rozumnym? Można najogólniej zauważyć wrodzoną skłonność (inklinację naturalną) wywołującą niechybne działanie zmierzające ku proporcjonalnemu dla tej natury dobru. Oczywiście owa niechybność osiągnięcia celu w działaniu jest analogiczna i odmiennie realizuje się w poszczególnych kręgach zwierząt i roślin. Już Arystoteles zauważył, że realizowanie celu (niechybne) dokonuje się zawsze lub przynajmniej w większości wypadków (*hos epi poły*), i na tym fakcie zarysował nową koncepcję poznania, zwłaszcza dla rozumienia istot żyjących, które poprzez owe różne — niesprowadzalne do siebie organa — realizują w swym działaniu dobro całości organizmu i żyjącego bytu. Ujawnia się to zwłaszcza w procesie rodzenia i przekazywania życia (zachowania gatunku) jako dobru naczelnym podmiotu. I od rodzenia (*nascor, natus, naturas*) jako procesu jedyne go dokonywanego przez cały organizm nazwano naturą byt żyjący. Dobro-cel-motyw jest wpisane w naturalnej inklinacji żyjącej istoty.

Element drugi procesu celowego działania, jakim jest samo uporządkowanie i determinacja działania, jest zadany od zewnątrz podmiotowi działającemu. Weźmy pod uwagę np. owocowanie drzewa jako proces realizowania celu. Można dokładnie ustalić fazy tego procesu (np. powstawania jabłka) od pąku kwiatowego aż do pełnego owocu. Nic nie jest tu przypadkowe, nieuporządkowane, ale przeciwnie, zachodzi tu nie tylko regularność następujących po sobie faz działania, ale coś więcej, bytowe u z a l e ż n i e n i e fazy rozwo-

jowej uprzedniej od następnej, której jeszcze nie ma. A więc przy hipotetycznym podziale faz rozwoju działania: a, b, c, d, e, n..., z — racją bytową fazy „a” jest faza „b” itd. Taki zaś stan rzeczy jest zrozumiały jedynie wówczas, gdy zarazem jest ujęty i cały proces, i wszystkie fazy wraz z uporządkowaniem kolejności występowania faz w całości procesu. A to możliwe jest jedynie w intelekcie poznającym i ustalającym całokształt procesu celowego działania. Stąd takie działanie jako uporządkowane i zdeterminowane wskazuje na porządkujący intelekt. Intelekt ten albo jest w samym podmiocie, immanentny i samoświadomy, albo też na zewnątrz podmiotu, jako autorski, tworzący samą naturę celowego działania. Stąd celowość działania przyrody wskazuje na Boga — Absolut — Intelekt Czysty. Zaznaczyć jednak tutaj trzeba, że samouporządkowanie przez intelekt celowego działania nie konstytuuje celowości, która przejawia się formalnie w motywacji dobrem, nie zaś w samym uporządkowaniu. To jest jedynie warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym dla rozumienia celu, gdyż cel jest realizowaniem dobra, które suponuje działanie intelektu, w myśl zasady *nil volitum quin praecognitum* (nic nie jest chciane, jeśli nie jest uprzednio poznane). Stąd aspekt determinacji działania i jego uporządkowanie jest formalnie dziełem przyczynowania wzorczości intelektu.

Czynnik trzeci, sprawczy celowego działania, jaki ukazuje się w samej faktyczności działania, bywa zazwyczaj uzależniony (w działaniu przyrody nierozumnej) od czynników i bodźców zewnętrznych, wywołujących lub też hamujących sam proces celowego działania. I tak bodźce zewnętrzne, zmysłowo poznawalne, u zwierząt wywołują realizowanie się działania poznawczego — mimo niepoznania od wewnątrz samej racji celu. A zewnętrzne bodźce, w postaci np. temperatury, wilgoci, działania słońca, pobudzają życie roślin. Podmiotowa immanencja działania jest tu wyraźnie sprzężona z oddziaływaniem czynników zewnętrznych, pobudzających lub też hamujących samo działanie.

Zatem w każdym działaniu naturalnym występują trzy czynniki integrujące sam proces celowego działania: motyw-dobro (celowość), uporządkowanie działania (wzorczość) i faktyczność (sprawczość).

Czynniki te, analogicznie się jawiące w różnych bytowych hierarchiach — a więc w naturze rozumnej, naturze nierozumnej i naturze wegetatywnej, ukazują współmierny dla danej natury stopień wolności i immanencji podmiotowej. Całokształt jednak celowego działania integruje w sobie i sam motyw, i wzorczy porządek, jeśli samo działanie jest realne, faktycznie się dokonujące. I chociaż są one do siebie nieredukowalne, stanowią jeden proces działania, w którym cel-motyw gra rolę nadrzędną jako „przyczyna przyczyn”, co już generalnie dostrzegł Arystoteles, wskazując, że to właśnie on „odkrył” celowość samego działania w żyjącej przyrodzie.

III

Zarysowany tu proces celowego działania z jednej strony ukazuje dorobek stuleci, w których myśliciele doszli do racjonalnych rozwiązań niebagatelnego problemu, a z drugiej strony ukazuje możliwość przezwyciężenia mylnych interpretacji i uproszczeń, jakie płyną z apriorycznego rozumienia bytu i poznania, rugujących samą celowość. A współczesna kultura w dużej mierze charakteryzuje się niedostrzeganiem celu w wyjaśnianiu i interpretacji zasadniczych dla człowieka dziedzin życia, jakimi są etyka, prawo, polityka, a nawet nauka i sztuka, w których dobro, prawda, piękno stanowiące przedmiot i cel ludzkich działań usuwa się jako zbędne, a nawet mylne. Szczególnie zagrażająca dla człowieka okazała się negacja celu jako racji bytu moralności, prawa i całej polityki, wskutek czego mógł się rozwinąć relatywizm moralny i totalitarny przymus w „państwie prawa”, a społeczny system cywilizacyjny daleko odszedł od kultury i cywilizacji łacińskiej, chrześcijańskiej, schodząc na bezdroża cywilizacji turańskiej i bizantyjskiej. Nauka, której celem nie jest już prawda, lecz jedynie pożytek i sukces, bywała i często staje się antyludzka, jak o tym świadczą broń masowego niszczenia i praktyki inżynierii genetycznej. Sztuka zaś, zamiast realizować piękno, zadowala się „wartościami estetycznymi”, co w konsekwencji doprowadza do postmodernistycznych ekscesów, o których wstyd pisać.

A. Czy jest możliwa moralność czynów bez celu? Zagadnienie rozumienia moralnego życia ludzkiego, przedstawiane w etyce, należy do najbardziej zreflektowanych przemyśleń, i to od najdawniejszych czasów. Człowiek bowiem ciągle musiał zastanawiać się nad sensem swego postępowania. Kultura biblijna i religijnofilozoficzna kultura orfików, pitagorejczyków, Platona, a nade wszystko przemyślenia Arystotelesa, zawarte w jego *Etykach*, stały się podstawą — w tej mierze — kultury i cywilizacji chrześcijańskiej. Filozofowie i etycy czasów późniejszych, szukający „oryginalnych” rozwiązań w tej dziedzinie, a nie znający lub nie rozumiejący uzasadnionych przemyśleń klasyków etyki, stali się w dużej mierze oszustami kultury moralnej, lub przynajmniej zarozumiałymi mędrkami nieodpowiedzialnie błąkającymi się „w poszukiwaniu nowej etyki”.

Sprawą pierwszą stał się niezrozumiały atak na rozwiązania Arystotelesa, który właśnie interpretację moralnego działania związał z dobrem, które jest celem i motywem wszelkiego ludzkiego działania. I to było największym osiągnięciem w dziedzinie racjonalnej interpretacji czynu moralnego — czyli po prostu ludzkiego działania (świadomego i dobrowolnego). Dobro jako cel i motyw moralności (ludzkiego działania) od strony podmiotowego przeżywania przyjmuje postać racjonalnego spełnienia się człowieka, a przez to samo stanów racjonalnego szczęścia: EUDAJMONII. Arystotelesowska EUDAJMONIA nie miała nic wspólnego ze zmysłowymi rozkoszami cyników i innych materialistycznych kierunków filozoficznych. Dla Arystotelesa liczył się człowiek w jego racjonalnej strukturze, kierujący się w decyzjach rozumem, podporządkowującym sobie także życie emocjonalne, tak wyższe (woli), jak i niższe (uczuć). To prawda, że Arystoteles nie znał biblijnej koncepcji Boga, niemniej szczęście ostateczne upatrywał w kontemplacji spraw boskich, najwyższych. Stąd eudajmonizm, jako osobiste przeżycie szczęścia w moralnym życiu człowieka, ujawniał się jako podmiotowo przeżywany cel ludzkich działań. Tak interpretowany cel stanowił jedynie podmiotowe przeżywanie osobistego dobra jako motywu ludzkiego działania. Szczęście przeżywane w oderwaniu od realnego dobra jest tylko pozorem szczęścia i racjonalności ludzkich przeżyć.

Przede wszystkim są to powinności moralne, stanowiące obszar wartości moralnych danych człowiekowi do spełnienia. Prócz wartości moralnych są także dane do spełnienia wartości kulturowe, w tym także wartości estetyczne, jako jedne z wartości (so/Zen) kulturowych. Człowiek jest więc pojęty nie tyle jako byt samodzielnie, osobowo istniejący o swoich transcendentnych celach, ile „nosi- ciel wartości” (*Wurdertrager*) — i stąd płynącej godności, której objawem jest „dumne” poczucie obowiązku (doświadczenie powin- ności), nakazujące spełnianie czynów z samej tylko powinności speł- nienia czynu, a nie dlatego, że w czynie tym realizuje się dobro-byt. Tak zwane „doświadczenie powinności” swe uzasadnienie i uspra- wiedliwienie znalazło u niektórych etyków w odniesieniu i poprzez odniesienie do osoby drugiej, które to odniesienie zyskuje miano „afirmacji” osoby drugiej. Owa afirmacja osoby drugiej miałaby być zasadniczym (najwyższym) uzasadnieniem czynu moralnego.

Ale powstaje tu pytanie, czy odniesienie do osoby drugiej („afir- macja” osoby drugiej) wypełnia całe pole moralności? Przecież są ludzkie działania — a każde ludzkie działanie jest moralne — które nie odnoszą się do osoby drugiej, ale ich przedmiotem bywa sam podmiot działający, przyroda, abstrakcyjne systemy naukowe nie związane z konkretną osobą. Czy to czynności niemoralne? Nadto, czy ludzka osoba druga jest ostatecznym kryterium moralności dla- tego tylko, że jest bytem osobowym? A szatan jest też drugą osobą? Sataniści również? Zwyrondnialcy moralni, czy mogą stać się kryte- rium odniesienia ostatecznego? To prawda, że należy wszystkim dobrze czynić, ale czy tylko dlatego, że są osobą, czy dlatego ostatecznie, że motywem każdego czynu jest dobro i że właśnie dobro należy dla siebie i drugiego realizować? A więc motywem jest dobro i oczywiście wysokim (w hierarchii dóbr) dobrem jest byt osobowy, będący szczytową formacją bytu, ale nie jest on dobrem ostatecznym i najwyższym. Jest taka OSOBA, która jest PEŁNIĄ BYTU i PEŁNIĄ DOBRA — Bóg — i ta tylko OSOBA jest i może być motywem i kryterium ostatecznym moralności. Zatrzymanie się na osobie ludzkiej, chociaż jest wzniosłe — to jednak w ostatecznym rozumieniu moralności nie jest wystarczalne.

Poza tym osoba ludzka nie może się nigdy stać spoidłem wszystkich ludzkich czynności i tym, co się nazywa ostatecznym celem, spajającym w jedno wszystkie czynności życiowe ludzkie. Jest bowiem wiele osób... Zatrzymanie się na personalizmie ma wiele niedomówień i mylnych konsekwencji. A wszystko po to, by „uchronić się” od mylnie pojętego eudajmonizmu jako podmiotowo przyzywającego realnego dobra, które z natury jest szczęściorodne. Czy to jest uwłaczeniem dla przygodnego bytu, jakim jest człowiek, mieć doświadczenie własnej niewystarczalności i pragnąć szczęścia w pełni, które to pragnienie wyzwała się naturalnie z pełnienia realnego dobra, jeszcze nie pełnego?

D. Ucieczka od motywacji moralności dobrem-celem kończy się dla niektórych publicystów i felietonistów spoczynkiem na mętnych wodach wartości. Czym jest wartość? Pierwotnie znane były wartości ekonomiczne. Wiadomo bowiem, jaka jest wartość środków płatniczych. Później zaczęto się posługiwać wyrażeniem „wartość” na oznaczenie tzw. „wartości logicznych”, takich jak prawda, możliwość itp. A wraz z I. Kantem i później nurtem kantowskim pojawiły się wartości moralne. Nie mogły być one bytem, bo byt jest niepoznawalny według tego właśnie systemu. A wartości te jako *sollen* (w przeciwstawieniu do *Sein*) są dostępne bezpośrednio, są doświadczalne. One to oznaczają nie to, co „jest”, co jakoś „istnieje”, ale to, co jest do zrealizowania przez człowieka w jego działaniu, czy to moralnym, czy ogólniej: kulturowym. Wartości realizują się w działaniu. Ale czym są one same w sobie? Usiłowano przedstawić je jako swoiste „przedmioty” naszych aktów intencyjnych czy intencjonalnych. A więc wartością byłoby wszystko, co jest lub może być poznawane i chciane. Ale dlaczego jest ten „przedmiot” chciany, poznawany? Czy dlatego, że istnieje? Były też takie usiłowania, by rozumieć wartości jako realne, a więc bytowe, rzeczywiste jakości czy to transcendentalne, czy też kategorialne. Dlaczego jednak nazywać to wartościami, skoro przedmiotem poznania jest byt realny, rozumiany jako dobro? Wartości jednak byłyby czymś specyficznym, ujawniającym się w sposobie ich realizowania w ludzkim działaniu. I tak

wracamy na subiektywistyczne pozycje Kanta. I czy wówczas jest jakaś reguła miara uznawania czegoś za „wartość”, a czegoś innego za „nie-wartość”, skoro to drugie może być chciane i doskonale realizowane? Jaka jest obiektywna, wszystkich obowiązująca norma uznawania czegoś za wartość?

Tak więc pod wpływem subiektywistycznych, kaniowskich prądów myślowych wprowadzono „wartość”, zrozumiałą zasadniczo w systemie filozoficznym Kanta i kantystów. Poza tym systemem staje się to wyrażenie czymś wieloznacznym i jako takie wprowadzone do etyki powoduje relatywizm postępowania moralnego, a przez to rozmywa podstawy moralności. A jako wyrażenie mętne, wieloznaczne (nie analogiczne!), chętnie jest używane przez felietonistów, gdyż zdaje się sugerować coś wzniosłego, o co warto walczyć. Tylko dlaczego uciekać się do wieloznacznych wyrażań, rozumianych ściśle w mylnym, zsubiektywizowanym systemie kantowskim na oznaczenie czegoś, co było nazywane bytem, dobrem, pięknem, określoną jakością? Może bowiem dojść (i już doszło) do tego, że to, co było przeciwstawione u Kanta bytowi — zostanie nazwane „wartością bycia”. Pomieszczenie z poplątaniem!

E. Wielu etyków, chcąc uniknąć może sporów eudajmonologicznych i związanej z tym problematyki celowościowej motywacji czynu moralnego, sam czyn moralny i jego uzasadnienie związali z prawem-przykazaniem nakazem. Chodzi o prawo objawione i nakazy religijne, zwłaszcza zaś o DEKALOG, jako paradygmat naczelny uzasadnienia i oceny postępowania moralnego. Prócz tego w pozareligijnym nurcie kulturowym, od kilku wieków, moralność człowieka wiązano z wypełnianiem prawa, i to do tego stopnia, że niekiedy wiązano tzw. „wartości” (moralne) z powinnością wypełniania nakazów prawnych. Wskutek czego poczęła się formować „moralność laicka”, zredukowana do lojalności wobec prawa, a nawet ideologicznych podstaw ustawodawstwa państwowego, np. marksizmu; wskutek czego zrodziła się powszechnie znana „moralność marksistowska”, której przejawem chwalonym było donoszenie przez dzieci do władz partyjnych o rzekomych „przestępstwach” rodziców itp.

Mając więc przed oczyma tendencję nomokratyczną, w myśl której obowiązek posłuszeństwa prawu miałby konstytuować postawę moralną człowieka, uświadamiamy sobie najpierw to, że nie można pod jeden strychulec podciągać praw stanowionych, ludzkich, z prawami objawionymi, boskimi, które są transcendentne w stosunku do ludzkich ocen; co oczywiście nie znaczy, że sensu tych praw nie należy rozumieć i dociekać ich treści, nieraz trudnej do bezwzględnej akceptacji, tudzież oddzielić te prawa od wszelkich racjonalnych uzasadnień. Niemniej prawa boskie są objawione człowiekowi dla jego dobra. Czy jednak fakt przyjęcia objawienia tych praw, czy objawione dobro ujawniające się w treści tych praw jest motywem ludzkiego działania? Kiedyś Mojżesz przed swym odejściem mówił do Izraela: „Oto kładę przed tobą dobro i zło. Wybieraj dobro, abyś żył”. I właśnie dobro ujawnione w treści przepisów prawnych jest ciągle tym motywem, dla którego człowiek wybiera te prawa. A inną sprawą jest o c e n a postępowania moralnego w świetle objawionego prawa. Tu ocena jest natychmiastowa i zasadniczo nieomylna. Nie należy jednak mieszać kwestii ocen z kwestią motywów pełnienia tego prawa.

Inną jednak sprawą są tendencje nomokratyczne etyki laickiej, podporządkowujące ludzkie postępowanie prawom pozytywnym, stanowionym. Prawa te bowiem są wynikiem konwencji i woli prawodawcy (zbiorowego czy indywidualnego). Już dawno prawnik rzymski Ulpian sformułował naczelną zasadę woluntarystycznej koncepcji prawa: *Quod principi placet legis habet vigorem* (to wszystko, co podoba się władcy, ma moc prawa). Oczywiście, jak on zwracał uwagę, owo „podobanie się” (czyli „wola” władcy) musiało być jakoś wyrażone: pisemnie, ustnie lub przez jakiś znak. Woluntaryzm prawny zakorzeniony w kręgach cywilizacji bizantyńskiej (która, jak zauważył Feliks Koneczny, miała w dużej mierze zapanować w zgermanizowanej Europie) zyskał nowy bodziec w nowożytnej Europie w koncepcji „umowy społecznej”, o której tak sugestywnie pisał Tomasz Hobbes w swym *Lewiatanie*. A „umowa społeczna”, będąca źródłem obowiązywania prawa, suponuje swoiste rozumienie człowieka jako bytu doskonałego, autonomicznego i autotelicznego, wraz

z założeniem równości wszystkich ludzi. W myśl tej utopii człowiek jest z natury doskonały. Bieda tylko, że jest wielu ludzi doskonałych o pełnych prawach. Wynikiem takiego ewentualnego zbiorowiska ludzi jest nieuchronnie wojna, bo *homo homini lupus* (człowiek jest wilkiem dla drugiego człowieka) i każdy stoi przy swoich prawach. Jedynym wyjściem jest właśnie „społeczna umowa”, że ludzie poszczególni zrezygnują ze swych praw, po to, by zachować życie i ważne dobra osobiste i społeczne. Umowa społeczna, czyli umowa o zorganizowanie się społeczne, suponuje uchwalenie podstawowych praw, których należy zawsze i bezwzględnie przestrzegać do tego stopnia, że — w tym nurcie myślenia — koncepcja prawa naturalnego na pierwszym miejscu postawiła normę, że *pacta sunt servanda* (umowy należy dotrzymywać), i dopiero na tej podstawie formułować dalsze reguły prawne. Sama jednak „umowa społeczna” jest wynikiem wzajemnego porozumienia się, konwencji, w której prawo może być uchwalone większością głosów. I tu jest pies pogrzebany. Czy dlatego prawo jakieś wiąże, że jest jedynie uchwalone większością głosów? A jeśli jest ono jawnie złe i niesprawiedliwe? I tak znowu wraca problematyka dobra jako motywu obowiązywalności prawa. Oczywiście prawo uchwalone, zwłaszcza gdy wątpliwa jest jego słuszność, może powodować niechęć jego wykonywania. Wobec tego należy dać prawu charakter przymusu, czyli tego, co nazywa się w filozofii nie działaniem przyczynowania celowego, ale przyczynowania sprawczego. Ten właśnie od zewnątrz płynący przymus prawny najlepiej i najwyraźniej został wyrażony w marksistowskiej teorii państwa i prawa, że mianowicie: „prawo jest dyktatem klasy panującej”. Takie sformułowanie (w tej koncepcji obowiązywalności prawa) jest najdobitniej wyrażone i właściwie oddaje jasno podstawy obowiązywalności prawa: „od zewnątrz” (bo ustawodawcy woluntarystycznego) idący przymus wykonania prawa bez względu na jego treść, która jest ponadludzkim (obywatela) osądem. I czy tak ustanawiane prawo może stać się kryterium działania moralnego człowieka? Zwłaszcza gdy on widzi zło, niesprawiedliwość prawa? Jakże daleko odeszła ta nowożytna, post-Hobbesa koncepcja prawa i jego podstaw mocy wiążącej od starego rzymskie-

go rozumienia charakteru prawa jako: *ordo boni ac recti* (ładu dobra i prawości [rozumu]). Starożytność i średniowiecze dobrze o tym wiedziały, że prawo pojęte jako norma i reguła postępowania swe uzasadnienie ostateczne bierze z realnego dobra, ku któremu jest nakierowane i jako dzieło ludzkiego rozumu jest drogowskazem, z którym należy się liczyć i nim się kierować; nie dlatego jednak czyn moralny jest dobry, że jest realizowaniem prawa, ale dobra wskazanego przez prawo. Z tego też tytułu sama „czysta” nomokracja nie może stanowić podstaw porządku moralnego, tym bardziej że nie mogą zaistnieć i zaistniały reguły prawne nakazujące lub pozwalające czynić zło. A tego czynić nie wolno człowiekowi widzącemu złą treść prawnych przepisów. Uczestnikiem bowiem zła i zbrodni jest nie tylko sam czyniący zło zbrodniarz, ale i ten, kto: „doradza, pomaga, nie przeciwstawia się złu dostrzeganemu, nie ujawnia tego zła”. W heksametrowym wierszu przekazywano scholarom średniowiecznym naukę: *cosilians, adiuvars, non obstans, non manifestans* (jest realnym uczestnikiem sprawianego zła, chociażby ono było zalegalizowane).

I ostatecznie, gdyby motywacja celowa ludzkiego działania nie stała (poprzez zwiążanie z realnym *dobrem*) u podstaw uzasadniających prawość moralnego działania — to człowiek, jako jeden i niepowtarzalny byt osobowy, nie mógłby mieć celu ostatecznego swego życia. Tylko celowa motywacja dobrem może wszelkie rodzaje dobra skoordynować do celu jednego, ostatecznego. Bez ostatecznego celu życia ludzkiego, realizowanego ludzkim, moralnym działaniem, całe działanie zostaje pozbawione sensu. Nie wystarczy bowiem, że poszczególne działania jest „formalnie poprawne”, jeśli nie jest ono — w sposób uświadomiony lub domniemany — ostatecznie zwiążane motywem celu ostatecznego jednego, który zogniskuje (ze względu na motywację dobra) wszystkie ludzkie działania, realizujące mniej lub bardziej udolnie, w dobru ostatecznym, dającym moc dobrom cząstkowym. Żadna inna „racja moralności” — poza dobrem jako motywem działania — nie dostarczy jednego celu uzasadniającego działania rozproszone jednego bytu osobowego. Stąd etyki wyrzucające celowość jako rację bytu moralnego działania w zasa-

dzie przekreślają ostatecznie (w ostatecznym tłumaczeniu) ludzki sens, jeden, życia osobowego, bo i odrzucają motywację działania, i nie dostarczają ostatecznie jednego celu dobra, które człowiek wyczuwa i wyraża naturalnym pragnieniem szczęścia.

IV

A czy jest prawem rzeczywiście takie prawo, którego podstawą obowiązywania nie jest dobro rozumiane jako cel jego realizacji?

A w ogóle, co to jest prawo? Wiele jest tu nieporozumień płynących z zerwania wielkiej tradycji — historii pojmowania prawa. Najpierw za mało się podkreśla charakter bytowy prawa, ograniczając się zasadniczo do interpretowania ustaw prawnych. Tymczasem prawo jest rzeczywistością, w której człowiek się rodzi. Już sam fakt urodzenia się jest podstawową sytuacją prawną, mianowicie zaistnieniem realnej —¹ do drugiego człowieka — relacji bytowej. Tak, relacje są bytem! Wprawdzie są najsłabszą postacią bytu realnego, ale są realnym bytem, są istniejącą rzeczywistością. Byty bowiem realnie istniejące stanowią także swoistą hierarchię bytowania: a) od bytowania — istnienia samego przez siebie — Boga; b) poprzez istnienie w sobie — substancji; c) istnienia w podmiocie — realnych właściwości bytowych, takich jak ilość, jakość itp., do typu d) istnienia najsłabszego: istnienia „między”, w przyporządkowaniu do drugiego bytu. I takim właśnie bytem jest realna relacja, jaką np. jest ojcostwo, macierzyństwo, synostwo. Realne relacje istnieją między realnie istniejącymi bytami, osobami ludzkimi. Przecież czymś realnym jest relacja podobieństwa, niepodobieństwa, sąsiedztwa itd. Są jednak takie realne relacje, które wyróżniają się od innych „powinnością” działania lub zaprzestania działania. Dlaczego? Bo tego wymaga dobro osoby, zwłaszcza dobra zasadnicze, jak zachowanie życia, jak umożliwienie trwania życia, jak rozwój życia osobowego w postaci rozwoju poznania, miłości i twórczości. Międzyosobowe relacje istniejące zawsze pomiędzy ludźmi domagają się np. zaprzestania działania osoby drugiej w wypadku zagrożenia

jego istotnego dobra: należy mi się, abyś mnie nie zabił, nie otruł, nie skrzywdził, i dlatego mam naturalne prawo do tego, byś zaprzestał takich działań, które niszczą moje dobro. Mam też prawo do tego, byś niekiedy powziął działanie, dla zachowania mego istotnego dobra, gdy np. upadnę i złamię sobie nogę, byś mi pomógł powstać. Zatem jest prawo naturalne, jako zastany układ międzyosobowych relacji, nacechowanych powinnością działania lub zaprzestania działania ze względu na dobro osoby. Takiego prawa w podstawowym, egzystencjalnym znaczeniu — prawa-/ws — nikt nie uchwalał; ono jest zastaną formą bytu.

A takie prawo-ms winno być — dla zachowania porządku społecznego — zredagowane jako norma prawna-/ex — kierująca bardziej jednoznacznie ludzkim postępowaniem. Jednak tak pojmowana norma prawna nie jest niezależna od podstawowego prawa-iws. Norma prawna, w myśl tradycji rzymskiej i średniowiecznej, jest bowiem dziełem rozumu praktycznego, przyporządkowanego dobru wspólnemu, wydanym przez prawowitą władzę i właściwie promulgowane. Wszystkie elementy tak rozumianego prawa-normy uszczegółwiają i dopełniają to, czym jest prawo-tMS. Zasadniczym momentem łączącym koncepcję *ius i lex* (prawa i normy prawnej) jest sama racja bytu prawa. Tą właśnie racją bytu prawa, czyli tym, ze względu na co prawo i norma prawna istnieje raczej, niż nie istnieje — jest dobro wspólne. Ono właśnie jest motywem realizowania prawa.

Czym jednak jest dobro wspólne? Jest to niewątpliwie takie dobro, które jest wspólne wszystkim ludziom. I jeśli ono jest rzeczywiście dobrem, to przez to samo (że jest realnym dobrem) jest celem i motywem ludzkiego działania. Jest więc w porządku tzw. „przyczynowania celowego”. Jest zatem wspólnym celem ujawnianym w działaniu prawnym. A co może być dla wszystkich celem (celem wspólnym)? Jest nim dobro człowieka!. Ale dobro rzeczywiste, z którego wszyscy mogą korzystać i które przez to się nie pomniejsza. Jest więc nim dobro osobowe, czyli rozwój osobowy człowieka, realizujący się poprzez rozwój jego poznania, rozwój i doskonalenie moralności, wreszcie rozwój twórczości człowieka. Jeśli bowiem

człowiek jest mądrzejszy w swym używaniu rozumu, jeśli w postępowaniu moralnym jest doskonalszy, jeśli w swych pracach i pomysłach technicznych i artystycznych jest bardziej twórczy, to nikt na tym w społeczeństwie nie traci, a wszyscy zyskują dobro. To dla rozwoju osobowego (poznania, miłości, twórczości), widzianego jako dobro jednostkowe i wspólne istnieje powinność działania i zaprzestania działania. To dla dobra wspólnego, dla dobra osobowego człowieka, a przez to całego społeczeństwa, formuje się racjonalne reguły postępowania. One to stanowią przede wszystkim „odczytanie” rzeczywistości, jakimi są międzyludzkie relacje nacechowane powinnością działania lub zaprzestania działania.

Oczywiście owo sformułowanie racjonalne (jako odczytanie rzeczywistości relacyjnej) dokonuje się przez tego, kto ma pieczę powszechną (mniej lub bardziej) w danym społeczeństwie. Dlatego takim prawodawcą, który dla dobra wspólnego rozeznaje i odczytuje odpowiednie relacje międzyosobowe nacechowane powinnością działania, jest prawowita władza, uznana przez tę społeczność. Stąd reguły postępowania wydawane przez nieprawowitą władzę w samym zarodku niszczą postanowienia prawne, chyba że będą one uznane przez społeczeństwo. Jest zrozumiałe, że wydane reguły-normy postępowania (*lex*) muszą stać się znanymi, muszą być odpowiednio promulgowane, by dowiedziały się o nich społeczności — adresat prawa.

Jak więc widać, związki pomiędzy prawem-z'us oznaczającym relacje międzyosobowe a prawem-toc jako normą są zupełnie jawne.' Prawo-/ejc jako norma prawna ujednoznacznia międzyosobowe relacje społeczne. Podstawą tych związków (w prawie-ws i w prawie-*lex*) jest wspólne dobro, a więc dobro, które jest motywem działania ludzkiego. To ze względu na konieczność realizowania dobra człowieka (dobra wspólnego) istnieje konieczność pełnienia prawa. I tylko ze względu na „dobra wspólne” i konieczność jego realizowania może zaistnieć przymus prawny. Sam jednak przymus prawny, nie płynący z konieczności realizacji wspólnego dobra, jest nadużyciem prawa. Samo bowiem stanowienie prawa, bez motywu dobra człowieka (dobra wspólnego) jeszcze nie jest prawem wiążącym, chyba

że przyjmuje się koncepcję woluntarystyczną prawa, która, jak to pokazują dzieje ludzkości, prowadzi do zniewolenia.

W świetle poczynionych tu uwag widać doskonałą intuicję Rzymian widzących w łaździe prawnym *ordo boni ac recti* (porządek dobra i prawości). *Ordo recti* jest bowiem porządkiem rozumu pokierowanego układem treści bytu, a nie tylko dowolnym myśleniem. To rozum jest pokierowany — *ratio recta* odczytaną treścią rzeczywistości. I treść ta jest rozpoznana jako dobra dla człowieka; i to nie tylko indywidualnego, ale człowieka każdego danej społeczności, stąd „wspólne dobro”.

A dobro wspólne jako motyw działania i motyw konstytuowania prawa ujawnia się w podstawowych ludzkich skłonnościach, inklinacjach: a) w zachowaniu życia, czyli potwierdzeniu bytu; b) w inklinacji zachowania ludzkiego bytu poprzez jego przekazywanie (małżeństwo) społecznie godziwe i dobre; c) w inklinacji do upełnienia i udoskonalenia tego życia w jego momentach szczytowo-osobowych. Albowiem tylko osobowe czyny mają szanse wiecznego przetrwania, chociaż życie biologiczne ma swój kres, nawet mimo przekazu tego życia w procesach rozrodczych. Dlatego słusznie sformułowano naczelną zasadę głębszego rozumienia prawa naturalnego, wyrażaną w sądzie: „dobro należy czynić, a zła unikać”; tą zasadą jest właśnie sąd: „według porządku skłonności naturalnych zachodzi porządek prawa natury” (*secundum ordinem inclinationis naturalis datur ordo praeceptorum iuris naturae*). Wszędzie jawi się dobro jako motyw, a przez to i cel postępowania moralnego i postępowania prawnego. Ono rodzi uzasadnienie powinności działania i ewentualnego „wymuszenia społecznego” realizowania słusznego prawa. W żadnym jednak wypadku — nawet na mocy KONSTYTUCJI — nie można człowiekowi realizować nakazu normy prawnej, która w swej treści jest zła i zło dopuszcza.

Naczelną deformacją prawa i porządku prawnego jest więc odstępstwo od dobra-celu (dobra wspólnego) jako podstawy obowiązywalności prawa i zastąpienie tego czystym nakazem płynącym z samego faktu skonstruowania i uchwalenia prawnego nakazu bez względu na dobro. Jak już wspomniano, to w marksizmie sformuło-

wano zasadę i definicję prawa, jako „dyktatu klasy panującej”, dyktatu obowiązującego ze względu na sam dyktat (lub wpływający z większościowej w parlamencie konwencji prawnej). Ludzkość zapłaciła wielomilionowymi ofiarami za tak realizowane „prawo”. Zatem gdy słyszy się wspólnie o ideale, jakim jest „państwo prawa” — to trzeba ciągle pytać: jak rozumianego prawa? Były bowiem ustroje prawne i państwa ściśle wykonywanego prawa, ale były „prawa” i stanowione, i wykonywane, które zrodziły „Norymbergę”.

V

Całokształt życia ludzkiego spełnia się w ustrojach społecznych, tych małych — rodzinie, i tych najwyższych, jakim jest państwo, czy też twory nad-państwowe, np. Narody Zjednoczone. Ta sama moralność obowiązuje jednostki i społeczeństwa, z tym że są rozłożone akcenty indywidualne i społeczne. Etyka społeczna w najstarszej tradycji filozoficznej była nazywana polityką. I jak etyka indywidualna jest sposobem roztropnym realizowania dobra osobistego (rzeczywistego) — tak etyka społeczna, zwana polityką, jest „roztropnym realizowaniem dobra wspólnego”, jak to od dawna, od starożytności (Arystoteles) głosili etycy, a co ostatnio w encyklice *Centesimus annus* wyraźnie podkreślił Papież Jan Paweł II.

Chodzi bowiem o to, by uświadomić sobie i uzasadnić ludzki, a więc racjonalny i wolny sposób życia w realnym środowisku społecznym. Tak pojęte środowisko społeczne suponuje samodzielne bytowanie i działanie poszczególnych jednostek — osób tworzących to społeczeństwo. Ono nie może być niczym innym niż zbiorem osób żyjących we wzajemnych relacjach. Powiązania relacyjne współ-żyjących osób są w swym bytowaniu, zaistnieniu, konieczne, gdyż nikt sam z siebie nie powstał, nikt też bez pomocy osób drugich nie przeżyje swego niemowlęctwa, nie rozwinie się i nie dojrzeje biologicznie i psychicznie. A dojrzewając wchodzi w coraz to nowe relacje międzyludzkie. Charakter tych relacji jest w dużej mierze zależny od kontekstu rozwojowego społeczeństw i charakteru osób

tworzących tę społeczność. Z tego tytułu społeczności przybierają różne formy. Wszystkie te formy mają na celu umożliwienie życia i rozwoju poszczególnym osobom. A zatem racją bytu, czyli czynnikiem istotnym, konstytuującym społeczność jest wspólne dobro, a przez to samo celowość. To właśnie stanowi istotny powód zaistnienia społeczności w jej różnych formach i realizowanie wspólnego dobra stanowi formę współżycia społecznego, tzw. polityki.

Pod koniec średniowiecza i na początku czasów renesansu nastąpiły daleko idące zmiany tak na terenie filozofii, jak teologii. Zmiany te zostały wzmocnione wtargnięciem Turków na terytorium Europy, likwidacją Cesarstwa Bizantyńskiego i powstaniem nowych ośrodków kulturowych, wspartych przez myślicieli z Bizancjum. Chodzi tu oczywiście o Florencję, do której z Bizancjum przybywali Pieta i inni wybitni scholarzy. Zarazem też i na Florencję oddziaływali profesorowie o awerroistycznych poglądach z Padwy. W świetle wpływów intelektualnych tych środowisk, tudzież w następstwie zmagania się o hegemonię miast włoskich, wpływów polityki króla francuskiego, cesarza i państwa kościelnego ujawniły się nowe tendencje społeczne i polityczne i swój wyraz znalazły w twórczości N. Machiavellego i jego dziele // *Príncipe (Książę)*. On to, jako sekretarz drugiej kancelarii księcia tokańskiego, rozwinął doktrynę o celu polityki państwa, jego bezpieczeństwie i konieczności stałości władzy. Należy więc przede wszystkim zgromadzić wszystkie środki zaradcze przeciw anarchii i zapewnić stałość i skuteczność władzy państwowej. Trzeba więc liczyć się z konkretnymi realiami, jakimi są „byle-jakość” rządzonych oraz cnota rządzących „ludzkim motłochem”. Stąd władca musi realizować swe cele, jako cele państwa, nie oglądając się ani na opinię ludzi, ani też na moralność. Władza i moralność są to wielkości nie idące w parze jako równoważne. Władca bowiem jasno widzi cel i zadania swego państwa i nie musi się liczyć z *massa damanta*, by zapewnić skuteczność swej władzy. Stąd zapewnienie silnej władzy i jej bezpieczeństwa należy do jej istotnych zadań.

Po raz pierwszy została jasno sformułowana teoria oddzielenia

nia polityki od moralności. W całej tradycji cywilizacyjnej i kulturowej polityka była na polu moralności. Machiavelli przeniósł ją z porządku moralności do porządku sztuki. Jeśli bowiem ludzkie działanie, jak na to zwrócił uwagę Arystoteles (co zostało powszechnie uznane), realizuje się na polu racjonalnego poznania teoretycznego, którego przedmiotem jest prawda; na polu działania praktycznego, którego przedmiotem i celem jest realne dobro, stanowiące motyw wszelkiego działania racjonalnego; oraz na polu działania wytwórczego, poetycznego (domena techniki i sztuki), którego przedmiotem i celem jest piękno — to dziełem Machiavellego było „przeniesienie” polityki z pola moralności na pole sztuki (*techné, ars*) oderwanej od moralności. Uczynił politykę „sztuką rządzenia”, dziedziną „a-moralną”, podporządkowaną jedynie skuteczności samego rządzenia. W takim stanie rzeczy wszystkie reguły „gry” ludzkiej, racjonalnej i moralnej (cnoty), zostały zawieszane na rzecz „gry” skuteczności władzy. Odziedziczony po nurtach protestanckich pesymizm co do ludzkiej natury miał niewątpliwie wpływ na postawę Machiavellego. Władca (z definicji mądry) musi być zarazem lisem-lwem, który w ludziach rządzonych wzbudzi zwierzęcy strach, obecny w świadomości i paraliżujący wszelki opór wobec władzy. Istnieje bowiem konflikt pomiędzy bezwzględną rzeczywistością i ludzką słabą moralnością. Człowiek moralny musi stać się żertwą dla władzy. Pomagać w tym musi religia państwowa, wprzęgnięta w służbę i cele władzy; ma ona cementować jedność rządzących i rządzonych i umożliwiać skuteczne wykonywanie władzy.

Chociaż pomysły Machiavellego teoretycznie były krytykowane przez myślicieli i władców takich jak Katarzyna Wielka i Fryderyk Pruski, to jednak praktycznie zostały przyjęte jego zasady i teorie, do tego stopnia, że można mówić o epoce „machiawelizmu” w polityce. Ujawniło się to szczególnie u naszych sąsiadów, w Niemczech i w Rosji, których przywódcy „twórczo” rozwinęli pomysły Machiavellego. I tak von Clausewitz twierdził, że „wojna jest przedłużeniem politycznych czynności z dodaniem innych, uskuteczniających politykę środków”, a Ludendorff sprecyzował: „wojna i polityka służą zapewnieniu życia narodu, a wojna jest najwyższym wysiłkiem na-

rodu, dlatego polityka musi służyć wojnie". W Rosji, dla Stalina, polityka jest umiejętnością realizowania — także przemocą i terrorem — celów służących dobru ludu, kierowanego przywódczą władzą partii.

Tak rozumiana polityka stała się sztuką realizowania przemocą, przy amoralnie stosowanych regułach skutecznego działania, nie dobra ogółu, lecz interesu władzy. I tak rozumiana polityka jest z reguły prowadzona przez władzę państw przywódczych, jak o tym świadczą nowożytnie dzieje narodów, zwłaszcza słabszych. W tym typie zasadniczo się nie liczą prawda i dobro, lecz interes przywódczej władzy realizowany przemocą.

Finalizm ustąpił na rzecz przyczyny sprawczej. W takim stanie rzeczy człowiek został zdegradowany do roli narzędzia uskuteczniającego interes władzy. Człowiek został pozbawiony swego osobistego celu w systemie politycznego działania. Pozbawienie motywacji celowej jest sprowadzeniem człowieka do roli „rzeczy”, którą jak narzędziem można się posłużyć, stosując odpowiednio siłę.

Polityka zatem, która stała się jedynie „amoralną” sztuką działania, degraduje człowieka. Ona musi, dla dobra ludzi, na nowo być zasadzoną na polu moralności. Oczywiście, roztropne działanie nie wyklucza nauki i sztuki, ale ciągle liczy się z dobrem i osobowym celem człowieka, który poprzez swe rozropne działanie będzie zdolny realizować dobro wspólne.

Celowość działania, obecna szczególnie wyraziście u istot żyjących, a świadoma u człowieka, który sam „od wewnątrz” konstruuje swe celowe działania i ciągle je sobie uprzytamnia — stanowi niezwykle szlachetny wyróżnik człowieka i jego ducha. Duchowe i celowe życie człowieka sprzęgają się w jedno w ludzkich aktach osobowych: poznania, moralnego działania decyzyjnego i twórczości. Utrącić cel w życiu osobowym i jego działaniu jest tym samym, co przekreślić lub przynajmniej uniemożliwić, a w najlepszym wypadku utrudnić życie prawdziwie ludzkie.

Z tego wynika, że człowiek nie może pozbyć się charakteru swego celowego działania we wszystkich typach działania, zwłaszcza dzia-

łania osobowego. Zatem ten sam człowiek, który — na mocy naturalnych inklinacji i zarazem dobrowolnie — tworzy struktury społeczne, nie może pozbyć się charakteru celowego działania także w swych społecznych, a więc cywilizacyjnych działaniach. Jeśli bowiem przyjmiemy, że cywilizacja — jak to proponuje Feliks Koneczny — jest swoistym sposobem (metodą) życia społecznego, przejawiającego się w systemie prawnym, moralnym i polityce, to w tych szczególnych dziedzinach funkcja celowości i celowego działania jest niezastąpiona. Niestety, celowość społecznego (cywilizacyjnego) działania w tych właśnie dziedzinach zostaje coraz bardziej ograniczona na rzecz zewnętrznej siły-przemocy organizującej życie społeczne. Stanowi to praktyczną negację człowieczeństwa, któremu odmawia się dobrowolnego uznania dobra-motywu, jako celu działania, czy to w etyce, czy teorii prawa, czy polityce. Rozumienie i rozeznanie dobra jest dla człowieka nie tylko możliwe, ale jest ono czynnikiem, jak pisał Arystoteles w *Polityce*, odróżniającym człowieka od zwierzęcia. Stąd tendencje negujące przyczynowanie celu (dobra-motywu) są równoważne próbie zezwierzęcenia człowieka. Chodzi bowiem o prawo rozróżniania dobra i zła nie tylko w zakresie życia indywidualnego, ale także społecznego — w postępowaniu moralnym, teorii prawa i polityki, gdzie „racją bytu”, czyli czynnikiem ostatecznie uzasadniającym te dziedziny, jest właśnie cel i celowość działania.

Jak wielkim zagrożeniem są zatem utopie społeczne, w których zewnętrzny przymus — nie, cel — ma stanowić podstawę prawa i cywilizacji. To dotyczy nie tylko „cywilizacji azjatyckich”, ale także europejskiego liberalizmu (mającego korzenie azjatyckie).

Przeprowadzane rozważania na temat negacji celu (właściwie pojętego) jako naczelnego czynnika uzasadniającego sensowność wielostronnego ludzkiego działania, zmuszają do zastanowienia się „dlaczego” tak właśnie się stało? W odpowiedzi na to pytanie wyłaniają się dwa zasadnicze powody (prócz zauważonych już groźnych pomylek) takiego stanu rzeczy, a są nimi:

- 1) mylące, redukcyjne koncepcje człowieka,

2) ciągle obecna alienacja celów i środków ludzkiego działania.

Ad 1) Przede wszystkim można zauważyć jako tło zarówno manipulacyjnych działań społeczno-gospodarczych, jak również kulturowo-oświatowych ciągle obecne redukcyjne koncepcje człowieka: a) jako ducha o niemal boskiej godności, b) albo człowieka-zwierzęcia zyskującego swą godność poprzez różnego typu uczestniczenia w silniejszych, kreujących strukturach kolektywu (nacji-rasy, masy, klasy).

Zdroworozsądkowy obraz człowieka, zaczerpnięty z biblijnego Objawienia i uzasadniony racjonalnie, szczególnie przez św. Tomasza z Akwinu, zwracającego uwagę, że człowiek jest osobą duchowo-materialną, bytującą dzięki podmiotowemu istnieniu duszy, która działa tylko poprzez organizowaną przez siebie materię (do bycia ludzkim ciałem) — ten obraz człowieka ciągle bywał paczony przez platońską wizję człowieka, jako odwiecznie istniejącego ducha — *in te lek tu (NOUS)*, którego istotą jest myślenie, ograniczane „wpadnięciem w ciało”, z którego trzeba się oczyścić i powrócić do pierwotnego stanu wiecznej prawdy (*ALETHEIA*). Taki człowiek, jako wcielony duch, jest w sobie wiecznie myślącym, mimo przeszłość ze strony materii; świadomość jest jego zasadniczym przymiotem; i stany czysto świadomościowe, jako odwieczne wiano ducha, stanowią *a priori* rozumienia świata. Owo antropologiczne *a priori* w różnych stopniach było obecne w filozoficznych systemach platoinizujących, a po nominalizmie (z jego wcześniejszymi, szkotystycznymi uwarunkowaniami) i kartezjanizmie znalazło swój dobitny wyraz w systemie I. Kanta i w postkantowskich prądach fenomenologii, egzystencjalizmu (zwłaszcza Jaspersowskiego i Heideggera) i hermeneutyki. Człowiek-duch wcielony stał się od nikogo niezależnym, autonomicznym i autotelicznym (własnym prawodawcą i źródłem prawa, i własnym celem) „bogiem”, realizującym swą wolę (nieskrępowaną) w prawie, moralności, nauce, sztuce i polityce. A antynomie praw przez siebie stanowionych można jedynie złagodzić i wyprowadzić ze stanu *helium omnium contra omnes* poprzez „umowy społeczne”, jak to zaproponował w swym *Lewiatanie* T. Hobbes. I taki człowiek — duch-„bóg” — stał się groźnym wrogiem ludzkiej

spotencjalizowanej osoby, doskonalącej się w różnych typach społeczności: rodzinnej, państwowej, kościelnej...

Inny obraz człowieka, powodujący te same skutki, ciągle zauważane w życiu społecznym, to „człowiek-zwierzę”, „człowiek-materia” ewoluująca poprzez wieki w różnych „gromadach” do samoświadomości współczesnego człowieka. Człowiek taki jest jakby „zawieszony” na mocniejszym od siebie zespole (kolektywie), który mu umożliwi proces ewolucji i dojście do samoświadomości. Dlatego tak rozumianemu człowiekowi cel nie jest już potrzebny, gdyż jest on sterowany przez kreujący warunki życia „kolektyw”. Zgodna wola „gromady-kolektywu” jest ostatecznym uzasadnieniem moralności, prawa, kultury...

Ad 2) Drugim powodem wyjaśniającym współczesny „bez-celowy” system działań jest obecna praktyka alienacji celu i środków. Likwiduje się cele, sprowadzając je do użytecznych środków, a użyteczne środki kreuje się na cele. I to właśnie, jak zwrócił uwagę Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus*, stanowiło podstawę praktyki marksizmu i nadal jest obecne w praktykach współczesnego liberalizmu. Najgroźniejszym przypadkiem alienacji celu i środków jest negacja celu ostatecznego człowieka, jako ostatecznego celu ludzkich działań. Problematyka alienacji celu i środków jest niezwykle złożona we współczesnej kulturze, systemie życia społecznego, gospodarczego, w organizowaniu ludzkiej cywilizacji, rozumianej jako system życia społecznego. Zwrócenie uwagi na podstawową alienację może przyczynić się do dojrzenia pochodnych, narzucanych człowiekowi, systemów alienacji. Filozoficzna refleksja jest tu konieczna. Ona bowiem wyjaśnia sam fakt i następstwa faktu rozerwania dobra i celu. Chodzi tu oczywiście o rzeczywiste dobro, zwane dobrem godziwym, samym w sobie. Absolutyzując oderwany od rzeczywistego dobra cel, kreuje się aprioryczne „pułapki-cele”, będące pseudodobra, mającymi zaspokoić doraźnie wywołane potrzeby (często kreowane przez nachalną reklamę), pozornie usensawniające ludzkie życie poprzez cele-przyjemności, cele-użytki, które same w sobie są tylko środkami do celu (jeśli są?), ale nigdy rzeczywistymi celami, czyli dobrem samym w sobie. Alienacja środków

i celu (będąca następstwem tożsamości bytu z dobrem i dobra z celem) wchodzi w najrozmaitsze dziedziny ludzkiego życia, nawet w dziedzinę religii, gdzie podmienia się Boga na *sacrum* lub inne „wartości” religijne, estetyczne, społeczne. Inne dziedziny ludzkiego życia — jak moralności, sztuki, prawa, polityki, ekonomii itp., jeszcze bardziej są podatne na procesy alienacyjne, zagrażające człowiekowi. Jedynie prawda może człowieka oswobodzić od przeróżnych załamania i utopii.

PRZYPISY

i Arystoteles dostrzegł rolę celu przy analizie żywych organizmów. Cel pojawił się jako konieczność wyjaśnienia życia i działania jednego biologicznego organizmu (roślin, zwierząt) złożonych z „części”, a więc z organów heterogenicznych, nie sprowadzalnych do siebie. Każdy taki organ (oko, ucho, węch, żołądek, płuca, serce) posiada własne, niesprowadzalne do organu drugiego, działanie, ale wszystkie te działania organizm żywy używa i koordynuje w swoim własnym „interesie”. Jawi się więc dla każdego oczywistość organizacji bytowania i działania. Związanie tych organów i ich działania interesem-dobrem całego organizmu jest niepodważalne. Jak to wyjaśnić? Przed Arystotelesem różni filozofowie usiłowali sprawę wyjaśnić „mechanicystycznie”, przez odwołanie się do sił sprawczych i materii oraz przypadku (Empedokles). Arystoteles przezwyciężył mechanicyzm starożytny przez pokazanie Celu jako Racji bytu (*OU HENEKA*) organizacji żywego organizmu „złożonego” z heterogenicznych „części”, których działanie jest skoordynowane w interesie dobra całości. Sprawę tę przedstawił w swej rozprawie *O częściach zwierząt* (por. Arystoteles: *Dzieła wszystkie*, t. 3, s. 636-765, tłum. P. Siwek) oraz w *Fizyce* i *Metafizyce*. Uważał, że odkrycie przyczyny celowej jest czymś doniosłym, i że to właśnie on, Arystoteles, zwięźcił sprawę przyczynowego (poprzez 4 przyczyny) wyjaśnienia rzeczywistości. A wyjaśnienie biologii poprzez cel może nawet być zarodzią nowej teorii nauki (*HOS EPI POLY*). Jak jednak wyjaśnić sprawę samego oddziaływania celu? Arystoteles jedynie zapoczątkował wyjaśnienie, akcentując faktyczność celu: „(...) zauważamy większą ilość przyczyn, które biorą udział w powstawaniu rzeczy naturalnych, np. przyczynę celową i przyczynę sprawczą; dlatego należy jeszcze te rzeczy określić, mianowicie, która z nich jest pierwszą, a która drugą. Zdaje się, że pierwsza jest ta przyczyna, którą zwiemy celową. Ona bowiem jest racją (*LOGOS*), a racja stanowi punkt wyjścia zarówno w dziełach sztuki, jak i tworach natury. Dopiero wtedy, gdy za pomocą rozumowania lub obserwacji lekarz określił czym jest zdrowie, a architekt czym jest dom, podali oni racje i przyczyny swojego postępowania, uzasadniając swoje czynności. Otóż w tworach natury jest daleko

więcej celowości i piękna niż w dziełach ludzkich" (*O częściach zwierząt*, ks. 1, r. 1, s. 639-640). W wyjaśnieniu, jak realizuje się celowość, Arystoteles posłużył się antropologicznym paradygmatem, wskazując na świadome poczynania artysty, który wykonuje swe dzieło. Wówczas, mając rozumienie całości, podporządkowuje sobie fazy-części wykonania. „Co dotyczy nas, oświadczamy, że rzecz A istnieje dla rzeczy B wszędzie, gdziekolwiek jest widoczny cel, do którego doprowadza ruch, o ile nic nie stoi mu na przeszkodzie" (*ibidem*, s. 648).