

# Walenty Urmanowicz

---

## Założenia antropologiczne podmiotu moralności w etyce chrześcijańskiej

---

*Studia Theologica Varsaviensia 2/1-2, 31-77*

---

1964

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Ks. WALENTY URMANOWICZ**

## **ZAŁOŻENIA ANTROPOLOGICZNE PODMIOTU MORALNOŚCI W ETYCE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ**

Przez moralność rozumiemy na tym miejscu pewną cechę, dzięki której człowiek jako jej posiadacz staje się dobry lub zły po prostu, co się przejawia w jego specyficznym ludzkim działaniu. Podmiot moralności oznacza nosiciela owej cechy; stanowi on przeto jestestwo, w którym właściwie tkwi moralność. Ten podmiot, jak niebawem zobaczymy, może być dalszy lub bliższy: dalszy, to człowiek w swej indywidualnej naturze ludzkiej; bliższy, to tenże człowiek ze stanowiska specyficznego ludzkiego dynamizmu, który się ujawnia w jego rozumnych i zarazem wolnych czynach. W ten sposób zagadnienie podmiotu moralności wymaga nasamprzód omówienia dalszego jej podmiotu, dopiero potem zaś bliższego.

Pierwsze z tych zagadnień wskazuje na związek, jaki istnieje pomiędzy etyką a antropologią; drugie zaś usadawia się na psychologii rozumnego i zarazem wolnego działania człowieka. Łatwo jest spostrzec, że moralność ze względu na swą treść stanowi cechę zarówno bytu jak i działania ludzkiego. Toteż zupełnie słusznie mówimy, że człowiek jest dobry lub zły moralnie, ale dobrym lub złym nazywamy również jego postępowanie. Z tego wynika, że etyka, która by rozprawiała jedynie o bycie człowieka, nie troszcząc się wcale o jego postępowanie i o wyznaczenie jego woli należytych celów, nie zasługiwałaby na miano etyki. Słuszność tego wniosku potwierdził nawet znany ze swego krańcowego formalizmu Kant, gdy przypisywał moralność człowiekowi jako wyposażonej w rozum osobie,

gdy szanował godność człowieczeństwa w postępowaniu każdego człowieka<sup>1</sup>.

Związek etyki z antropologią posiada olbrzymie znaczenie dla ustalenia treści dobra moralnego. Dobro bowiem moralne jest dobrem nie człowieka abstrakcji, lecz konkretnie istniejącego. Toteż, jeżeli tego związku się nie uwzględni, to się nie zrozumie, nie bez szkody dla poznania etycznego, ani etyki wartości (wartość ma zawsze kogoś na względzie, w danym wypadku człowieka), ani etyki egzystencjalnej (człowiek konkretnie istniejący)<sup>2</sup>.

Droga dla etyki sytuacyjnej stanie otworem. Aby tego uniknąć, należy zbadać i ustalić, na czym polega prawdziwe dobro moralne człowieka. To zaś wymaga spojrzenia nań w całej treści jego konkretnego bytu. Zdając sobie z tego sprawę już Arystoteles budował swą etykę w oparciu o to, co było w istocie człowieka specyficznie ludzkie i na tym co mu odpowiada, oparł swą naukę o dobro moralnym<sup>3</sup>.

Nie innej drogi trzyma się i etyka chrześcijańska w swym ujęciu człowieczeństwa. Natomiast nie uniknęły błędu etyka stoicka ze swą ideą życia zgodnego z rozumem, jak również kantowska etyka człowieka-rozumu lub heglowska ze swym poglądem o wcieleniu obiektywnego ducha świata w historycznie uznanych bohaterach<sup>4</sup>. Wszystkie te próby stworzenia etyki jako systemu sensownego i zarazem skutecznego w kie-

---

<sup>1</sup> Imm. Kant, Uzasadnienie metafizyki moralności, PWN 1953, 70, 74 n, 90 n. Por. Th. Steinbüchel, Handbuch der katholischen Sittenlehre, Bd I/1: Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre, Düsseldorf 1951, 215 nn.

<sup>2</sup> L. Lavelle, *Traité des valeurs*, t. I: *Théorie générale de la valeur*, Paris 1951, 3 nn.

<sup>3</sup> Arystoteles, *Etyka Nikom.* I, 1, 1094, 1 nn. w przekł. D. Gromskiej, Kraków 1956, 3n.

<sup>4</sup> Por. Friedrich Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie I: Die Philosophie der Antike*, Basel 1953, 424 n; — III: *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts*, 583 n; — IV: *Die deutsche Philosophie des XIX Jh. und der Gegenwart*, Basel 1951, 95 n. Wł. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1958, t. I, 152 n; — t. II, 244 n; 300 n.

rowaniu postępowaniem człowieka zawiodły, albowiem zabrakło w nich realizmu w ujęciu człowieka, dla którego były tworzone. I dlatego etyka chrześcijańska, aby uniknąć powyższych błędów, odwołuje się do antropologii. Właściwie mówiąc jest ona dalszym ciągiem antropologii w tym sensie, że doprowadza tę ostatnią do nauki o bytowaniu moralnym człowieka. Jest rzeczą znamionną, że wielkie przeciwieństwa i zmagania umysłowe rozgrywają się nie na terenie etyki, lecz na terenie nauki o człowieku, który jest nosicielem moralności, jej podmiotem. Etyka jest tylko echem tych walk. Jedną wszakże rzeczą jest w tym wszystkim pewna bezwzględność, ta mianowicie, że etyka nie może uznać za dobry czyn, który sprzeciwia się naturze człowieka. W ten sposób zagadnienie podmiotu moralności zakłada w etyce pewne dane z nauki o człowieku, które możemy nazwać założeniami antropologicznymi.

Materializm i spirytualizm stanowią dwojakiego rodzaju zapoznanie prawdziwej rzeczywistości człowieka. Fakt zaprzeczenia ducha przez materializm stał się powodem sprowadzenia wszystkiego w człowieku do materii, do jej ruchu według pewnych ustalonych praw i tkwiących w niej sił. Niesposób tego uznać za słuszną, gdy się zważy, że trzeba samemu być przynajmniej w pewnym stopniu duchem, by odróżnić materię od ducha chociażby dlatego, by odmówić mu istnienia. Wynika stąd, że antropologia materialistyczna stanowi niezrozumiałą fikcję, zwłaszcza gdy w interpretacji zjawisk materialnych dowolnie posługuje się celami i pojęciami, będącymi z natury swej czymś niematerialnym. Przeciwnością materializmu są rozmaite teorie spirytualistyczne, które chciałyby widzieć w człowieku wyłącznie ducha. Według tych teorii natura ludzka jest sfalszowana, ciało znalazło się w niej nie na właściwym miejscu; jest ono zresztą pozorną tylko rzeczywistością, obcą duchowi tak pod względem bytu jak i wartości. Co więcej, ciało w tym ujęciu przeciwstawia się duchowi jako zło. Pomiędzy tymi dwoma poglądami krańcowymi usadawia się pewien naturalizm. Uznaje on istnienie jakiegoś ducha w człowieku, ale przejawy życia duchowego, jak religijność, moralność, sztuka, kształtowanie wspólnoty itp. tłumaczy popędami

ożywionej natury, albo jakimiś siłami życiowymi czy wreszcie duchem jako przeciwnikiem tej natury i niszczycielem snutej przez nią harmonii w człowieku<sup>5</sup>.

## I

Atoli głębsza obserwacja przejawów życia ludzkiego upoważnia do stwierdzenia, że żadna z powyższych teorii nie jest zdolna wyjść tej rzeczywistości, jaką jest człowiek. Wielorakie przejawy jego życia wskazują na to, że człowiek posiada naturę cielesną poddaną duchowej duszy, że jest istotą wielowarstwową, której jedność daje się osiągnąć dzięki mocy kształtującej ducha jako samoistnego pierwiastka kształtowania się osobowości ludzkiej<sup>6</sup>.

Ta wielowarstwowość natury człowieka powoduje, że jest on zawsze zagadką zaostrzającą ciekawość badacza, tym bardziej że pytający o człowieka sam jest człowiekiem, a więc podmiotem szczególnie zainteresowanym. Kto zapytuje o sens bytu człowieka, ten z utęsknieniem oczekuje odpowiedzi, albowiem w tym bycie rozpoznaje własną rzeczywistość. Jako podmiot moralności pragnie on zrozumieć sens swojego istnienia i ciążycej na nim powinności. Pragnienie to usiłowały i usiłują zaspokoić nauki przyrodnicze: zoologia i biologia, geologia i paleontologia stwierdziły wiele cennych faktów, poczyniły wiele pożytecznych spostrzeżeń. Jednej wszakże rzeczy nie jest w stanie przyrodnik dokonać, to wyprowadzić ducha z materii, tzn. z tego, co ducha nie posiada. Nauka przyrodnicza może go stwierdzić, ale przy użyciu właściwych sobie metod badań nie potrafi go wyjaśnić. I gdyby nawet przyjąć, że ciało człowieka podlegało ewolucji od najbardziej pierwotnych form bytowania do najdoskonalszych, to jest naukowo dowiedzonym faktem, że w tym ciele odkrywa się człowieka dopiero wówczas, gdy

<sup>5</sup> Por. J. Lhermitte, *Le cerveau et la pensée*, Paris 1951, 157; St. Bogusławski, *Narodziny myśli i mowy*, Warszawa 1961, 114 nn, 162 nn.

<sup>6</sup> B. Bavink, *Conquêtes et problèmes de la science contemporaine*, Neuchâtel 1948 (tłum. z niemieckiego: René Sudre „Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften”) III-e p., 354, 425n, 484 nn.

się w nim stwierdzi funkcję myślenia zdradzającą obecność ducha. Gdzie zaś jest duch, tam jest człowiek a nie zwierzę<sup>7</sup>. Toteż pomimo wielorakiej wspólnoty, jaka istnieje pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem pod względem form cielesnego i psychicznego bytowania, człowiek stanowi w pojęciu wszystkich nowy i wyższy stopień bytu nad zwierzęciem. Wydaje się przeto, że wspólnota i różnica są prawami porządku kosmicznego. I tak, spostrzegamy, że w organizmie odbywają się chemiczne i fizykalne procesy, ale jednocześnie zdajemy sobie sprawę z tego, że organizm jest czymś więcej niż one. Podobnie człowiek uczestniczy w cielesnym i psychicznym życiu roślinnych i zwierzęcych organizmów, ale jest czymś więcej niż one. A ponieważ gradacja ta daje się zauważyć w całym zespole rzeczywistości świata widzialnego, stąd wynika, że w każdym z rozważanych wypadków przewodniczy inna zasada organizacyjna mająca na względzie całość kształtowanego bytu. I dlatego jak każdy organizm jest kształtowany przez właściwą sobie zasadę całościową, tak człowiek staje się tym czym jest dzięki nowej zasadzie bytu: tą zasadą jest duch jako podstawa i źródło niematerialnych funkcji psychicznych<sup>8</sup>.

Ale gdziekolwiek daje się stwierdzić obecność człowieka, gdzie zatem w cielesno-psychiczny organizm zwierzęcy wkracza z właściwymi sobie funkcjami ducha, tam tylko możliwą staje się moralność. Do istoty bowiem moralności należy posiadanie pewnego stopnia zdolności rozpoznania dobra i zła oraz pewna miara wolności działania. Otóż obie te cechy są przejawami obecności ducha w ciele ludzkim. Ani psychika zwierzęca, ani tym bardziej roślinna, jeśli w ogóle można coś o niej powiedzieć, nie potrafią owych cech duchowych w sobie okazać ani wyjaśnić. Zwierzęta i rośliny nie mogą stanowić podmiotów moralności, albowiem nie posiadają duszy duchowej. Takim podmiotem jest wyłącznie człowiek.

Skoro zaś człowiek jest podmiotem moralności ze względu

---

<sup>7</sup> Steinbüchel, dz. cyt. 262 nn. Por. S. Świeżawski, *Traktat o człowieku*, Poznań 1956, 76 nn.

<sup>8</sup> Bavink, dz. cyt. 342 nn. Por. Świeżawski, tamże 154 n; J. Pieter, *Jak poznawano psychikę*, Warszawa 1963, 94 nn.

na swoje rozumne i nieprzymuszone działanie, to jasnym się staje, dlaczego nie może on w pewnym sensie „wrócić” do natury, zamknąć się w jej granicach. Człowiek jako zwierzę rozumne, jak już wspomniano, jest istotą wielowarstwową, na którą się składa: ciało organiczne, dusza jako zasada życia psychicznego oraz duch, który wraz z duszą stanowi jedyną formę substancjalną ciała ludzkiego. Tę łączność ducha z duszą należy rozumieć w tym sensie, że duch albo dusza duchowa, jako substancja wyższa, spełnia funkcje niższej i ponadto jeszcze jakieś swoje, tzn. jej tylko właściwe funkcje. Otóż tak ukonstytuowany człowiek tkwi w naturze (zwierzęcej), ale jest czymś więcej niż ona. Z tej właśnie racji nie może on wrócić do natury, żeby tym samym nie zaprzeczyć swej wyższości płynącej z posiadania ducha i nie stać się czymś mniej niż człowiekiem. Nie wyklucza to jednak innej prawdy, mianowicie, że człowiek posiada naturę cielesną, psychiczną i duchową i że dzięki tej ostatniej jest rozumny i w pewnej mierze wolny, co stanowi w nim podstawę moralności. I dlatego postulatem etycznym jest dla człowieka nie niszczyć w sobie natury zwierzęcej, lecz zgodnie ze swą własną naturą włączyć ją do sfery ducha, wiążąc zawarte w niej energie z cielesnym, psychicznym i duchowym istnieniem jako całości<sup>9</sup>.

Dusza duchowa czyli duch stanowi w człowieku najwyższą warstwę. Mimo swej nadzmysłowej natury jest ona tak samo realna jak warstwy niższe. Do istotnych znamion ducha i jego życia, będących dowodem jego obecności w człowieku, należy moc twórcza. Duch wzrasta i doskonali się, nie jak niższe warstwy naturalne przez zewnętrzną przyczynową genezę i rozwój organiczny, lecz przez samoistne kształtowanie siebie w dowolnym użyciu swej własnej mocy i nieskrępowanej jej realizacji. To, co człowiek tworzy, musi być nasamprzód pomyślane, zaplanowane; jest to dziełem jego ducha. Rzecz można, że duch żyje i niejako się ucieleśnia w dzieła, które człowiek tworzy. Toteż z dziełem ducha osobowego można wszcząć

<sup>9</sup> Świeżawski, dz. cyt. 63. Por. Steinbüchel, dz. cyt. 273; G. Bastide, *Traité de l'action morale*, Paris 1961, t. I, 149 nn.

dialog. Na tym dialogu — nawiasem mówiąc — polega wielka wartość moralna tradycji. Chroni ona człowieka z jednej strony od pychy i izolacji, z drugiej obowiązuje go do zachowania, przeżycia i dalszego kształtowania duchowego dziedzictwa. Zdolność ducha do kształtowania samego siebie i tworzenia innych rzeczy przewyższa także wszelką moc naturalną wewnątrz przeżywaną natury. Wprawdzie duch ludzki, dzięki któremu każdy człowiek jest osobą, czyli samoistnie działającą substancją, pozostaje w ścisłym związku z witalnymi i popędowymi warstwami swej natury, to jednak stoi on ponad nimi i może je w pewnych granicach opanować i ukształtować. Na tej jego funkcji polega, między innymi, rola ducha jako realizatora i kształciciela moralności w człowieku. Z racji tej szczególnej mocy ducha św. Tomasz umieszcza człowieka na najwyższym szczeblu w skali bytu kosmicznego<sup>10</sup>. Człowiek przewyższa nie tylko całą naturę nieożywioną z jej docelowo nastawioną koniecznością działania, lecz także naturę zwierzęcą z jej naturalnym instynktem wyposażonym we władzę osądu i poruszany przez spostrzeganie. Właściwe człowiekowi działanie nie podlega konieczności, człowiek bowiem działa przy użyciu sądu. Dzięki posiadaniu duchowej władzy poznawczej potrafi on osądzić, że należy czegoś unikać, lub za czymś podążać. Ponieważ jednak sąd ten nie jest dziełem nastawionego zawsze na konkret instynktu naturalnego, lecz wynikiem rozumowego zestawienia i porównywania pomiędzy wielu rzeczami, dlatego człowiek mogąc wybierać działa na podstawie sądu wolnego. Stąd płynie w nim możliwość kierowania się ku różnym przedmiotom<sup>11</sup>.

Mimo szczytowej pozycji, jaką zajmuje człowiek w skali stworzeń, jego moc twórcza jest ograniczona. Skończony w swej mocy twórczej jako stworzenie, człowiek ponadto stanowi mieszaninę ducha i materii. Pierwiastek duchowy wiąże się w nim istotowo z ciałem, które posiada właściwe sobie życie psychiczne. Życie to wywiera wpływ na stronę duchową człowieka: może działać pobudzająco, ale może także hamować

<sup>10</sup> De veritate II, a. 1. Por. Świeżawski, dz. cyt. 81 nn.

<sup>11</sup> Św. Tomasz, Summa teol. I, 83, 1 c.



moc twórczą. Znany jest wpływ namiętności i uczuć na umysł i wolę człowieka, jak również podświadomości na jego postępowanie<sup>12</sup>.

## II

Wielowarstwowość struktury człowieka nie przeszkadza, by uważać go za pewną cielesno-psychiczną i duchową całość, którą można badać z wielorakiego punktu widzenia. I tak można go rozpatrywać jako mikrokosmos na tle makrokosmosu; można go badać również ze względu na zależność w nim wyższych warstw duszy i ducha od niższych oraz ze względu na władzę ducha nad nimi; wreszcie można na niego spojrzeć jako na osobowościową jedność jestestwa ludzkiego.

Struktury bytu ludzkiego niesposób rozważać jako procesu, w którym jedyna rzeczywistość, mianowicie rozum ujawnia swą logicznie uporządkowaną treść, jak sądził Hegel. Nie można jej też ujmować, jak w neoplatonizmie, na sposób emanacji stopni bytu z łona Bóstwa. Bliższy autentycznego poznania tej struktury jest arystotelesowski realizm, który bierze za przedmiot swych badań istniejący byt, wznosząc się od dołu ku górze, i ustala porządek jego stopni, ujmując je jako coraz wyższe ukształtowanie materii. W ten sposób cała dostępna dla umysłu ludzkiego rzeczywistość przedstawia się jako królestwo ustopniowanych bytów, świadczących o mądrości i potędze pierwszej przyczyny wszechbytu — Boga.

Nawet powierzchowna obserwacja wystarczy, by stwierdzić, że człowiek we wszechświecie widzialnym stanowi najdoskonalsze jestestwo. Poprzez uczestnictwo w duchowej naturze jest on obrazem Boga jako swego pierwowzoru; zawiera przy tym w sobie wszystkie stopnie bytu rzeczywistego poniżej

---

<sup>12</sup> Zob. H. D. Noble, *Les passions dans la vie morale*, I: *Psychologie de la passion*, Paris 1931, 118 nn; A. Eymieu, *Le gouvernement de soi-même*, I: *Les grandes lois*, Paris 1925, 225 nn; St. Gerstmann, *Uczucia w naszym życiu*, Warszawa 1963, 150 nn; Dr. Ch. Odier, *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, Neuchâtel<sup>2</sup>, 1946, 169 nn.

Boga. Toteż już w starożytności uważano go za mikrokosmos: jest on bowiem jak kamień, wzrasta jak roślina, przenosi się z miejsca na miejsce jak zwierzę. Ponadto cechuje człowieka wyższa od zwierzęcej psychika, którą zawdzięcza posiadaniu duszy duchowej. Jej to zadaniem jest sprowadzać do jedności wielość elementów wchodzących w skład istoty człowieka, by w ten sposób uformować całość złożoną z ciała, duszy i ducha<sup>13</sup>.

Stosunek, który zachodzi pomiędzy ciałem, duszą i duchem jest tego rodzaju, że jedno z nich nawzajem wchodzi w drugie, zązębia się, tak jednak, że duchowi zostaje zapewniony kierowniczy i determinujący wpływ na stojące poniżej go psychiczne i cielesne życie. Wpływ ten jednak nie przekracza ram prawa rządzącego życiem psychicznym i cielesnym, które ze swej strony wywierają wpływ na życie duchowe.

Jest faktem naturalnie i empirycznie uzasadnionym, że duch ludzki posiada moc skończoną, że wolność jego mieści się w określonych granicach. Ale i w tych granicach możliwość powzięcia wolnej decyzji i praca ducha nad ukształtowaniem całego człowieka posiadają szczególne znaczenie ze względu na realizację specjalnych dla niego celów. Pospolite doświadczenie poucza człowieka, że każde psychiczne i duchowe przeżycie należy w nim do jednej i jedynej jaźni, w której dochodzi do świadomości i urzeczywistnienia. Rzecz można, że każde przeżycie, czy to będzie jakaś skłonność, spostrzeżenie lub wyobrażenie, czy akt duchowego poznania lub woliwytwnego zamierzenia: wszystko to tryska z pewnej świadomej siebie jaźni, przebiega w niej, jest jej dziełem, a stąd ją określa, podlega jej kierownictwu. Upoważnia nas to do stwierdzenia, że dusza duchowa, z którą jaźń znajduje się w ścisłym związku, jest czymś więcej niż wiązańką obrazów, albo mechanizmem wyobrażeń i popędów, jak utrzymuje psychologia skojarzeniowa i psychoanaliza Freuda<sup>14</sup>, oraz że nie da się zastąpić przez tzw.

<sup>13</sup> Arystoteles, *De anima*, III, 8, 431b, 21; Św. Tomasz, *Summa teol.* I, 96, 2c; 1-II, 17, 8 ad 2. Por. Świeżawski, dz. cyt. 156, 274.

<sup>14</sup> S. Freud, *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Paris 1930, 47 nn. Por. J. De la Vassière, *Teoria psychanalityczna Freuda*, przekład autoryz. M. i Z. Ziemińskich, Poznań (b. d.), 27 nn.

realistyczną koncepcję psychiki, która, zdaniem pewnego autora współczesnego, wskazuje na życie ludzi i zwierząt jako polegające na nieustannym ich przystosowaniu się do rzeczywistości przeważnie na gruncie walki o byt<sup>15</sup>.

Skoro mowa o jaźni, to należy wyjaśnić o co w danym wypadku chodzi. Wyraz jaźń, „ja” posiada różne znaczenia. Możemy jednak sprowadzić je do trzech najbardziej charakterystycznych ze względu na sposób, w jaki jednostka dochodzi do ich sformułowania. I tak, gdy ktoś mówi: ja jestem nauczycielem, mieszkam i pracuję w tej oto szkole itd., wówczas ma na myśli całą swą osobę, łącznie z ciałem, jako różną od reszty ludzi w społeczeństwie. Rozumie się przez to „ja” społeczne. I przeciwnie, gdy ktoś mówi: ja jestem człowiekiem rozsądnym, wówczas nie ma na myśli swego zewnętrznego stosunku do grupy społecznej, zajmuje go raczej jego własne wnętrze, jakaś cecha jego osoby. Takie znaczenie „ja” można by nazwać osobistym. Natomiast w takich zdaniach, jak myślę, chcę, pożądam, nie uwzględniamy nawet stałych przymiotów naszej osoby, chodzi nam tylko o podmiot aktów psychicznych, o których właśnie jest mowa. Stanowi to wypadek użycia jaźni, „ja” w znaczeniu czystym: „ja” po prostu. W ten sposób mamy trojaki znaczenie jaźni: społeczne, osobiste i po prostu, czyli pojęciowe, czyste.

Nietrudno wysledzić, jak się przejawia określenie jaźni w rozwoju psychicznym jednostki. Dziecko przejmuje to określenie od otoczenia i używa go początkowo raczej w znaczeniu społecznym. Ale zanim nauczy się ono używać słowa „ja”, już na długo przedtem zdradza wyraźnie posiadanie świadomości własnego „ja”, które jest bardziej zbliżone do „ja” czystego, niż do dwu pozostałych. Można powiedzieć, że całą trudność i wagę zagadnienia jaźni stanowi „ja” po prostu. Ono bowiem jak łatwo wnioskować, jest podstawą innych znaczeń objętych wyrazem „ja”<sup>16</sup>.

Dążąc do wyjaśnienia tej trudności można nasamprzód zadać

---

<sup>15</sup> Por. J. Pieter, *Jak poznawano psychikę*, Warszawa 1963, 13 n, 177.

<sup>16</sup> Por. J. Pieter, dz. cyt. 174 nn.

sobie pytanie, czy istnieje w ogóle, dająca się ująć w naszych przeżyciach, rzeczywistość, która odpowiada wyrazowi „ja”, czy może wytwarzamy ją dopiero w myśli, jak np. gdy myślimy o człowieku jako takim. Następnie, jeśli przeżywamy naszą jaźń, to czy to przeżycie, jest tak bezpośrednio i tak wyodrębnione, jak należałoby przypuszczać na podstawie naszego wyrażania się. Wreszcie, jeżeli nie przeżywamy naszego „ja” bezpośrednio i jako czegoś samoistnego, to nasuwa się pytanie, w jaki sposób dochodzimy do przekonania, żeśmy nasze czyste „ja” bezpośrednio przeżywali, czyli że ono w naszym przeżyciu było bezpośrednio dane.

Hume i niektórzy zwolennicy psychologii skojarzeń usiłowali w ogóle zaprzeczyć temu, że człowiek jest zdolny przeżywać jakies „ja”, które ich zdaniem jest tylko wiązką wyobrażeń<sup>17</sup>. Nie jest to jednak słuszne, albowiem sprzeciwia się najprostszemu faktom doświadczenia. Nie można okazać żadnej myśli, żadnego pragnienia, wrażenia czy uczucia, albo czynności, które by nie były czymś przeżyciem. W obecnych czasach godzą się na to prawie wszyscy<sup>18</sup>. Faktem jest jednak również, że nikt nie odkrył w sobie jaźni tak wyodrębnionej, jaką jest jaźń czyli „ja” pojęciowe. Co więcej, ponieważ każdemu zjawisku świadomości w człowieku towarzyszy przeżycie jaźni, te zaś zjawiska bywają różne, dlatego też i sama jaźń wydaje się nieuchwytną, bo podlegającą zmienności zależnie od przeżyć danej chwili<sup>19</sup>. Jeśli mimo wszystko do-

---

<sup>17</sup> Uzupełniając swoje wywody nad realistyczną koncepcją psychiki, która w zamierzeniach autora ma obalić „przekonanie-wiarę” w istnienie i oddzielność duszy od ciała, J. Pieter na s. 176 cyt. książki tak pisze: „Jedno jest pewne dla życia psychicznego: Tak czy owak żyje, to jest zachowuje się, działa, myśli, bawi się, pracuje, tworzy, spiera się, konstruuje, męczy się, cierpi, cieszy się, kocha, planuje po prostu człowiek — rozumie się cały człowiek — a nie jego umysł, jego charakter, jego temperament, jego ręka, głowa itp.”

<sup>18</sup> Por. J. Pieter, tamże 177.

<sup>19</sup> Pieter poradził sobie z tą trudnością zastosowaniem jaźnio-twórczej formuлки: „doświadczenie-pamięć” lub „pamięć-doświadczenie”, która ujmować ma całościowy charakter realistycznej koncepcji psychiki. Tamże 176 n.

chodzimy do ujęcia „ja” odosobnionego i stałego, zawdzięczamy to naszej zdolności wyodrębniania spośród wielorakich przeżyć stale powracającego rysu jaźni. Innymi słowy, ten rys naszych przeżyć poznajemy dlatego, że posiadamy zdolność abstrakcji, mocą której wyodrębniamy to, co jest w nas podstawą wszystkich świadomych przeżyć, czego dowodem jest fakt, że rys ten im wszystkim i zawsze towarzyszy<sup>20</sup>. Te dwie ostatnie cechy pozwalają stwierdzić, że jaźń nasza jest rzeczą trwałą. Jest ona wprawdzie związana z czasem i z przeżywanymi przez nas zjawiskami, ale stoi pod czy ponad nimi. Zjawiska w niej przebiegają, ale jaźń nie pozostaje bierną; wdaje się bowiem do przeżyć i zdarzeń jednostkowych, wiąże je z sobą i przyswaja.

Przed wszystkim jednak myśl, pamięć i życie wolitywne dostarczają dowodu jedyności jaźni czystej, pomimo zmienności jej stanów i przeżywanym aktów. Dla zagadnienia podmiotu moralności posiada to zasadnicze znaczenie, albowiem jedynie w oparciu o tę jedność może powstać osobowość moralna i moralne życie. Nie znaczy to jednak, by jaźń czysta obejmowała wyłącznie element duchowy w człowieku. W granicach bowiem przeżyć jaźni znajdują się zarówno element zmysłowo-psychiczny jak i nadzmysłowy, duchowy. Element zmysłowo-psychiczny oddziałuje na element duchowy, ten zaś kieruje się ku niemu i po odpowiednim jego przystosowaniu włącza go do jedności postawy jaźni. Całe indywidualne życie moralne człowieka opiera się na tej nadzmysłowej mocy, którą posiada jaźń jako podstawa kształtowania jego moralnej osobowości. Związek, jaki istnieje pomiędzy życiem psychiczno-zmysłowym, z natury podległym determinizmowi, a duchowo-wolitywnym dowolnie kształtowanym, przejawia się głównie w każdej sferze wyższej życia człowieka. W tej właśnie sferze, która obejmuje życie psychiczno-duchowe, człowiek zdolny jest zająć samoistną postawę. Życie to nie jest

---

<sup>20</sup> J. Lindworsky, *Psychologia eksperymentalna*, w przekł. M. Piechowskiego i J. Chechelskiego, Kraków 1933, 212 nn.

mu po prostu dane; w zakresłonych bowiem przez naturę ludzką granicach może on je sam tworzyć i kształtować<sup>21</sup>.

Reasumując ustalone dane o człowieku jako o cielesno-psychicznej i duchowej całości, możemy stwierdzić, że ciało jest w niej materią, ale ożywioną przez niematerialną duszę. Wszelako mogliśmy zauważyć, że dusza w swych zmysłowych doznaniach ściśle się wiąże z duchowym poznaniem, działaniem, kształtowaniem i tworzeniem. Związku tego nie można należycie zrozumieć, jeżeli się nie przyjmie, że dusza i duch tworzą w człowieku nie jakąś dwoistość, lecz jedną jedyną zasadę bytową, która bierze udział czynny w różnokierunkowych właściwych człowiekowi aktach. Właśnie dlatego, mimo swej wielkiej staranności, by funkcje duszy — wegetatywną, zmysłową i duchową — doskonale odgraniczyć, mógł św. Tomasz w realistycznym ujęciu stwierdzić, że dusza ludzka oderwana od ciała nie posiada należnej jej doskonałości naturalnej. Jest ona bowiem częścią indywidualnej natury człowieka; żadna zaś część nie może rozwinąć w pełni swej doskonałości, gdy się znajduje w stanie oddzielenia od właściwej sobie całości<sup>22</sup>. Integracja człowieka poprzez zjednoczenie ciała, duszy i ducha jest bytowym założeniem dla przeżyć moralnych. Doznania tych przeżyć w sposób autentycznie ludzki, tzn. w osobowościowej indywidualności i w pełnej ich treści domaga się całościowo ujęty człowiek<sup>23</sup>.

Powyższe rozważania upoważniają nas do wniosku, że, mimo licznych jego powiązań ze światem zwierzęcym i resztą świata widzialnego, dwie cechy ustawiają człowieka na właściwym miejscu w kosmosie, mianowicie: jego zdolność do myślenia, która świadczy o duchowości jego natury, i wolność działania. Wiemy, że żadna z tych cech nie jest bezwzględna ani oderwana od jego cielesno-psychicznego bytu. Duch ludzki nie jest du-

<sup>21</sup> Por. J. Lhermitte, *Le cerveau et la pensée*, Paris 1951, 158 nn.

<sup>22</sup> De unitate intellectus contra averroistas, w wydaniu paryskim Lethielleux *Opusculum XXII*, 469. Por. De potentia, kw. 3, a. 11; Contra Gent. II, r. 56 nn. Summa theol. I, 75—76; Swieżawski, dz. cyt. 8 nn.

<sup>23</sup> Th. Steinbüchel, dz. cyt. 285 nn.

chem czystym, tzn. niezależnym od materii, ani jego wolność nie oznacza wszechmocy. Podobnie i ciało człowieka nie są obce związki z duchem. Jest wszakże rzeczą znamioną, że w całości, jaką stanowi człowiek, rola kierownicza w kształtowaniu bytu ludzkiego przypada duchowi. Nie znaczy to, że sama duchowość wyróżnia człowieka spośród innych istot świata widzialnego, albowiem, właściwie mówiąc, przyczynia się do tego jego cielesno-psychiczna i duchowa istota jako całość. Prawda ta posiada pierwszorzędne znaczenie dla etyki. Wyróżniane w ten sposób człowieczeństwo stanowi bytowy fundament, na którym się rozwija działanie kształtujące życie moralne. Jednocześnie jest ono źródłem ustalenia odpowiedzialności moralnej człowieka w jego konkretnym bytowaniu i w powiązaniu z otaczającym go światem. Musimy zawsze mieć to na uwadze, że podmiotem moralności jest człowiek konkretnie istniejący.

Ale nie przestając być dziełem człowieka urzeczywistnienie moralności jest dziełem jego ducha jako zasady kierowniczej i poruszającej. Znaczy to, że moralnym staje się człowiek, gdy w jego działaniu bierze udział rozumna wola. Tylko bowiem dzięki rozumowi uświadamia on sobie sprawę ciężącego na nim obowiązku moralnego i poruszeniem woli go wykonywa. W ten sposób duch złączony z ciałem faktycznie ujmuje wielorakie powiązania elementów dynamicznych jego bytu jako za nie odpowiedzialny. Zagadnienie to jednak w tej chwili nas bezpośrednio interesuje. W danym wypadku chodzi nam przede wszystkim o samą antropologiczną rzeczywistość, która pomimo pewnych zasadniczych różnic jej elementów przedstawia się jako niewątpliwa całość. Kierując naszą uwagę ku tym różnicom stwierdzamy, że płeć i dziedziczność stanowią podstawę cielesnych i psychiczno-duchowych różnic w człowieku. Obie one, jako czynniki kształtujące byt ludzki, wkraczają w sferę jego moralności i otrzymują w niej wiążące znaczenie jako pełnowartościowy dar człowieczeństwa<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Th. Steinbüchel, Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre, Bd I/1, 301 n.

## III

Całościowa rzeczywistość antropologiczna podmiotu moralności ukazuje się najdobitniej w jego zróżnicowaniu płciowym. Wnikliwe wejrzenie w tę rzeczywistość pozwala stwierdzić, że jest ono równocześnie cielesne i duchowe oraz stanowi czynnik kształtujący człowieka. Zróżnicowanie to wkracza w sferę jego życia moralnego a przez to obejmuje całe jego człowieczeństwo. Określa ono w człowieku całokształt poczucia istnienia ludzkiego pierwotniej i głębiej niż każdy inny rys jego cielesnego powiązania z naturą. Płeć wywiera szczególny wpływ na stosunek człowieka do siebie samego, do swego otoczenia, wpływ na jego doznania, sądy chęci i w ogóle na cały sposób bytowania. Przede wszystkim jednak daje się stwierdzić głęboko zakorzeniona w istocie płciowości potrzeba stosunku wspólnoty z człowiekiem płci odmiennej, bez względu na to, czy jest ona uświadomiona, czy na wpół tylko, czy wcale nieuświadomiona. W upragnionej wspólnocie mężczyzna i kobieta stoją naprzeciwko siebie, jako całości złożone z ciała, duszy i ducha, w pełnej i konkretnej rzeczywistości swego bytu, rzeczywistości przesiąkniętej swoistą atmosferą odmienności płci<sup>25</sup>.

Jest prawdą powszechnie znaną, że odmienność płci jest terenem współżycia i zarazem zróżnicowania bytu ludzkiego, i że powstała z niej wspólnota składa się z dwu różnych indywidualności. O całościowym charakterze zainteresowanych w tej wspólnocie stron świadczy fakt, że płciowa świadomość potrzeby stosunku do innej płci niekiedy się cofa na skutek duchowego spotkania się mężczyzny i kobiety, którzy wzajemnie siebie poszukiwali. Jest to niewątpliwym znakiem, że i w takim spotkaniu ludzie stają naprzeciwko siebie świadomie nie tylko potrzeby wzajemnego uzupełnienia siebie, lecz także i wzajemnego od siebie odgraniczenia, czego źródłem jest w nich właśnie płeć odmienna. Fakt ten posiada dla psychologii moralności i dla etyki olbrzymie znaczenie, albo-

<sup>25</sup> Por. Z. Kozubski, Podstawy etyki płciowej, Poznań—Warszawa—Lublin, 1947, 18 nn.



wiem świadomość zróżnicowania płci, w swej rzeczywistości i w swych relacjach, ujawnia zawarte w nich pewne nakazy i pewne obowiązki<sup>26</sup>.

Jedna i druga płeć w nich uczestniczy, ale każda na swój sposób. Chodzi więc o zrozumienie roli każdego w tej wspólnocie naturalnej, której podłożem jest zróżnicowanie płci, gdzie sama natura określa zadania obu płci oraz ich wzajemne w rozmaitych dziedzinach podporządkowanie. Charakterystyczną wszakże jest rzeczą, że wzajemne poznanie się kobiety i mężczyzny w ich konkretnych, indywidualnie zróżnicowanych warunkach dokonuje się nie tyle na drodze intelektualnej, co raczej afektywnej przez tajemnicę miłości. Wzajemne i trwałe zrozumienie staje się możliwe tylko przez osobisty kontakt, czyli przez obustronne ujawnienie przede wszystkim swych duchowych przeżyć<sup>27</sup>. Stanowi to dowód, że ludzkiego życia seksualnego nie można uważać za fakt wyłącznie biologiczny. Jest ono bowiem nierozzerwalnie związane z osobowościowym, tzn. rozumnym i wolnym działaniem stron. Kobieta i mężczyzna we właściwym ujęciu ich natury są czymś więcej i czymś innym niż dwa rodzaje — męski i żeński; ich bowiem różnice płciowe mają na względzie nie tylko naturę cielesną, lecz tkwią także głęboko w naturze duchowej. Arystotelesowską definicją człowieka jako zwierzęcia rozumnego można uważać za głęboką podstawę zrozumienia porządku i dynamiki ludzkiego życia seksualnego. Wszelkie wobec tego próby zaszeregowania kobiety do pewnych ustalonych typów czy to w starożytności, czy to w czasach nowszych, skazane są na niepowodzenie<sup>28</sup>. Albowiem żaden z tych typów nie obejmuje całej rzeczywistości możliwych postaci indywidualnych oraz ich

---

<sup>26</sup> Steinbüchel, tamże 302 n. Por. Bavink, dz. cyt. 435 nn; Kozubski, dz. cyt. 56 nn.

<sup>27</sup> Por. C. G. Carus, *Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele*, Leipzig o. J. (Kröners Taschenausgabe Bd 98), 255n, cyt. u Steinbüchel tamże, 303, odn. 2.

<sup>28</sup> Por. E. Meyer, *Sinn und Wesen des Geschlechtes*, Bonn 1925, 76 nn; M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*, Halle 1918, 431 n.

rozmaitości pod wielu względami, czasem nawet sprzeczności w osobistym odczuwaniu mężczyzny i kobiety.

Krytycznego podejścia wymaga także określenie charakteru mężczyzny jako aktywnego, kobiety zaś jako raczej pasywnego. Pogląd ten opiera się na przestarzałym już dziś stosowaniu nauki arystotelesowskiej o materii i formie do zagadnienia roli płci w życiu ludzkim. Przez formę w danym wypadku należało rozumieć mężczyznę, co mu rzekomo zapewniało większą doskonałość i wartość; pojęcie materii stosowano do kobiety jako do istoty mniej doskonałej i mniej wartościowej. Dość poważny oddźwięk tej nauki znajdujemy jeszcze u św. Tomasza, który skądinąd pod względem moralnym i religijnym uważał mężczyznę i kobietę za równych<sup>29</sup>. Jeśli zaś chodzi o charakter bierny czy czynny kobiety w funkcji przekazywania życia, to współczesna antropologia i zwłaszcza psychologia seksualna wykazały, że kobieta nawet w akcie płciowym jest czynna oraz że akt ten nie jest tylko aktem zwierzęcym, lecz że wkracza w całość egzystencji ludzkiej, a zatem i w dziedzinę duszy i ducha. A nawet wypada stwierdzić, że duchowy element miłości stoi w głębokim przyczynowym stosunku do cielesnego złączenia moralnie uprawnionych do tego stron. Złączenie to bowiem o charakterze tajemniczym, intymnym jest całkowitym wzajemnym oddaniem się drugiej osobie, a stąd jest organicznym wyrazem miłości małżeńskiej, której kresem jest nie co innego tylko wzajemne oddanie się i całkowite zespolenie<sup>30</sup>. Nietzsche nie miał racji, gdy w swej nienawiści do kobiet jednostronnie podkreślał ideał mężczyzny, ale całkiem słusznie w jednym ze swych licznych aforyzmów głosił, że „stopień i rodzaj płciowości człowieka sięga aż do ostatniego szczytu ducha”<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Por. II Sent. dist. 20, q. 1, a. 2c; Summa th. I, 98, 2 sed cntr. 2°; Contra Gent. III, r. 123, §§ Videtur, Item; A. Mitterer, Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart, Zeitschrift für kath. Theologie 57 (1933) 491; H. Muckermann, Der Sinn der Ehe, Bonn 1938, 91 nn.

<sup>30</sup> Por. H. Muckermann, dz. cyt. 84 nn; Z. Kozubski, dz. cyt. 28 n.

<sup>31</sup> Jenseit's von Gut und Böse, Friedrich Nietzsche's Werke, Leipzig 1912, Taschenausgabe Bd VIII, 95.

Dla psychologii seksualnej cielesno-duchowe właściwości obu płci nie są już dziś zagadnieniem. Toteż jakkolwiek będziemy się zapatrywali na określenie kobiety, nazywając z Schelerem „właściwym geniuszem życia”, które to określenie podkreśla większe zbliżenie kobiety do natury, do życia i ciała oraz jej instynktowne wyczucie w stosunku do dziecka; czy nazwiemy mężczyznę „geniuszem ducha”, podkreślając w nim większą rzeczywistość, często dającą się utożsamić z abstrakcyjnym myśleniem, jedno jest pewne: kobieta i mężczyzna stanowią dwa różne typy myślenia i odczuwania. Z tego wynika, że i zakres zadań życiowych kobiety i mężczyzny jest inny, chociaż niełatwo go ściśle ustalić, z uwagi na to, że wchodzi tu w grę jeszcze inne wpływy, jak stosunki społeczne, specjalne potrzeby, doświadczenie itp.<sup>32</sup>.

Godne uwagi, że chociaż tak fizjologiczne jak i psychologiczne rozważanie płci wykazuje zróżnicowanie pod tym względem mężczyzny i kobiety, to z drugiej strony wykrywa ono, jak wspomniano wyżej, dążenie do wspólnoty. Istotnie, element płciowy w mężczyźnie i kobiecie zawiera nie tylko pewne przeciwieństwa, lecz także zdradza wzajemne ku sobie przyciąganie, przy zupełnym zachowaniu swych indywidualnych właściwości. W zjednoczeniu płciowym pozostaje nienaruszony pierwiastek osobowy. Dlatego właśnie współżycie płciowe jako czyn ludzki posiada cechy moralne: może być aktem oddającej się miłości, ale może także ulec całkowitemu wynaturzeniu.

Jeśli idzie o kobietę, to w zamiarach natury jest ona rodzielną życia, ona je pielęgnuje i kształtuje zarówno pod względem fizycznym jak duchowym i moralnym. Macierzyństwo oznacza nadane przez naturę określenie kobiety. Cywilizacyjnie niespaczona kobieta, na skutek swej bliskości natury, życia i ciała, posiada w swej psychice coś z intuicji, coś z poczucia podobnego do instynktu o nieomyślnej trafności. Cecha ta uduchowiona w matczynej trosce i miłości ku dziecku, uzdalnia matkę jak najbardziej do zrozumienia go. Przez stałe obcowanie

<sup>32</sup> M. Scheler, Ueber Scham und Schamgefühl, Schriften aus dem Nachlass I, Berlin 1933, 146 n. Por. Z. Kozubski, dz. cyt. 20 n; H. Muckermann, dz. cyt. 92 nn.

nie i opiekę nad nim matka zaprzęta świat myśli i wyobraźni swego dziecka, a wpływ ten przekracza okres jego dzieciństwa, sięgając nieraz lat jego dojrzałości. Ze względu na tę prawie istotną łączność z życiem, kobieta jest nastawiona raczej na subiektywne i mocno przeniknięte uczuciowością myślenie, podczas gdy mężczyzna myśli bardziej abstrakcyjnie, obiektywnie i rzeczowo. Pewien współczesny obserwator życia dość drastyczne w tej materii wypowiedział zdanie. Dopóki, po wiada, „tylko kobiety, a nie także i mężczyźni, będą rodziły dzieci i swymi piersiami je karmiły, dopóty i dziedzina zainteresowań kobiety będzie się istotowo różniła od dziedziny męczyzny”<sup>33</sup>.

Pełne wszakże zrozumienie kobiety i mężczyzny jako podmiotów moralności wymaga uwzględnienia wielu elementów. Faktem jest bowiem, że wrażliwość i postawa moralna wobec życia zarówno kobiety jak mężczyzny zależy od otoczenia i wychowania, od wiekowych nieraz tradycji, od odziedziczonych i nabytych przyzwyczajęń, jak również od przesądów, które niekiedy dorastają do społecznych i osobistych dogmatów. Toteż niejednokrotnie trudno jest, jeśli nie wręcz niemożliwe, powiedzieć w każdym wypadku, ile w życiu psychicznym odmiennych płci w ich wzajemnych stosunkach należy przypisać cielesno-psychicznej i duchowej konstytucji, ile zaś zewnętrznym historyczno-społecznym okolicznościom. W każdym jednak wypadku pozostaje prawdą, że pomimo stale podlegających zmianom warunków zewnętrznych bytowania człowieka na ziemi — rodzinnych, społecznych, politycznych, ekonomicznych, technicznych itd. — on sam istotnym zmianom nie podlega, pozostaje człowiekiem. Jako jestestwo rozumne jest on zdolny do wyboru i do wolnej decyzji. Stąd zajęcie samoistnej postawy moralnej w każdych zewnętrznych warunkach i okolicznościach ostatecznie od niego zależy. Nawet w tak ważnej, dla istnienia gatunku ludzkiego i dla rozwoju osobowości małżonków, sprawie zgodnego z naturą życia seksualnego, człowiek nie zostaje pozbawiony wolności. Skądinąd

<sup>33</sup> E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, Tübingen 1932, 360 n. Por. Th. Steinbüchel, dz. cyt. 306 nn.

zaś wiemy, że zagadnienie płci nie wyczerpuje całokształtu życia moralnego człowieka. Mężczyzna czy kobieta, człowiek prócz tego podlega pewnym innym powszechnie związanym z naturą ludzką wpływom, które również mogą zaważyć na jego postawie jako podmiotu moralności. Będzie tu mowa o dziedziczności.

#### IV

Człowiek jako cielesno-psychiczna i duchowa całość związany jest z naturą, prócz uczestnictwa w odmienności płci, także przez dziedziczność, osiąganą w biologicznym przebiegu pokoleń. Faktem jest, że pokolenia tworzą dziedzicznie wyposażone pod względem biologicznym grupy. One również na swój sposób ukazują człowieczeństwo jako zjednoczenie pierwiastka biologicznego i duchowego: ciała, duszy i ducha, powodując zarazem zróżnicowanie bytu ludzkiego. Dziedziczność, podobnie jak i odmienność płci, zawiera w sobie dążność do tworzenia wspólnoty. Z tego względu dziedziczność nie jest dla zagadnienia podmiotu moralności sprawą obojętną. Chodzi tu bowiem o wagę ducha i jego wolności wobec ciężącego na człowieku prawa dziedziczności. Innymi słowy, chodzi o ustalenie, jaki związek istnieje pomiędzy ciałem i duchową duszą w stanowiącym osobowość człowieka, który przez cielesno-psychiczną i duchową dziedziczność uczestniczy we wspólnocie.

Nie od rzeczy tu będzie wspomnieć, że ustalenie, w jaki sposób wolność moralna osoby ulega w poszczególnych okolicznościach wpływowi masy dziedzicznej, wpływowi powodującemu zarazem swoiste określenie moralnych sądów wartościujących, nie należy do zagadnień etyki czy filozofii moralnej, lecz moralnej psychologii<sup>34</sup>.

Wyraz „dziedziczność” w pewnym sensie można uważać za nazwę nadaną środkom, za pomocą których ustroje żywe od-

---

<sup>34</sup> Por. Th. Müncker, *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf 1953, 104 nn.

tworząc swój rodzaj<sup>35</sup>. Ale rozważana rzeczowo dziedziczność stanowi nadzwyczaj skomplikowany proces organiczny, w którym istota żyjąca dostarcza swoim potomkom pewnych biologicznych i zarazem psychicznych właściwości, celem przekazania ich następnemu pokoleniu. Każdy człowiek nosi w sobie chromozomy i chromomery (cząstki składowe chromozomów), czyli nosiciele genów, przekazywanych przez obojga rodziców swemu potomstwu. Rzecz godna uwagi, że komórki zarodkowe, które człowiek w sobie nosi, pochodzą nie od jego własnego organizmu, lecz są bezpośrednim wytworem komórek zarodkowych przeszłych pokoleń. Z tych właśnie komórek wywodzą się komórki służące do budowy ciała noworodka. W ten sposób otrzymane dziedzicznie od obojga rodziców dobro zostaje przekazane dalej według odkrytych przez Grzegorza Mendla (+1884) praw dziedziczności, potwierdzonych w nowej biologii przez Correns'a, Hugona de Vries'a i Tschermaka. Teoria dziedziczności została poddana pewnym modyfikacjom dzięki pracom Tomasa Hunt Morgana i jego szkoły, co nie stanęło na przeszkodzie, by stwierdzić całkowitą jednomyślność z wywodami Mendla<sup>36</sup>.

Podobnie jak w każdym zjawisku organicznym, tak też i w mechanizmie dziedziczności przejawia się, zarówno w powstawaniu organizmu jak i jego budowie, dążność mająca na względzie dobro całości. Ale dziedziczność nie jest procesem czysto mechanicznym; dowodem tego jest niemożność usunięcia z powstającego organizmu jakichś części i zastąpienia ich innymi na sposób części wymienianych w maszynie. Dla organizmu znamienne jest to, że gdy się zmienia zdolność zarodkową, tym samym powoduje się zmianę całego organizmu. Otóż przebieg dziedziczenia, który — jak wspomniano wyżej — podlega czynnikowi mającemu na względzie budowę całości, zależy przede wszystkim od materialnego podłoża dziedziczności zwanego genotypem. Przez genotyp rozumiemy bu-

---

<sup>35</sup> Por. D. M. Bonner, *Heredity*, New Jersey 1961, w przekł. K. Morawskiego: *Dziedziczność*, Warszawa 1964, 9 nn, 155 nn.

<sup>36</sup> Th. Steinbüchel, dz. cyt. 311. Por. D. M. Bonner, *Dziedziczność*, 13 nn; J. Wilczyński, *Biologia ogólna*, Wilno 1923, t. II, 818 nn, 823 nn.

dowę plazmy zarodkowej, która polega na określonym składzie genowym podłoża. Jest to więc zespół genów danego osobnika, czyli zespół właściwości dziedzicznych jego organizmu, utrzymujących się przez szereg pokoleń i stanowiących jego treść zarodkową. Tę treść zarodkową odnajdujemy w tzw. fenotypie, będącym zewnętrznym przejawem genotypu. Badania biologiczne nad dziedzicznością pozwoliły stwierdzić, że na właściwościach dziedzicznych genotypu usadawiają się tzw. modyfikacje, czyli drugorzędne zmiany fenotypowe, których źródłem są nie tyle właściwości dziedziczne osobnika, co raczej podniety pochodzące od otaczającego go świata zewnętrznego. Ponieważ modyfikacje powodują wyłącznie zmiany somatyczne, pozostawiające nietkniętymi komórki zarodkowe, dlatego one nie wywierają wpływu na genotypowe właściwości dziedziczenia, stąd i nie podlegają przekazywaniu ich następnym pokoleniom<sup>37</sup>. Koncepcja zatem, że środowisko może wywoływać swoiste zmiany dziedziczne, nie znajduje poparcia w danych doświadczalnych. Toteż stwierdzić należy, że teoria dziedziczenia cech nabytych, poruszona przez niektórych współczesnych genetyków, znalazła tylko rzekome poparcie doświadczalne<sup>38</sup>. Ale z tego zarazem wynika, że fenotypu nie można utożsamiać z genotypem. Podczas gdy bowiem genotyp osobnika określonej grupy dziedzicznej oznacza wewnętrzne właściwości dziedziczne, związane z genami chromosomów komórki zarodkowej, to fenotyp przedstawia się nam jako zewnętrzny zespół cech tegoż osobnika, powstałych na skutek reagowania właściwości dziedzicznych genotypu na wpływy otoczenia, środowiska.

Godne uwagi, że w procesie kształtowania się powyższych cech osobnika udało się stwierdzić istnienie bardzo ścisłego związku pomiędzy czynnikami dziedzicznymi a środowiskiem. Nie dziw przeto, że wiele nauk mających za przedmiot badań człowieka, a wśród nich także etyka, wysoce są zainteresowane

<sup>37</sup> Por. Steinbüchel, dz. cyt. 311 n.

<sup>38</sup> Por. D. M. Bonner, dz. cyt. 153 nn; J. Wilczyński, *Biologia ogólna*, t. II, Wilno 1927, 812 nn; J. Dembowski, *O nowej genetyce*, Warszawa 1949, 162 n.

w rozwiązaniu przez biologię zagadki wzajemnego udziału dziedziczności i środowiska w tworzeniu się ogółu cech fizycznych i psychicznych w człowieku. Istotnie, skoro fenotyp, według pewnego określenia, jest niczym innym jak przystosowaniem się genotypu osobnika w przebiegu dziedziczenia do otaczającego go środowiska, to dla etyki otwiera się decydująca możliwość nawiązania do wolności i duchowej zdolności indywiduum ludzkiego do samokształtowania się lub poddania się obcym wpływom, jako do trwałej w nim rzeczywistości<sup>39</sup>.

Atoli trzeba mieć na uwadze, że dobro uzyskane drogą dziedziczności czyli to, co się dziedziczy po swoich przodkach, nie stanowi gotowej już ukształtowanej rzeczywistości. W gruncie bowiem rzeczy jest to tylko uzdolnienie danego osobnika do tego, by się zaktualizować przy nadarzających się odpowiednich okolicznościach. Urzeczywistnia się zaś to dzięki zdolności osobnika do reakcji na wpływy otoczenia. Należy zaznaczyć, że otoczenie w swym działaniu wyraźnie stawia na tę określoną zdolność podmiotu do reakcji na jego wpływy. Ale wyraz „otoczenie, środowisko” jest w danym wypadku użyty w tak szerokim znaczeniu, że obejmuje okoliczności życiowe jednostki nawet z przed okresu jej narodzenia<sup>40</sup>. Z powyższego wolno wyciągnąć wniosek, że człowiek nie jest wyłącznym wytworem ani właściwości dziedzicznych, czyli środowiska biologicznego, ani samego otoczenia, czyli środowiska społecznego. Jedno i drugie przyczynia się w nim w bardzo różny sposób do powstania indywidualnego kształtu osobowościowego. Ale mimo swej złożoności z różnorodnych elementów, wnoszonych już to przez dziedziczność już to przez wpływy otoczenia, indywiduum ludzkie nie jest sumą tych elementów. I chociaż wielka jest jego zależność od innych ludzi, których jest spadkobiercą pod względem właściwości dziedzicznych, człowiek jest niepowtarzalnym i z samego dziedzictwa nie-

---

<sup>39</sup> Por. S. Skowron, *Zarys nauki o dziedziczności*, Kraków 1947, 25 nn, 147 nn; Steinbüchel, dz. cyt. 312; M. Debesse, *L'éducation en tant qu'action psychologique*, w pracy zbiorowej: *L'action de l'homme sur le psychisme humain*, Paris 1963, 137, 139 nn.

<sup>40</sup> Por. S. Skowron, dz. cyt. 205 n.



wywodnym kształtem. Wszystkie bowiem zdolności jednostki podlegają doskonaleniu ze strony otoczenia, tak w sensie dodatnim jak ujemnym. Moralna więc odpowiedzialność środowiska za dobro lub zło w postępowaniu człowieka jest nad wyraz poważna i ciężka. Ten fakt biologiczny wskazuje na błędne wnioski światopoglądu naturalistyczno-deterministycznego, który wykluczał duchowe możliwości człowieka, jak również na niezgodność z prawdą racjonalistycznego lub idealistycznego spirytualizmu, który nie potrafił powiązać wolności człowieka z jego cielesną naturą. W obu tych wypadkach potwierdza się niewystarczalność mechanicznego myślenia, które w bezkrytycznym pomieszeniu przedmiotów i metody badań zostaje przeniesione z fizyki na biologię i w ogóle na wiedzę o człowieku <sup>41</sup>.

Tymczasem, gdy chodzi o człowieka, w żadnym wypadku niesposób z faktu dziedziczności, nawet gdyby się go całkowicie poznało, jednoznacznie określić, co się z niego urzeczywistnia w przebiegu życia kształtowanego przez środowisko. W tych warunkach miarodajnej odpowiedzi dostarcza sytuacja nieprzewidzianych możliwości i wpływów środowiska na rozwój jednostki i jej dziedzicznych uzdolnień. Ale gdyby nawet i tę sytuację wraz z jej powikłaniami udało się poznać — co faktycznie jest nieosiągalne — to i tak nie zdołałoby się przewidzieć w szczegółach losu człowieka. W każdej bowiem sytuacji środowiskowej odgrywa poważną rolę indywidualna właściwość dziedziczna podmiotu ze swą zdolnością dopasowania się jako mocą kształtującą. Ponadto i w tych warunkach pozostaje nie-naruszona możliwość wolnego działania jednostki w granicach biologicznie określonych. Otóż nie ulega wątpliwości, że w granicach przekazu dziedzicznego tkwią także psychiczno-duchowe skłonności do dobrego lub złego oraz właściwości moralne charakteru. Dowodzą tego wyniki badań zarówno psychologii jak i charakterologii. Wszelako i te psychiczno-duchowe czynniki nie są w człowieku w stanie gotowym, spro-

---

<sup>41</sup> Wydaje się, że nie zdołał tego uniknąć i J. Pieter. Zob. *Przedmiot i metoda psychologii*, Wrocław—Warszawa—Kraków 1963, 126 nn.

wadzają się bowiem do uzdolnień, wewnątrz których pozostaje dla wyrobienia duchowego a zatem i osobowościowego kształtu życia i charakteru możność wielorakiego działania i rozwoju.

Na podstawie wyników badań nad dziedzicznością u człowieka staje się możliwą odpowiedź na bardzo ważne dla etyki pytanie, jaką rolę odgrywa duch, albo jaka rola przypada przeznaczeniu dziedzicznemu w człowieku w powiązaniu z jego osobistą wolnością moralną w życiu. Jedynie słuszną odpowiedzią na powyższe pytanie jest, że człowieczeństwo, w danym wypadku indywidualna natura ludzka, jako cielesno-psychiczna i duchowa całość, zachowuje również w granicach prawa dziedziczności właściwą sobie wagę. I w tych granicach duchowi przypada rola czynnika kształtującego całość i zarazem odpowiedzialnego za osiągnięte wyniki. Gdyby zaś, mając na względzie fakt dziedziczenia, zechcieć wypowiedzieć się, w oparciu o biologiczno-psychologiczne prawo przyczynowości, na temat rzekomo wynikającej z tego faktu jednoznacznej konieczności, wówczas należy mieć na uwadze istnienie w tak ujętym przeznaczeniu wpływów środowiska. I chociaż zarówno skłonność dziedziczna jak i środowisko posiadają decydujące znaczenie dla rozwiązania zagadki przeznaczenia, to jednak żadne z nich nie stanowi konieczności wykluczającej wolność. Wynika to z faktu, że ich wpływy zmierzają w danym wypadku w przeciwnych kierunkach: dziedziczność zmierza do utrzymania niezmienności, środowisko zaś do przekształcenia właściwości dziedzicznych. Człowiek zatem w tych warunkach nie zostaje pozbawiony wolności. Jako cielesno-psychiczna i duchowa całość jest on zdolny uświadomić sobie zarówno swą odpowiedzialność wobec samego siebie, czyli wobec dziedzictwa osiągniętego po przodkach, jak i wobec środowiska. Zdolność ta ogranicza się do zakresu jego cielesno-psychicznych i duchowych możliwości, a i w tych granicach jest ona zależna od dostępnych dlań konkretnie sądów, decyzji i możliwości ich realizacji. Niemniej jednak stanowi ona w człowieku realną podstawę wolnego działania, samoistnego kształcenia się i wychowania. Stwierdzić przeto

należy, że faktyczny stan rzeczy nie dopuszcza w danym wypadku fatalizmu <sup>42</sup>.

Wspomniano wyżej, że ani dziedziczność ani wpływy środowiska nie wykluczają wolności działania człowieka i odpowiedzialności za nie. Wyjątek pod tym względem mogą stanowić jedynie wypadki anormalne. Natomiast każdy normalny człowiek jest w swym sumieniu odpowiedzialny wobec faktu dziedziczności tak otrzymanej jak i przekazywalnej następnym pokoleniom. Nauka o dziedziczności stawia przed nim szereg moralnych zadań. Szczególnie ważne z nich są trzy. Nasamprzód, psychologiczne uświadomienie sobie, że się odziedziczyło po swych przodkach jakieś dodatnie właściwości, powinno się przekształcić w świadomość moralną, czyli sumienie. Znaczy to, że świadomość psychologiczna ma się stać poczuciem osobistej odpowiedzialności za to, co człowiek winien jest z jednej strony swej indywidualności wyposażonej dziedzicznie w pewne zalety, z drugiej — swemu potomstwu dla którego ma utrzymać w sobie dziedzictwo nieskałanym, by mu je przekazać w celu zaktualizowania go i rozwinięcia. Następnie, tak jak osobiście jest się odpowiedzialnym za dziedzictwo otrzymane, tak nie mniej osobiście jest się odpowiedzialnym również za wychowanie potomstwa do troski o zachowanie w zdrowiu i pielęgnowanie dziedzictwa. Urzeczywistnienie tej troski wymaga od człowieka działania odpowiadającego możliwościom zawartym w odziedziczonych uzdolnieniach. Wreszcie, ponieważ aktualizacja odziedziczonych właściwości stoi w bliskim związku z otoczeniem, środowiskiem, stąd wyłania się nowy obowiązek moralny. Jest nim dalszy obowiązek pielęgnowania również środowiska w interesie utrzymania i wzmocnienia zdrowia cielesnego i psychicznego wspólnoty oraz jej członków. Eugenika zmierza do rzeczywiście wzniesłego celu moralnego, gdy przez różnorodne poczynania usiłuje utrzymać w stałym zdrowiu całość, w której jednostka żyje, z której czerpie właściwości

---

<sup>42</sup> Por. Herrmann Nohl, Charakter und Schicksal, Frankfurt a. M. 1947, 180 nn.

dziedziczne wraz z poczuciem moralnego obowiązku ich realizacji dla własnego i przyszłych pokoleń dobra. Pielęgnowanie dziedzictwa i otaczającego je środowiska jednoczą się w eugenicie dla osiągnięcia powyższego celu. W ten sposób etyka i teologia moralna dużo zawdzięczają eugenicie, która umożliwia im ustalenie odpowiednich warunków umoralnienia człowieka stosownie do otrzymanych przezeń w dziedzictwie właściwości. Należy przy tej okazji stwierdzić, że, pomijając wypadki wyraźnie anormalne, żadne przekazane dziedzictwo nie zawiera w sobie anormalności moralnej jako swego koniecznego następstwa. Amoralność tak samo przyczynowo obcą dziedziczności jak i moralność <sup>43</sup>.

## V.

Antropologia filozoficzna, prócz omawianych dotychczas zagadnień, porusza także zagadnienie człowieka jako jednostki, indywidualności i osoby. Każde z tych pojęć, jak niebawem zobaczymy, oznacza specjalne spojrzenie na człowieka jako na podmiot moralności. Istotnie, człowiek jak każda rzecz, nie podzielona w sobie i od innych różna, jest jednostką, osobnikiem, indywiduum. Indywiduum w odniesieniu do człowieka oznacza jednostkę nie podzieloną w sobie i różną od reszty jednostek gatunku ludzkiego. Atoli pełnię swego człowieczeństwa jednostka ludzka osiąga dopiero wówczas, gdy staje się indywidualnością osobową czyli osobą. Rozważanie człowieka jako jednostki każe o nim myśleć ilościowo, jako o jednym z wielu, różnym od innych jednostek wspólnoty ludzkiej. To zróżnicowanie jednostek w wspólnotie wcale nie oznacza ich niezależności od niej. Stąd, jeśli chodzi o człowieka, to dla etyki podstawowym zagadnieniem jest skoordynowanie jego dążeń indywidualnych z interesem i potrzebami wspólnoty. Właściwie istnieje tu wzajemne na siebie oddziaływanie: człowiek jako jestestwo złożone z materii i ducha jest ośrod-

<sup>43</sup> Por. Steinbüchel, dz. cyt. 316 n. Skowron, dz. cyt. 213 nn. Müncker Th. Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, 296 n.

kiem zarówno wielu możliwości jak i wielu potrzeb. Zawarte w nim możliwości podkreślają jego indywidualność, natomiast potrzeby świadczą o jego naturze społecznej. To w gruncie rzeczy empiryczne stwierdzenie, jeśli idzie o człowieka, zakłada ostatecznie akt stwórczy ze strony Boga. Dalsze pochodzenie i rozwój potomków pierwszego człowieka odbywa się na zasadzie prawa naturalnego, którego istnienie i działanie nie jest obce tak indywidualnemu jak i społecznemu doświadczeniu.

O ile człowiek jako jednostka tkwi raczej w kategorii ilości, to indywidualność oznacza spojrzenie nań jakościowe, tzn. takie, które uwzględnia w nim szczególną treść, dzięki której jest on czymś jedynym, niepowtarzalnym. Podstawowym przejawem tej jedyności albo indywidualności jest rozumne i zarazem wolne działanie człowieka. Nas tu specjalnie interesuje zagadnienie człowieka jako osobowości moralnej, czyli tej jego cechy, która powoduje, iż jest on samoistnym działaczem. Ale człowieka określamy i jako osobę i jako osobowość. Osoba stanowi najdoskonalszy byt w całej naturze<sup>44</sup>.

Ta jego doskonałość tłumaczy się faktem, że osoba w ujęciu filozofii i antropologii filozoficznej stanowi określoną substancję indywidualną, która różni się od innych tym, że posiada władzę nad własnymi aktami. Charakterystyczną cechą substancji mających władzę nad swym działaniem jest to, że nie działają po prostu pod wpływem innych substancji, lecz samodzielnie. Znaczy to, że każda z nich jest bezpośrednią i ostateczną przyczyną każdego dokonanego przez nią aktu. Toteż człowiek jako osoba jest w pewnym sensie sam sobie celem, nigdy zaś wyłącznie środkiem. Jako substancja stanowi on odrębne indywiduum, które zawdzięcza swój byt własnemu aktowi istnienia. Jako substancja rozumna jest on autonomicznym ośrodkiem działalności i źródłem swych własnych determinacji. Ten autonomiczny ośrodek działalności

---

<sup>44</sup> Persona significat id quod est perfectissimum, in tota natura. Summa theol. I, 29, 3 c. Por. Ks. W. Granat, *Osoba ludzka*, Sandomierz 1961, 108 nn, 231 nn.

oznacza, że rozpatrujemy człowieka jako osobę w aspekcie dynamicznym; wówczas przysługuje mu nazwa osobowości.

Przenosząc to pojęcie człowieka jako osobowości do dziedziny moralności natychmiast dostrzeżemy następstwa, jakie to za sobą pociąga. I tak, chcąc określić nasze postępowanie jako moralnie dobre lub złe, jesteśmy zmuszeni odnieść je do tego, co powoduje, że każdy z nas jest osobą. Moralność zatem osobowości będzie tu oznaczać przede wszystkim moralność osoby jako takiej czyli moralność jaźni, w której czuje się ona zarazem prawodawcą, sędzią i podsądnym wobec prawa dobra i zła. Co więcej, człowiek jako osoba w aspekcie dynamicznym sam te prawa ogłasza, stosuje do konkretnych wypadków w życiu i sankcjonuje jedynie w imię wymagań rozumu. Otóż jednym z podstawowych aktów tego rozumu jest uznanie zarówno własnej zależności od jego źródła, jak i ograniczeń, wynikających z konkretnych warunków jego działania. Moralność osobowościowa domaga się wówczas, aby podmiot moralny — na podstawie tegoż rozumu jako pierwiastka twórczego osobowości — uznał, że obowiązuje go jakieś prawo, którego własne jego sumienie jest tylko zwiastunem. Bez wątplenia, stanowi to pewne ograniczenie jego autonomii, ale ograniczenie to z nadwyżką uwzględnia to, co w tej autonomii jest niezmiennie i współlistotne z bytem podmiotu jakim jest człowiek. Otóż współlistotnym jest dla człowieka, by, obok ciała z jego życiem organicznym i zmysłowym, posiadał także rozum, czyli władzę poznawczą nadzmysłową, metafizyczną, „naukowo” wprawdzie niesprawdzalną, niemniej jednak rzeczywistą, jako istotne znamię bytowej wyższości człowieka w świecie widzialnym. Metafizyczny w swej rzeczywistości rozum jest władzą poznania również metafizycznego, tzn. poznania, które bezpośrednio nie wprzega całego człowieka do aktu poznawczego, tak jak to czynią nauki matematyczne lub przyrodnicze<sup>45</sup>. Z tego względu poznanie metafizyczne nie posiada ani sprawdzalności naukowej, przysługującej wyżej wspomnianym naukom, ani ich komunikatywności. Filozofia

<sup>45</sup> Por. E. Gilson, *Tomizm*, w przekł. J. Rybałta, Warszawa 1960, 417 n.

bytu, czyli metafizyka jest specyficzną nauką, toteż posiada specyficzne sposoby uznawania jej twierdzeń. Jeśli chodzi o naczelne reguły ich uznawania, to się je przyjmuje, po prostu uświadamiając je sobie, co zaś do twierdzeń dalszych, to podstawą ich przyjęcia jest światło reguł naczelnych oraz ostatecznie tzw. intuicja zmysłowo-intelektualna. W każdym jednak wypadku metafizycznych też zarówno porządku teoretycznego jak i praktycznego, w danym razie moralnego, nie można „naukowo” sprawdzić, lecz jedynie zrozumieć<sup>46</sup>.

Brak tej sprawdzalności powoduje, że człowiek wobec tez metafizycznych posiada pewien margines swobody co do ich przyjęcia. Taka jest antropologia filozoficzna człowieka, że wobec tez metafizycznych on jest zmuszony do zajęcia samostannej postawy, że ma możliwość zachowania autonomii. Możliwość ta oraz zdolność metafizycznego poznania, które sprawiają, że osobowość ludzka jest szczytem natury, stanowi najdoskonalszy obraz Boga. Człowiek jako osoba posiada autonomię przez to właśnie, że jest zależny od Boga; jest on bowiem autonomiczny na mocy aktu stwórczego, który, dając człowiekowi uczestnictwo w nieskończonej mądrej i wolnej wszechmocy, stwarza osobę jako akt istnienia obdarzony światłem poznania i samorzutnością woli<sup>47</sup>. Z tego wynika, że człowiek jest rozumny i wolny nie mimo tego, że stworzył go Bóg, lecz właśnie dlatego, że od Boga pochodzi, czyli że zarówno osoba jak i osobowość człowieka są dziełem Boga.

## VI

Człowiek potwierdza się jako osoba przez samo-określenie, czyli uświadomienie sobie swej godności jako istoty rozumnej i wolnej. Znakiem osobowości jest w nim samodecydowanie się na dobro lub zło. Jedno i drugie wymaga nie tylko wolności zewnętrznego postępowania, lecz

<sup>46</sup> Por. S. Kamiński i M. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, 254 nn.

<sup>47</sup> Por. E. Gilson, tamże 418; O. Schilling, *Handbuch der Moraltheologie*, Stuttgart 1952, Bd I, 48 nn.

także tryskającego z głębi istoty osobowej chcenia, od którego zewnętrzne postępowanie zależy. Chcenie, podobnie jak i jego osobowy podmiot, nastawione jest na dobro. Toteż posiada ono obok ontologicznego także charakter aksjologiczny. Faktem jest, że rozprawianie o wolności woli stoi w ścisłym związku z zagadnieniem konieczności działania ludzkiego, nacechowanego pewną dozą indeterminizmu. Istotnym znakiem samoświadomości moralnej w człowieku jest poczucie moralnej odpowiedzialności za własną wobec tego indeterminizmu wewnętrzną i zewnętrzną postawę. Otóż to poczucie zakłada w nim wolność samoistnej decyzji, wolność osobistego chcenia i nieskrępowanego działania. Tylko taka postawa może być poczytana człowiekowi za dobrą lub złą. W konkretnych wypadkach, ze względu na wpływy towarzyszących życiu psychicznemu człowieka wielorakich elementów, wolność ta ulega przekształceniom. Niektóre z tych elementów wpływają na wolność człowieka w tym sensie, że potęgują pochodzenie jego czynu z woli, ograniczają je lub nawet znoszą. Należą do nich: uwaga, niewiedza, żądza, bojaźń, gwałt. Inne zaś wpływają na wolność w sensie wzmożenia lub osłabienia, w mniejszym lub większym stopniu, niezależności i autonomii wolnej decyzji człowieka. Takimi elementami są: sądy teoretyczne, namiętności, nałogi, sprawności<sup>48</sup>.

Wszelako życie moralne wymaga czegoś więcej niż to, czego zdolna jest mu dostarczyć negatywna wolność niezależności. Domaga się ono pozytywnej wolności w dziele własnego samookreślenia, decyzji, jako też osiągnięcia warunków przekonania się o wolności i jej realizacji przez osobistą postawę i działanie lub powstrzymywanie się odeń. Przekonanie o wolności woli, o wolności człowieka, opierać się powinno na dowodach. W ten sposób dochodzimy do potrzeby uzasadnienia wolności woli. A ponieważ wciąż jeszcze jesteśmy w granicach założeń antropologicznych podmiotu moralności, dlatego musimy się oprzeć w naszych dociekaniach o właściwą koncepcję bytową człowieka.

<sup>48</sup> Summa teol. I, 81—83; 1—II, 6, 8—10. O. Lottin, *Morale fondamentale* Tournai 1954, 82 nn, 89 nn. Por. Müncker, dz. cyt. 68 nn, 78 nn.



Na podstawie naszych poprzednich ustaleń wiemy, że człowiek jest bytem cielesnym, organicznym, psychicznym i duchowym. Tę jego złożoność można ująć krócej, mówiąc w sposób odpowiadający bardziej uchwytneemu porządkowi rzeczy, że człowiek jest bytem fizyko-psychicznym, zamiast psycho-fizycznym<sup>49</sup>. Jakkolwiek jednak będziemy na niego patrzeć, czy jakby odgórnie, tzn. od strony jego psychiki, włączając w nią oczywiście także pierwiastek duchowy, czy jakby oddolnie, tzn. od strony fizycznej jego bytu jako bardziej dostępnej dla naszego poznania, zawsze człowiek przedstawi się nam jako byt złożony, a więc taki, który jest jeden w wielości współstanowiących go niekompletnych elementów.

Tę strukturę bytową człowieka dostrzegamy w jego specyficznym ludzkim działaniu. Należy tu jednak przede wszystkim podkreślić jedność tego działania. Człowiek jest bytem jednym i wszystkie jego czynności są nacechowane jednością. Łączy je bowiem, jak już wyżej o tym była mowa, jedna jaźń; pochodzą one z jednego centrum, z jednej jaźni, i tę jedność bytową jaźni mają na celu. Jedność funkcjonalna działania nie stoi na przeszkodzie jego strukturalnej złożoności i wielości. Ujawnia się to wyraźnie w funkcji specyficznym ludzkiego poznania, zwanego świadomym kontaktem człowieka ze światem. W tym świadomym kontakcie biorą udział różne władze czy struktury poznawcze, jak wzrok, słuch, pamięć, wyobraźnia, rozum. Tworzą one jeden funkcjonalnie ciąg poznawczy, choć niekiedy zaakcentowana zostaje zmysłowo-materialna strona poznania, kiedy indziej natomiast duchowo-intelektualna. Wcale to jednak nie przeszkadza, by obie te strony były obecne w każdym akcie poznania ludzkiego. Podobny stan rzeczy ujawnia się również we władzach pożądawczych człowieka. Nie ma w nim czysto duchowych aktów-dążeń bez równoczesnych poruszeń zmysłowości i materialnych popędów. Wielość strukturalna nie powinna jednak przesłaniać jedności funkcji pożądawczych i ich porządku docelowego w całości.

Z drugiej wszakże strony, mówiąc o działaniu człowieka, zwłaszcza zaś o jego działaniu swobodnym, które nazywamy

<sup>49</sup> Por. M. A. Krąpiec, O wolności woli, Znak 119 (1964), 599 n.

wolnym wyborem lub wolnością woli, musimy zawsze pamiętać o strukturalnej tego działania złożoności. Pozwoli nam to zrozumieć, dlaczego działanie człowieka, w danym wypadku wolny wybór, jest wielostronnie uwarunkowany i zdeterminowany.

Po zaznajomieniu się ze strukturą bytu i działania człowieka możemy przystąpić do rozważań nad jego wolnością i zasięgiem tej wolności. Przedtem jednak musimy wyjaśnić, co rozumiemy przez wyraz: wolność. Wiemy, że kryjące się za tym wyrazem pojęcie nie jest jednoznaczne, a tym samym nie jest samo przez się zrozumiałe<sup>50</sup>. Zwykle się wyjaśnia pojęcie wolności przez przeciwstawienie go pojęciom przymusu i konieczności. Ponieważ wolność woli czy to w sensie wolnego wyboru, czy wolnej decyzji, jest dla człowieka, tak samo jak wola, czymś wewnętrznym, dlatego przymus jako czynnik zewnętrzny woli człowieka nie dosięga. Może on jedynie narzucić mu z zewnątrz cel i wymusić przemocą fizyczną samo działanie. Co innego ma na względzie pojęcie konieczności. Przez konieczność się rozumie zdeterminowanie działacza rozumnego na jedno pochodzące od wewnątrz<sup>51</sup>. W ogóle zaś to, co jest konieczne, określa się jako to, co nie może nie być. Choć to określenie nie wiele daje światła w materii, o której teraz mowa, to jednak możemy się nim posłużyć, wychodząc z założenia, że jest to jakaś koncepcja pierwotna, intuicyjnie rozumiana. Posługiwał się nią już Arystoteles tłumacząc, że rodzaje konieczności sprawadzają się do rodzajów przyczyn. Otóż w czworaki sposób coś może powodować byt innej rzeczy, czyli uzależnić ją od siebie ze względu na byt: już to jako materia, już to jako forma, już to jako sprawca, już to jako cel. Są to cztery przyczyny — materialna, formalna, sprawcza i celowa — które ostatecznie tłumaczą byt zmienny taki, jakim go widzimy w otaczającym nas świecie. Skoro zaś powyższe określenie konieczności ma na względzie zaprzeczenie bytu,

<sup>50</sup> Por. Krąpiec, art. cyt. 600 n.

<sup>51</sup> Por. J. Gređt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Barcinonae-Friburgi Brisgoviae-Romae-Neo Eboraci, 1961, vol. I, 512. E. Gilson, *Tomizm*, 343 n.

to z tego wynika, że sama konieczność nie jest niczym innym jak tylko odmiennym aspektem przyczyn stanowiących byt jako taki. Św. Tomasz wyraźnie zaznacza, że określenie konieczności wiąże się z arystotelesowską teorią przyczyn<sup>52</sup>.

Możemy wobec tego w świetle tej arystotelesowskiej teorii określić konieczność jako to, czego zaprzeczenie jest zaprzeczeniem bytu. Takie ujęcie konieczności daje się sprawdzić we wszystkich wyżej wspomnianych jej rodzajach, z tym zastrzeżeniem, że zaprzeczenie którejs z dwóch pierwszych przyczyn powoduje bezwzględnie zaprzeczenie samego bytu, zaprzeczenie zaś którejs z drugiej pary przyczyn powoduje odmówienie mu dynamizmu. I tak gdy zaprzeczymy w jakimś bycie jego materii, np. w człowieku zaprzeczymy zwierzęcości, to tym samym zaprzeczymy jego istotnej przynależności do rodzaju zwierzęcego, czyli zaprzeczymy jego człowieczeństwu, albowiem sama rozumność nie stanowi człowieka. I przeciwnie, gdy zaprzeczymy w jakimś bycie jego formie — w człowieku zaprzeczymy rozumności, tym samym zaprzeczymy jego przynależności do gatunku ludzkiego, albowiem zwierzę mimo wszystko człowiekiem nie jest.

Wprawdzie już pierwsza para arystotelesowskich przyczyn posiada dla zagadnienia podmiotu moralności wielką wagę, zaprzeczenie bowiem którejkolwiek z nich powoduje — jak mogliśmy to spostrzec — zaprzeczenie podmiotu, bez podmiotu zaś żadne działanie jest niemożliwe. Wszakże podmiotem moralności człowiek staje się dopiero wówczas, gdy w grę wejdą przyczyna sprawcza i celowa jako źródła specyficznie ludzkiego działania. Kontretyzując to ostatnie zdanie możemy powiedzieć, że autorem ludzkiego działania moralnego jest wyposażony w rozum i wolną wolę człowiek. Istotnie, od niego działanie to pochodzi jako od przyczyny sprawczej i przez niego jest kierowane do poznanego i zamierzonego celu. W myśl więc arystotelesowskiej teorii przyczyn zaprzeczenie w działaniu człowieka jego uczestnictwa bądź w przyczynowości sprawczej, bądź celowej równoznaczne jest z odmówie-

<sup>52</sup> Met. V 5, 1015 a 20-b 10. Tom. lect. VI, 827. In Met. Arist. ed. M.-R. Cathala, Taurini 1915, 269.

niem mu specyficznie ludzkiego, tzn. rozumnego i wolnego dynamizmu.

Tymczasem wiemy, że taki dynamizm istnieje. Polega on na pomyślanym i zaplanowanym oraz zewnętrznie i wewnętrznie nieskrępowanym działaniu. Ta specyficzna struktura działania człowieka jest podstawą jego moralności. Jest rzeczą znamionną, że punktem wyjścia tego działania jest pewna konieczność, która polega na tym, że człowiek naturalnie, z konieczności chce dobra, chce być szczęśliwym. Jakaś szczęśliwość jest motorem wszystkich jego zabiegów. Tej konieczności doświadcza na sobie każdy człowiek. Ale obok tego nie mniej powszechne jest przekonanie o tym, że człowiek jest wolny. Źródłem tego przekonania jest zdrowy rozsądek. I tak, każdy normalny człowiek wie, że on jest autorem swego postępowania, że ono jest mu przypisywane, że jest za nie odpowiedzialny. Każdy przy tym zna uczucie żalu, gdy się wyłamie spod przepisanego rozumem porządku. Wszystko to zakłada istnienie w człowieku wolności działania, wolności jego woli, i jedynie dzięki niej staje się zrozumiałe. Podobnie sens praw i ustaw, regulujących życie zbiorowe, byłby niewytłumaczalny, gdyby odmówić człowiekowi wolności działania. Co więcej, wraz z zaprzeczeniem tej jego wolności upada godność człowieka jako osoby i osobowości. Stąd też nikt, dostatecznie uświadomiony o swojej godności ludzkiej, nie chce być traktowany jako bezwolny pionek<sup>53</sup>.

Trzeba jednak przyznać, że to samorzutne i powszechne przekonanie o wolności, oparte na najbardziej pierwotnej refleksji człowieka nad swym specyficznie ludzkim działaniem, spowodowało, że dookoła wolności z biegiem czasu nagromadziło się dużo wielorakich, nie zawsze szczęśliwych, znaczeń i skojarzeń. Wielu się wydaje, że naprawdę wolny jest tylko ten, kto jest wyłącznym autorem swych czynów, że zatem te

---

<sup>53</sup> Por. Summa th. I, 83, 1 c; De veritate 24, 1 c; De malo 6 c; A.-D. Sertillanges, La philosophie de saint Thomas d'Aquin, t. II, Paris 1940, 191 n; M. Krąpiec, Realizm poznania ludzkiego, Poznań 1959, 101 nn, 106 nn; G. Bastide, Traité de l'action morale, t. I, Paris 1961, 140 n, 147 n; J. Delesalle, Liberté et valeur, Louvain 1950, 3 nn.

tylko czyny człowieka są wolne, które nie posiadają żadnej innej przyczyny poza nim samym. Ponadto wszyscy ludzie skłonni są uważać za niewątpliwy pewnik, że wolność człowieka wzrasta w miarę jak wzrastają dostępne mu możliwości, tak iż stopień jego wolności wydaje się proporcjonalny do wielkości owych możliwości, pomiędzy którymi jest on zdolny swobodnie wybierać.

Prócz tego istnieją pewne złudne pojęcia wolności oparte na niewłaściwym spojrzeniu na tę rzeczywistość, którą mają rzekomo przedstawiać. I tak, złudne zwrócenie się ku przeszłości, by w niej odnaleźć autentyczny sens wolności, powoduje, że pod to pojęcie podstawia się treść jakiejś pierwotnej i czysto naturalnej wolności, której naiwną igraszką stał się J. J. Rousseau. Przeciwnieństwem tego podstawienia jest złuda zwrócenia się ku przyszłości, mająca na względzie osiągnięcie takiego stanu wolności, który przyniesie ze sobą urzeczywistnienie wszystkich, obecnie nawet jeszcze nie znanych, możliwości bytu ludzkiego. Podczas gdy jednak złuda zwrócenia się ku przeszłości staje się dla wielkodusznych odludków źródłem nieuleczalnej tęsknoty za pełnią wolności pierwotnej, to zwrócenie się ku przyszłości jest niekiedy dla swych zwolenników źródłem tzw. bovaryzmu, czyli dążenia do wymknięcia się konkretnym warunkom swego bytowania, celem zatopienia się w rzeczywistości urojonej na skalę indywidualną, społeczną czy nawet kosmiczną.

Jeszcze inna złuda wolności kryje się pod pojęciem wolności noetycznej, która korzeniami swymi sięga do źródeł noumenalnych. Przedstawia się ona pod postacią formalną, tzn. czystej istoty, i zarazem syntetyczną przez to, że kryje w sobie bogatą zawartość sposobów realizacji tak pojętej wolności. Wreszcie nie zdołało uniknąć złudzenia także pojęcie wolności zbudowane w oparciu o filozofię egzystencjalistyczną. Zamyka się ono w mgliściej formule, że właściwym dla człowieka bytem jest jego własne bytowanie w wolności. Znaczy to, że każdy człowiek posiada własny, jednostkowy i od nikogo niezależny model postępowania na każdą nadarzącą się sytuację. A więc niczym nieskrępowana wolność absolutna.

Wszystkie te złudy wolności przeczą treści, którą zawiera w sobie autentyczne jej pojęcie. Wolność człowieka w jego ludzkim życiu nie nadaje się do kontemplacji w takim czy innym modelu: wolności się nie kontempluje, nią się żyje. Poznaje się bez dowodów, przez samo jej doświadczenie w działaniu <sup>54</sup>.

Obok wyżej wymienionych nierealnych i raczej przesadnych poglądów na wolność człowieka znane są w historii filozofii i psychologii poglądy, oznaczające mniej lub więcej całkowite jej zniesienie. Człowiek, w myśl tych poglądów, działa tylko pozornie jako wolny, w gruncie bowiem rzeczy ulega on determinacji ze strony rozmaitych czynników, których sobie nie uświadamia. I tak, miałby on podlegać determinacji psychologicznej w sensie oddziaływania na jego psychikę mocniejszej pobudki do takiego a nie innego sposobu postępowania, lub pociągu ku większemu dobru. Wychodząc zaś z założenia, że akty woli są aktami odruchowymi, człowiek podlegałby determinizmowi fizjologicznemu. Podobnie w założeniu, że sama władza chcenia jest władzą cielesną, jej działanie podlegałoby prawom mechanicznym; byłby to determinizm mechaniczny. Wreszcie nieobcy jest historii psychologii racjonalnej pewien determinizm teologiczny, według którego wolę człowieka determinuje w każdym wypadku sam Bóg <sup>55</sup>. W przypuszczeniu, że wszystkie powyższe rodzaje determinizmu są prawdziwe, wolność człowieka sprowadzałaby się do stanu, w którym świadomość nieskrępowanej wolności działania byłaby tylko nieświadomością czynników ją determinujących <sup>56</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że zagadnienie wolności człowieka, wolności jego woli, o której świadczy możność wolnego wy-

---

<sup>54</sup> Por. S. Świeżawski, *Traktat o człowieku*, Poznań 1956, 425 n, 429 nn; G. Bastide, dz. cyt. 143 nn; J. Messner, *Das Naturrecht*, Innsbruck—Wien—München 1958, 98 n.

<sup>55</sup> Por. J. Lottin, *La statistique morale et le déterminisme*, RNSPh 15 (1908) 50nn; D. Mercier, *La liberté d'indifférence et le déterminisme psychologique*, RNSPh 11 (1904) 5nn; J. Gredt, dz. cyt. 512n, 516.

<sup>56</sup> Por. M. Krąpiec, *O wolności woli*, Znak 119 (1964) 603n; M. Wittmann, *Ethik*, München, 1923, 356 nn.

boru, jest nad wyraz skomplikowane. W wolnym wyborze bierze udział cały człowiek, wszystkie jego władze, tak zmysłowe jak i nadzmysłowe, są mniej lub więcej wplątane w przebieg tego aktu. Niemniej jednak samego aktu wyboru dokonuje on nie wszystkimi swoimi władzami. Wynika to już z tego niezaprzeczalnego dla istoty rozumnej faktu, że człowiek jest człowiekiem nie ze względu na wspólne mu ze zwierzętami posiadanie zewnętrznych i wewnętrznych władz zmysłowych, na posługiwanie się we właściwej mu funkcji myślenia wyobraźnią, lecz ze względu na to, że posiada rozum i nadzmysłową władzę pożądczą, wolę. Toteż mimo całościowego swego zaangażowania się w wolny wybór, samego aktu wyboru dokonuje człowiek wyłącznie za pośrednictwem rozumu i woli.

Wspomniano wyżej, że wolny wybór zakłada w człowieku pewną podmiotową konieczność naturalną: jest nią popęd ku szczęśliwości, wyrażający się w pożądaniu dobra. Obserwacja postawy człowieka wobec tego popędu wskazuje, że żadne z dóbr skończonych nie jest zdolne całkowicie go i na zawsze zaspokoić, choć ich osiągnięcie może się stać elementem składowym i środkiem do realizacji pełnej szczęśliwości jako celu ostatecznego. Skoro zaś popęd ku szczęśliwości jest konieczny, to co do niego nie ma wyboru; pozostaje natomiast możliwość wyboru dóbr częściowo tylko uszczęśliwiających, czyli dóbr skończonych. Jedyne tylko wypadek mógłby uczynić wszelki wybór zbędnym, mianowicie gdyby przed człowiekiem zjawiało się bezpośrednio oglądane dobro nieskończone jako adekwatny przedmiot jego woli. Dobro to, jako nie posiadające żadnej domieszki niedoskonałości, braków, pociągnęłoby wolę człowieka z konieczności. Przyłgnięcie doń byłoby aktem z woli, bo odpowiadałoby najgłębszym pokładom dążeń jej natury, ale nie byłoby aktem wolnego wyboru, albowiem akt ten w danym wypadku byłby niepotrzebny i nawet niemożliwy. Poza tym wypadkiem żadne dobro przedmiotowe, ani materialne, ani duchowe, ani występujące w charakterze środka, ani w charakterze celu ostatecznego, chociażby nim był sam Bóg jako jedyny przedmiotowy cel ostateczny człowieka, nie

posiada zniewalającego wpływu na niego. Dobra stworzone, jakimi są dobra tego świata, nie posiadają go, bo są skończone; dobro zaś niestworzone, Bóg, albowiem w warunkach życia doczesnego ukazuje się człowiekowi nie bezpośrednio, lecz poprzez dobra stworzone. Wolny zatem wybór względem wszystkich tych dóbr jest dla człowieka możliwy<sup>57</sup>.

Na podstawie tego, co zostało wyżej powiedziane, możemy stwierdzić, że udział rozumu i woli stanowi istotny element wolnego wyboru. Analiza jednak tego aktu wykazuje, że nawet zredukowanie go do działania powyższych dwóch władz nie daje bezpośredniego rozwiązania zagadnienia wolności człowieka. Wprawdzie wiemy, że każdy czyn specyficznie ludzki posiada przede wszystkim dwie cechy: jest świadomy i wykonany z poczuciem wolności. Pozostaje wszakże niejasne, co jest bezpośrednią podstawą tego poczucia.

Według pewnej będącej w obiegu koncepcji wola rzekomo sama przez się zmierza tak do celu jak do środków, na skutek jej tylko właściwej mocy. Nie oznacza to zaprzeczenia faktowi, że akt woli w człowieku powinien być poprzedzony przez jakiś akt rozumu osądającego, czy przedmiot, ku któremu wola się skłania, rzeczywiście jej odpowiada. Uważa się jednak, że ten akt rozumu jest tylko koniecznym warunkiem — *conditio sine qua non* — zaistnienia aktu woli, że natomiast nie wywiera on żadnego wpływu przyczynowego na jej decyzję. Wola rzekomo wcale nie czuje się związana przez ten sąd rozumu, czego dowodem ma być fakt, że dla podkreślenia swej niezależności może ona działać wbrew sądowi praktycznemu, który jej akt poprzedza. Koncepcja ta jednak nie posiada mocy przekonywującej, albowiem jest niemożliwa psychologicznie. Analiza przebiegu czynu ludzkiego wykazuje, że wybór pewnego przedmiotu czy aktu jako środka do celu nie jest aktem kaprysu woli, lecz dobrze przemyślanym daniem mu pierwszeństwa przed innymi. Z chwilą gdy człowiek po doskonałym zapozna-

<sup>57</sup> Por. *Summa th.* I, 82, 1c, 2c i ad 1, 2; — 83, 1 ad 5; Arystoteles, *Etyka Nikom.* I, 4, 1095 a, 18 (w przekł. D. Gromskiej 7 n); E. Gilson, *Le thomisme* (w przekł. J. Rybałta 340n., 353); J. Messner, dz. cyt. 71nn.



niu się z konkretnym stanem rzeczy osądził, że dany środek tu i teraz odpowiada mu najlepiej, staje się dlań rzeczą niemożliwą i nierozsądną go nie wybrać. Trzeba mieć przy tym na uwadze, że czyn człowieka tylko wówczas posiada wartość czynu ludzkiego, gdy — słusznie czy niesłusznie — przedstawia się działającemu jako rozumowo uzasadniony. Bez wątplenia, może działający w pewnym momencie, dla podkreślenia swej niezależności, przeciwstawić się poprzedzającemu wybór sądowi praktycznemu. W rzeczywistości jednak, jeśli się ktoś decyduje na ten gest protestu niejako wobec samego siebie, to postępuje tak jedynie dlatego, że za pomocą nowego sądu praktycznego orzekł, iż sam ten gest najlepiej odpowiada osiągnięciu aktualnie zamierzonego celu, mianowicie zmanifestowaniu swej niezależności. Wolność zatem woli nie oznacza w człowieku niezależności jej decyzji od determinującego ją sądu rozumu praktycznego<sup>58</sup>. Skądinąd jest rzeczą etycznie różną: uczynić coś dobrego czy złego na skutek naturalnego popędu, jakby instynktownie, i to samo uczynić z pełnym poznaniem wartości tego, co się czyni.

Wydaje się jednak, że w tym stanie rzeczy nie można w ogóle mówić o jakiejś wolności czy niezdeteminowaniu ludzkiego działania, skoro rozum z konieczności determinuje wolę, przedstawiając jej określone treści czy plany do zrealizowania. Determinacja ta ponadto nie kończy się na wolnym wyborze, albowiem sięga do najdrobniejszych szczegółów wykonania czynu. Mimo to nie ma dostatecznych powodów, by odstąpić od tezy, że człowiek jest wolny właśnie dlatego, że posiada rozum, czyli że wolność woli tkwi w rozumie<sup>59</sup>.

Wolność człowieka tkwi w rozumie w tym sensie, że działanie jego woli z istoty swej zależy od sądu powodującego jej wolną decyzję. Ta zależność zresztą sprawdza się nie tylko na wolnej decyzji; każdemu bowiem intelektualnemu wskazaniu praktycznej treści odpowiada pewien określony typ przy-

<sup>58</sup> Por. 1-II, 1, 1c; O. Lottin, *Morale fondamentale*, Tournai 1954, 76 n; O. Schilling *Handbuch der Moralthologie*, Stuttgart 1952, Bd I, 45 nn.

<sup>59</sup> Por. *De veritate*, 24, 2c; A.-D. Sertillanges, dz. cyt. 200n.

zwolenia. Intelktualne wskazanie treści szczególnie jest ważne w konkretnych decyzjach, które mają na względzie środki do osiągnięcia uprzednio zamierzonego celu. Psychologiczny przebieg czynu ludzkiego wykazuje, że wybór środków dokonuje się coraz bardziej szczegółowo. Wreszcie nadchodzi moment, kiedy trzeba zdecydować, (wymaga tego konieczność działania), który to z konkretnie realizujących nasze zamierzenia czyn mamy wykonać. Treść tego czynu wskazują człowiekowi wielorakie jego władze poznawcze, ale wpływ na wolę wywierają one wyłącznie za pośrednictwem rozumu, tak iż i najbardziej szczegółowe oraz konkretne zdeterminowanie płynie od niego. Decyzja wszakże o tym, który sąd rozumu praktycznego ma być sądem ostatecznym, bezpośrednio determinującym wolę do działania, zależy od niej samej. Ona go sobie obiera i sama siebie determinuje jego poznawczą treścią. Wnikliwa analiza wolnego wyboru jak i w ogóle przebiegu całkowitego czynu ludzkiego pozwala dostrzec w nich nieprzerwane współdziałanie rozumu i woli. Ponieważ to współdziałanie, jako istotny element działania specyficznie ludzkiego, jest we władzy człowieka jako osoby, dlatego nie będzie przesadą stwierdzić, że to on sam, przez owo współdziałanie swych władz naczelnych, siebie determinuje, dokonuje autodeterminacji. Fakt takiej a nie innej determinacji uchodzi w pojęciu ogółu ludzi za moment wolności człowieka<sup>60</sup>.

W tym punkcie naszych rozważań dotykamy głębi zagadnienia wolności woli. Godne uwagi, że antropologia filozoficzna nie tylko stwierdza istnienie w człowieku intelektu i woli, lecz także usiłuje wyjaśnić ich naturę i wskazać właściwy tym władzom zakres działania. Otóż natura i zakres działania naczelnych władz duszy ludzkiej stanowią podstawę uzasadnienia faktu swobodnej autodeterminacji człowieka, czyli wolności jego woli. Naturę każdej rzeczy poznajemy przez jej działanie. Jeśli zatem przedmiotem poznania intelektualnego jest każdy byt, byleby tylko posiadał jakikolwiek sposób istnienia, to przez to samo człowiek praktycznie posiada nieograniczone

---

<sup>60</sup> Por. I, 77, 4c, 7c. M. Krąpiec tamże 605n.

możliwości poznania. Może on wszystko poznać pod warunkiem jednak, że przedmiot poznawany przedstawi mu się w postaci bytu materialnego, a tym samym dającego się w jakiś sposób uzmysłwić. Taka jest struktura poznania ludzkiego — co zresztą jest prawdą także w odniesieniu do bytów o niższym niż człowiek szczeblu poznania — że zasięgowi poznania odpowiada w człowieku zasięg pożądania. Mając tedy nieograniczony zasięg poznania człowiek siłą rzeczy zdolny jest do pożądania rzeczywistości również nieograniczonej, która pod postacią dobra najwyższego jest adekwatnym przedmiotem woli. Tymczasem byty, których używa człowiek jako środków do osiągnięcia zamierzonego celu, przedstawiają mu się jako konkretne dobra szczegółowe, przez to samo pod pewnym względem ograniczone, a stąd i nie pociągające jego woli z konieczności. W tym stanie rzeczy wybór któregoś spośród nich pozostaje nieskrępowany, a nawet i po dokonaniu wyboru pozostaje jeszcze możliwość nieużycia go aktualnie. Wolność zatem wyboru i wolność działania są wobec dóbr ograniczonych nieknięte. Takie niezdecydowanie człowieka wobec dobra rzeczywistego ale ograniczonego świadczy o tym, że jeśli on je wybiera, to dlatego, że w jego mocy jako przyczyny sprawczej leży decyzja, czy to dobro należy tu i teraz wybrać czy nie i następnie do osiągnięcia zamierzonego celu skierować<sup>61</sup>.

Pozostaje jeszcze do wyjaśnienia, jaki charakter posiada współdziałanie rozumu i woli, którego jednym z przejawów jest wolny wybór. Każdemu, jak wspomniano wyżej, intelektualnemu wskazaniu praktycznej treści odpowiada określony typ przyzwolenia czy decyzji woli. Jest rzeczą psychologicznie stwierdzalną, że wola zawsze się dostosowuje do owego intelektualnego wskazania treści jako też że ze swej strony to wskazanie nigdy się woli nie sprzeciwia. I tak, jeśli się ktoś chce upić, to dlatego że praktycznie osądził, że upicie się dla niego jest w danej chwili dobrem. Tak sądzi, bo tak chce; tak chce, to tak osądził. Nie ma w tym jednak błędnego koła, albowiem wzajemne oddziaływanie na siebie rozumu i woli są

<sup>61</sup> Por. I, 83, 1c i ad 3, 4-m. Th. Müncker, *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf 1953, 54n.

różnego porządku. Toteż nie widać, dlaczego by jedno nie mogło być przyczyną dla drugiego i odwrotnie. Tak więc, jeśli idzie o fakt podjęcia decyzji, to wola jest jej przyczyną sprawczą; jeśli idzie o treść, czyli jakość podejmowanej decyzji, to jej przyczyną formalną jest rozum. Przede wszystkim jednak trzeba mieć na uwadze, że w bytach duchowych — a duchowym w pewnym sensie jest również człowiek — przyczyny pod względem działania skoordynowane ustawiają się nie jedna obok drugiej (jakby dwa konie ciągnące wóz), lecz jakby jedna nad czy pod drugą (konie ciągnące wóz i woźnica). Nie możemy przy tym zapomnieć, że to działanie rozumu i woli zbiega się w jedność podmiotu działającego. Otóż w tym podmiocie sąd rozumu praktycznego raz poprzedza pożądanie zwane wolnym, to znowu idzie za nim. Poprzedza, o ile zawiera w sobie pomysł o przedmiocie wyboru i ocenę jego względnej wartości. Idzie za pożądaniem, o ile wybór skuteczny jest dziełem woli jako spowodowany jej najwyższą decyzją, przyznającą bezwzględną dla działającego wartość przedmiotowi, który w sobie posiadał ją tylko względną. W ten sposób akt wolności wypływa z głębi podmiotu wiedzącego i chcącego. Jest on jednym ciągiem witalnym, łączy więc w swej jedności to, co podział analityczny wyodrębnia. I dlatego wolny wybór można by nazwać bądź rozważą pożądanczą, podkreślając w nim rolę intelektu, bądź pożądaniami intelektualnym, kładąc nacisk na rolę woli; zasadą jednak, która swobodnie wybiera, jest człowiek<sup>62</sup>. Tyle, gdy chodzi o tezę, że wolny wybór swą najbliższą podstawą tkwi w sędzie praktycznym, który go poprzedza i który wyraża zasadniczą postawę dążeniową człowieka.

Mając powyższe na względzie godzi się zapytać, co jest ostateczną podstawą wolności w bycie ludzkim. Aby rozstrzygnąć to zagadnienie trzeba sięgnąć do ujęcia wolności wspólnego wszystkim posiadającym ją bytom. Nasamprzód jednak należy zauważyć, że w rozumieniu wszystkich pojęcie wolności mieści w sobie pojęcie jakiegoś dobra, wartości, doskonałości. To

<sup>62</sup> Por. I, 83, 3c i odp. na trudn. 1—3. A.-D. Sertillanges, dz. cyt. 210nn.

stanowi rację, dlaczego wszystkie byty rozumne jej pragną. Z drugiej jednak strony z tego wynika, że możliwość fizyczna wyboru pomiędzy dobrem a złem, słowem możliwość grzeszenia, należy uznać za brak pełnej wolności. Prawdą jest jednak, że możliwość wyboru pomiędzy dobrem a złem jest najbardziej znamiennym rysem wolności człowieka. Uwaga ta, nawiasem mówiąc, wskazuje na to, że współcześnie używane pojęcie wolności uwzględnia tylko jedno i to mniej ważne, bo mniej istotne znaczenie, które wyrazowi „wolność”, zgodnie z tradycją filozofii chrześcijańskiej, można i należy przypisywać. Wolność woli sprowadzałaby się w ten sposób do samej tylko wolności wyboru. Tymczasem ten przejaw wolności jest tylko środkiem do osiągnięcia innej wolności, mianowicie wolności realizującej pełnię życia specyficznie ludzkiego w każdym człowieku. Dominującą rolę w tym życiu odgrywają: coraz głębsze poznanie wszelkiej prawdy, a stąd posiadanie mądrości, oraz coraz bardziej intensywne działanie moralne, którego pierwiastkiem twórczym staje się wynikająca z powszechnej przyjaźni miłość<sup>63</sup>.

Ale tak czy inaczej będziemy się zapatrywali na istotę wolności człowieka, zagadkowe to w świecie widzialnym zjawisko, które powierzchownemu badaczowi może się wydać tylko wyższym i subtelniejszym zorganizowaniem materii, domaga się swego głębszego uzasadnienia przez wskazanie jego ostatecznej podstawy. Tak więc niewątpliwą jest rzeczą, że wolność oznacza pewną doskonałość. Wolność przeciwstawia się niewoli, tzn. panowaniu kogoś lub czegoś nad nami, pozbawieniu nas wolności. Godne uwagi, że wszystko, co jest materialne, a więc pozbawione duchowego elementu, to również jest pozbawione wolności. Dlatego właśnie wszystkie jestestwa niższe

---

<sup>63</sup> Por: Aristoteles, *Metaph.* I, 2, 982 b, 25—28; *Summa th.* I, 96, 4c; 1-II, 108, 1 ad 2; *Contra Gent.* III, 112, §§ *Adhuc quod, Praeterea* IV, 22; J. Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*, Paris 1933, 35nn, 40n; L. Lavelle, *Traité des valeurs*, t. I, Paris 1951, 421nn, 425, 428; S. Świeżawski, *Traktat o człowieku*, 425nn; Th. Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf 1951, Bd I, 353nn; J. Delesalle, *Liberté et valeur*, Louvain 1950, 152nn.

od człowieka nie posiadają wolności. A i człowiek, w miarę jak biorą w nim górę władze organiczne nad duchowymi, traci swą wolność, wpadając pod władanie czynników czysto materialnych, cielesnych. Nasza wolność decyzji i wyboru zanika, gdy z jakichkolwiek powodów zostaje zahamowana w nas działalność intelektu i woli. I odwrotnie, gdy tylko pojawią się w nas, chociażby w najmniejszym stopniu, czynności naszych władz umysłowych, natychmiast występuje wolność wyboru i decyzji, przekraczamy granice natury, by wejść do królestwa wolności. Dlatego bez obawy pobłądzenia można zaawansować zdanie, że wolność jest udziałem każdego bytu, który bądź jest czystym duchem, bądź przynajmniej w pewnym stopniu uczestniczy w naturze bytu duchowego. Pewne bowiem jestestwo o tyle jest wolne, o ile się wymyka spod panowania materii. Toteż maksimum wolności posiada Bóg, jest On bowiem bezwzględnie niezależny od wszelkiego związku z materią.

Człowiek jako złożenie substancjalne z materii i ducha posiada wprawdzie najniższy stopień wolności, niemniej jednak posiada go rzeczywiście. Niematerialność duszy wyjętej spod determinizmu materii jest ostateczną podstawą wolności człowieka. Ponieważ dusza jest niematerialna, człowiek może zastanawiać się nad swym działaniem, rozumować, planować, rozróżniać pomiędzy pojęciem celu a pojęciem środków, kierując te ostatnie do osiągnięcia celu. Może on zastanawiać się nad samym sobą, poddać się refleksji, osądzać własne myśli, chęci i sądy praktyczne, przez to samo panując nad nimi swym własnym rozjemstwem. W ten sposób zagadnienie wolności woli i w ogóle wolności ludzkiej jest ściśle związane z duchowością duszy: niezależność duszy duchowej od materii w istnieniu z konieczności ujawnia się w człowieku przez jego autodeterminację w działaniu. Ta autodeterminacja jest zarazem znakiem osiągnięcia przezeń właściwej naturze człowieka osobowości<sup>64</sup>.

Zagadnienie wolności człowieka jest ostatnim z założeń antropologicznych podmiotu moralności. Ustalenie wolności woli

<sup>64</sup> Por. 1-II, 9, 3c; De malo 6c i ad 20; O. Lottin, *Principes de morale*, Louvain 1946, t. I, 90 n.

ludzkiej jest tak ważne zarówno dla teorii jak i dla działania moralnego, że bez tej antropologicznej danej niemożliwe byłoby ani rozważanie teoretyczne nad samą moralnością, ani jej stosowanie w życiu ludzkim. Niemniej jednak wolność ta nie jest bezwzględna; jest ona bowiem uwarunkowana nasamprzód faktem wielowarstwowości indywidualnej natury człowieka, na którą się składają elementy cielesno-psychiczny i duchowy. Wywierają one na siebie wzajemny wpływ, z tym jednak, że rola kształtowania całości przypada duchowi występującemu pod postacią jaźni. Dalszym uwarunkowaniem jest zróżnicowanie płciowe podmiotu moralności, które w człowieku nie zamyka się w granicach natury zwierzęcej, lecz sięga najgłębszych pokładów jego ducha. Obok roli zasadniczej, jaką odgrywa w przekazywaniu życia odmiennosc płci, w ścisłym z nią związku w życiu człowieka zjawia się nowe uwarunkowanie wolności woli ze strony dziedziczności przekazywanej potomstwu przez ich przodków. Mimo tych wielorakich uwarunkowań człowiek stanowi w świecie widzialnym jestestwo wyposażone w intelekt i wolę, dzięki którym w swym specyficznym działaniu ludzkim wyłamuje się on ślepemu determinizmowi, stając się arbitrem swego losu.

**Résumé:****Les données anthropologiques du sujet de la moralité dans l'éthique chrétienne**

Au milieu de différentes tendances actuelles qui menacent l'éthique de devenir une science incapable de résoudre tous les problèmes, qui se posent devant l'homme contemporain dans sa vie morale, il est nécessaire d'établir quelles sont les données de l'anthropologie philosophique devant servir de base dans cette question. Or cela exige un regard sur l'homme pris dans la totalité de sa nature individuelle et concrète. Il apparaît que l'homme est un tout qui se compose des différents éléments: il est le corps vivant psychique et l'esprit. Mais cela n'empêche pas de le considérer comme un tout corporel, psychique et spirituel, dont le point culminant se révèle dans „le moi” étant la source de son dynamisme spécifiquement humain. Il est pourtant à noter que ce dynamisme est diversement conditionné par les éléments qui entrent dans la constitution de l'homme. Tout d'abord il est conditionné par la diversité même de ces éléments, à cause de l'influence réciproque qu'ils exercent entre eux, ce qui n'exclut pas que le gouvernement du tout est réservé à l'esprit. Ensuite il est conditionné par la différenciation du sexe qui est aussi un élément, sur lequel l'esprit a une prise humanisante considérable. L'hérédité est à son tour une réalité qui conditionne l'esprit dans son activité spécifique étant apport de la part des ancêtres dans chaque individu. Malgré tous ces conditionnements chaque homme est un être unique qui ne se réitère pas et qui grâce à ses facultés spirituelles — raison et volonté — est non seulement mu par la réalité du monde extérieur, mais se meut lui-même d'un mouvement raisonnable et libre. De cette façon l'anthropologie philosophique nous montre, l'homme, dans le monde visible, comme un être unique qui à l'image de Dieu, cause première de tout être créé, est un agent raisonnable et libre et ainsi capable de par son activité morale devenir arbitre de son propre sort.

*Walenty Urmanowicz*