

Zadania współczesnej metafizyki

10

Spór o cel
Problematyka celu
i celowościowego wyjaśniania

Redakcja Naukowa
Andrzej Maryniarczyk SDB
Katarzyna Stępień
Paweł Gondek

Lublin 2008
Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu

Recenzent
Prof. dr hab. Edmund Morawiec CSsR
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

Opracowanie redakcyjne
Grażyna Bury

Opracowanie bibliograficzne
Agata Szymaniak

Korekta językowa
Arkadiusz Gudaniec
Reet Otsason

Na okładce
Bardzo bogate godzinki Księcia de Berry, ok. 1415, fragm.

Tłumaczenie streszczeń
Agnieszka Lekka-Kowalik

Korekta techniczna
Anna Czajczyk

Okładka, skład i łamanie
Marcin Pieczyrak

© Copyright by Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu

ISBN 978-83-60144-13-8

POLSKIE TOWARZYSTWO TOMASZA Z AKWINU

Katedra Metafizyki KUL
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin,
tel./fax (081) 445-43-88
e-mail: tomasak@kul.lublin.pl
www.ptta.pl

Druk i oprawa
Zakład Graficzny „Colonel” s.j.
ul. Dąbrowskiego 16, 30-532 Kraków

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie: <i>Rozpoznać cel i odkryć rozumną przyczynę świata</i>	7
Słowo Księdza Rektora na otwarcie sympozjum	11

Część I CELOWOŚĆ W DZIEJACH FILOZOFII

Mieczysław A. Krąpiec OP – <i>Problematyka celu w wyjaśnianiu filozoficznym</i>	17
Honorata Jakuszko – <i>Źródła i skutki odrzucenia przyczyny celowej w filozofii nowożytnej</i>	35
Piotr Jaroszyński – <i>Nauka i jej cele w kontekście historii</i>	57
Berthold Wald – „Wynalezienie ja”: <i>Jan Duns Szkot – René Descartes – John Locke</i>	73

Część II CEL W WYJAŚNIANIU RZECZYWISTOŚCI

CEL W FILOZOFICZNYM WYJAŚNIANIU

Zbigniew Pańpuch – <i>Wprowadzenie do dyskusji</i>	95
Paweł Gonddek – <i>Kontekst odkrycia przyczyny celowej</i>	99
Peter Fotta – <i>Specyfika przyczynowania celowego</i>	119
Arkadiusz Gudaniec – <i>Miłość jako forma przyczynowania celowego</i>	139

Zofia J. Zdybicka USJK – <i>Problem ostatecznego celu życia człowieka i sposób jego realizacji</i>	165
--	-----

CEL W DZIAŁANIU INDYWIDUALNYM I SPOŁECZNYM

Kazimierz Krajewski – <i>Wprowadzenie do dyskusji</i>	181
Tadeusz Biesaga SDB – <i>Cel czy nakaz racją działania moralnego?</i>	185
Barbara Chyrowicz SSpS – <i>Cel i granice eksperymentu medycznego</i>	197
Paweł Skrzydlewski – <i>Dobro wspólne z perspektywy antropologicznego indywidualizmu i kolektywizmu</i>	207
Katarzyna Stępień – <i>Cel prawa i działania prawnego</i>	237

CEL W SZTUCE I TECHNICIE

Imelda Chłodna – <i>Wprowadzenie do dyskusji</i>	253
Henryk Kiereś – <i>Cel w sztuce i w twórczym działaniu</i>	255
Agnieszka Lekka-Kowalik – <i>Racjonalność instrumentalna, racjonalność praktyczna i ostateczny cel technonauki</i>	269
Grzegorz Holub SDB – <i>Problem heteronomicznych celów hodowanych organów</i>	283
Piotr Francuz – <i>Problem celu mediów: komercja, propaganda czy dobro osoby?</i>	301

CEL W ŚWIECIE PRZYRODY I NAUKACH PRZYRODNICZYCH

Wojciech Daszkiewicz – <i>Wprowadzenie do dyskusji</i>	313
Piotr Lenartowicz SJ – <i>Celowość dynamiki biologicznej a bezkierunkowość w ewolucjonizmie darwinowskim</i>	317
Józef Turek – <i>Wybór praw i warunków początkowych we współczesnych teoriach kosmologicznych a celowość wszechświata</i>	345
Zenon E. Roskal – <i>Wyjaśnienia celowościowe (teleologiczne) w fizyce</i>	377
Józef M. Dołęga – <i>Czy świat przyrody ma swój autonomiczny cel?</i>	389

Część III POWSZECHNOŚĆ CELU

Jan Sochoń – <i>Czy kultura bez celu?</i>	419
Henryk Kiereś – <i>Postmodernizm: człowiek bez celu</i>	435
Enrique Martínez – <i>Powszechna obecność celu a wyjaśnianie teleologiczne</i>	447
Andrzej Maryniarczyk SDB – <i>Doskonaląca byty funkcja dobra-celu</i>	457

TADEUSZ BIESAGA SDB
Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

CEL CZY NAKAZ RACJĄ DZIAŁANIA MORALNEGO?

TELEOLOGIZM ETYCZNY ARYSTOTELESA I ŚW. TOMASZA

Postawiony w tytule problem prowokuje do konfrontacji etyki celu-dobra Arystotelesa czy św. Tomasza z etyką kategorycznych nakazów I. Kanta. Wyjaśnienie działania, a w tym moralnego postępowania człowieka w metafizyce realistycznej św. Tomasza oraz w metafizyce idealistyczno-naturalistycznej Kanta jest radykalnie różne. W pierwszej, wszelkie wyjaśnienie wpisane jest w rozstrzygnięcie kwestii istnienia, w którym istnienie bytu przygodnego ma swoją podstawę w istnieniu Bytu Absolutnego. W tym ujęciu wszelki dynamizm działania można ująć w znany tomistyczny schemat: *exitus – reditus*. Wszystko w istnieniu wywodzi się od Boga i w działaniu do Niego zmierza. Cały kosmos, wszystkie stworzenia są w drodze do Boga, skąd pochodzą i w którym jedynie mogą znaleźć oraz zapewnić sobie ostateczne spełnienie¹. Każdy byt przygodny

¹ Zob. B. Bujo, *Die Begründung des Sittlichen. Zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von Aquin*, Paderborn 1984, s. 95, 183.

w swej podstawowej inklinacji zachowania istnienia (*conservatio sui esse*), realizując wpisane w naturę dążenie do rozwoju, do doskonałości, do spełnienia, realizuje swój byt i uczestniczy przez to w Bycie Absolutnym. Nic dziwnego, że w tej perspektywie pojęcie bytu i pojęcie dobra są zamienne: *bonum et ens conventuntur*². Amabilność bytu jest realnym motywem wyjaśniającym działanie. Wszystko zmierza do tego, co jest pożądane (*bonum est quod omnia appetunt*), odpowiednie, współmierne, właściwe jego naturze (*convenies*), co doskonali jego naturę (*perficiens*), co ma tę doskonałość w sobie (*perfectum*)³. W ten sposób św. Tomasz, wychodząc od podmiotowej, subiektywnej strony dobra, doszedł do obiektywnego uzasadnienia, dlaczego dobro jest dla nas pożądane, amabilne.

Desiderium naturale niejako samo prowadzi byty nieświadome do celu. W przypadku człowieka dzieje się to w sposób świadomy i wolny. Człowiek poznaje celowość tendencji własnej natury osobowej, rozpoznaje cele pośrednie oraz cel ostateczny i swoje czyny świadomie wpisuje w jego realizację. Dobro-cel, racja wszelkiego działania nie jest konstruowana przez człowieka, ale zastana wraz z realnym zaistnieniem, wraz z posiadaniem natury bytu osobowego. *Omne agens agit propter finem* czy też *omne agens agit propter bonum*. Każdy, w tym również człowiek, działa dla celu, który jest dobrem dlatego, że mając doskonałość w sobie, doskonali naturę człowieka, odpowiada tej naturze i jest przez nią pożądany oraz kochany⁴.

Etyka teleologiczna Arystotelesa jest głównie etyką agatologiczno-aretologiczną. Wymaga rozpoznania dobra-celu i nabycia odpowiednich sprawności, czyli cnót, które ułatwiają osiągnięcie dobra. Nakazy spełniają w niej rolę wtórną. Naprowadzają na dobro, ale to ono i sprawności moralne, czyli cnoty,

² Zob. A. Maryniarczyk, *Dobro bytu*, w: *Wierność rzeczywistości*, red. Z. J. Zdybicka [i in.], Lublin 2001, s. 138.

³ Zob. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, cura et studio P. Carmello, vol. 1, Torino 1963, I, q. 5, a. 1 i a. 3, ad 2.

⁴ Zob. Maryniarczyk, art. cyt., s. 140 nn.

mają decydującą rolę w jego realizacji. Nakazy czy obowiązki odgrywają rolę pośrednią, mogą pomagać w nabywaniu cnót. Przy osiągnięciu względnej integracji osobowościowej, po nabyciu jakiegoś stopnia cnót, stają się mniej natarczywe, mniej widoczne, gdyż samo dobro pobudza do jego realizacji, a dzięki cnotom jest bardziej miłowane i łatwiej realizowane. Dobro dla człowieka cnotliwego jest zarówno pociągające, łatwe do realizacji, jak też uszczęśliwiające⁵.

Inaczej w etyce Kanta, która nie jest teorią dobra, ale teorią obrony własnej autonomii przed napierającymi na nią wszelkimi impulsami i motywami. Najważniejsze dla niej jest nie to, co czynię, ale jak to czynię, by nie utracić autonomii czystego podmiotu. Stąd pierwszeństwo będą mieć samonakazy, imperatywy ciągle potwierdzające autonomiczny podmiot.

AUTONOMIZM ETYCZNY I. KANTA

Kant uwikłany w spór nowożytnego racjonalizmu z empiryzmem, nie tyle go przewyciężył, co pogłębił dychotomię: empiryzm – aprioryzm. Uczynił to przez radykalne oddzielenie sfery empirycznej od apriorycznej oraz umieszczenie metafizyki i etyki w tej ostatniej. Radykalnie oddzielił od siebie dwa światy: *mundus intelligibilis* i *mundus sensibilis*, świat noumenów i świat fenomenów, świat czystego podmiotu, czystej wolności (*homo noumenon*) i świat cielesności człowieka (*homo phaenomenon*).

Filozofię, a w tym etykę, potraktował jako naukę aprioryczną, dostarczającą zasad kategorycznych, w odróżnieniu od nauk empirycznych, które dostarczają jedynie wiedzy hipotetycznej. Główną ideą aprioryczną, wokół której Kant zbudował swoją metafizykę moralności, jest przyjęta przez niego idea

⁵ Zob. T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, Kraków 1998, s. 271 nn.

wolności, idea autonomii czystego podmiotu, czystego rozumu praktycznego, czystej woli. Wolności woli nie da się – jego zdaniem – udowodnić, ale należy ją z góry przyjąć jako właściwość woli wszystkich istot rozumnych, jako daną apriorycznie ideę wolności, którą się kierujemy w działaniu⁶. „Autonomia woli jest właściwością woli – pisze Kant – dzięki której, ona sama sobie jest prawem [podkr. – T. B.] (niezależnie od właściwości przedmiotów woli)”⁷. Uniwersalność tego prawa wyprowadził Kant z ogólnego pojęcia istoty rozumnej w ten sposób, by obejmowało nie tylko jeden podmiot, ale wszystkie podmioty rozumne⁸. Wyraża to pierwsza formuła imperatywu, zwanego formułą autonomii woli czy powszechności prawa. Brzmi ona: „[...] postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”⁹.

W ten sposób transcendentalnie ustanowione prawo, imperatywy, obowiązki mają realizować ideę autonomii. Wszystko, co nie wynika z idei czystego podmiotu chcącego działać autonomicznie, jest traktowane jako czynnik heteronomiczny, obcy i wrogi autonomii. Przyczynowanie przez wolność będzie radykalnie przeciwstawione przyczynowaniu przez naturę. Nic dziwnego, że wszelkie motywy, nie tylko przyjemność, korzyść, ale szczęście, wartości, obiektywne dobro natury osoby ludzkiej będą traktowane jako motywy zniewalające wolę.

Formalne imperatywy, maksymy, obowiązki nie motywują się dobrem, ale mają być dobre tylko na tej podstawie, że są stanowione przez autonomiczny podmiot, który sam siebie nimi wiąże i jest im wierny. Zapewnienie sobie autonomii polega na bezwzględnym posłuszeństwie podjętym przez siebie obowiązkom, przeciwstawiającym się wszelkim skłonnościom

⁶ Zob. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984³, s. 88.

⁷ Tamże, s. 78.

⁸ Zob. tamże, s. 37.

⁹ Tamże, s. 50.

i motywom zewnętrznym. „Postępowanie z obowiązku – pisze Kant – ma całkowicie wykluczać wpływ skłonności, a wraz z nią wszelki przedmiot woli, jedyną więc rzeczą, która mogłaby wolę skłaniać jest: obiektywnie – prawo, a subiektywnie – czyste poszanowanie tego praktycznego prawa, to znaczy mąksyma, że winienem być mu posłuszny nawet z uszczerbkiem dla wszystkich moich skłonności”¹⁰. Kompromis ze skłonnościami, z tym, co przyjemne czy szczęśliwajdajne – jest złem moralnym.

Teza Kanta o radykalnym złu natury ludzkiej wzmacnia odrzucenie natury u podstaw moralności. Znawcy filozofii Kanta twierdzą, że przekonanie o radykalnym zepsuciu natury ludzkiej nie tyle jest przez niego uzasadnione filozoficznie, co raczej przejęte z augustyńsko-luterańskiej interpretacji grzechu pierworodnego¹¹. Do takiej tezy skłania Kanta nie tyle naturalistyczne ujęcie natury, czyli zepchnięcie jej do świata determinizmów przyrodniczych, co przeświadczenie, że natura przez grzech pierworodny nie tylko uległa osłabieniu w dążeniu do dobra, ale całkowitemu zepsuciu. Nie tyle ma trudności w dążeniu do dobra, ile zmierza do zła.

KONSEKWENCJE AUTONOMIZMU ETYCZNEGO

Na pytanie, dlaczego coś jest powinno moralnie, otrzymujemy więc przeciwstawne odpowiedzi na terenie teleologizmu czy eudajmonizmu Arystotelesa i św. Tomasza oraz deontonomizmu czy etycznego autonomizmu Kanta. W pierwszej teorii pada stwierdzenie, że dlatego coś jest powinno, bo jest dobre i szczęśliwajdajne, a w drugiej odwrotnie – dlatego jest powinno, bo nakazane.

¹⁰ Tamże, s. 21.

¹¹ Zob. R. J. Sullivan, *The Kantian Critique of Aristotle's Moral Philosophy*, „The Review of Metaphysics” 28 (1974–1975), s. 42.

Już Wilhelm Ockham w obronie autonomii i autorytetu Boga twierdził, że coś jest powinno moralnie, gdyż jest ustanowione nakazem absolutnego autorytetu. Nakaz ów nie potrzebuje żadnych racji. Cokolwiek ów autorytet nakaże, to jest dobre. Jeśli Bóg nakaże nienawidzić Boga, nienawiść Boga jest dobra. Kant za taki autorytet uznał czysty podmiot ludzki. Samonakaz podmiotu ma być dobry tylko dlatego, że jest jego nakazem. Podmiot nie musi szukać dla niego usprawiedliwienia, bo identyfikuje się z nim jako wyrazem swojej autonomii.

Możemy zapytać, czy podmiot, który nie podaje racji uzasadniających jego akt autonomii, jest w lepszej sytuacji od podmiotu, który takie racje rozpoznał i je podaje? Wydaje się, że zwolnienie podmiotu z podania racji swoich aktów wolności jest zwolnieniem go z rozumności, z racjonalności, a tym samym z właściwie pojętej autonomii. „Kantowski »czysty rozum praktyczny« – pisze o tej propozycji T. Styczeń – wolno nam nazwać tylko wolą, a jego »bezwarunkowy imperatyw« jedynie irracjonalnym nakazem [podkr.–T. S.]”¹². Z samego faktu, że ktoś wydał nakaz, nie wynika, że jest to nakaz racjonalny. Nie jest ważne przy tym, czy nakaz jest narzucony z zewnątrz, czy z wewnątrz człowieka. Jeśli jest nakazem bez racji, czyli nakazem ślepym, nie tylko nie może służyć autonomii człowieka, ale wprost przeciwnie, jest jej zaprzeczeniem.

Tak więc Arystotelesa program realizacji dobra i Kanta program potwierdzania niezależności, autonomii czystego podmiotu, to różne teorie, to różne programy. W pierwszym argumentuje się z pozycji całościowego ujęcia człowieka jako istoty psychofizycznej. W drugim z pozycji dualistycznego rozbicia człowieka na *homo noumenon* i *homo phaenomenon*. Są to dwie rzeczywistości rządzące się całkowicie różnymi prawami. *Homo noumenon*, jako istota wolna, kieruje się ustanowionym przez siebie prawem. *Homo phaenomenon*, jako istota zmysłowa

¹² T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980, s. 43.

i empiryczna, funkcjonuje w świecie zdeterminowanym przez konieczne prawa przyrody¹³. Między prawami człowieka jako istoty rozumnej i wolnej a jego prawami jako istoty zmysłowej, cielesnej zachodzi nieprzezwycięzalny konflikt. Etyka Kanta jest wpisana w ów konflikt i dlatego imperatywy ciągle muszą zwalczać to, co pochodzi z impulsów ciała.

Można twierdzić, że w antropologii czy etyce arystotelesowsko-tomistycznej nie ma takiego rozbicia czy takiego konfliktu, w którym zmysły, rozum, uczucia, wola toczą bezwzględną walkę ze sobą. Intelkt nie jest przeciwstawiony poznaniu zmysłowemu, rozum praktyczny woli, a wola uczuciom. W ujęciu zmysłów, rozumu, woli i uczuć, obok dostrzeżenia ich specyfiki, podkreślana jest łączność, współpraca, harmonia. Wzmacniają ją nabyte sprawności, *ratio recta* i *recta voluntas* – dobrzy współpracownicy w rozpoznaniu i realizacji dobra.

W antropologii Kanta wszystkie władze w człowieku są jakby przeciwstawione sobie. Czysty rozum, czysta wola przeciwstawiona jest zmysłom, uczuciom, temu, co cielesne. Nie widać żadnych możliwości zmniejszenia owego rozdarcia, owego konfliktu czy wręcz walki. Etyka formalnych imperatywów skierowanych przeciwko wszystkim naturalnym inklinacjom, pożądaniam czy uczuciom, odrzuca możliwość jakiegokolwiek integracji cielesności i duchowości człowieka. Dla Kanta ideałem jest człowiek silny, kurczowo trzymający się obowiązków, na którego napierają nieustannie różne namiętności.

Arystoteles zna wewnętrzne konflikty w człowieku, ale sądzi, że może on osiągnąć względną integrację sfery pożądlivej i moralnej. Realizacja dobra ma służyć zdobyciu wewnętrznej integracji sfery sensorywnej, racjonalnej i emocjonalnej w człowieku. Dobre postępowanie, wraz z nabywaniem sprawności moralnych, służy owej integracji. Stąd dla Arystotelesa nie jest

¹³ Zob. A. Bobko, *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Kraków 2007, s. 153.

ideałem Kanta człowiek rozdarty konfliktami, ale człowiek dzielny, czyli ten, który osiągnął względną integrację sfery pożądań i obowiązków, który tendencje swojej natury włączył dzięki sprawnościom w skuteczną realizację dobra. Rozum praktyczny ubogacony roztropnością, łatwiej rozpoznaje prawdziwe dobro, wola ubogacona męstwem, łatwiej to dobro realizuje. Dzięki temu wewnętrznemu udoskonaleniu się i zdobytej przez to harmonii, dobro jest łatwiej osiągalne i jeszcze bardziej, i skuteczniej oddziałuje swoją amabilnością i pożądlivością. Jest przez to bardziej pociągające i uszczęśliwiające. Dobro nie jest realizowane – jak chciał Kant – przez nacisk obowiązków, ale przez swoją atrakcyjność, przez wyzwalanie miłości i radości w zintegrowanym podmiocie moralnym. U człowieka cnotliwego, czyny dobre są równocześnie uszczęśliwiające. Dobro własne człowieka cnotliwego nie jest w konflikcie z dobrem wspólnym. Dobro wspólne ma bowiem te same cechy, co dobro własne – udoskonala, wewnętrznie uszczęśliwia zintegrowanego człowieka, daje mu moc poświęcania się dla innych.

Zdaniem Arystotelesa, takiej wewnętrznej harmonii w człowieku pełnym pożądań, emocji i obowiązków, nie zdobywa się od razu. Nie ma jej jeszcze neofita. Może być osiągnięta z czasem, krok po kroku, kiedy przez dobre czyny nabywamy sprawności moralnych, cnót, czyli przyoblekamy się jakby w drugą naturę, naturę względnie zintegrowanego człowieka, która sprawia, że dobro jest coraz łatwiejsze i coraz więcej możemy go czynić. Szczęściodajność dobra jest dodatkowym motorem napędzającym jego dalszą realizację. Nic dziwnego, że w tego typu etyce prawdziwy święty, to radosny święty, czyli szczęśliwy z nieustannego czynienia dobra.

Rozdarty człowiek w propozycji Kanta, to człowiek ciągle walczący ze sobą, ze swoimi pragnieniami, uczuciami, przyjemnościami czy radościami. Im bardziej z powodu tych nieprzyjemności nie chce mu się żyć, a żyje tylko z obowiązku, tym bardziej realizuje ideał istoty autonomicznej. Kant nie znajduje żadnego pocieszenia dla nieszczęśnika. Na ziemi nic się nie da

zrobić, być może w wieczności Bóg połączy moralność ze szczęściem. Moralność w tej perspektywie jest czymś beznadziejnym. Pozostajemy zawsze tym samym rozdartym na dwoje stworzeniem. Wykonujemy niejako syzyfową pracę ciągłego przeciwstawiania się wszystkiemu, co cielesne, emocjonalne, przyjemne, co niesie radość i szczęście.

Taka etyka jest, według M. Schelera, zdradą miłości i radości w postępowaniu moralnym. Jest opresyjna wobec sfery serca, wobec przeżyć miłości i przeżyć wartości. Z pozycji etyki klasycznej jest opresyjna również wobec całej sfery pożądczej w człowieku. Nie potrafi włączyć cielesności w realizację dobra. Można domniemywać, że jej następstwem w naszej kulturze jest mentalność technicznego podporządkowania ciała autonomicznemu podmiotowi. Taktyka zdobywania absolutnej niezależności okazuje się szczególnie niszcząca dla całej natury cielesnej. Autonomizm przekształca się w technokratyzm względem ciała ludzkiego.

Arystoteles i św. Tomasz przez analizę teleologii cielesności, płciowości, kobiecości, męskości, ojcostwa, macierzyństwa, rodzicielstwa, formowali normy moralne chroniące owe dziedziny życia ludzkiego. Wspólnoty naturalne, jak rodzina, wspólnota etniczna, narodowa, przedstawione były jako miejsce realizacji i szczęścia człowieka.

Kant przekreślił normatywność natury cielesnej, skupił się na autonomii czystego podmiotu. Tak jakby sama nienależność dla niezależności mogła stanowić najwyższe dobro i szczęście człowieka, a nie realizacja jego osobowej natury. Zdobycie autonomii dla autonomii, bez uszczęśliwiającej realizacji siebie we wspólnocie małżeńskiej, rodzicielskiej, społecznej – jak pokazują współcześni psychoanalitycy – może być przyczyną atomizmu społecznego i współczesnych neuroz. Nie jesteśmy bowiem czystą autonomią, ale bytem pełnym potrzeb, który do szczęścia potrzebuje wszystkiego, co go otacza, szczególnie więzi z ludźmi i z Bogiem. Teoria zasad zdobywania autonomii nie jest ani integralną teorią człowieka, ani etyką obejmującą pełne dobro natury osoby ludzkiej.

Można przypuszczać, że odrzucenie przez Kanta normatywności cielesnej natury człowieka, czyli aksjologiczna nihilizacja cielesności człowieka, otwiera perspektywę technicznego panowania nad tą rzeczywistością. Rozum, którego celem jest zdobycie absolutnej niezależności od tendencji zawartych w naszej naturze cielesnej, łatwo może stać się rozumem technicznym, może sięgnąć po techniczne środki sterowania ciałem człowieka. Przejście od neomanicheizmu metodologicznego do neomanicheizmu technokratycznego jest bardzo płynne. Argument autonomii, wolności człowieka, jest bowiem używany w wielu nurtach bioetycznych, liberalnych, w celu propagowania antykoncepcji, sterylizacji, aborcji, technizacji życia czy to przez techniki *in vitro*, przez klonowanie człowieka, hybrydy zwierzęco-ludzkie i próby manipulacji genomem ludzkim. Technokratyzm względem ciała ludzkiego wyrasta więc z postkartezjańskiej i postkantowskiej antropologii dualistycznej, w której „ja” autonomiczne, używając siły i przemocy, wyzwala się ze swojej cielesnej powłoki.

THE REASON OF MORAL ACTION: PURPOSE OR IMPERATIVE

Summary

The article aims at confronting Kant's ethics of imperatives with Aristotle's and St Thomas' ethics of good-aim. First, it is argued that ethical autonomism is not a theory about realizing good, but a theory about realizing independence and autonomy of a pure subject. This is Kant's idea of the autonomy of pure subject which led him to a radical position of opposing everything what is heteronomous, so to the rejection any subjective motives of acting such as pleasure, happiness, profit, as well as any objective reasons of moral acting such as good or happiness of human person. Secondly, it is shown that ethical autonomism accepts and supports the dualistic conception of man,

and its imperatives of pure subject turn against corporeity, so against realizing the full psychophysical nature of human being. One may think that this type of dualistic anthropology and oppressive ethics is at the base of contemporary technocratism in which an autonomous subject equipped with technical reason, steers and manipulates its body. Instead of integrating corporeity into moral acting, we are dealing with technological aggression against it, executed by means of contemporary biotechnology. It mostly concerns the beginning of life and the sexual sphere of human being. Such acts as human cloning, making animal-human hybrids, controlling sexuality by contraception and sterilization, interlarding human body with prosthesis in so called aesthetic surgery are only some examples of totalitarianism with respect to human body.