

Tomasz Pawlikowski

"Prawda o dobru : problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej", Artur Andrzejuk, Warszawa 2000 : [recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 37/2, 221-228

2001

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

czego oczekiwać, gdyż obietnica jest fałszywa. Widzimy więc, że nadzieję – może najbardziej ze wszystkich trzech cnót – Pieper rozważa w horyzoncie teologicznym. Czytelnik, zapoznając się z pracami niemieckiego filozofa i teologa w takim układzie, jaki nam zaproponowano, ma pewien niedosyt. Brakuje bowiem w eseju o nadziei jej aspektów humanistycznych, dotyczących relacji międzyludzkich.

Oczywiście, ta krótka charakterystyka bogatej w erudycję i wieloaspektowej treści książki Piepera jest tylko sygnalizowaniem zawartych w niej tekstów i w żaden sposób nie pretenduje do rangi wyczerpującego omówienia. Jednakże pozwala na pewne podsumowanie i ocenę. W ramach podsumowania należy podkreślić znakomity sposób wykładu poglądów św. Tomasza, ilustrowanych ujęciami pisarzy żyjący zarówno przed Akwinatą, jak i po nim. Wydaje się, że w ten sposób Pieper akcentuje tę cechę nauki Doktora Powszechnego, która spotkała się ze szczególnym uznaniem badaczy niemieckich, mianowicie uniwersalizm. Autor pomija jednak – i to już jest ocena – inną cechę nauki Tomasza: oryginalność jego metafizyki. Według Gilsona to właśnie za pomocą tej metafizyki (a nie przejętą lub wyznaczoną tradycją) należy interpretować tezy szczegółowe, do których należy Tomaszowa koncepcja miłości, wiary i nadziei. Szkoda, że w pracy Piepera poszukiwania nie poszły dalej, w kierunku ontycznych podstaw miłości wiary i nadziei. Nasz Autor zadowolił się określeniem „dobrze, że jesteś” i już nie badał bytowych uwarunkowań tego „sądu”. Te musiałyby go bowiem doprowadzić do teorii osoby, a w niej do pytania o osobowe fundamenty miłości, wiary i nadziei. Teksty św. Tomasza upoważniają do postawienia takich pytań. Nie wielu jednak tomistów skusiło się na udzielenie na nie odpowiedzi. Jedną z takich odpowiedzi jest teoria relacji osobowych.

Artur Andrzejuk

Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, UKSW

Artur Andrzejuk, *Prawda o dobru, problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej*, Warszawa 2000, ss. 367.

Przedmiotem rozprawy jest interpretacja filozofii moralnej św. Tomasza z Akwinu w duchu etyki tomizmu konsekwentnego, i wskazanie na tkwiące w pismach Doktora Anielskiego podstawy

do takiej interpretacji (s. 23). Zgodnie z założeniem metodycznym wspomnianej szkoły autor systematyzuje oryginalny wkład Tomasza i odróżnia go od twierdzeń przejętych od poprzedników (s. 23-4).

Praca dzieli się na trzy części. Pierwsza z nich przedstawia współczesne ujęcia etyki tomistycznej w Polsce. Autor wyróżnia tu trzy zasadnicze metody kształtujące refleksję nad moralnością: w oparciu o teorię osoby, w oparciu o koncepcję prawa naturalnego, w oparciu o koncepcję cnót i sprawności. Personalizm dominuje jego zdaniem w myśli etycznej Jacquesa Maritaina, Karola Wojtyły, Mieczysława A. Krąpca i Mieczysława Gogacza. Zakorzenie w prawie naturalnym charakteryzuje etykę Józefa Kellera, Tadeusza Ślipko, Étienne Gilsona i Jerzego Kalinowskiego. Teoria sprawności i cnót moralnych wyznacza zaś strukturę nauczania Ferdynanda van Steenberghena, Józefa M. Bocheńskiego, Jacka Woronieckiego i Wojciecha F. Bednarskiego. A. Andrzejuk ukazuje wszelako dodatkowe założenia systemów prezentowanych przez wymienionych myślicieli, które prowadzą ich do radykalnie różnych ujęć problematyki moralnej. I tak okazuje się, iż J. Maritain szuka dla niej zaplecza w objawieniu, wierze i teologii chrześcijańskiej (s. 39), podobnie jak J. Keller, który również odwołuje się do natury ludzkiej osoby jako do wyznacznika norm postępowania (s. 78-9).

Według autora K. Wojtyła osadza swoje rozważania nad podmiotem moralności w egzystencjalnej teorii bytu, jaką sformułował św. Tomasz z Akwinu (s. 46). M. A. Krąpiec wyjaśnia przede wszystkim to, czym jest postępowanie ludzkie jako byt, przez co tworzy raczej metafizyczne podstawy pod etykę niżli ją samą, w sensie nauki rozpoznającej „pryncypia wyboru działań” (s. 53). M. Gogacz uważa zaś, że przedmiotem refleksji etycznej są relacje osobowe i ich ochrona (s. 60), przy czym reguły ochrony tych relacji wskazuje pedagogika, pojęta jako etyka szczegółowa (s. 72). Teksty T. Ślipko, zdaniem autora recenzowanej rozprawy, akcentują przede wszystkim normatywny charakter rozumu ludzkiego, choć i ona tkwi korzeniami w filozoficznej koncepcji ludzkiej osoby (s. 85). W stronę É. Gilsona – chyba niesłusznie – wysuwa A. Andrzejuk zarzut, iż wbrew Tomaszowemu rozróżnieniu między tym, co naturalne i tym, co nadprzyrodzone, przedstawia on w swoich pracach teologię moralną zamiast filozofii (s. 99). Uwaga zapewne trafna, wszelako historyk filozofii nie może całkowicie abstrahować od kontekstu doktrynalnego przedstawianych poglądów. Poglądy J.

Kalinowskiego czerpią natomiast z tworzonej przez niego logiki deontycznej i wyrażają prawdę o autodeterminizmie osoby ludzkiej (s. 106). Z kolei F. van Steenberghe odczytuje moralną naukę św. Tomasza jako aretologię odwołującą się w swych podstawach do metafizyki bytu i antropologii filozoficznej (s. 112). Ostateczną normą ludzkiego postępowania jest, w tym ujęciu, Bóg – Cel Ostateczny, podstawę bezpośrednią norm moralnych stanowi zaś natura ludzka (s. 109). Etyka o. J. M. Bocheńskiego, pomimo dwu odmiennych okresów w jego twórczości: okresu tomistycznego i analitycznego, utrzymała przez całe jego życie rys eudajmonistyczny, przy czym coraz bardziej nabierała w niej znaczenia tzw. „mądrość życiowa”, opisywana w kategoriach właściwych cnocie roztropności (s. 117-8). Myśl etyczna o. J. Woronieckiego, jak zauważa autor, sprowadza się zaś do prezentacji katolickiej teorii wychowania, zawartej w treściach *Sumy teologii* (s. 123). Z kolei W. F. Bednarski wniósł ze swej strony do tomistycznej etyki aparaturę metodologiczną, wypracowaną w szkole lwowsko-warszawskiej przez T. Kotarbińskiego, M. Ossowską, T. Czeżowskiego i innych jej przedstawicieli (s. 131).

Część druga jest analizą wypowiedzi Doktora Anielskiego, zawartych w jego tekstach: *Suma teologii*, *Suma przeciw poganom*, *Kwestie dysputowane: O prawdzie, O złu, O wolnym wyborze, O cnotach, O nadziei, O napomnieniu braterskim (De correctione fraterna)*. Autor omawianej rozprawy skupia się w swoich badaniach na problematyce tradycyjnie uznawanej za zespół zagadnień etyki tomistycznej. Przedstawia więc ogólne Tomaszowe rozumienie dobra, pojęcia dobra i zła moralnego, szczęścia człowieka i jego celu ostatecznego, kwestię uczuć, sprawności, cnót, sumienia i prasuwienia, intelektu i woli. Szczególną uwagę przywiązuje do aktu kontemplacji oraz relacji miłości i nadziei osobowej – tematów wyróżniających etykę tomizmu konsekwentnego (kierunku wyznaczonego przez M. Gogacza i kontynuowanego w grupie skupionych wokół niego uczniów).

Tej właśnie koncepcji etyki poświęcona jest część trzecia, która „realizuje – w zamyśle autora – zespół celów dysertacji” (s. 26). Układ rozpatrywanych w niej problemów jest analogiczny jak w części drugiej, ponieważ „celem pracy uczyniono zbadanie filozoficznych podstaw etyki tomistycznej i ich zinterpretowanie w świetle metafizyki tomizmu konsekwentnego, [...] jest to – w mniema-

niu autora – ta wersja Tomaszowej filozofii bytu, która bazuje na wiernej recepcji tekstów Akwinaty. Swoistym potwierdzeniem w tej pracy słuszności podstawowych tez tomizmu konsekwentnego jest właściwe chrześcijaństwu wyakcentowanie miłości, jako podstawowej zasady wyznaczającej nie tylko postępowanie człowieka, ale wprost całe ludzkie życie, tak praktyczne jak i teoretyczne” (s. 315). W kontekście przytoczonej wypowiedzi należy sądzić, że zdaniem A. Andrzejuka zgodność metafizyki tomizmu konsekwentnego z metafizyką Doktora Anielskiego czyni także zgodnymi etyki tych systemów, a nawet, że są to identyczne systemy.

W wyniku dociekań, składających się na tę ostatnią część, autor dochodzi więc do twierdzenia, iż oryginalna etyka Tomaszowa koncentruje się wokół zagadnienia miłości jako zasady organizującej całe ludzkie postępowanie, zarówno w dziedzinie praktycznej, jak i teoretycznej. Zauważa wszakże, że w jej punkcie wyjścia znajduje się teoria osoby pojętej jako jednostkowa substancja natury rozumnej, choć Akwinata rzadko odwołuje się w swoich rozważaniach moralnych wprost do pojęcia osoby, które wiąże ściśle z problematyką trynitarną. Dziś wszakże – jak zaznacza A. Andrzejuk – nie ma niebezpieczeństwa skojarzeń pomiędzy wymienionymi kwestiami, a tym samym ich utożsamienia. Dlatego możemy wyraźnie zaliczyć refleksję nad osobą do zespołu zagadnień etycznych (s. 315-316).

W tej nowej perspektywie podstawowego znaczenia nabiera kwestia relacji osobowych: wiary, nadziei i miłości. Szczególnie istotna jest zaś rola miłości, która wedle Akwinaty dominuje w całym życiu ludzkim, nie tylko jednostkowym, ale także wspólnotowym (s. 316-7). W stosunku do spuścizny Arystotelesowej – jak zauważa autor rozprawy – u Tomasza przeformułowaniu ulegają zagadnienia etyki. Nie odchodzi ona wprawdzie od dociekania, czym jest dobro i zło moralne, czym jest cel ludzkiego postępowania, czym szczęście płynące z jego realizacji, lecz zasadniczo koncentruje się na miłości osobowej, która wiąże się również z celem działania osoby jako takiej. Miłość ta stanowi konsekwencję naturalnego pragnienia dobra osoby kochanej (s. 317-318).

Ażeby kochać trzeba być wszakże do tego zdolnym. Dlatego, zdaniem autora, Tomasz rozważa strukturę ludzkich władz i sprawności, właściwych dla bytu osobowego, a także zasady kierujące postępowaniem człowieka. Podejmuje analizę kontemplacji, mądrości, będącego jej owocem sądu sumienia, oraz prasumienia –

naturalnej skłonności, która zaleca czynienie dobra. Z problematyką prasumienia łączy własną interpretację prawa naturalnego; z kontemplacją z kolei szczęście i zapoczątkowanie miłości (s. 320).

A. Andrzejuk przyjmuje (za Lechem Szyndlerem), że kontemplacja powstaje wówczas, gdy intelekt, zainspirowany zrodzonym w nim „słowem serca”, zwraca się z podziwem do przedmiotu swego poznania. Zdarzenie to powoduje, iż w intelekcie człowieka wykształcają się sprawności teoretyczne i praktyczne (s. 321-312).

W rozważaniach moralnych św. Tomasza poczesną rolę odgrywa także zagadnienie woli i jej wolności, która ogarnia wszelkie dokonywane przez nią wybory. Są one wprawdzie zawsze następstwem poznania intelektualnego, ale nie są przez to poznanie determinowane, co do decyzji o działaniu. Intelekt i wola – dwie władze współdziałające w akcie decyzyjnym – zachowują zatem autonomię w zakresie właściwych sobie czynności. Wolna wola i usprawnienia wolitywne posiadają wszelako naturę rozumną, dzięki czemu współpracują z intelektem i jego sprawnościami, wnosząc wspólnie w ludzkie postępowanie porządek właściwy życiu osobowemu (s. 322, 325-326).

Przedstawiona przez autora rozprawy interpretacja etyki Doktora Anielskiego prowadzi zatem do wniosku, że jej zasadniczym przedmiotem jest życie ludzkie jako organizowane przez miłość, która urasta do rangi podstawowej relacji osobowej. Miłość ta wspiera się zaś na sprawnościach intelektu i woli, stanowiąc w dziedzinie postępowania ich najdoskonalszy wykwit.

Wydana niedawno praca wydaje się być twórczym wkładem w podejmowane dziś próby ustalenia istoty moralnego nauczania św. Tomasza, stąd jej publikacja zasługuje na odzew, nie tylko ze strony środowiska mediewistów, ale również etyków. Wypracowana w tomizmie konsekwentnym etyka chronienia osób należy przecież do propozycji współczesnych, choć – jak podkreślają jej twórcy – pozostaje wierna koncepcjom Akwinaty, co autor konsekwentnie wykazuje. Część pierwsza, ukazując ogólną sytuację tej współczesnej refleksji nad moralnością ludzką, która nawiązuje w jakiś sposób do nauczania św. Tomasza, odbiega nieco swoją problematyką od dwu następnych, dla których jest jedynie tłem. Część druga zwraca uwagę na te fragmenty pism Akwinaty, które potwierdzają ideę etyki chronienia osób, zaproponowaną przez M. Gogacza i podporządkowuje się części trzeciej, stanowiącej próbę konsolidacji tej wersji etyki.

Wydaje się jednak, że konsekwentnej realizacji powziętego zamiaru nie służy najlepiej struktura pierwszej części rozprawy. Przedstawia ona dokonania współczesnych etyków tomistycznych (K. Wojtyły, J. Woronieckiego, W. F. Bednarskiego) lub tylko nawiązujących do nauki Doktora Anielskiego (T. Ślipki, J. Kellera), metafizyków (M. A. Krąpca) czy typowych historyków filozofii (E. Gilsona, F. van Steenberghena) i choć słusznie ukazuje to, co oni wnieśli do aktualnego stanu badań, traktuje wszakże wkład tych specjalistów, uprawiających różne zasadniczo dziedziny filozoficzne, jako propozycje pełnej etyki, co prawdopodobnie nigdy nie było celem niektórych nich.

Nie wiadomo także, dlaczego zastosowano podział aktualnych wersji etyki tomistycznej wedle trzech metod kształtujących refleksję nad moralnością: 1) w oparciu o teorię osoby, 2) w oparciu o koncepcję prawa naturalnego, 3) w oparciu o koncepcję cnót i sprawności. Nie był on przecież jedynym z możliwych. Nasuwa się więc pytanie, czy w ogóle nie należało zrezygnować z klasyfikowania omawianych doktryn, zwłaszcza wobec różnorodnego wkładu poszczególnych filozofów w badania nad moralnością w zakresie: jej metafizycznych podstaw, metodologii etyki, jej historii, uprawiania etyki jako takiej.

Wątpliwości budzi również kilka kwestii szczegółowych. Należy do nich, występujące na stronie 155, tłumaczenie ostatniego zdania we fragmencie Tomaszowej *Summa contra Gentiles* (III, c. 37): „Pozostaje zatem [przyjąć], że najwyższa ludzka szczęśliwość polega na kontemplacji mądrości, która rozważa rzeczy Boże”. W oryginale brzmi ono następująco: *Relinquitur igitur quod in contemplatione sapientiae ultima hominis felicitas consistat, secundum divinorum considerationem*. Mądrość, o której mowa, jest więc przedmiotem kontemplacji będącej następstwem rozważania rzeczy Bożych, a nie jej podmiotem. Ponadto, mieszczący się na stronach 154-155 podrozdział 5, zatytułowany *Kontemplacja jako źródło mądrości*, zakończony przytoczonym wyżej zdaniem, dowodzi jedynie tego, że wedle Akwinaty mądrość bywa przedmiotem kontemplacji, nie zaś tego, że jest jej źródłem.

Na stronie 157 autor wysuwa z kolei tezę, iż „kontemplacja «ziemska» też ma jakieś znaczenie w etyce” (przydając jej co prawda walor hipotetyczny), korzystając z jej analogii do kontemplacji uszczęśliwiającej, która jest celem ostatecznym człowieka, a więc

nadaje sens jego całemu życiu moralnemu. Czy to nie za słabe uzasadnienie dla wysuniętego twierdzenia? A przecież, jeżeli byśmy określili kontemplację jako szczególny akt poznania teoretycznego lub praktycznego – co jest uprawnione i co sugeruje wzmianka o jej związku ze sprawnościami intelektualnymi (s. 157) – wówczas zbędne okaże się wysnuwanie wniosków w oparciu o analogie do kontemplacji rzeczywistości nadprzyrodzonej, podobnie jak zastanawianie się, czy kontemplacja Boga jest modlitwą (s. 157). Słuszniejsza wydaje się wszakże dla filozofii droga urabiania formuł odnoszących się do Bytu Transcendentnego na podstawie poznawanego bezpośrednio bytu przygodnego niżli odwrotnie, co ma zwykle miejsce w teologii, wspieranej danymi Objawienia. Okazuje się więc, że autor, który odżegnuje się wielokrotnie od mieszania porządku tych dwu nauk, sam ulega krytykowanej przez siebie tendencji.

Zaskakuje wyakcentowanie w tytule jednego z podrozdziałów określenia dobra jako „przyczyny zła” (s. 185), które choć odzwierciedla dosłowną wypowiedź Akwinaty, może być mylące; mimo wyjaśnień, że chodzi tu o przyczynowanie *per accidens*, a więc przypadłościowe, polegające na umożliwieniu wystąpienia zła bytowego lub moralnego (s. 185-186). Dlaczego autor nie wskazuje na istotną przyczynę zła, a skupia swoją uwagę na przyczynie przypadłościowej?

Na stronie 185 znajduje się też kolejne niefortunne tłumaczenie Tomaszowego stwierdzenia: *Malum non potest esse nisi in bono*, jako „nie może być zła poza dobrem”. O wiele lepsze wydaje się np.: „Nie może być niczego złego, chyba że w czymś dobrym”.

Pytanie o rację oddawania terminu *liberum arbitrium* przez „sąd wyboru” lub „wolny sąd” budzi również przekład ze strony 190. Owszem, Akwinata utożsamia niekiedy *liberum arbitrium* z *iudicium electionis*, ale chodzi mu zasadniczo o wskazanie na wolność woli, nie zaś na sąd dokonywany przez tę władzę, która nie jest przecież władzą poznawczą i sądów jako takich nie wydaje (por. np. *Kwestie dysputowane O prawdzie: De veritate*, q. 24, a. 6, c., gdzie mowa o „wolności w osądzaniu”: *libertas in iudicando*). Czemu zatem służy postawienie akcentu na element „sądzenia”?

Pomimo niewielkich uchybień rozprawa A. Andrzejuka posiada zasadniczy walor, ponieważ wskazuje na miłość osobową jako na

główne podmiotowe źródło moralności (s. 208, 215) – źródło dostrzeżone przez św. Tomasza, a niezauważane lub niedoceniane w publikacjach wielu współczesnych antropologów i etyków tomistycznych.

Tomasz Pawlikowski