

Tadeusz Ślipko

"Institution a la Philosophie morale", G. Kalinowski, Paris 1966 : [recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 4/1, 271-276

1968

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.

służyć artykuł J. Majlerowej pt. „Kilka uwag o uniwersyteckiej etyce i nauczania etyki we Francji” (str. 337—341).

Dział recenzyjny obok omówienia zawartości dwu czasopism (Revue Universitaire de Science Morale, nr 1,2 [1965] oraz The Philosophical Quarterly, 15 [1965], nr 59) przynosi omówienia najświeższych publikacji etycznych w Polsce. Należy do nich I. Lazari-Pawłowskiej „Etyka Gandhiego”, H. Maślińskiej „Bentham i jego system etyczny”, H. Jankowskiego „Szkice z etyki”, A. Grzegorzycy „Schematy i człowiek”, i na końcu A. Schaffa „Marksizm a jednostka ludzka”.

T. Ślipko

Kalinowski G. Initiaton à la Philosophie morale
Paris 1966

J. Kalinowski działalność naukową rozpoczął na KUL-u, tam też ogłosił dwie rozprawy pt. Teoria reguły społecznej i reguły prawnej Leona Duguit (Lublin 1949) i Teoria poznania praktycznego (Lublin 1960). Obecnie pracuje we Francji w Centre national de la Recherche Scientifique. Jego zainteresowania skupiają się nadal wokół teorii prawa i poznania praktycznego ujmowanej jednak w szerszej perspektywie jej organicznego związku z metafizyką i filozofią moralności. Bez większych więc trudności mógł podjąć inicjatywę napisania książki, przeznaczonej co prawda dla działaczy społecznych, ale traktującej wyłącznie o problematyce filozoficzno-etycznej. Tytuł *Initiation à la philosophie morale* dowodzi, że autorowi chodzi jedynie o to, aby dać wprowadzenie do filozofii moralności, wtajemniczyć czytelnika niezorientowanego lub źle poinformowanego w jej zasadnicze zagadnienia, kierunki, rozwiązania. Z tego względu poszczególne tematy rozwija zawsze na szerokim tle historycznym ukazując różnorodność ujęć i poglądów wypracowanych przez myśl filozoficzną na przestrzeni wieków. Mimo to nie poprzestaje na zarysowaniu samej tylko historycznej panoramy. Ostatecznie zdąża zawsze do zajęcia własnego stanowiska. Jest to, ogólnie rzecz biorąc, stanowisko etyki tomistycznej. Wprawdzie autor wyraźnie tego nie stwierdza, termin „etyka tomistyczna” właściwie się nie pojawia na kartach książki, ale nie ulega wątpliwości, że ten system etyczny autor ma przed oczyma i z jego ideowego skarbcza czerpie przewodnie idee swoich wywodów, ich logiczną konstrukcję oraz naukowy język.

Za punkt wyjścia zamierzonej pracy przyjmuje autor zasadę, że filozofia moralności zakłada odpowiedni światopogląd filozoficzny, którego rdzeniem i istotną treścią jej właściwe mu pojęcie człowieka. Dlatego niemożliwą jest rzeczą wnikać w strukturę określonego systemu etycznego, jeżeli się pominie jego filozoficzną antropologię, ale też zróżnicowanie poglądów filozoficznych na temat człowieka pociąga za sobą z konieczności wielość uwarunkowanych przez nie etycznych systemów. Ze

swej strony szkicuje autor obraz człowieka zgodnie z założeniami umiarkowanego spirytualizmu akcentując mocniej momenty personalistyczne, których szczytowe przejawy stanowią rozumność, wolność i twórcza dynamika człowieka.

W problematyce celu moralnego autor uwagę swą skupia przede wszystkim na tzw. wewnętrznym celu ostatecznym człowieka. Wychodząc egzystencjalnej koncepcji bytu i dobra utożsamia go „z pełnią bytu ludzkiego przeznaczoną przez Boga dla człowieka” (s. 75, por. 77). Poglębiamy wyrażoną tu myśl odwołuje się wprawdzie do Platona i Arystotelesa, którzy „doskonałość człowieka uzależnili od jego zjednoczenia z Bogiem, zjednoczenia wyłącznie intelektualnego, mimo to prawdziwego zjednoczenia” (s. 83). Filozofia chrześcijańska posunęła się krok dalej dowodząc, że Bóg jako sprawca istnienia człowieka jest również dawcą jego doskonałości i rozwoju. I tylko w tym przenośnym znaczeniu („par métonymie”, s. 84) filozofia mówi o Bogu jako wewnętrznym celu ostatecznym człowieka. Reszta należy do teologii: w idei dziecięstwa Bożego ukazuje pełnię bytu człowieka zrealizowanego w nadprzyrodzonym zjednoczeniu z Bogiem. Przed filozofią natomiast stoi inne zadanie. Kierując swą myśl w stronę Boga stwierdza, że będąc dobrem najwyższym musiał dając siebie za cel człowiekowi szukać w tym własnej chwały. Chwała Boża stanowi więc ostateczny cel człowieka we właściwym tego słowa znaczeniu, ale jest to cel transcendentny, różny od poprzedniego, immanentnego.

Zgodnie z przyjętą w tomizmie tradycją po zagadnieniu celu podejmuje autor problematykę aktu ludzkiego. Głównym przedmiotem analizy jest pojęcie aktu moralnego. Zdaniem prof. Kalinowskiego jest to „akt rozważany z punktu widzenia ostatecznego celu człowieka”) (s. 89). Następuje nader skrótowe omówienie aktów wewnętrznie dobrych, złych względnie obojętnych. Zaznaczmy mimochodem, że w ostatniej kategorii umieszcza autor przykładowo tego rodzaju czynności jak przechodzenie ulicy, napisanie listu czy zabicie człowieka (!). Wreszcie problem istotny: jakie są podstawowe czynniki określające cel i środki, a konsekwentnie i wartość moralną ludzkiego działania? Odpowiedź autora brzmi: rolę tę pełni prawo moralne i sumienie.

Zasadnicze twierdzenie autora na temat prawa moralnego mieszczą się w ramach tradycyjnej koncepcji tomistycznej. Istnieje odwieczne prawo Boże, którego odbiciem wyrytym w naturze człowieka jest prawo naturalne. Jednakowoż, i tu autor przyłącza się do nowszych tendencji w łonie etyki tomistycznej, prawa naturalnego nie należy pojmować na wzór kodeksu moralnego zawierającego określony zespół norm obowiązujących wszystkich ludzi, zawsze i wszędzie. Stanowi ono „nieokreślony zbiór reguł postępowania, zawartych potencjalnie w naturze człowieka, rozwijanych zaś i aktualizowanych przez rozum człowieka stosow-

nie do jego potrzeb" (s. 119). Prawo to opiera się na podstawowych tendencjach natury ludzkiej, nakłada na człowieka odpowiednie uprawnienia i obowiązki, z czego po stronie człowieka rodzi się poczucie odpowiedzialności, obwarowane jest wreszcie należyłą sankcją.

Ostatnie dwa rozdziały wypełnia analiza sprawności moralnych czyli cnót oraz sumienia. Autor odbiega od tradycyjnego schematu podziału cnót przyjmując nie cztery, ale pięć cnót kardynalnych (wstrzemięźliwość, męstwo, sprawiedliwość szczegółowa, miłość, religijność), związanych u swych podstaw cnotą sprawiedliwości ogólnej oraz słuszności. Sumienie natomiast definiuje jako „ogół sądów rozumu praktycznego uczestniczącego w procesach działania moralnego” („...intervenent dans les processus de l'action morale" s. 97). W bezpośrednim związku z sumieniem pozostaje sprawność (la disposition) roztropności czyli tzw. mądrości życiowej (la sagesse pratique), która „uzdala rozum praktyczny do rozróżniania między dobrem a złem w sprawach moralnych zgodnie z rzeczywistością” (s. 187). Jest to sprawność złożona z całego szeregu pierwiastków natury intelektualnej np. pamięć, uległość (docilité), jasność, bystrość, odnosi się zarówno do wyboru środków jak i działania, przejawia się zaś w dwu zasadniczych postaciach: mądrości indywidualnej, zwróconej bezpośrednio ku dobru jednostki, oraz mądrości społecznej, mającej za przedmiot dobro wspólne.

Na traktacie o sumieniu kończą się rozważania prof. Kalinowskiego, moralistykę bowiem z góry postawił poza kręgiem swego zainteresowania. Chodziło mu też o wykład elementarny, skupiony wokół zagadnień i pojęć najbardziej zasadniczych, stanowiących swego rodzaju abecadło myślenia filozoficzno-etycznego. A jednak, choć skromne sobie stawiał cele, dał w wyniku opracowanie, które zachowując przejrzystość budowy i jasność myśli dawniejszych, przeważnie łańskich podręczników etyki odbija się od nich korzystnie interesującym, dalekim od schematyzmu przedstawieniem niełatwych wcale problemów etycznych. Ta niezależność autora od zastanych wzorów znalazła wyraz również w sformułowaniach niektórych rozwiązań ujętych przezeń inaczej, aniżeli ma to miejsce w obiegowej literaturze podręcznikowej. I tu kryje się przyczyna, że mimo elementarnego w zasadzie charakteru książki prof. Kalinowskiego pobudza ona do refleksji i stawiania pytań.

A dzieje się tak już przy zagadnieniu ostatecznego celu człowieka. Najpierw drobna uwaga na temat historycznych referencji autora. Platon zakładał szczęście człowieka na zjednoczeniu z ideą Dobra w transcendentnym świecie idei, a więc w życiu pozagrobowym. Arystoteles natomiast upatrywał je w teoretycznym poznaniu pierwszych przyczyn, dostępnym wszakże dla człowieka już w jego doczesnej egzystencji. Obaj więc mówili o szczęściu i celu ostatecznym człowieka, ale w sensie zgoła różnym i między sobą i w porównaniu z filozofią chrześcijańską.

Ważniejszą wszakże wydaje się inna kwestia. Chodzi o zarysowane przez prof. Kalinowskiego pojęcie immanentnego celu ostatecznego człowieka. Widzi go, jak dowodzą tego omówione uprzednio teksty, w pełni bytu ludzkiego udzielonej przez Boga jako sprawcy doskonałości człowieka. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że owa pełnia realizować się może już w szczytowych formach doczesnej doskonałości człowieka, co zbliżałoby tę koncepcję do poglądu arystotelesowskiego. Czy w takim razie autor odmawia filozofii prawa do przyjęcia tezy, że celem człowieka absolutnie ostatecznym również w porządku naturalnym jest osiągnięcie Boga i odpowiednie (aczkolwiek istotnie różne od nadprzyrodzonego) zjednoczenie z nim? Czy nie przyjmuje, że w porównaniu z tym celem pełny rozwój osobowości człowieka, mimo swej naczelnej pozycji w jego życiu doczesnym, stanowi cel jedynie pośredni (niezbyt szczęśliwie nazywany czasem celem względnie ostatecznym)? Etycy chrześcijańscy na ogół bez wahania godzą się na tę tezę. I słusznie. Jeżeli bowiem człowiek może poznać dobra otaczającego go świata i Boga jako dobro najwyższe, jeżeli równocześnie może poznać własną naturę i naturę swego dążenia do celu, nic nie stoi na przeszkodzie w przyjęciu tego rodzaju konkluzji. Tymczasem myśl autora w tej sprawie nie rysuje się jasno i stąd biorą się pierwsze znaki zapytania.

Podobne refleksje nasuwa problem dobra moralnego, zwanego też dobrem godziwym, dziś raczej moralnymi wartościami. Autor pisząc o etyce św. Tomasza słusznie zauważa, że według Akwinaty prawo moralne fundament swój znajduje w dobru, a nie odwrotnie (s. 110). Nie ulega wątpliwości, że w takim założeniu problem obiektywnych podstaw dobra moralnego urasta do rzędu naczelných problemów filozofii moralności. Staje przed nią zadanie wytłumaczyć, jak się kształtuje jego obiektywna treść, na czym ona polega i czym się różni od porządku bytu. Rozwój fenomenologii znacznie zaktualizował ten problem i dlatego nie podobna go pomijać nawet w elementarnym opracowaniu etyki.

Do rozstrzygnięcia pozostaje więc kwestia, czy zagadnienie to zostało przez prof. Kalinowskiego wystarczająco naświetlone. Konkretnie mówiąc, czy jego pogląd na dobro moralne można uznać za zadawalającą odpowiedź na poruszone pytania. Otóż przyjmuje on, że obiektywnym dobrem moralnym jest dobro zamierzone dla człowieka przez Boga (s. 74). Jednakowoż ani myśli ani woli Bożej nie widzimy bezpośrednio. Dobro więc chciane przez Boga dla człowieka musiało się wcielić w jakąś strukturę stworzoną, stanowiącą dzięki temu konstytutywną zasadę dobra moralnego. W pracy prof. Kalinowskiego brak jest odpowiedniej teorii tego rodzaju struktury. Nie można jej utożsamiać z prawem moralnym, bo, jak wiadomo, prawo to zakłada już wcześniej ukształtowaną treść dobra. Nie widać też, jaką rolę w tej sprawie mogłoby odegrać ewentualnie pojęcie aktów z natury dobrych lub złych, ponieważ autor nie rozwinął

go szerzej ograniczając się do krótkiej tylko wzmianki. Pomiął też autor prawie zupełnie Tomaszową koncepcję „rozumu słusznego” (*ratio recta*) jako obiektywnej normy moralności, nie zajął również stanowiska względem idei „natury integralnej i rozumnej” (*natura rationalis complete spectata*) czy „istotowego porządku rzeczy” (*essentialis ordo rerum*), w których różni autorzy szukają rozwiązania wspomnianego zagadnienia. W konsekwencji problem — z całą pewnością podstawowy i doniosły — pozostał właściwie w zawieszeniu.

Rozbudzone w ten sposób wątpliwości nie znikają, ale pogłębiają się jeszcze w dalszych partiach pracy poświęconych zagadnieniu prawa moralnego i sumienia. Jak było powiedziane, autor prawo naturalne pojmuje jako nieokreślone reguły postępowania determinowane przez rozum człowieka stosownie do jego potrzeb. Krytyczna wszakże refleksja nie omieszka zapytać, w jaki sposób ta determinacja dochodzi do skutku. Nie na płaszczyźnie ogólnych sądów wartościujących, gdyż o tego rodzaju ogólnych, a zarazem treściowo określonych sądach autor nie nie mówi, zresztą, gdyby powiedział, przekreśliłby tym samym niezdefiniowany charakter prawa naturalnego. Wobec tego jedyną formą determinacji reguł prawa naturalnego stają się sądy sumienia i na tym chyba polega owo enigmatyczne nieco określenie „uczestniczenia” sumienia w moralnym działaniu człowieka. Mimo to łańcuch pytań jeszcze się nie kończy. Jakimi bowiem zasadami dysponuje sumienie w ferrowanych przez siebie sądach etycznych. Roztropność, mądrość życiowa jest tylko dyspozycją rozumu praktycznego do formowania odpowiednich sądów, sama jednak ze siebie nie przesądza o tym, jaka ma być treść owych sądów. Może więc sumienie kieruje się w tym względzie zamierzonym przez człowieka celem i środkami, w których autor upatruje czynniki określające bezpośrednio moralną wartość aktu ludzkiego, a może czyni to pod dyktandem potrzeb życiowych wspomnianych przez autora w jego charakterystyce prawa naturalnego? Autor tego nie tłumaczy, czytelnik zaś, rozpatrzywszy różne możliwe hipotezy, dochodzi w końcu do wniosku, że nasze konkretne „doświadczenie moralne” poza ogólnikowymi dyrektywami prawa naturalnego nie posiada żadnych obiektywnych zasad postępowania, co znaczy, że zdane jest na własne subiektywne wyczucie każdej sytuacji i jej etycznego sensu. A więc czy taki ma być ostateczny wydzźwięk obiektywnego systemu normatywnego: doprowadzić do praktycznego moralnego subiektywizmu?

Zasygnalizowane w ciągu niniejszego omówienia wątpliwości i pytania można sprowadzić do wspólnego mianownika: czy niedomówienia autora na fundamentalne zagadnienia filozofii moralności wynikły z przypadkowego niedopatrzenia, w następstwie czego wysunięte zastrzeżenia uznać należy za nie odpowiadające jego myśli błędne interpretacje, czy też

są tworem celowego zabiegu, zmierzającego do innego ustawienia etyki tomistycznej? A jeżeli tak, to o jakie ustawienie chodzi? Czy autor ma na oku zabezpieczenie etyki tomistycznej przed sztywnym statyzmem systemów dedukcyjnych przekształcających zasady moralne w zbiór gotowych recept na typowe przynajmniej zachowania się człowieka? Czy pragnie nadać jej więcej dynamiki i giętkości w nadążaniu za procesami życia i przepajaniu ich najgłębszej treści pierwiastkami etycznego fermentu? Tendencja chwalebna, zaznaczająca się u autora już w jego „Teorii poznania praktycznego”, ale w swej aktualnej postaci jeszcze nie dostarcza w fundamentalnych nawet zagadnieniach etyki. Ale nie jest wykluczone, że autor zmierza do otwarcia etyki tomistycznej na współczesne prądy sytuacjonizmu etycznego z jego afirmacją subiektywnego wycucia i moralnej intuicji jednostki. W tym ostatnim wypadku byłby to nowy problem do przedyskutowania. Nie wydaje się to bowiem możliwe bez pogwałcenia zasad poprawnego myślenia filozoficznego i naruszenia samych podstaw systemu. Pytania te nie są chyba za daleko posuniętą niedyskrecją. Chciałby bowiem czytelnik wiedzieć, w arka-na jakiej etyki wtajemnicza go autor.

T. Ślipko