

# Tadeusz Ślipko

---

## Doświadczenie i celowość a podstawy etyki normatywnej

---

Studia Philosophiae Christianae 19/2, 202-221

---

1983

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.

*Uwaga od Redakcji:* Wprawdzie św. Ambroży nie wysuwa postulatów zniesienia niewolnictwa, ale w tym względzie jego stanowisko jest wyrazem doktryny i praktyki ówczesnego Kościoła identycznego z doktryną i praktyką Kościoła apostołskiego (św. Paweł). Jednakże już kilka lat temu zauważono, że przez naukę o ludzkiej naturze i chrześcijańskiej godności niewolnika Kościół dokonał w świecie starożytnym większej rewolucji, aniżeli ta, którą zamierzał Spartakus. Ten też proces przygotował ideowy grunt pod późniejszą ewolucję gospodarczo-społeczną we wskazanym kierunku.

TADEUSZ ŚLIPKO SJ

### DOŚWIADCZENIE I CELOWOŚĆ A PODSTAWY ETYKI NORMATYWNEJ

Uwagi na marginesie prac F. W. Bednarskiego OP: *L'Expérience dans l'éthique eudémoniste. La nécessité des prémisses empiriques en morale*, Roma 1979. *O celowości ujmowanie moralności i norm etycznych*, Roczniki Filozoficzne R. 17: 1979, z. 2, s. 129—143<sup>1</sup>.

1. Część sprawozdawcza: a) Warunki reinterpretacji etyki chrześcijańskiej. b) Ich zastosowanie w antropologii, eudajmonologii, aksjomatyce, semiotyce, aksjologii i deontologii etycznej. 2. Część krytyczna: a) Doświadczenie w tradycyjnej etyce chrześcijańskiej. b) Poznanie duszy ludzkiej a doświadczenie. c) Natura szczęścia doskonałego a zdolności poznawcze rozumu ludzkiego. d) Istota uprawnienia i powinności moralnej. e) Problem interpretacji „skłonności naturalnych”. f) Zakres zmienności norm prawa naturalnego. g) Podsumowanie. 3. Część polemiczna.

#### 1. Część sprawozdawcza

##### a) Warunki reinterpretacji etyki chrześcijańskiej

Zdaniem autora wymienionych prac współczesna etyka chrześcijańska wymaga dwu zasadniczych korektur. Pierwsza z nich dotyczy roli doświadczenia w badaniach etycznych i zmierza do tego, aby przywrócić mu należne miejsce w określaniu podstawowych pojęć moralnych. W drugiej chodzi o naczelną zasadę etyczną. W myśl wywodów autora zasadą tą winna być idea celu ostatecznego. Wymienione postulaty wynikły z analizy współczesnego stanu filozoficznej myśli etycznej, w tym również chrześcijańskiej. W przekonaniu autora rozwój etyki na przestrzeni ostatnich stu lat poszedł w niewłaściwym kierunku. Brak kontaktu poznawczego z obiektywną rzeczywistością odbił się szczególnie ujemnie na teorii prawa naturalnego. Doszło do tego, że nawet „nowożytni scholastycy” zatracili zrozumienie dla jego teleologicznych wymiarów na rzecz interpretacji legalistycznej. Wskutek tego pojęcie prawa naturalnego stało się w końcu stereotypem, przy pomocy którego moralisci i politycy usprawiedliwiali „wszelkie

<sup>1</sup> Wymienione w tytule publikacje O. Bednarskiego w dalszym ciągu rozważań będą cytowane w skrócie: *L'Expérience* oraz *O celowości ujmowanie*.

lotrostwa polityczne”<sup>2</sup>, jak tego dowodzi przykład Hitlera i Mussoliniego. A zatem nakazem chwili jest sprowadzić etykę na grunt doświadczenia i nadać jej autentyczną, teleologiczną, na idei celu ostatecznego opartą interpretację. Dopiero w takim ujęciu etyka będzie mogła spełnić swoje właściwe zadanie i ukazać ludziom twórcze drogi ich moralnego postępowania.

b) Zastosowanie wskazanych warunków

Zdaniem autora proces odnowy etyki chrześcijańskiej ma się więc rozpocząć od rehabilitacji roli doświadczenia w tej etyce. Wskutek tego kluczem do zrozumienia istotnego sensu całej jej koncepcji musi być objaśnienie tego właśnie pojęcia. Idzie więc o to, co O. Bednarski rozumie przez „doświadczenie”. Z własnych jego ust dowiadujemy się, że oznacza ono „świadomość uprawnienia bądź zobowiązania, która odnosi się do postępowania ludzkiego, aby stało się ono zgodne z najwyższymi ideałami ludzkiego życia”<sup>3</sup>. Ta wszakże ogólnie zarysowana formuła zawiera w swej treści kilka elementarnych składników, wśród których wyróżnić należy świadomość dobra lub zła poszczególnych zachowań ludzkich, określonych konkluzji wysnutych z tych zasad, sądów praktycznych odnośnie do konkretnych decyzji, jak również ich zastosowania w działaniu i reakcji sumienia<sup>4</sup>. Wymienione składniki doświadczenia są dostępne obserwacji, dzięki czemu dadzą się wyrazić w formie zdań empirycznych. Wprawdzie wartości moralne nie wydają się możliwe do bezpośredniego ujęcia poznawczego, niemniej jednak stają się dostępne doświadczeniu w swych skutkach. Za takie zaś skutki autor uznaje występujące w podmiotach rozumnych skłonności do spełniania aktów moralnie wartościowych<sup>5</sup>. W tym też duchu interpretuje stanowisko św. Tomasza<sup>6</sup>. Akwinata opowiadając się po stronie empirii stosuje jednak równocześnie dedukcję w zakresie aksjomatów rozumowych. Na tej podstawie autor kwalifikuje ostatecznie stanowisko św. Tomasza (z którym się w pełni solidaryzuje) jako „empiryzm umiarkowany”<sup>7</sup>.

Dalszy ciąg wywodów O. Bednarskiego — to właśnie ukazywanie obecności elementów doświadczenia na najważniejszych poziomach filozoficzno-etycznej myśli Tomaszowej. Rozpoczyna tę pracę od antropologicznych podstaw filozofii moralności, następnie zaś omawia empiryczne implikacje tomistycznej teleologii, aksjomatyki, semiotyki, a wreszcie aksjologii i deontologii. Z obszernych wywodów autora wyluskamy jedynie ciekawsze momenty.

Antropologia tomistyczna — dobrze to wszystkim wiadomo — pojmuje człowieka jako substancjalną jedność duszy i ciała. Autor podtrzymuje tę tezę, ale zgodnie z naczelną orientacją swoich poglądów uważa, że istnienie duszy stanowi fakt empiryczny<sup>8</sup>. Co prawda, jest

<sup>2</sup> F. W. Bednarski, *Dynamiczny charakter prawa neutralnego w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, w: *Studia i Materiały*, Inst. Studiów Kościelnych w Rzymie, Rzym 1972, s. 9; por. *O celowościowe ujmowanie*, s. 137; *L'Expérience*, s. 3.

<sup>3</sup> *L'Expérience*, s. 10.

<sup>4</sup> Dz. cyt., s. 10—11.

<sup>5</sup> Dz. cyt., s. 13.

<sup>6</sup> Dz. cyt., s. 18.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Dz. cyt., s. 21.

to doświadczenie pośrednie, ponieważ istnienie duszy ukazuje się nam poprzez spełnianie przez nas akty, mimo wszystko taki sposób poznawania wystarczą, aby zdaniu stwierdzającemu istnienie duszy ludzkiej nadać postać zdania empirycznego. Następnie biorąc pod uwagę tworzone przez intelekt pojęcia powszechne można ustalić charakterystyczną dla duszy ludzkiej cechę niematerialności, czyli duchowości. Wieloraka ograniczoność człowieka daje mu wreszcie doświadczalne odczucie „potrzeby”. W rozumieniu autora jest to „stan człowieka w odniesieniu do tego, czego mu brakuje do realizowania właściwych mu celów”<sup>9</sup>, to zaś „co zaspokaja potrzebę jakiegoś bytu stanowi jego dobro i przybiera dla niego cechę wartości”<sup>10</sup>. Wielość potrzeb warunkuje wielość dóbr. Człowiek tworząc je zbiorowym wysiłkiem pokoleń buduje równocześnie świat swojej własnej ludzkiej kultury.

Teleologia tomistyczna koncentruje się na zjawisku celu. Dla autora istotne jest to, że „bez przesłanek empirycznych nie można dojść do pojęcia celu aktu ludzkiego, a także życia indywidualnego i społecznego człowieka”<sup>11</sup>. Doświadczenie poucza także, że ludzie są zgodni w pragnieniu osiągnięcia pełni swojego bytu przez zaspokojenie wszystkich potrzeb. Stawia ich to w obliczu celu ostatecznego, który nie jest już podporządkowany celowi wyższemu od siebie, sam zaś jest celem dla wszystkich innych celów. Realnego istnienia tego rodzaju celu ostatecznego dowodzi autor przy pomocy zapożyczony od św. Tomasza argumentacji: cel ostateczny musi istnieć, ponieważ inaczej nie można by w ogóle wyjaśnić świadomego zamierzenia jakiegokolwiek ludzkiego działania. Działanie to bowiem zakłada zawsze jakiś cel, zamierzenie zaś tego celu byłoby niemożliwe bez odniesienia go do innego celu. Trzeba by więc w poszukiwaniu tego celu posuwać się coraz dalej i bądź ten proces przedłużać w nieskończoność, co jest absurdem, bądź przyjąć istnienie celu nie wymagającego odniesienia do innego celu, czyli celu ostatecznego. Nie leży jednak w mocy filozofii, a tym bardziej nauk szczegółowych dać adekwatną odpowiedź na pytanie, co jest celem ostatecznym człowieka na ziemi. Pełne wyjaśnienie tej zagadki daje dopiero Objawienie<sup>12</sup>.

Aksjomatyka etyczna bada proces formułowania pierwszych zasad etycznych. Można pominąć refleksje autora nad genetycznym aspektem tego procesu; istotny sens problemu aksjomatycznego kryje się w aspekcie metodologicznym. Idzie o to, aby wyjaśnić pierwotne racje świadczące o niepodważalnej słuszności zasady: należy czynić to, co dobre, a unikać tego, co złe. Autor widzi je — za św. Tomaszem — w „skłonnościach naturalnych” do sprawiania dobra. Autor przyznaje, że sformułowana pod ich wpływem zasada ma ewidencję analityczną: porównanie treści pojęć dowodzi jej prawdziwości. Obok tego znajduje ona potwierdzenie również ze strony doświadczenia: wszyscy ludzie żywią przeświadczenie, że należy zaspokajać potrzeby zgodne z rozumem, unikać zaś tego, co się temu sprzeciwia<sup>13</sup>.

Rozważania autora na temat empirycznych elementów semiotyki, czyli dyscypliny badającej język jako zbiór znaków oraz ich znaczeń,

<sup>9</sup> Dz. cyt., s. 28.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Dz. cyt., s. 33.

<sup>12</sup> Dz. cyt., s. 36, 38.

<sup>13</sup> Dz. cyt., s. 53.

poza krótkimi uwagami o potrzebie budowania ścisłych definicji w etyce nie wnoszą ciekawszych momentów. Natomiast choćby szkicowy zarys aksjologii etycznej zasługuje na uwagę.

Autor wychodzi z założenia, że wartość oznacza „zdolność określonego dobra do zaspokojenia jakiejś potrzeby życiowej bądź też jakiegoś pragnienia (*quelque aspiration*) ludzkiego”<sup>14</sup>. Specyfika wartości moralnych sprawia, że nie jest rzeczą łatwą ustalić kryteria prawdziwości sądów wartościujących. Maritain np. odmawia sądom wartościującym ścisłych walorów poznawczych widząc w nich tylko sądy „na kształt skłonności” (*par mode d'inclination*)<sup>15</sup>. Autora to wyjaśnienie nie zadowala. Ze swej wszakże strony ogranicza się tylko do stwierdzenia, że poznanie wartości stanowi część składową moralnego doświadczenia ludzkości, dalszą zaś uwagę poświęca zagadnieniu moralnej specyfikacji aktu ludzkiego. Kładzie nacisk na empiryczną poznawalność okoliczności aktu i celu sprawy czynu jako integralnych składników moralnej wartości aktu, jak również na relację aktu do rozumnego charakteru bytu ludzkiego (*à la rationalité de l'être humaine*)<sup>16</sup>. W zakończeniu tego punktu rozważań kreśli ogólny zarys Tomaszowej teorii cnót oczywiście ze szczególnym uwzględnieniem ich powiązań z empirycznie poznawalnym ich podłożem i funkcjonowaniem w moralnym postępowaniu człowieka.

Deontologiczny aspekt moralności sprowadza autor ostatecznie do kilku podstawowych struktur, wśród których na czoło wysuwają się powinność (*devoir ou obligation*) i uprawnienie (*droit*), prawo (*loi*) i prawo naturalne (*loi naturelle*). Istnienie i obiektywny charakter powinności i uprawnienia wyjaśnia autor zgodnie z przyjętą przez wielu tomistów koncepcją: ich moralną rzeczywistość określa ostatecznie relacja aktu ludzkiego do celu ostatecznego. Kiedy akt jest konieczny do osiągnięcia ostatecznego celu człowieka, wówczas mamy do czynienia z powinnością pozytywną wyrażoną w formie odpowiedniego nakazu. Jeżeli jednak do osiągnięcia celu ostatecznego jest rzeczą konieczną zaniechanie jakiegoś działania, wówczas zachodzi powinność negatywna przybierająca znowu postać moralnego zakazu<sup>17</sup>. Konsekwentnie — zdaniem autora — kiedy nikt nie jest zobowiązany do niespełnienia określonego aktu, wówczas każdemu wolno spełnić ten akt, a to znaczy, że zachodzi zjawisko uprawnienia pozytywnego. Stwarza ono podstawę dla moralnego „dozwolenia”<sup>18</sup> i dotyczy aktu, który jest zgodny z ostatecznym celem człowieka, ale niekonieczny do jego osiągnięcia<sup>19</sup>. Kiedy zaś wolno każdemu nie spełniać danego aktu, wówczas przysługuje człowiekowi uprawnienie negatywne odnoszące się do działania, które ani nie prowadzi do celu ostatecznego, ani nie jest z nim sprzeczne, czyli jest moralnie obojętne.

Fundamentem uprawnień jest prawo (*la loi*), przez które autor rozumie „porządek ustanowiony rozumnym aktem prawodawcy dla dobra wspólnego określonej społeczności”<sup>20</sup>. Porządek ten opiera się na stwierdzalnym przy pomocy doświadczenia swoistym „skoordynowaniu

<sup>14</sup> Dz. cyt., s. 58.

<sup>15</sup> Dz. cyt., s. 65—66.

<sup>16</sup> Dz. cyt., s. 70.

<sup>17</sup> Dz. cyt., s. 88.

<sup>18</sup> Dz. cyt., s. 89; por. *O celowościowe ujmowanie*, s. 134.

<sup>19</sup> Dz. cyt., s. 90.

<sup>20</sup> Dz. cyt., s. 94.

struktury i funkcjonowania ludzkiej osobowości”<sup>21</sup>. Rozpatrywany w całokształcie psychofizycznych władz człowieka nosi u autora nazwę „prawa przyrodzonego”<sup>22</sup>, zwanego też „prawem naturalnym”. Normotwórcza moc tego prawa ma swe źródło w skłonnościach naturalnych, ale przekształca się w rzeczywiste normy, czyli reguły moralnego postępowania dopiero dzięki rozumowi określającemu dobro, które należy czynić, oraz zło, którego należy unikać, aby osiągnąć cel ostateczny. Rozum ten ustala racjonalne lub empiryczne racje uzasadniające normy prawa naturalnego, jak również przypadki zmienności ich zastosowań w konkretnych sytuacjach ludzkiego życia. Zdaniem autora ukazanie „roli rozumu oraz skłonności naturalnych w ujmowaniu ... etycznych norm prawa naturalnego” ułatwia uzasadnienie tychże norm. „Wskazuje bowiem, że stosując się do tych norm zaspokajamy potrzeby życia ludzkiego, doskonalimy je, urzeczywistnimy nasze człowieczeństwo”<sup>23</sup>.

Na odnotowanie zasługuje wreszcie zdanie, w którym autor wypowiada swój pogląd na niezmiennie i zmienne aspekty prawa naturalnego. „Prawo przyrodzone zwane *naturalnym* opiera się na naturze ludzkiej pojmowanej ... jako dynamiczna zasada swoistego dla ludzi działania. Tak pojęta natura ludzka jest źródłem działania dostosowanego do okoliczności podmiotu, przedmiotu, czasu, miejsca, tworzywa itd. Otóż okoliczności te ulegają zmianom. W tym znaczeniu natura ludzka stosując się do tych zmian jest zmienna nie w swej istocie, lecz w swym zachowaniu się”<sup>24</sup>.

Sformułowana w powyższych słowach zasada zmienności odnosi się jednak tylko do wtórnych norm prawa naturalnego, czyli do tzw. wniosków syntetycznych wysnutych przy pomocy przesłanek doświadczalnych z pierwszorzędných zasad tego prawa. Natomiast tzw. wnioski analityczne uzyskuje się drogą uwyrażnienia elementów zawartych w normatywnej treści tychże zasad i te wnioski autor uważa za niezmiennie na równi z tymi zasadami. Co zaś tyczy zmienności wniosków syntetycznych autor podkreśla, że powiększa się ona w miarę, jak wnioski te schodzą do coraz bardziej szczegółowych sytuacji życia ludzkiego. Z tego też powodu podlegają ciągłej kontroli ze strony etyki i ewentualnym korekturom, jeżeli stają się czynnikiem utrudniającym człowiekowi osiągnięcie celu ostatecznego. Takie ujęcie zmienności wtórnych norm prawa naturalnego — zdaniem autora — „nie ma nic wspólnego z relatywizmem i sytuacjonizmem”<sup>25</sup>, ponieważ terminy te oznaczają zgoła inne doktryny etyczne. Wracając do podstawowej swej tezy autor wyraża przekonanie, że dowartościowanie empirycznych przesłanek etyki św. Tomasza we współczesnej myśli filozoficznej uchroni ją od nacisku tendencji legalistycznych i deontologizacyjnych, jak również od spekulatywnych jednostronności i kazuistycznych egzageracji. Odnowiona na tych podstawach etyka chrześcijańska i teologia moralna odzyskają swą tożsamość i staną się znowu tym, czym być powinny: naukami ukazującymi człowiekowi drogę, jak dążąc do celu ostatecznego ma realizować swą doskonałość.

Z danego sprawozdania widać, że intencje autora są jak najlepsze.

<sup>21</sup> Dz. cyt., s. 95.

<sup>22</sup> *O celowości ujmowanie*, s. 137 i nast.

<sup>23</sup> Art. cyt., s. 138.

<sup>24</sup> Art. cyt., s. 140.

<sup>25</sup> Art. cyt., s. 141—142.

Chodzi jednak o to, czy zrodzona z ich inspiracji próba odnowienia etyki chrześcijańskiej jest próbą rzeczywiście udaną.

## 2. Część krytyczna

### a) Doświadczenie w tradycyjnej etyce chrześcijańskiej

O. Bednarski wysuwa postulat, w myśl którego należy przywrócić doświadczeniu należne miejsce w strukturze etyki chrześcijańskiej. Stwierdza bowiem 1<sup>o</sup>, że poczynając od XVII w. aż po nasze czasy moralisci chrześcijańscy zatracili zrozumienie dla tej idei, 2<sup>o</sup>, że pomniejszenie przez nich roli doświadczenia w etyce spowodowało inwazję legalizmu na etykę chrześcijańską, w ślad za czym poszło statyczne, oderwane od życia ujmowanie moralności chrześcijańskiej jako zakrzepłego w bezruchu kodeksu norm prawa moralnego.

Sprawdźmy najpierw, jak w świetle faktów historycznych przedstawia się stosunek tradycyjnych autorów chrześcijańskich do doświadczenia i jego roli w uprawomocnianiu podstawowych tez etycznych. Będzie to pod pewnym względem uzupełnienie wywodów O. Bednarskiego. Autor bowiem — mimo ciężaru wysuwanych zarzutów — ogranicza się w swoich wypowiedziach do ogólnikowych tylko określeń, jak np. „chrześcijańscy moralisci” względnie „ogół scholastyków nowożytnych” nie cytując żadnych konkretnych autorów, aczkolwiek, skoro jest ich większa ilość, nie powinien z tym mieć żadnych kłopotów. W tych warunkach, chcąc sprawdzić słuszność jego oskarżeń, trzeba na własną rękę zidentyfikować autorów, których w historii filozofii uważa się za „chrześcijańskich moralistów” czy też „nowożytnych scholastyków”. Dla oczywistych zgoła racji zostaną uwzględnieni wyłącznie chrześcijańscy filozofowie moralności, czyli etycy, nie zaś moralisci teologowie. Ponadto pole naszego widzenia zacieśnimy do omówienia sytuacji w XIX i XX w., ponieważ w w. XVII i XVIII etyka chrześcijańska ograniczała się na ogół do komentowania pism Arystotelesa i św. Tomasza. Problemu doświadczenia *explicite*, o ile mi wiadomo wówczas nie omawiano. W ostatnich wszakże dwu wiekach można wymienić całą listę autorów którzy w tej sprawie zajmują niedwuznaczne stanowisko. Wspomnijmy tylko najbardziej znaczące nazwiska: Taparelli d'Azeglio (1793—1862), Th. Meyer (1821—1913), V. Cathrein (1845—1931), S. Deploige (1868—1927) i K. Kowalski (1896—1972). Taparelli w dziele *Saggio teoretico di Dritto naturale*<sup>26</sup> z całą metodologiczną świadomością opiera odnowioną przez siebie tomistyczną wersję etyki na bazie empirycznej. W jego terminologii nosi ona nazwę „faktów”, przez które autor ten rozumie potoczne przeświadczenia i intuicje moralne ludzi, czyli to, co się dziś powszechnie nazywa „świadomością moralną”. Taparelli sądzi, że w tych przeświadczeniach przejawia się niezawodny głos natury człowieka, jego „zmysł moralny”, stanowiący zarazem kryterium prawdziwości ogólnych zasad moral-

<sup>26</sup> L. Taparelli d'Azeglio, SJ, *Saggio teoretico di Dritto naturale appoggiato sul fatto*, Palermo 1840—1844. Z powodu licznych błędów drukarskich zniekształcających często myśl autora zaakceptował on jako wyraz swych poglądów dopiero następne wydanie tego dzieła, które ukazało się w Rzymie w 1855 r. Korzystam z tłum. franc. *Traité théorique de droit naturel basés sur faits* 2e ed. Paris 1875. Późniejsze wydania były mi niedostępne.

nych<sup>27</sup>. W wysuniętej przez Taparellego koncepcji „faktu etycznego” zgodnie z intencjami autora wyraża się jego sprzeciw zarówno względem naturalistycznych interpretacji doświadczenia u współczesnych mu przedstawicieli empiryzmu angielskiego, jak też racjonalistycznego kultu poznania wyłącznie rozumowego głoszonego przez idealistów niemieckich. Innymi słowy Taparelli poprzez afirmację doświadczenia w etyce zmierzał do zapewnienia rozwijanej przez siebie filozofii moralności realnych, obiektywnych podstaw bez popadania w jednostronność czy to spekulatywnego aprioryzmu, czy też relatywistycznego sceptyzmu.

Tę samą pozycję metodologiczną zajął piszący w II-giej połowie XIX w. Th. Meyer i nieco młodszy od niego V. Cathrein, jak również współczesny mu S. Deploige. *Historia ludzkości i aktualny stan współczesności* stanowią ich zdaniem niezbędne źródło poznania etycznego i gwarancję prawidłowości praktycznych zastosowań zasad etycznych<sup>28</sup>. Deploige akcentował przy okazji zasadniczą różnicę między Tomaszową koncepcją prawa naturalnego a koncepcją racjonalistyczną. Tę samą tezę, ale już w odniesieniu do współczesnej etyki neotomistycznej podtrzymywał w latach międzywojennych również filozof polski ks. K. Kowalski<sup>29</sup>.

W świetle przytoczonych świadectw widać, że wymienieni etycy mieli takie samo, jak O. Bednarski zrozumienie dla potrzeby bezpośredniego kontaktu poznawczego z rzeczywistością moralną i dawali temu dobitny wyraz w swych pracach. Z tego też punktu widzenia wytykali przedstawicielom kierunków racjonalistycznych ich odejście od danych doświadczenia i zasklepienie się w zaczarowanym kręgu czysto rozumowych dedukcji. Wobec tego istotną przyczyną negatywnych ocen ferowanych przez O. Bednarskiego pod adresem chrześcijańskiej tradycji etycznej XIX i XX w. jest chyba nie tyle sam fakt zapoznania w tej tradycji roli doświadczenia (trudno bowiem przypuścić, aby autor był tak słabo zorientowany w historii etyki chrześcijańskiej), ile raczej odmienna interpretacja tego doświadczenia i jego miejsca w stosowanych metodach badania etycznego. Tak się przynajmniej wydaje biorąc pod uwagę zarzut „statyzmu”, „legalizmu” i inych potworności uznanych przez O. Bednarskiego za bezpośrednie konsekwencje nie uwzględnienia przez tradycyjnych etyków chrześci-

<sup>27</sup> Por. R. Jacquin, *Taparelli*, Paris 1943, s. 169—172; J. Messner, *Die Erfahrung in der Naturrechtslehre von Taparelli d'Azeglio*, w: *Miscellanea Taparelli*, pr. zb. Roma 1964, s. 299—324.

<sup>28</sup> Th. Meyer, SJ, *Institutiones Juris Naturalis*, Frib. Br., I, 1885, s. XII—XIII, „Enimvero nisi in morum ac praesertim juris socialis scientia et saeculorum historia et praesentis temporis actualitas jugiter prae oculis habeatur, facile eveniet ut ... stabilita universalia principia, utcumque ea in se vera sint atque ut talia invicte asserenda, minus tamen vere et recte aliquando rebus concretis applicentur”. Por. V. Cathrein, *Moralphilosophie*, 6 Aufl. Leipzig 1924, B. I, s. 9 „Neben den Vernunftprinzipien bilden auch Erfahrung und Geschichte wichtige Quellen der Moralphilosophie”.

<sup>29</sup> K. Kowalski, *Les fondements de la methode de philosophie morale*, Coll. Theol., 18: 1937, f. 1—2, s. 53—62. Por. S. Deploige, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, 2e ed. Louvain-Paris 1912, s. 321—345.



jańskich dynamicznych implikacji doświadczenia w etyce. Jaką wszakże wartość przedstawiają te zarzuty, o tym będzie się można przekonać śledząc dalszy tok wywodów omawianego autora.

b) Poznanie istnienia duszy ludzkiej a doświadczenie

Omawiając antropologiczne podstawy etyki tomistycznej autor wyraża przekonanie, że istnienie w człowieku pierwiastka duchowego („duszy ludzkiej”) wykrywamy przy pomocy doświadczenia, co prawda tylko pośredniego, ale zawsze doświadczenia. Dopiero stwierdzenie jej niematerialności stanowi wynik myślenia racjonalnego. Jest to wszakże postawienie sprawy nazbyt pochopne. Wbrew temu, co mówi autor, nie tylko naturę duszy ludzkiej (jej duchowość i inne cechy), ale również jej istnienie poznajemy na drodze racjonalnej. Niewątpliwie akty poznania i chcenia są bezpośrednio dostępne naszemu doświadczeniu wewnętrznemu, czyli refleksji intelektualnej, ale przejście do uprawomocnionego filozoficznie twierdzenia odnośnie do warunkującego te akty substancjalnego pierwiastka duchowego dokonuje się już na podstawie zasady przyczynowości i racji wystarczającej. Jest to zatem zgoda innego typu „pośredniość”, aniżeli np. w wypadku wnioskowania o istnieniu ognia z faktu pojawienia się dymu. W tym bowiem wnioskowaniu wszystkie elementy, a więc dym i ogień, jak również zachodzący między nimi przyczynowy związek są oparte na wcześniej uzyskanym doświadczeniu. Osiągnięte na tej drodze stwierdzenia mają zatem charakter rzeczywiście empiryczny. Natomiast w wypadku istnienia duszy ludzkiej decydującym motywem uznania odnośnego zdania za prawdziwe i podstawą jego sprawdzalności są ogólne zasady rozumowe. W tym stanie rzeczy bez nieuzasadnionego rozszerzania zakresu terminu „doświadczenie” nie można twierdzić zakładających przesłanki racjonalne uznać za zdania empiryczne. Filozof-tomista postępuje w tej sprawie podobnie, jak w zagadnieniu istnienia Boga. Wychodzi on ze zdań empirycznych (istnienie bytów przygodnych), ale struktura dalszego pochodu jego myśli opiera się na przesłankach rozumowych. Z tego też tytułu końcowego wniosku przeprowadzonego rozumowania („Bóg istnieje”) nie można nazwać „empirycznym stwierdzeniem istnienia Boga”.

c) Natura szczęścia doskonałego a zdolności poznawcze rozumu

Zarysowana przez O. Bednarskiego eudajmonologia na ogół nie stwarza problemów. Ale też zauważyć wypada, że w centralnych wiązaniach nie różni się ona od doktryny głoszonej przez „nowożytnych scholastyków” XIX i XX w. Skoro więc O. Bednarski kroczy w tej sprawie drogą przez etyków chrześcijańskich od dawna uczęszczaną, w takim razie postulat teleologicznej reinterpretacji etyki chrześcijańskiej wydaje się raczej zbędny. Co najwyżej można go rozumieć jako potwierdzenie nieprzedawnionej aktualności nauki tradycyjnej.

W wywodach autora występuje wszakże teza, która skłania do dyskusji. Mam na myśli twierdzenie, że jedynie Objawienie może nas pouczyć o tym, na czym polega osiągnięcie celu ostatecznego po śmierci i pełnia udoskonalenia człowieka w zjednoczeniu z Bogiem. Rozum ludzki zdany sam na siebie nie jest zdolny rozwiązać tę zagadkę. W odpowiedzi wypada wprawdzie zwrócić uwagę na fakt, że mamy filozoficzne, czysto rozumowe poznanie nie tylko istnienia Boga, ale także Jego natury. Zakładając ponadto powszechnikowy charakter poznania ludzkiego z uzyskanych tą drogą kategorii pojęciowych da się

stworzyć teoria wyjaśniająca odnośne aspekty celu ostatecznego i szczęścia doskonałego w jego czysto naturalnych wymiarach, których porządek łaski ani nie zniszczył, ani nawet w istotnych elementach nie nadwyreżył. Obok eschatologii teologicznej jest przeto w zakresie eudajmonologii także miejsce na eschatologię filozoficzną jako metodologicznie odrębny punkt widzenia tego samego przedmiotu. Niewątpliwie wyłącznie rozumowa perspektywa poznawcza ma w tym względzie znacznie węższy zasięg i treść uboższą, aniżeli nauka Objawienia, ale to nie znaczy, że nie ma jej wcale i trzeba ją zastąpić teologiczną wizją wiary. Dodajmy wreszcie, że obok racji merytorycznych przemawiających przeciwko koncepcji O. Bednarskiego niemałe znaczenie mają również względy metodologiczne. Przyjęcie rozwiązania tego autora oznaczałoby podcięcie w istotnym punkcie filozoficznej autonomii głoszonej przezeń etyki przez wprowadzenie w jej podstawy założeń teologicznych. Można wątpić w teoretyczny walor tak zorientowanej „teleologicznej reinterpretacji” etyki chrześcijańskiej.

Z dwu kolejnych zespołów zagadnień nazwanych przez autora „aksjomatyką” oraz „semityką etyczną” należałoby się zająć bliżej pojęciem „skłonności naturalnych” (*les inclinations naturelles*). To wszakże pojęcie powróci w kontekście jego późniejszych rozważań nad prawem naturalnym, co stwarza lepszą sposobność do krytycznej nad nim refleksji. Pominiemy również niektóre dyskusyjne elementy wypowiedzi wypowiedzi autora na temat wartości moralnych, jak również moralnej specyfikacji aktu ludzkiego. Umożliwi to dokładniejszą analizę najważniejszych przynajmniej aspektów deontologii etycznej w ujęciu O. Bednarskiego.

#### d) Istota uprawnienia i powinności moralnej

Z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej pierwszorzędne znaczenie ma wyjaśnienie obiektywnej podstawy tych dwu zjawisk deontycznych. O. Bednarski opowiada się po stronie interpretacji tych autorów (należy do nich także wielu „nowożytnych scholastyków” z Taperellim na czele), który zjawisko powinności i uprawnienia sprawdzają na grunt relacji środka do celu<sup>30</sup>. Jak już wiadomo z części sprawozdawczej, uprawnienie pozytywne zachodzi wówczas, kiedy nikt nie jest zobowiązany do niespełnienia danego aktu, a więc każdemu wolno spełnić ten akt, gdyż jest to akt wprawdzie zgodny z ostatecznym celem człowieka, ale niekonieczny do osiągnięcia.

Wbrew programowym deklaracjom autora, że wierność doświadczeniu stanowi fundamentalną zasadę reprezentowanej przez niego etyki, zarysowana koncepcja uprawnienia moralnego napotyka na największe trudności z tej właśnie strony. Ilustracją wysuniętej obiektywności niech będzie porównanie stanowiska O. Bednarskiego z realnie danymi uprawnieniami w postaci prawa człowieka do życia, do wolności, do dobrej sławy względnie do posiadania dóbr gospodar-

<sup>30</sup> O. Bednarski bez przekonujących racji przypisuje to rozwiązanie św. Tomaszowi. Przytoczony przez niego tekst z S. T. 1, q 21, a 1 ad 3um pozostaje w nader luźnym związku z tematem autora i może być różnie komentowany. Ogólnikowość wypowiedzi Akwinaty stała się też powodem, że w zagadnieniu obiektywnego fundamentu powinności moralnej panuje wśród etyków chrześcijańskich znaczna rozbieżność poglądów.

czych. Czy określone przez te uprawnienia działania stanowią kategorię aktów, które są co prawda zgodne z celem ostatecznym, ale niekonieczne do jego osiągnięcia? A jak wytłumaczyć ich roszczeniowy charakter, czyli tkwiącą w tych uprawnieniach apodyktyczną imperatywność, mocą której posiadaczowi danego uprawnienia przysługuje równocześnie prawo do wymuszania przestrzegania tego uprawnienia ze strony innych ludzi, w pewnych sytuacjach nawet przy użyciu fizycznego nacisku? Wszystko wskazuje na to, że O. Bednarski pomylił zjawisko uprawnienia jurydycznego określonego w swej moralnej treści przez odpowiednią normę sprawiedliwości, a przeto również apodyktycznego, z kategorią aktów dobrych, ale nadobowiązkowych, których spełnienie zależy od wiasnej dobrej woli osoby działającej. Także te akty stanowią przedmiot swego rodzaju uprawnień. Niemniej jednak uprawnienia te wyrastają z innych źródeł moralnych, aniżeli normy sprawiedliwości i dlatego mają odmienny charakter. Z uwagi na przysługującą im odrębną specyfikę zwie się je w etyce „uprawnieniami etycznymi”. Np. żebrak ma prawo prosić o jałmużnę, ale udzielenie mu tej jałmużny pozostawione jest dobrej woli ofiarodawcy i żebrak nie ma prawa wymuszać na nim spełnienia swej prośby. W każdym razie różnice zachodzące między tymi właśnie uprawnieniami etycznymi a uprawnieniami jurydycznymi (do życia, mienia, dobrej sławy itd.) powodują, że nie można twierdzeń ważnych wyłącznie w obrębie jednej kategorii uprawnień (np. etycznych) przenosić na drugą kategorię uprawnień (np. jurydycznych). Tymczasem to właśnie uproszczenie zaciążyło nad zarysowaną przez O. Bednarskiego teorią uprawnienia moralnego stając się przyczyną jej nieadekwatności w stosunku do danych doświadczenia moralnego. Wiadomo wszakże, że między zjawiskiem uprawnienia i zjawiskiem powinności moralnej zachodzi ścisła korelacja, wobec tego wskazanie na słabe strony koncepcji uprawnienia u naszego autora rzutuje także na jego pojęcie powinności. Tę wszakże sprawę pozostawimy na boku.

Niezależnie od poczynionych uwag O. Bednarski słusznie podkreśla, że powinność i uprawnienie wyrastają z prawa naturalnego. Usprawiedliwia to kolejne zajęcie się tą kategorią etyczną, w jej zaś obrębie wypada zatrzymać się nieco dłużej przy wspomnianym już pojęciu „skłonności naturalnych”.

#### e) Problem interpretacji „skłonności naturalnych”

Pojęcie skłonności naturalnych występuje w filozofii prawa naturalnego u św. Tomasza, w ujęciu zaś O. Bednarskiego pełni rolę normatywnego źródła naczelnego imperatywu moralnego („należy czynić to, co dobre, a unikać tego, co złe”), jak również pozostałych norm prawa naturalnego. Mimo swej długiej tradycji filozoficznej teoria skłonności naturalnych nie doczekała się, o ile mi wiadomo, jednoznacznego komentarza ze strony autorów tradycyjnych, nie dokonał tego również O. Bednarski. A tymczasem w tej postaci, w jakiej zwykli ją przedstawiać etycy tomistyczni, zawiera ona w swej treści zasadnicze niedomówienia. Termin „skłonności naturalne” można bowiem interpretować na różne sposoby. Między innymi nasuwa się wyjaśnienie, że skłonności te utożsamiają się z psychofizycznymi popędami czy dążeniami natury ludzkiej, które człowiek w sobie odczuwa jako wrodzone mu lub nabyte determinacje do działania. I rzeczywiście w tym mniej więcej znaczeniu pojmował „skłonności

naturalne" naturalistyczny indywidualizm XVIII i XIX w. budując na nich pojęcie „porządku naturalnego”.

Jednakowoż tomizm odcina się stanowczo od takiego rozumienia skłonności naturalnych. Jego stanowisko — jak to zostało podkreślone w części sprawozdawczej — charakteryzuje się tym, że skłonności naturalne są w nim uzależnione od normatywnych funkcji rozumu (słusznego) ustalającego ostatecznie, które działania wpływające sprawczo ze skłonności naturalnych prowadzą do celu ostatecznego, które zaś od niego odwodzą, innymi słowy, które są moralnie dobre, które zaś złe. Zadania tego dokonuje rozum nie w sposób arbitralny, czy wyłącznie intuicyjny, ale na podstawie obiektywnego stanu rzeczy. Etycy chrześcijańscy podają różne wyjaśnienia, na czym ta obiektywna rzeczywistość polega. Nie pominął tego zagadnienia również O. Bednarski. Niemniej jednak zajęte przez niego stanowisko nastrocza poważne trudności.

Rzecz w tym, że w ujęciu autora rozum przy pełnieniu właściwej mu normatywnej funkcji ma do dyspozycji jedynie kryteria określone w swej treści przez empiryczne pojęcie natury ludzkiej. Jak sam autor podaje, jest to „struktura i funkcjonowanie osobowości ludzkiej jako żywego ustroju psychofizycznych, a zwłaszcza umysłowych uzdolnień” człowieka, określonych wewnątrznie przez odpowiednie determinacje celowościowe<sup>31</sup>. Tu jednak rodzą się wątpliwości. Wśród tych determinacji jedne mają charakter biologiczny, a więc podlegają prawom koniecznym, inne mają postać duchową, a przeto w swej ontycznej rzeczywistości są wolne, wielokierunkowe. Widziane w tej perspektywie nie zawierają w sobie żadnych elementów we właściwym tego słowa znaczeniu moralnych, dzięki którym mogłyby się stać siłą twórczą autentycznych imperatywów i norm prawa naturalnego. Pozostają one na tej samej pre-moralnej, czysto biopsychicznej płaszczyźnie istnienia, co uwarunkowane przez nie „skłonności naturalne”. *Dato non concessio* gdyby nawet ta biopsychiczna „empirycznie, choć tylko pośrednio stwierdzalna rzeczywistość” umożliwiała nam rozpoznanie „norm, jak należy postępować, by ludzie mogli osiągnąć swój cel ostateczny”<sup>32</sup>, to czyniłaby to w sensie fizycznego, etycznie nie znaczącego wskaźnika. Toteż O. Bednarski zupełnie bezpodstawnie zwie tę biopsychiczną rzeczywistość „prawem przyrodzonym”, czyli naturalnym. Nie jest to żadne „prawo przyrodzone”, ale „prawo przyrodnicze” w związku z czym ewentualne wypowiedzi na temat stosunku tych przyrodniczych prawidłowości do celu ostatecznego nie mogą uchodzić za „normy prawa przyrodzonego”, odnośne zaś racje — za „zasady tego prawa”<sup>33</sup>. Wprowadzona przez autora kategoria „prawa przyrodzonego” treściowo jest bliższa naturalistycznemu porządkowi naturalnemu (po to go przed chwilą przypomniałem), aniżeli tomistycznemu prawu naturalnemu.

Trzeba jednak wziąć jeszcze pod uwagę hipotezę, w myśl której O. Bednarski siłą twórczą postępowania norm prawa naturalnego upatruje nie w celowościowych determinacjach empirycznej natury człowieka, ale w normotwórczej działalności samego rozumu, o którym przed chwilą była mowa. W tym założeniu celowościowe stru-

<sup>31</sup> O celowościowe ujmowanie, s. 131.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Tamże.

ktury natury empirycznej pełniłyby tylko rolę orientacyjnych ukierunkowań odpowiedniego postępowania, natomiast aksjologiczna treść i imperatywna moc odnośnych norm byłaby dziełem czynnika funkcjonującego już w sferze ściśle moralnej, wyższej od biopsychicznej warstwy empirycznych determinacji i od nich w swej normatywnej rzeczywistości niezależnej.

Gdyby to przypuszczenie wyrażało autentyczną myśl autora, należałoby zrezygnować z wysuniętych uprzednio zarzutów, ale na ich miejsce pojawiłyby się nowe. Najpierw nie widać, aby sugerowane stanowisko odpowiadało empirycznej orientacji autora. W jego koncepcji powstałaby moc wyraźna logiczna szczelina. Większej wagi jest wciąż powracające pytanie, na jakiej podstawie rozum ludzki skazany na własne tylko siły określałby kryteria, przy pomocy których mógłby orzekać, że jedne skłonności naturalne odpowiadają celowi ostatecznemu, inne zaś mu nie odpowiadają. Wiadomo już, że kryteriów tych nie znajduje on w celowościowych strukturach natury empirycznej, gdyż ich tam po prostu nie ma. W takim razie musiałyby je wykrywać albo w innym aniżeli empiryczny wymiarze natury ludzkiej, albo sam je ustanawiać własną prawotwórczą mocą. Etycy chrześcijańscy idą na ogół za pierwszą sugestią odwołując się do pojęcia „natury ludzkiej rozumnej” lub „istotowego porządku rzeczy”. U O. Bednarskiego występuje co prawda pojęcie „rozumności bytu ludzkiego”<sup>34</sup>, ale w innym zgoła kontekście. Jeżeliby się jednak założyło, że na tej właśnie kategorii zasada on obiektywną podstawę norm prawa naturalnego, musiałyby wówczas (razem z innymi autonomiami tradycyjnymi) wyjaśnić, w jaki sposób „rozumność” tej natury z kategorii ontycznej, czyli o ile wyraża niematerialność względnie duchowość natury ludzkiej, przeradza się w kategorię etyczną, czyli w siłę twórczą i zasadę konstytuującą dobra moralnego i norm prawa naturalnego. O. Bednarski tego jednak nie czyni, owszem, raczej odżegnuje się od tradycyjnych interpretacji rozumności natury ludzkiej uważając je za nazbyt „statyczne”. Dlatego też właśnie przechyla się na stronę natury empirycznej.

Pozostałaby zatem ostatnia możliwość interpretacyjna, mianowicie idea rozumu jako autonomicznej i samowładnej siły twórczej norm prawa naturalnego. Takie wszakże pojmowanie normatywnej mocy rozumu ludzkiego jest zrozumiałe na gruncie wszelakiego rodzaju racjonalistycznych koncepcji etycznych, np. kategorycznego imperatywu Kanta, nie godzi się natomiast z fundamentalnymi założeniami filozofii chrześcijańskiej. Filozofia ta wszelkiemu rozumowi, a więc również rozumowi praktycznemu czynnemu w zakresie świadomych aktów ludzkich przypisuje jedynie funkcje poznawcze, nie zaś „dobro-” czy też „normotwórcze”. Innymi słowy rozum praktyczny może jedynie odczytać imperatywną treść norm prawa naturalnego już ukonstytuowaną i obiektywnie daną, nie jest natomiast zdolny własną mocą treść tę ukonstytuować. Problem filozoficznej genezy norm prawa naturalnego, w jego zaś ramach adekwatnej interpretacji skłonności naturalnych, a także rozumu i rozumnej natury ludzkiej nie znalazł zatem w empirycznej koncepcji O. Bednarskiego należytego wyjaśnienia, owszem uległ raczej większemu jeszcze skomplikowaniu i zaciemnieniu.

<sup>34</sup> Por. przyp. 16.

## f) Zakres zmienności norm prawa naturalnego

Ostatnim przedmiotem krytycznej refleksji uczynić wypada poglą O. Bednarskiego na zmienność norm prawa naturalnego, ograniczoną wskazuje do tzw. wniosków syntetycznych opartych na przesłankach empirycznych. Te bowiem wnioski — w myśl wywodów autora — w moralnej praktyce człowieka domagają się uwzględnienia konkretnych okoliczności działania, które są zmienne, a konsekwentnie zmiennymi stają się także funkcjonujące w tych warunkach normy. Dla zilustrowania zaś tego twierdzenia służy nieśmiertelny, bo w gruncie rzeczy głębokiej starożytności sięgający przykład: norma „należy oddać depozyt” ulega zawieszeniu, kiedy trzeba by oddać broń szaleńcowi lub wrogowi ojczyzny.

Na marginesie przypomnianych z części sprawozdawczej poglądów autora nasuwają się przede wszystkim dwie uwagi. Po pierwsze można wątpić, czy cały zbiór norm nazwany przez autora „wtórnymi normami prawa naturalnego” a przynajmniej czy niektóre z norm włączonych przez autora w zakres tego pojęcia stanowią rzeczywiście „syntetyczne wnioski” wysnute z pierwszych norm prawa naturalnego i przynależą z tego tytułu do kategorii prawa naturalnego. Wskazują na to dwa przykłady przytoczone przez autora na innym co prawda miejscu, ale w odniesieniu do tego samego tematu. „Od pierwszych potomków Adama wtórne normy prawa natury wymagały zawierania małżeństw między krewnymi nawet w pierwszym stopniu pokrewieństwa; dziś wtórne normy tegoż prawa nakazują małżeństwa między bliskimi krewnymi, ... Ludom żyjącym w okolicach podzwrotnikowych prawo natury niegdyś nie nakazywało nosić stroju, dziś nakazuje”<sup>35</sup>. W moim przekonaniu normy dotyczące doboru małżonków czy też noszenia takiego lub innego stroju (ludy podzwrotnikowe nie były pozbawione „stroju” przynajmniej w postaci przepaski biodrowej) należą do kategorii obyczajowego prawa pozytywnego usankcjonowanego w stosunku do doboru małżonków przez prawo państwowe. Głębokie zakorzenienie tych norm w świadomości moralnej odnośnych społeczeństw mimo wszystko nie uprawnia do nadania im rangi choćby wtórnych norm prawa naturalnego. Do takiego postawienia sprawy skłania mnie koncepcja prawa naturalnego ograniczonego zakresowo do kategorii moralnych wartości obiektywnych i absolutnych opartych na celowościowych strukturach personalistycznie rozumianej natury integralnej i uporządkowanej<sup>36</sup>. O. Bednarski ma w tej sprawie inne poglądy, ale — jak widać — nie ułatwiają mu one precyzyjnego ustalenia zakresu „wtórnych norm prawa naturalnego”.

Istotny nerw problemu zmienności wtórnych norm prawa naturalnego kryje się wszakże w drugiej uwadze. Jak to przed chwilą zostało przypomniane, zmienność tych norm wynika ostatecznie stąd, że porządkują one zachowania się ludzi w kontekście konkretnych „okoliczności podmiotu, przedmiotu, czasu, miejsca, tworzywa itd.”<sup>37</sup>

<sup>35</sup> *Dynamiczny charakter prawa naturalnego w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*. Studia i Materiały, Rzym 1972, s. 22; Por. *O celowościowe ujmowanie*, s. 139—140.

<sup>36</sup> Por. T. Slipko SJ, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974, s. 172—180.

<sup>37</sup> *O celowościowe ujmowanie*, s. 140.

i domagają się wskutek tego zmiennego ich interpretowania, między innymi także ze strony etyków.

Odpowiedź na zreferowany tu pogląd można ograniczyć do krótkiej konstatacji: to, co zostało tu powiedziane, jest słuszne, ale nie dotyczy tego, o co chodzi w zagadnieniu zmiennego czy też niezmiennego charakteru wtórnych norm prawa naturalnego. W etyce tomistycznej, i w ogóle w etyce chrześcijańskiej, nie od dziś znane jest rozróżnienie — ważne również w zakresie norm prawa naturalnego — między normami nakazującymi (*praecepta affirmativa*) oraz normami zakazującymi (*praecepta negativa*). Nikt też nie wątpi, że normy nakazujące zakładają w praktycznym stosowaniu uwzględnienie towarzyszących im konkretnych okoliczności. W zależności od tego podmiot działający w jednych sytuacjach jest obowiązany spełniać akty nakazane przez daną normę, w innych zaś — nie jest do tego zobowiązany. Jedynie normy zakazujące zarówno najwyższe, pierwszorzędne zasady, jak i normy kategorialne (ich krótki zestaw mamy w Dekalogu) obowiązują „zawsze i wszędzie” i nie dopuszczają sytuacyjnie czy historycznie uwarunkowanych odstępstw i wyjątków. Taką jest najpierw ewidentna nauka św. Tomasza. Dwie przynajmniej wypowiedzi warto zacytować. I tak — zdaniem św. Tomasza — „grzech zaniedbania narusza (*contrariatur*) normę nakazującą, która obowiązuje stale, ale nie w każdym wypadku (*semper, sed non ad semper*). A przeto człowiek jedynie wówczas grzeszy przez zaniedbanie aktu, kiedy go do tego zobowiązuje norma nakazująca”<sup>38</sup>. Na innym zaś miejscu mamy znowu wypowiedź na temat norm zakazujących: „Zakazujące normy prawa nie pozwalają na spełnienie aktów grzesznych... Akty zaś grzeszne są same ze siebie złe i żadnym sposobem nie mogą stać się dobre, ani w jakimś czasie czy też miejscu. Są bowiem wewnątrznie (*secundum se*) związane z celem złym..., a przeto normy zakazujące obowiązują zawsze i w każdym wypadku (*obligant semper et ad semper*)”<sup>39</sup>. Nie inaczej uczyli też nowożytni scholastycy XIX i XX w.<sup>40</sup>. Widać więc, że w myśl stałej tradycji doktrynalnej etyki chrześcijańskiej strukturę norm prawa naturalnego kształtuje dialektyka elementów niezmiennych i zmiennych, ale z uwagi na nacisk relatywistycznych tendencji w etyce autorzy tradycyjni punkt ciężkości odnośnego problemu przesunęli wyraźnie w stronę norm zakazujących i ich niezmiennego charakteru. Uważają oni, że te kierunki głoszą teorię niezmiennego prawa naturalnego, które przyjmują niezmiennność norm negatywnych, i na odwrót za zwolenników relatywistycznych koncepcji prawa moralnego uznają te stanowiska, które cechę zmienności norm moralnych rozciągają na całość reguł postępowania moralnego i w konsekwencji przypisują ją również normom zakazującym. O. Bednarski całkowicie pominął w swoich rozważaniach ten istotny aspekt omawianego zagadnienia. Swoje stanowisko sformułował natomiast w sposób tak ogólnikowy, że odgadnąć jego właściwą myśl szczególnie w odnie-

<sup>38</sup> S. T., 1—2, q 71, a 5 ad 3um; por. q 88, a 1 ad 2um; q 100, a 10 ad 2um.

<sup>39</sup> S. T., 2—2, q 33, a 2 in corp.

<sup>40</sup> Por. Th. Meyer, *Institutiones Juris Naturalis*, I, Frib. Br. 1885, nr 276 (s. 235); J. de Finance SJ, *Ethica generalis*, Romae 1958, nr 192 (s. 188), I. Moral Gonzalez SJ, *Philosophia moralis*, Santander 1960, nr 554, 3<sup>o</sup> (s. 266).

sieniu do niezmienności norm zakazujących jest rzecz nieco trudną. Nie chcąc się wdawać w ryzykowne domysły lepiej będzie zostawić tę sprawę na razie otwartą i czekać na bardziej precyzyjną wypowiedź autora.

#### g) Podsumowanie

Czas na podsumowanie krytycznej refleksji nad stanowiskiem O. Bednarskiego w sprawie miejsca i roli doświadczenia w etyce chrześcijańskiej, jak też konieczność jej teleologicznej reinterpretacji. Nawiązać wypada do wyjściowego stwierdzenia, że idea doświadczenia na przestrzeni ostatnich ponad stu lat znajdowała powszechne uznanie ze strony etyków chrześcijańskich. Inicjatywa O. Bednarskiego może więc dotyczyć jedynie odmiennego sposobu rozumienia i zastosowania tego doświadczenia w rozważaniach filozoficzno-etycznych. Obecnie — po dokładniejszym prześledzeniu jego wywodów — widzieć, że jego własna teoria doświadczenia nie jest wolna od skaz. W niektórych wypadkach wpisuje on tylko na swoje konto idee akceptowane także przez autorów tradycyjnych (np. empiryczna geneza pojęcia celu, dobra i innych elementów fenomenu moralności), w innych powołuje się na doświadczenie bez należytego uzasadnienia (np. w sprawie „empirycznego” poznania duszy ludzkiej) bywa i tak, że wzięte z doświadczenia kategorie pojęciowe przenosi w sferę, w której nie mają one prawomocnego zastosowania (np. empiryczne koncepcja celowości ludzkiej osobowości jako podstawa prawa naturalnego i źródło jego dynamizmu). Mając przed oczyma ten stan rzeczy trudno empiryczną orientację O. Bednarskiego uznać za twórczy wkład w rozwój etyki tomistycznej. O. Bednarski wznowił interesujący problem, ale wyniki jego przemyśleń są raczej negatywne.

Podobnie przedstawia się sprawa z przeprowadzoną przez O. Bednarskiego próbą przywrócenia pojęciu celu ostatecznej rangi naczelnej idei moralnej konstytuującej podstawowe zasady i normy moralne. Jego propozycje mieszczą się na ogół w ramach koncepcji tradycyjnych, szczególnie zaś tych autorów, którzy trzymają się wiernej myśli św. Tomasza. Najbardziej wyróżniającym się elementem wystąpienia O. Bednarskiego jest tylko idea dynamicznego ujęcia moralności, zwłaszcza zaś prawa naturalnego. Skoro jednak dynamizm ten w aktualnym stanie poglądów autora ogranicza się do sfery wtórnych norm prawa naturalnego, normy zaś pierwszorzędne obejmujące zarówno najogólniejsze zasady moralne, jak też wnioski analityczne zostały przez niego uznane za niezmiennie, w takim razie w stosunku do doktryny tradycyjnej nie przedstawia to zbyt rewolucyjnej innowacji. Gdyby się zaś okazało, że autor uważa również wtórne normy zakazujące za niezmiennie, różnica między jego koncepcją a tradycją stałaby się prawie niewidoczna. Na jakich zatem podstawach opierałyby się oskarżenia autora wysuwane pod adresem „nowożytnych scholastyków”, że ulegli legalizmowi i weszli w kolizję z antyhumanistycznymi ideologiami hitleryzmu i faszyzmu? Doprawdy nie wiadomo!

Etyka chrześcijańska, jak wszelka w ogóle doktryna filozoficzna domaga się ciągłej badawczej kontroli i twórczej rozbudowy. Wydaje się jednak, że do tego dzieła trzeba podejść od innej strony, aniżeli czyni to nasz autor.



### 3. Część polemiczna

Ponieważ etycy, jak w ogóle filozofowie, tworzą rodzinę wybitnie skłóconą, nic dziwnego, że w toku uprzedniej w stosunku do niniejszej wypowiedzi mojej dyskusji z O. Bednarskim wynikiły pewne kwestie sporne, których echa odezwały się raz jeszcze w ostatnim artykule *O celowości ujmowanie moralności i norm moralnych*. Polemiki — moim zdaniem — nie zawsze wydają się celowe. W tym wszakże wypadku sprawa ma się inaczej. Wystąpienia O. Bednarskiego są tego rodzaju, że trzeba koniecznie dać na nie choćby spóźnioną (z przyczyn ode mnie niezależnych) odpowiedź.

W zakończeniu wspomnianego artykułu O. Bednarski wypowiada przestrożę: „Należy być rozważnym w posądzaniu kogo innego o przejście na pozycje prawa naturalnego o zmiennej treści”<sup>41</sup>. Przestrożę ta skierowana jest pod moim adresem i dotyczy opinii wyrażonej w artykule *Problem interpretacji dynamicznego charakteru prawa naturalnego na podstawie filozofii św. Tomasza*<sup>42</sup>. O. Bednarskiemu idzie jednak przede wszystkim o kontekst tej wypowiedzi, w którym znajduje się zdanie, że koncepcja prawa naturalnego o zmiennej treści „tylko werbalnie różni się od relatywizmu i sytuacjonizmu etycznego, w rzeczywistości zaś jest tym relatywizmem i sytuacjonizmem, albo do niego z nieuchronną konsekwencją prowadzi”<sup>43</sup>. Adresatem tego zdania był nasz autor. Wobec tego, aby się odciąć od zawartego w nim zarzutu, oświadczam kategorycznie: „Nie głosiliśmy nigdzie i nie twierdzimy, że wszystkie normy pochodne prawa naturalnego są zmienne”<sup>44</sup>.

Deklaracja O. Bednarskiego jest jednoznaczna i nie ma powodu kwestionować jej szczerości. Wyraża ona jednak tylko aktualne stanowisko autora zajęte w wymienionym artykule *O celowości ujmowanie prawa naturalnego*, opublikowanym A. D. 1979. W odniesieniu więc do tego artykułu jego słowa „nie twierdzimy” (że wszystkie normy pochodne prawa naturalnego są zmienne) mają odpowiednie pokrycie. Czy jednak było tak zawsze? Czy wśród wcześniejszych publikacji O. Bednarskiego nie znajdują się takie, w których zajmował inne stanowisko? Czy więc wyznaczenie autora „nie głosiliśmy nigdzie” jest wyrazem słusznego protestu przeciwko imputowaniu mu przeze mnie zgoda obcego mu poglądu, czy też wynikiem zgola niezrozumiałego zapomnienia?

Po odpowiedź na postawione pytanie trzeba sięgnąć do artykułu O. Bednarskiego pt. „*Dynamiczne ujęcie prawa naturalnego u św. Tomasza z Akwinu*”, który ukazał się w Rzymie w r. 1972. Zapoznanie się z treścią tego artykułu dowodzi, że przez normy wtórne rozumiał wówczas autor zarówno wnioski analityczne, jak też syntetyczne (te ostatnie określił osobnym terminem „*prawa ponadnarodowego*”), następnie zaś stwierdził, co następuje: „Otóż te wtórne normy, z właszcza (podkr. moje) wywnioskowane przy pomocy syntetycznych przesłanek, mogą się sprawdzać u ogółu ludzi, ale dopuszczają wyjątki na skutek pewnych przeszkód w ich zachowaniu”<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> *O celowości ujmowanie*, s. 143.

<sup>42</sup> *Roczniki Filozoficzne*, 25: 1977, z. 2, s. 153.

<sup>43</sup> Art. cyt., s. 153.

<sup>44</sup> *O celowości ujmowanie*, s. 143.

<sup>45</sup> *Dynamiczny charakter prawa naturalnego w ujęciu św. Tomasa z Akwinu*, w: *Studia i Materiały*, Rzym 1972, s. 21.

Nie ma chyba trudności z odczytaniem właściwego sensu przytoczonego zdania. Głosi ono, że wszystkie wtórne normy prawa naturalnego są zmienne, aczkolwiek zmienność ta charakteryzuje w wyższym stopniu wnioski syntetyczne, ponieważ wnioski analityczne, mimo że również dopuszczają wyjątki, okazują się jednak mniej podatne na ich relatywizację. Wydaje się zatem, że autor byłby bardziej zgodny ze sobą samym, gdyby zamiast patetycznego „nie głosiliśmy nigdzie” przyznał, że w r. 1972 akceptował tezę o zmienności analitycznych i syntetycznych wtórnych norm prawa naturalnego, a więc cechę niezmienności rezerwował tylko dla najwyższych i oczywistych zgoła zasad moralnych. Takie wszakże postawienie sprawy nie różni się zbyt od naczelnych tez relatywizmu i sytuacjonizmu. Toteż moja opinia na temat ewentualnych logicznych konsekwencji poglądów czy choćby sformułowań O. Bednarskiego wypowiedziana w r. 1977 we wspomnianym przed chwilą artykule nie wygląda na nieuzasadnioną. Niewątpliwie w artykule *O celowości ujmowania moralności i norm moralnych* autor cichaczem zmienił zdanie zaliczając wnioski analityczne do kategorii pierwszorzędnych norm prawa naturalnego, co pociąga za sobą przyznanie im cechy niezmienności. W porównaniu jednak z moją opinią wygłoszoną dwa lata wcześniej stało się to „ex post” i dlatego nie podważa jej zasadności.

Mimo to raz jeszcze trzeba wrócić do słów O. Bednarskiego, w których zastrzega się przed przypisywaniem mu przede mnie przejścia na pozycje prawa naturalnego o zmiennej treści przede wszystkim ze względu na ścisły związek zachodzący między tą koncepcją a relatywizmem i sytuacjonizmem etycznym. W relacji O. Bednarskiego sprawa wygląda tak, jakobym przypisywał mu świadome głoszenie poglądów relatywistycznych. Wobec tego pozwolę sobie przytoczyć dalszy ciąg mojej wypowiedzi, aby wyszło na jaw, że w naświetleniu O. Bednarskiego moja opinia uległa częściowemu zniekształceniu. Po stwierdzeniu bowiem relatywistycznych konsekwencji teorii prawa naturalnego o zmiennej treści dodałem, co następuje: „Wiadomo jednak z wyraźnych deklaracji O. Bednarskiego, że relatywizm i sytuacjonizm są mu zgoła obce. Wobec tego przyjęcie przez niego zmiennego charakteru wniosków prawa naturalnego oznacza albo nieogłędne wprowadzenie *konia trojańskiego* do filozoficznej twierdzy tomizmu, albo też nazbyt ogólne, niesprecyzowane przedstawienie tezy, której istotny sens w świetle dokładniejszego komentarza okazałby się inny, aniżeli to się obecnie wydaje. W ostatnim przypadku przedmiotem dyskusji i zakwestionowania byłoby sformułowanie Bednarskiego, nie zaś jego poglądy”<sup>46</sup>. Z przytoczonych słów wynika chyba jasno, że w rzeczywistości zarzucałem O. Bednarskiemu tylko nieogłędność i ogólnikowość wypowiedzianych sądów, nie zaś głoszenie relatywizmu i sytuacjonizmu<sup>47</sup>. Obecnie mając przed oczyma całokształt przeprowadzonej krytyki jego aktualnych poglądów wyznać muszę z przykrością, że osiągnięte rezultaty nie zmuszają bynajmniej do rewizji mojej opinii.

<sup>46</sup> *Problem interpretacji dynamicznego charakteru prawa naturalnego na podstawie filozofii św. Tomasza*, Roczn. Filozoficzne, 25: 1977, z. 2, s. 153.

<sup>47</sup> Na marginesie omawianej sprawy warto zauważyć, że terminy „relatywizm etyczny” czy też „sytuacjonizm” mają więcej znaczeń, aniżeli te, które wymienia autor na ostatnich stronach artykułu

Ale sprawa na tym się nie kończy. W pewnym momencie dyskusji toczącej się między O. Bednarskim a mną role się zmieniają i O. Bednarski z ofiary moich napaści staje się stroną atakującą. Chodzi o jego krytyczne uwagi poczynione na marginesie mego podręcznika pt. *Zarys etyki ogólnej*. Ograniczę się do kilku tylko wyjaśnień względnie sprostowań.

Z dłuższej wypowiedzi O. Bednarskiego na stronie 145 artykułu „O celowościowe ujmowanie moralności i norm etycznych” zgola niezrozumiałą jest dla mnie sugestia autora, że należą do etyków, którzy wbrew oczywistości nie uznają istnienia w moralności rad i zalet „wielu sposobów postępowania, których jednak (ta właśnie moralność — T. S.) nie nakazuje urzeczywistniać”. Jak sądzę, proste zapoznanie się z treścią moich rozważań nad zagadnieniem „czy zachodzi obowiązek spełniania aktów doskonalszych”<sup>48</sup> wystarczy, aby się przekonać, jak dalece sąd O. Bednarskiego odbiega od rzeczywistości.

To samo należy powiedzieć o zarzucie sformułowanym przez O. Bednarskiego w nawiązaniu do określenia powinności moralnej podanego na tej samej stronie mego podręcznika. Zdaniem O. Bednarskiego bezpodstawnie przeciwstawiam powinność moralną powinności teleologicznej i tetycznej, wskutek czego odmawiam tym ostatnim typom powinności charakteru moralnego. W odpowiedzi wystarczy powołać się najpierw na wcześniejszą wypowiedź w cytowanym podręczniku<sup>49</sup>, przede wszystkim zaś na cały rozdział poświęcony etycznym aspektom prawa pozytywnego określającego przeciw powinności tetycznej<sup>50</sup>. Świadczą one o tym, że myśl o niesprowadzalności powinności tetycznej i teleologicznej do rzędu powinności moralnej (tetycznej) jest mi zupełnie obca. Na wskazanym zaś przez O. Bednarskiego miejscu nie przeciwstawiam sobie wspomnianych typów powinności, ale w nawiązaniu do współczesnej literatury filozoficzno-etycznej wyodrębniam je tylko i omawiam osobno, aby wskazać na zachodzące w ich strukturze różnice. Z istnienia wszakże tych różnic nie wynika wcale, że powinność teleologiczna i tetyczna nie może pod odpowiednimi warunkami stać się także powinnością etyczną. Nawiasem jednak dodać warto, że czymś innym jest teleologiczna powinność spełnienia określonego działania (czyli powinność użycia danego działania jako środka do osiągnięcia zamierzonego celu), czymś innym zaś — celowy charakter tegoż działania (czyli skierowanie go do osiągnięcia wybranego celu jako jego przedmiotu).

O celowościowe ujmowanie moralności i norm etycznych. Współczesna literatura filozoficzno-etyczna stan ten poświadcza ponad wszelką wątpliwość (por. J. Hołówka, *Relatywizm etyczny*, Warszawa 1981). W dyskusji z O. Bednarskim i na innych także miejscach używam tych terminów — rzeoz najogólniej ujmując — na określenie kierunków głoszących historyczną i sytuacyjną zmienność wszystkich norm moralnych lub prawie wszystkich, tzn. za wyjątkiem nielicznych najwyższych zasad.

<sup>48</sup> *Zarys etyki ogólnej*, s. 264—265.

<sup>49</sup> Dz. cyt., s. 201: „Tego przeświadczenia nie podważa ... fakt, że niektóre zdania powinnościowe etyczne znajdują się również w kategorii zdań tetycznych”.

<sup>50</sup> Dz. cyt., s. 270—277.

W wywodach O. Bednarskiego dzieląca je granica ulega niekiedy zatarciu<sup>51</sup>.

W toku filozoficznej analizy zjawiska powinności podkreśliłem bezwarunkowy charakter powinności moralnej. O. Bednarski temu przeczy powołując się na konieczność uwzględnienia w praktycznym postępowaniu warunków miejsca, czasu i innych okoliczności, od których zależy aktualizacja ciężących na człowieku powinności. Słuszność wysuniętego zarzutu zależy wszakże od tego, czy te dwa aspekty zjawiska powinności rzeczywiście się wykluczają. Idzie o to, że absolutny charakter powinności, o którym mówi się w mojej analizie, wyraża strukturalny stan powinności moralnej, czyli taką cechę jej wewnętrznej normatywnej budowy, dzięki której zaistnienie tego rodzaju moralnego uzdolnienia do działania nie zależy od określonego warunku, a więc od jakiegoś „jeżeli chcesz”, jak to ma miejsce np. w powinności teleologicznej. Natomiast O. Bednarski mówi o aktualizacji tejże powinności, czyli o spełnianiu wyznaczonych przez nią aktów w kontekście towarzyszących temu działaniu zewnętrznych warunkach. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, aby absolutna, czyli bezwarunkowa w swej wewnętrznej strukturze powinność nie wymagała w aktach jej praktycznej realizacji uwzględnienia zewnętrznych okoliczności, w których to działanie się dokonuje. Twierdzenie to jest słuszne, ale tylko w pewnym zakresie. Rzecz w tym, że znane nam już rozróżnienie między normami nakazującymi i normami zakazującymi stosuje się także do zjawiska powinności. Na tej podstawie wyłącznie moralne powinności nakazujące zakładają w praktyce zależność od konkretnych okoliczności (są ważne *semper, sed non ad semper*). Powinności negatywne zachowują moc obowiązującą niezależnie od takich czy innych okoliczności (są ważne *semper et ad semper*).

W związku z omawianym tematem nasuwa się jeszcze jedna uwaga. Stwierdzona przeze mnie bezwzględność, czyli bezwarunkowość powinności moralnej utożsamia się treściowo z bezwzględnością, czyli bezwyjątkowością powinności w ujęciu ks. Stycznia. Obok odmiennej terminologii różne są także nasze ujęcia obiektywnego fundamentu tej powinności, ale nie o to chwilowo chodzi. Trudno jednak pojąć, dlaczego O. Bednarski mimo treściowej tożsamości odrzuca moje sformułowanie, akceptuje zaś ks. Stycznia. Jeżeli zgodnie z przekonaniem autora każda powinność jest uwarunkowana odpowiednimi okolicznościami, w takim razie nie występują w moralności nie tylko powinności bezwarunkowe (jak ja to określiłem), ale także powinności bezwyjątkowe (jak to wyraża ks. Styczeń). Chyba że i w tym wypadku myśl O. Bednarskiego kłóci się z jego słowami...

Do wyjaśnienia pozostaje jeszcze jedna sprawa. O. Bednarski przytacza w swoim artykule najpierw moje określenie prawa naturalnego jako zbioru norm imperatywnych, obiektywnych i absolutnych, po czym — już od siebie — wysuwa tę oto wątpliwość: „Można przecież sensownie zapytać, czy taki *zbiór norm imperatywnych, obie-*

<sup>51</sup> O celowości ujmowanie, s. 135: „Samo zdobywanie sprawności moralnych, czyli cnót, ratowanie kogoś w niebezpieczeństwie śmierci lub innego nieszczęścia, obrona ojczyzny są powinnościami teleologicznymi, gdyż ich przedmiotem jest osiągnięcie jakiegoś celu, a przecież nie przestają być powinnościami moralnymi”.

*ktywnych i absolutnych* w ogóle istnieje, a jeśli istnieje, to w czym? W świadomości ludzkiej? W naturze człowieka? W swoistym doświadczeniu? Nie łatwo dać na te pytania zadowalającą odpowiedź<sup>52</sup>.

Na dobrą sprawę w kontekście, w jakim pytania te zostały postawione, nie ma sensu udzielać jakiegokolwiek odpowiedzi. Ktokolwiek bowiem czytał mój podręcznik, mógł się łatwo przekonać, że zacytowane przez O. Bednarskiego określenie prawa naturalnego występuje w rozdziale, który w całości jest poświęcony zagadnieniu, czy prawo naturalne istnieje<sup>53</sup>. Ktoby zaś nieco dokładniej ten podręcznik przewertował, znalazłby kilka stron dalej osobny paragraf pt. *Obiektywność prawa naturalnego*,<sup>54</sup> którego treścią jest znowu próba odpowiedzi na pytanie, w czym ono istnieje, innymi słowy, na jakiej obiektywnej podstawie zasadza się jego normatywna rzeczywistość. Z przedłożonymi na wskazanych miejscach rozwiązaniami można się zgodzać albo też nie zgodzać. W każdym jednak wypadku wyrażony sąd winien się opierać na krytycznej ocenie całokształtu wywodów, przede wszystkim zaś przytoczonych uzasadnień. Stawianie retorycznych pytań sprawiających wrażenie, że nie ma odpowiedzi tam, gdzie odpowiedź (obojętne, słuszna czy niesłuszna) została już dana, nie dowodzi rzeczowego podejścia do sprawy. Wniosek stąd prosty: należy zakończyć dyskusję.

O. Bednarski sformułował w swoim czasie słuszną zasadę, że należy być ostrożnym w posądzaniu „kogoś innego o przejście na pozycję prawa naturalnego o zmiennej treści”, a także — warto dodać — w przypisywaniu komukolwiek legalizmu, statyzmu, a tym bardziej ideowych związków z antyhumanistycznymi ideologiami społeczno-politycznymi, szczególnie gdy chodzi o autorów, którzy już zeszedli z tego świata i nie mogą sami się bronić. Do tej wszakże „złotej myśli” O. Bednarskiego należałoby dodać także i tę, że do dyskusji winno się przystępować tylko po dokładnym przestudiowaniu kwestionowanych tekstów. Innej drogi do rzetelnej krytyki i ukazania rzeczywistych błędów czy nieściśłości cudzej myśli po prostu nie widać. W przeciwnym wypadku miejsce konstruktywnej dyskusji zajmują mało interesujące wyjaśnienia zwykłych nieporozumień i pomyłek.

<sup>52</sup> Art. cyt., s. 137.

<sup>53</sup> *Zarys etyki ogólnej*, s. 229—238.

<sup>54</sup> Dz. cyt., s. 248—253.