

Tadeusz Ślipko

"Grundfragen der Philosophie", Bela Freiherr von Brandenstein, München 1979 : [recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 20/1, 206-213

1984

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.

może zainteresować także specjalistów, zwłaszcza w części poświęconej modelowi mikrostruktur genetycznych. Dla szerszego grona odbiorców, w tym i dla filozofów, stanowić będzie cenne źródło informacji o współczesnych próbach wyjaśniania odwiecznego zagadnienia początków życia organicznego na naszym globie

Szczepan W. Ślaga

Rec.: Béla Freiherr von Brandenstein: *Grundfragen der Philosophie*, Johannes Berchmans Verlag, München 1979, S. 176; tenże: *Das Problem einer philosophischen Ethik*, Johannes Berchmans Verlag, München 1979, S. 133.

Béla von Brandenstein¹, filozof węgierski, w Polsce jest raczej nieznany, chociaż niemal wszystkie większe prace ogłosił w dostępnym Polakom języku niemieckim. Już w pierwszej z nich pt. *Grundlegung der Philosophie* wydanej w r. 1926 zarysował całościowo ujęty wykład swoich filozoficznych poglądów, później zaś rozwijał je w kolejnych publikacjach z zakresu filozofii przyrody, estetyki, antropologii, metafizyki i historii filozofii. Ostatnio w r. 1979 ukazały się dwie książki: *Grundfragen der Philosophie* oraz *Das Problem einer philosophischen Ethik*. Nie tylko z racji wydania, ale także z uwagi na treściową wartość zasługują na to, aby je omówić pod wspólnym mianownikiem w jednej recenzji. Ich bowiem tematyka jakby zachodziła na siebie w pewnym stopniu. Pierwsza z nich, mimo że ma za przedmiot filozofię bytu i poznania, obejmuje w końcu problem wartości stanowiący zasadniczą treść drugiej pracy, natomiast problematyka tej właśnie pracy, choć skoncentrowana na zagadnieniu wartości, implikuje w pewnym zakresie elementy pierwszej, przede wszystkim rozważania nad problemem bytu. Ta współzależność filozofii bytu i filozofii wartości ma głębokie zakorzenienie w przewodnich ideach filozoficznej myśli autora, jak się o tym z czasem przekonamy. Oprócz tego wpływa z dokonanej przezeń diagnozy ideologicznego kryzysu współczesnego świata i tą sprawą zajmiemy się teraz.

Rozwój nauki i techniki, wzrost gospodarczego dobrobytu, dominacja konsumpcyjnego stylu życia nie wygasły, ale zaostrzyły ideowy niedosyt naszych czasów². Pytania o sens życia nieustannie wracają a tymczasem panujący sceptycyzm, relatywizm, wybujały krytycyzm,

¹ Béla von Brandenstein urodził się w Budapeszcie w r. 1901. W r. 1934 objął katedrę filozofii na uniwersytecie w rodzinnym Budapeszcie, później zaś — od r. 1948 na uniwersytecie w Saarbrücken. Ważniejsze dzieła v. Brandensteina: *Grundlegung der Philosophie*, Halle 1926, 3 wyd. Halle 1927; *Metaphysik des organischen Lebens*, Habelschwerdt 1930; *Der Mensch und seine Stellung im All*, Einsiedeln 1947; *Der Aufbau des Seins. System der Philosophie*, Saarbrücken — Tübingen 1950; *Platon. Eine Einführung in sein Werk und in sein Denken*, Saarbrücken 1951; *Teleologisches Denken*, Bonn 1960.

² *Grundfragen der Philosophie*, s. 11.

a wreszcie pragmatyzm etyczny spowodowały, że zachwiały się wszelkie moralne autorytety³, odrzuca się też z góry każdą optymistyczną wizję świata⁴. W oczach współczesnego człowieka jest to tylko „niegodziwie zakłamana”, gorzej, wręcz „błazeńsko płytka”⁵ iluzja. Wyjścia z duchowego impasu nie ukazuje sztuka czy ciesząca się dziś wielkim autorytetem fizyka. Panującemu złu częściowo zaradza religia, ale ta znowu wymaga uprawomocnienia ze strony nauki. Mogłoby się wydawać, że zadanie to spełnią nauki szczegółowe. Nadzieja złudna, gdyż kompetencje tych nauk nie sięgają tak daleko. Powołaną do tego jest filozofia. Niestety jej współcześni przedstawiciele spod znaku egzystencjalizmu czy filozofii języka świadomie uchylają się od ostatecznościowych rozwiązań. Niezbędną okazuje się zatem inna filozofia, zdolna sięgnąć do samych podstaw bytu i dać jego uniwersalne wyjaśnienie. A to oznacza jakąś metafizykę. Autor zdaje sobie sprawę, że zasygnalizowany przezeń kierunek myślenia sprowadza go z powrotem na niepopularny dziś teren filozofii. Istotne wszakże dla niego jest to, że tam właśnie kryje się zadowalająca, bo naukowo uzasadniona odpowiedź na egzystencjalne niepokoje współczesnego człowieka⁶.

Być może, chęć zjednania sobie nieufnego (z założenia) czytelnika zadczydowała o wyborze oryginalnej formy, jaką autor nadał swoim wywodom. W podtytułach obu książek sugeruje, że są one pomyślane raczej jako swego rodzaju filozoficzne osnowy ustnych wykładów, aniżeli książkowa prezentacja opracowanej teorii. Toteż poszczególne partie swoich rozważań autor urozmaica zainscenizowanymi dyskusjami z ewentualnymi słuchaczami, aby udzielając odpowiedzi na ich zarzuty i spontaniczne uwagi (nie pozbawione niekiedy humorystycznych akcentów) nasświetlić dodatkowo zajęte stanowisko.

Jak wspomniano, tematyka rozważań pierwszej z omawianych książek koncentruje się na zagadnieniu bytu i poznania, poprzedzonym krótką refleksją nad kategorią sensu.

Pojęcie sensu (*der Sinn*) w rozumieniu v. Brandensteina ma wydźwięk wybitnie obiektywny i metafizyczny. „Sensem jest wszystko, co jest, lub może być nam dane w jakikolwiek sposób i w jak najszerszym (tego słowa) 'sencie'”⁷. Rzeczywistość sensu rozciąga się zatem na cały obszar bytu, a nie tylko ludzkie akty i działania⁸, jego zaś formę istnienia stanowią zawarte w bycie rozmaite „określenia”, inaczej „determinacje” (*Sinnbestimmungen*), oparte wszelako na jednym najgłębszym „prasensie” (*Ursinn*) istniejącego „prabytu” (*Ursein*)⁹. Toteż sens utożsamia się ostatecznie z najogólniej rozumianą racjonalnością struktury bytu, wcześniejszą w stosunku do ujmującej go poznawczo świadomości działającego podmiotu. Konsekwentnie na wskroś realistycznie zorientowana jest teoria bytu. V. Brandenstein szkicuje ją na obszernym tle historycznym ukazując poprzez pryzmat myśli największych filozofów genezę bytu, jego strukturę, prawa roz-

³ *Das Problem einer philosophischen Ethik*, s. 9.

⁴ Tamże.

⁵ *Grundfragen der Philosophie*, s. 11.

⁶ Dz. cyt., s. 12—23.

⁷ Dz. cyt., s. 25.

⁸ Dz. cyt., s. 26.

⁹ Dz. cyt., s. 27.

woju i działania. Także swoje teoriopoznawcze wywody snuje autor przy pomocy podobnej jak poprzednio metody. Bada więc proces formowania się przedmiotu poznania zmysłowego i umysłowego, następnie ustala jego obiektywny charakter sięgający aż do granic „przeczywistości”, a wreszcie odsłania najgłębsze podstawy jego ważności (prawdziwości) sprowadzając je ostatecznie do zasady tożsamości i niesprzeczności.

Na tle tak zarysowanego filozoficznego obrazu świata rozpatruje autor problem możliwości etyki filozoficznej. Kamieniem węgielnym teorii v. Brandensteina jest zasada, w myśl której etyka musi się opierać na filozofii bytu. Odpowiednio do tego rozstrzyga elementarne pytanie, co jest przedmiotem etyki i jaką metodę należy stosować przy jego badaniu. Powołując się na potoczne mniemania przyjmuje, że etyka ma za przedmiot „wartościowe dobro”, czyli po prostu „wartość”¹⁰. Jest to pojęcie pierwsze, niedefiniowalne, ujmowane aktem intelektu, który jednak odkrywa wartość w sposób aktywny, wolitywny, zaprawiony „swoistym smakiem”¹¹. To charakterystyczne znamię wartości sprawia, że ani wyłącznie formalna koncepcja Kanta, ani jednostronnie emocjonalna teoria Schelera nie są zdolne uprawomocnić autentycznego istnienia i obiektywnego uwarunkowania świata wartości. Etyce potrzebna jest „naukowa instancja kontrolna”¹², a jest nią metodycznie krytyczna, na racjonalnych podstawach oparta filozofia bytu, czyli realistyczna metafizyka. Ale i na odwrót filozofia bytu staje się w pełni sensowna dopiero dzięki etyce. Modyfikując powiedzenie Kanta autor wyraża to w zdaniu, że metafizyka bez etyki jest pusta, etyka bez metafizyki jest ślepa.

Nie od metafizyki, jednak, ale od „bezpośredniego wartościogłowego ujęcia wartości”¹³ rozpoczyna autor swoją etyczną refleksję. Na tej drodze dochodzi do uznania jednostki ludzkiej za jedynie realny i samodzielny podmiot działania, któremu jako osobie przysługuje ludzka godność i wypływające stąd prawa i obowiązki. Dzięki temu życie człowieka przedstawia rzeczywistą absolutną wartość moralną. W szkieletowym obrazie moralnej wielkości człowieka autor pragnie pogłębić i uwydatnić jeden rys. Chodzi o prawa człowieka. Są one tak często kwestionowane i gwałcone, że można żywić wątpliwości, czy rzeczywistość przysuguje im absolutny charakter. Autor przeciwstawia się tej opinii. Wprawdzie ostateczne rozwiązanie problemu zakłada odwołanie się do filozofii bytu¹⁴, mimo to już samo doświadczenie etyczne ludzkiego sumienia przekonująco dowodzi istnienia pewnych fundamentalnych niepodważalnych wartości moralnych i osobowych praw człowieka.

Kolejny etap rozważań autora tyczy szczegółowych rozstrzygnięć normatywnych. Wylaniają się one jako rozwinięcie ideaowych wątków zawartych w centralnej idei moralnej godności osoby ludzkiej. Nie wydaje się rzeczą celową referować cały ciąg rozważań autora. Wystarczy podać ogólny zestaw najważniejszych tematów i ich całościową charakterystykę. Na czoło w tym szeregu wysuwa się moralna wartość

¹⁰ *Das Problem einer philosophischen Ethik*, s. 13.

¹¹ Dz. cyt., s. 14 „... mit und nachfühlend 'schmeckendes', geschmackliches Werterfassen”.

¹² Dz. cyt., s. 15 „... wissenschaftliche Gegeninstanz...”

¹³ Dz. cyt., s. 19 „... directe wertanschauliche Wertermittlung...”

¹⁴ Dz. cyt., s. 27.

ludzkiego życia¹⁵, po niej zaraz następuje wolność człowieka¹⁶, dalej idą wartości hedoniczne w postaci przyjemności i całego życia uczuciowego¹⁷, dobra użyteczne (użytkarne)¹⁸, na koniec zaś — wartości duchowe (cześć i dobra sława, wiedza, naturalne uzdolnienia człowieka, twory kultury)¹⁹. Trzeba wszakże podkreślić, że autor nie ograniczył się jedynie do sformułowania ogólnych ocen i norm. Uwzględnił także sprawy bardziej konkretne o niejasnych konturach normatywnych. Za przykład niech posłuży moralna wartość życia ludzkiego. W ujęciu autora afirmacja tej wartości określa moralne zło i niedopuszczalność samobójstwa, przerywania ciąży czy eutanazji, da się jednak pogodzić z pozbawieniem agresora życia w sytuacji koniecznej obrony, z karą śmierci oraz sprawiedliwą wojną. Podobnie niejednako przedstawi się sprawa z moralną wartościowością pozostałych dóbr osoby ludzkiej, co stwarza konieczność ich moralnego porządkowania.

Punktem zwrotnym w rozważaniach autora staje się pytanie: co znaczy być dobrym człowiekiem? Autor nie żywi wątpliwości, że „dobry człowiek” to człowiek „moralnie dobry”. Ale z kolei „moralnie dobry” to człowiek o „dobrym sumieniu”. Poprzez sumienie bowiem dokonuje się skierowanie człowieka, odniesienie go do moralności²⁰, w nim też rozoznaje człowiek „rzeczywiste dobro”. Nie czyni tego jednak nieomylnie i autonomicznie, potrzebni mu są „inni”, czyli społeczne otoczenie²¹. Niemalą rolę odgrywa etyka, owszem na tym właśnie polega jej zadanie. Pierwszym wszakże krokiem w tym kierunku jest ukazanie, jak się dokonuje proces moralnego kształtowania się człowieka. Autor sięga do podstawowych duchowych uzdolnień człowieka, jego wolnej woli przede wszystkim. Od niej zależy moralne „samookreślenie się” człowieka, czego rezultatem jest jego „osobowy etos”²². Stwarza to grunt, na którym autor rozwija szczegółową teorię cnót moralnych. Tworzą one swoistą aksjologiczną piramidę. Jako „podstawę i 'zapowiedź' nabywanego z biegiem czasu moralnego dobra”²³ przyjmuje on swoistą pierwotną „nieskazitelność” (*die Unschuld*). Mimo to zasadniczy trzon konstrukcji cnót stanowią takie cnoty, jak opanowanie samego siebie, męstwo, posłuszeństwo, prawdomówność, szacunek i petyzm względem Boga, sprawiedliwość i inne, zwieńczone i zespolone w jedność moralnej struktury przez miłość. Tę aretologiczną panoramę kończy ogólna charakterystyka świata wartości. Nie wnosi ona wszakże nowych odkrywczych elementów; jest to syntetyczne, a równocześnie porządkujące ujęcie osiągniętych wyników. Autor realizuje swój cel wprowadzając kilka podstawowych rozróżnień. Wyodrębnia więc wartości absolutne i relatywne, na obydwie zaś poziomach (ale głównie wśród relatywnych) — wartości nadrzędne („końcowe” — *Endwerte*) i instrumentalne. Obok tego autor uwzględ-

¹⁵ Dz. cyt., s. 30—50.

¹⁶ Dz. cyt., s. 50—57.

¹⁷ Dz. cyt., s. 57—71.

¹⁸ Dz. cyt., s. 72—78.

¹⁹ Dz. cyt., s. 80—88.

²⁰ Dz. cyt., s. 89 „*Das Gewissen ist im Wesen die Moralbezogenheit, die Subjektgütebezogenheit der Person*”.

²¹ Tamże.

²² Dz. cyt., s. 92. Jak się zdaje, termin „etos” lepiej oddaje w tym kontekście sens terminu „*die Moralität*”, aniżeli „moralność”.

²³ Dz. cyt., s. 94. „*Grundlage und 'Vorwurf'*”.

nia jeszcze inne kategorie wartości, które jednak można pominąć bez szkody dla całości obrazu.

Dotychczasowe ustalenia autora stanowią efekt stosowania fenomenologicznie zorientowanej metody „bezpośredniego wartościoglądowego ujęcia wartości” (*directe wertanschauliche Wertermittlung*)²⁴. Zarysowaną w ten sposób teorię — celem jej ostatecznego uprawomocnienia — poddaje autor (zgodnie z wcześniejszą zapowiedzią) — „instancji kontrolnej” (*Gegeninstanz, Kontrollinstanz*). Zadanie to pełni metafizyka bytu. Do niej należy wykazać, czy proponowana przez autora wizja świata wartości ma charakter wyłącznie postulatywny, a więc mimo wszystko dowolny, czy też jest ugruntowana na realnych, obiektywnie uzasadnionych podstawach. Postawiony problem rozstrzyga autor odwołując się do zasady tożsamości bytu i wartości. „Osnową, treścią moralnej wartości jest psychoduchowa obiektywna rzeczywistość względnie jakiś aspekt rzeczywistości”²⁵. Z tego samego gruntu wyrasta także druga podstawowa kategoria moralności, mianowicie zjawisko powinności. „Dlaczego winna być jakaś powinność? Zadowolająca odpowiedź wypływa właśnie z wnioskującą w nierozróżnialną tożsamość bytu i wartości”²⁶. W odniesieniu do człowieka utożsamia się ona z nieograniczoną potencjalnością moralnego rozwoju i samookreślenia jego rozumnego bytu²⁷.

Ogólnie sformułowana zasada tożsamości bytu i wartości domaga się jednak uszczegółowienia przez sprowadzenie jej na grunt tych kategorii ontologicznych, z których etyka bezpośrednio czerpie prawomocność swych podstawowych tez. Autor wymienia trzy metafizyczne zasady: substancjonalność duchowego bytu osobowego, wolność woli oraz istnienie absolutnej Przeczywistości, czyli Boga²⁸. Pewność odnośnych zasad metafizycznych sprowadza się ostatecznie do zasady niesprzeczności i udziela się opartym na nich twierdzeniom etyki. Istnienie duchowo ukonstytuowanej osoby ludzkiej poświadcza oczywistość poznania własnego „Ja” z całym bogactwem jego duchowych przeżyć, myśli, uczuć. Świat ducha jest nam bliższy, aniżeli świat materialny, do którego docieramy tylko pośrednio²⁹. Wolność woli natomiast stanowi ostatecznie wynik rozumowania, które wychodzi z założenia, że przyczynowość zdeterminowana koniecznościowo jest sama w sobie niewytłumaczalna. Zakłada bowiem „processum in infinitum”, co zmusza do przyjęcia, że „w sferze rzeczywistych przyczyn i skutków przynajmniej pierwsza przyczyna jest zawsze jakąś wolną dokonującą wyborów, tzn. 'chcąca' istnością, i ta właśnie przyczynowość jest wolną przyczynowością woli”³⁰. Zasada ta zachowuje swą ważność nie tyl-

²⁴ Dz. cyt., s. 19.

²⁵ Dz. cyt., s. 116. „Der Stoff, der Inhalt des moralischen Wertes ist also seelisch-geistige Realität, Wirklichkeit oder Wirklichkeitsseite”.

²⁶ Dz. cyt., s. 118.

²⁷ Tamże.

²⁸ Por. Dz. cyt., s. 121. „Die Ethik betreffend sind drei metaphysische Fragen vor allem und unmittelbar wichtig: die Fragen nach dem selbstständigen Sein, nach der Freiheit des Willens und nach der absoluten Urwirklichkeit”.

²⁹ Dz. cyt., s. 123—124.

³⁰ Dz. cyt., s. 126. „Bei wirklichen Ursachen und Wirkungen ist aber immer eine freie, wählende, d. h. wollende Wirklichkeit, und diese Kausalität ist eine freie Willenskausalität”.

ko w wymiarze kosmicznym, ale także w kręgu wewnętrznego doświadczenia człowieka. W podobny sposób autor dowodzi istnienia transcendentnego Boga. Koronnym argumentem jest dla niego konieczność wyjaśnienia zmiennej rzeczywistości, czego nie da się osiągnąć bez przyjęcia „Prarzeczywistości” stanowiącej źródło i zasadę twórczą wszelkiego bytu. „Takich oto odpowiedzi udziela metafizyka na najważniejsze dla etyki podstawowe problemy bytu”³¹ — konkluduje autor i zamyka ciąg swoich rozważań.

Teoretyczna perspektywa rozważań v. Brandsteina w omówionych dwóch ostatnich (o ile mi wiadomo) książkach stanowi tylko wycinek jego znacznie szerszej syntezy filozoficznej³². U podstaw tej syntezy leży „ontologia”, czyli teoria bytu, która obejmuje trzy działy: „tetykę”, czyli naukę o treści bytu (*Gehaltslehre*), „logikę”, czyli naukę o formie bytu (*Formlehre*) oraz „matematykę”, czyli naukę o ukształtowaniu, względnie jedności bytu (*Gestaltungslehre*). Ontologia przetrada się w metafizykę z chwilą, kiedy bierze za przedmiot realnie istniejący byt w korelatywnym związku, czyli „w byciu razem” (*Zusammenbestehen*) właściwej mu treści, wynikającej z tej treści właściwej mu formy, oraz z tej treści i formy wynikającej właściwej mu jedności, czyli ukształtowania. W tym kręgu rozważań mieszczą się trzy kategorie metafizyczne: substancjalność duchowego bytu, wolność woli i absolutna „Prarzeczywistość”, czyli osobowy Bóg. Miejsce etyki znajduje się na jednej z dalszych, „po-metafizycznych” płaszczyzn rzeczywistości, w tzw. „pragmatyce”, czyli filozofii czynu (*Tatlehre*), obok której występuje jeszcze „teoretyka”, czyli filozofia nauki (*Wissenschaftslehre*) oraz „poetyka”, czyli filozofia sztuki (*Kunstlehre*). Jednakowoż na tle ukazanych uprzednio powiązań między metafizyką a etyką widać wyraźnie, że w tej ogólnej „topografii” filozofii etyka zajmuje kluczową pozycję. Stanowi ona punkt, do którego nieuchronnie zmierza metafizyka w poszukiwaniu pełni swego filozoficznego wyrazu, a równocześnie strukturę, która sama z konieczności domaga się metafizyki jako niezbędnej gwarancji swej teoretycznej ważności. Z nową siłą powraca znane już adagium v. Brandsteina, że etyka bez metafizyki jest ślepa, metafizyka zaś bez etyki jest pusta. W filozoficznej teorii etyki v. Brandsteina oznacza to wszakże źródło, z którego wypływają zarówno jej wielkie walory, jak też zarody słabości.

Dla wyjaśnienia, o co tu chodzi, wystarczy ustosunkować się do niektórych przynajmniej wątków filozoficznej myśli v. Brandsteina. Autor ten trafnie wyczuwa, że jednym ze znaczących czynników ideologicznego kryzysu współczesnego świata jest z różnych punktów widzenia dokonana relatywizacja podstaw moralności i wyrosłe stąd nastroje moralnego sceptycyzmu i praktycznego oportunistu. Toteż z całą śmiałością wysuwa postulat budowania etyki obiektywnej i absolutnej. Przy całym zrozumieniu dla potrzeb chwili zarysowana przezeń koncepcja etyki nie ma jednak charakteru wyłącznie instrumentalnego i pragmatycznego, innymi słowy, autor nie twierdzi, że trzeba budować etykę obiektywną i absolutną, ponieważ taka etyka jest

³¹ Dz. cyt., s. 129.

³² Szerszą na ten temat relację zawierają omówienia: F. J. Kovach, *The Philosophy of Béla von Brandenstein*, *The Review of Metaphysics*, 11: 1957, 2 (42), 315—336; T. Tymieniecka, *Grundzüge der Philosophie Béla von Brandensteins*, *Archiv für Philosophie*, 7: 1957, 1—2, 133—141.

potrzebna jako antidotum na choroby naszej cywilizacji. Szeroka perspektywa filozoficzna, na tle której autor rozpatruje problem etyczny, dowodzi, że jest to prosta konsekwencja logiczna przyjmowanej przez niego wizji świata. Moralność w myśl filozofii v. Brandensteina opiera się na obiektywnych i absolutnych podstawach, ponieważ taka jest struktura bytu ludzkiego. W jego obiektywnej rzeczywistości zawiera się absolutny wymiar rozumności i wolności. Przy takim ustaleniu podstaw etyki zrozumiałym się staje naczelné założenie metodologiczne, w myśl którego ostatecznego uprawomocnienia twierdzeń etycznych należy szukać na gruncie realistycznej metafizyki. Przy okazji warto wszakże nadmienić, że metafizyczna orientacja etyki v. Brandensteina nie przeradza się w jednostronną fascynację racjonalnymi kategoriami myślenia wykluczającą inne źródła poznania. Obok metafizyki autor stosuje także fenomenologiczny „ogład” wartości, dzięki czemu pozostaje w swoistym empirycznym kontakcie z przeżywaną przez człowieka moralnością jako przedmiotem badania filozoficzno-etycznego. Z równie pozytywną oceną spotkać się musi wreszcie personalizm etyki v. Brandensteina. Dobrym jego wyrazem niedwuznacznie sformułowana teza, która w godności osoby ludzkiej uznaje centrum i podstawowego nosiciela świata absolutnych wartości moralnych.

Z całą pewnością v. Brandenstein nie dał wszechstronnie rozbudowanej filozoficznej teorii moralności. Ograniczył się jedynie do ogólnego zarysu, a właściwie projektu takiej teorii, i dlatego może nie zawsze powiedział wszystko, co jest konieczne dla zrozumienia istotnego sensu jego myśli. Mając na uwadze tę ewentualność mimo wszystko trudno się powstrzymać od wyrażenia krytycznych zastrzeżeń pod adresem przynajmniej niektórych elementów jego poglądów w ich dostępnym nam stanie.

Pomińmy jego teorię bytu („ontologię”) z jej triadyczną zasadą interpretowania całej rzeczywistości, całą zaś naszą uwagę skupmy wyłącznie na koncepcji etyki. Również w tym zakresie tworzą się różne znaki zapytania. Nie kwestionując np. zasady tożsamości bytu i wartości można jednak oczekiwać, że autor wyjaśni, jak na gruncie bytu kształtuje się odrębny porządek absolutnych wartości. V. Brandenstein problemu tego nie podejmuje, zostawia go bez odpowiedzi. Warto natomiast zatrzymać się nieco dłużej przy metodologicznych podstawach etyki Brandensteina. Autor oparł ją na dwóch źródłach poznania: „ogładzie” wartości, a więc na jakimś doświadczeniu aksjologicznym, oraz na metafizyce, czyli na uzasadnieniach rozumowych. Chwilowo nie ma potrzeby rozpatrywać pytań, które z tych źródeł należy obrać za punkt wyjścia w badaniu fenomenu moralności. Obydwa człony alternatywy — jak wyznaje sam autor — są możliwe. O wiele większej wagi jest zagadnienie, jak daleko sięgają kompetencje przyjętych przez autora źródeł. Idzie o to, czy można zgodzić się z metodą, która zacieśnia zasięg metafizyki do ustalenia obiektywnych i absolutnych uwarunkowań świata wartości w postaci substancjonalności osobowego bytu ludzkiego, jego wolności oraz istnienia absolutnej „Prarzeczywistości”, innymi słowy metafizyczne uprawomocnienie etyki ogranicza do przyjęcia absolutnych założeń antropologicznych, natomiast normatywną strukturę świata wartości — poczynając od fundamentalnych dóbr godności osoby ludzkiej i jej życia, a kończąc na szczegółowych zastosowaniach określonych cnót moral-

nych — uprawomocnia przy pomocy „bezpośredniego wartościoglądowego ujęcia wartości”? Rzecz wymagałaby szerszej dyskusji, ale istotny sens wysuniętej trudności rysuje się już w świetle podstawowej dla poruszonej sprawy racji: żaden „ogląd” (*Anschauung*) czy też intuicja, o ile się przez nie zrozumie akt wglądu w przeżywane przez człowieka stany świadomości moralnej, nie mogą nadać prawdziwosciowej ważności jakemukolwiek twierdzeniu normatywnemu o charakterze obiektywnym i uniwersalnym. Za przykład niech posłużą zdania „godność osoby ludzkiej winna być zawsze uszanowana” względnie „w imię moralnej wartości życia ludzkiego nie wolno popełniać samobójstwa ani niszczyć ludzkiego płodu”. Ważność aksjologicznego „oglądu” w odniesieniu do tych i innych ocen czy norm ogranicza się wyłącznie do stwierdzenia istnienia określonych przeświadczeń w świadomości danej jednostki i zawartego w tym przeświadczeniu jej własnego indywidualnego obowiązku. Odpowiadające tym przeświadczeniom ogólne zasady, oceny czy normy muszą być normatywne uprawomocnione na innej drodze przy pomocy odmiennej aparatury pojęciowej. Czerpie je etyka ze źródeł racjonalnych i dlatego stanowią one także swego rodzaju „metafizykę” czy też „antropologię”. Jest to wszakże odrębne i złożone w swej budowie „instrumentarium” metodologiczne, którego opracowanie stanowi wielkiej doniosłości zadanie filozofii moralności, a właściwie jednego jej działu w postaci tzw. metaetyki. Ten aspekt zagadnienia nie tylko nie został przez v. Brandensteina opracowany, ale nawet nie został przezeń dostrzeżony. Może zaważyła na tym jego skłonność do augustyńskiej metody szukania filozoficznych wyjaśnień w kręgu własnej świadomości, jak również fenomenologiczna zasada bezpośredniego ujmowania wartości w przeżywającym je podmiocie. Niezależnie jednak od tego, co warte są te domysły, nasuwa się konkluzja: v. Brandenstein zamknął się w kręgu bezpośredniego aksjologicznego oglądu i na jego „jasnowidzącej” mocy założył fundamenty swojej etyki w jej szczegółowym normatywnym wymiarze. Nie zdawał sobie chyba sprawy, że przez to samo nadwreżył w bardzo czułym miejscu korzenie jej obiektywnego i absolutnego charakteru.

Jak się zdaje, dokonana w niniejszej recenzji charakterystyka filozoficznych i etycznych poglądów v. Brandensteina potwierdza słuszność opinii, że jego twórczość należy do godnych uwagi osiągnięć współczesnej filozofii. Mimo odmiennego stylu filozofowania nie odbiega on w fundamentalnych tezach (szczególnie na odcinku metafizycznych i „po-metafizycznych” aspektów rzeczywistości) od pozycji filozofii chrześcijańskiej. Głosi oryginalny, teoretycznie wartościowy i kulturowo twórczy światopogląd filozoficzny. Różnice zaś, jakie zachodzą między jego doktryną a innymi stanowiskami filozoficznymi, czy ewentualne słabe strony mogą stać się pobudką do pozytywnej dyskusji i wymiany poglądów.

Tadeusz Ślipko