

Tadeusz Ślipko

Teoria wartości w ujęciu Karola kard. Wojtyły a tradycyjna tomistyczna etyka chrześcijańska

Annales. Etyka w życiu gospodarczym 9/1, 27-31

2006

Artykuł został 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.

Teoria wartości w ujęciu Karola kard. Wojtyły a tradycyjna tomistyczna etyka chrześcijańska

1. Wstępne wyjaśnienia

Ksiądz Karol kard. Wojtyła w magistralnym swym dziele pt. *Osoba i czyn*¹ napisanym w przedpontyfikalnym okresie jego filozoficznej twórczości zarysował własną koncepcję człowieka jako osoby, określaną mianem „personalizmu”. Uczynił to, kierując się chęcią „scalenia dwóch orientacji filozoficznych, mianowicie tomistycznej i fenomenologicznej filozofii bytu i świadomości”². Jest to zatem badawcze studium interesujące szczególnie z etycznego punktu widzenia. Wiadomo bowiem, że pojęcie osoby stanowi antropologiczną przesłankę tradycyjnej etyki chrześcijańskiej w jej tomistycznej wersji. Warto zatem – wszystko za tym przemawia – zapoznać się dokładniej z treścią wypracowanej przez ks. Kardynała koncepcji, aby się przekonać, w jakim stopniu może się ona okazać zaczynem dla wzbogacających tradycyjną etykę twórczych innowacji.

Teoria wartości może w tej sprawie spełnić rolę kamienia probierczego, czy śmiały ten zamiar został zrealizowany w zadowalającym stopniu i czy w ogóle ma realne szanse na osiągnięcie pomyślnych rezultatów. Nie przesądzając na razie żadnych końcowych wniosków zasygnalizowane zadanie zostanie rozłożone na dwa etapy. Najpierw zostanie zrelekcjonowana, w wielkim skrócie, teoria wartości w ujęciu kard. Wojtyły, następnie zaś, podobnie w maksymalnym streszczeniu, chrześcijańska, tradycyjna filozoficzna wizja tychże wartości. Na tle tego zestawienia końcowy wniosek odnośnie do realnych szans scalenia chrześcijańskiej filozofii bytu z fenomenologiczną filozofią świadomości nasunie się niejako sam przez się.

2. Karola kard. Wojtyły teoria wartości moralnych

Dla zrozumienia etycznej myśli ks. Kardynała niezbędne jest uświadomienie sobie faktu, że zasadniczym źródłem filozoficznej inspiracji jego myśli, która też w decydujący sposób wpłynęła na kształtowanie się ideowego wizerunku człowieka i jego działania, jest fenomenologia w jej przez M. Schelera rozbudowanej wersji. Pierwszym na to dowodem jest zastosowana przez ks. Kardynała metoda „fenomenologicznego doświadczenia”, rozumianego przezeń jako zdolność bezpośredniego poznawczego kontaktu z przedmiotem,

¹ Ks. Karol kard. Wojtyła, *Osoba i czyn*, wyd. 3, TN KUL, Lublin 1994, s. 355.

² Tamże, *Słowo końcowe*, s. 355.

którym jest „człowiek działa”. Metoda ta w jego ujęciu przyjmuje dwojaką postać. Najpierw funkcjonuje jako „doświadczenie moralne” właściwe każdemu człowiekowi przez sam fakt praktykowania, czyli przeżywania dobra i zła moralnego. Wyższą zaś formą fenomenologicznego doświadczenia jest „doświadczenie moralności”. Jawi się ono jako dobro bądź zło doświadczane przez człowieka w spełnianym przez niego moralnym czynie.

Z tych dwu postaci doświadczenia fenomenologicznego dla teorii wartości większe znaczenie ma doświadczenie moralności. Dzieje się tak dlatego, że „czynom owym przysługują wartości moralne. Są dobre bądź złe”³. A zatem samorzutnie nasuwa się pytanie, czym są owe „wartości moralne”, jak należy rozumieć ten, w szkicowanym dyskursie, tak znaczący termin. Odpowiedź ks. Kardynała brzmi: „Wartością moralną ... w znaczeniu rodzajowym (czyli abstrahując zrazu od tej dwoistości, jaka zawiera się w dobru i złu moralnym) nazwiemy to, przez co człowiek jako człowiek staje się i jest dobry lub też zły”⁴. W tym sformułowaniu zawiera się sugestia, przez ks. Kardynała zresztą wyraźnie potwierdzona⁵, że istotową treść wartości moralnych konstituują na równi dwa swego rodzaju gatunkowe pierwiastki dobro i zło. To stwierdzenie nie kończy wszakże dyskusji. Wyłania się bowiem nowe pytanie, dotyczące tym razem moralnego „zła”: na czym ono polega, jaki jest jego status obiektywny?

Tych pytań ks. Kardynał jednak nie podejmuje. Ogranicza się do stwierdzenia, że „dobro i zło moralne samo w sobie jest rzeczywistością bogatszą i bardziej złożoną, aniżeli zdolny jest wskazać termin «wartość moralna»”⁶, w tym zaś jej stanie „oczywista jest ... jej niesprowadzalność do żadnej innej kategorii”⁷.

A zatem centralny w każdej teorii wartości moralnej jej człon w postaci definicji, „czym jest wartość moralna”, w etycznej myśli ks. Kardynała nie wykracza poza wskazanie na to, „przez co człowiek jako człowiek staje się i jest dobry i zły”. Przy najbardziej nawet przychylnym podejściu krytycznym do tego stanowiska – a podejście takie jest nie tylko przywilejem, ale wręcz postulatem w świecie badań filozoficzno-etycznych – trudno uznać tego rodzaju określenie za zadowalające objaśnienie aksjologicznej specyfiki wartości moralnej. Przede wszystkim „stawanie się dobrym lub złym człowiekiem” w charakterze przejawu funkcjonowania wartości moralnej nie udziela odpowiedzi na pytanie, na czym polega dynamiczny mechanizm owego „stawania się dobrym i złym człowiekiem”, zakładając zaś gatunkową wielość wartości moralnych, czym się one między sobą różnią. W gruncie rzeczy w odpowiedzi ks. Kardynała dokonuje się raczej przesunięcie problemu poza nawias dyskusji, podobnie jak to ma miejsce w przypadku odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek? Odpowiedź brzmiałaby, że jest to istota, która chodzi na dwu nogach, a na dobitkę posługuje się mową. Niewątpliwie są to twierdzenia prawdziwe, ale nie dotycząją nerwu sprawy, o który nam aktualnie chodzi. Niestety, ale „stawanie się dobrym lub złym człowiekiem” stawia na porządku dziennym problem, czym jest wartość moralna, ale do jej istotowego jądra nie dociera. Problem ten pozostaje nadal problemem otwartym.

Tymczasem akurat w tym miejscu walną pomocą służyłoby ks. Kardynałowi wykorzystanie osiągnięć tradycyjnej etyki chrześcijańskiej w jej tomistycznej przede wszystkim

³ Tamże, s. 59.

⁴ Ks. Karol kard. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, „W nurcie zagadnień posoborowych” 1969, t. III, s. 237.

⁵ Tamże, s. 233.

⁶ Tamże, s. 230.

⁷ Tamże, s. 233.

wersji. Sugestia ta wydaje się tym bardziej usprawiedliwiona, że przecież podstawowym założeniem studium nad *Osobą i czynem* jest, jak wiadomo, realizacja „projektu scalenia dwóch orientacji filozoficznych”, mianowicie tomistycznej filozofii bytu z fenomenologiczną filozofią świadomości. Mimo tej zasadniczej, ogólnej orientacji w logicznej konstrukcji teorii wartości budowanej przez ks. Kardynała nie ma żadnych śladów sięgania do ideowych zasobów etyki tomistycznej, tym bardziej tomistycznej filozofii bytu. O realnych przeto zabiegach zmierzających do zapowiedzianego scalenia tych dwu filozofii nie może być mowy. Teoria wartości w ujęciu kard. Wojtyły jest w całym tego słowa znaczeniu teorią fenomenologiczną. Dlatego osobnym zgoła zadaniem jest uzupełnienie tego braku, ale nie w tym celu, aby próbować dokonać mimo wszystko scalenia tej teorii z etyką tomistyczną, czy w ogóle chrześcijańską. Etyka ks. Kardynała jest etyką chrześcijańską, ale odmiennego od tradycyjnego jej modelu pokroju. Idzie zatem wyłącznie tylko o to, aby zarysować ogólny obraz tradycyjnej etyki chrześcijańskiej, eksponując jedynie te momenty, które mogłyby się okazać przydatne dla komplementarnego wzbogacenia fenomenologicznej wizji etyki w ujęciu ks. Kardynała.

3. Teoria wartości w ujęciu tradycyjnej etyki chrześcijańskiej

Na wstępie warto zauważyć, że termin „wartość moralna” pojawił się w języku etyki chrześcijańskiej dopiero w drugiej połowie XX w. pod wpływem filozoficznego kierunku fenomenologii, zapoczątkowanego w pierwszej połowie XIX w. przez niemieckiego filozofa H. Lotzego i rozbudowanego w imponującym stylu przez E. Husserla oraz M. Schelera. Trzeba jednak równocześnie i to mieć na uwadze, że problematyka związana z terminem „wartość moralna” była omawiana przez etyków i teologów chrześcijańskich już w średniowieczu, ale w innej terminologicznej postaci, a mianowicie jako zagadnienie „dobra godziwego” (*bonum honestum*). W tej samej konwencji terminologicznej rozpatrywali ten problem teologowie i etycy chrześcijańscy w następnych wiekach aż do czasu, kiedy w użycie zaczął wchodzić termin „wartość moralna”. Ta terminologiczna innowacja ani nie wyparła tradycyjnego terminu „dobra godziwego”, zwłaszcza w łacińskojęzycznej literaturze nadal używanego, ani nie nadwyrężyła doktrynalnego statusu oplecionej wokół tego terminu etycznej teorii. A zatem przez cały ten czas nadal podtrzymywany był pogląd, w którym za punkt wyjścia przyjmowano tezę, poświadczoną przez dostępne podówczas dane historii oraz moralne doświadczenia całej ludzkości, w tym także ludów pierwotnych, w myśl której w uniwersalnej rozpatrywanej moralnej świadomości ludzi występuje pewien zestaw elementarnych intuicji moralnych, które tego rodzaju akty, jak np. kult Boga, szacunek do rodziców, obowiązki sprawiedliwego działania, uznawane są za moralnie dobre i nakazane, co znaczy, że mają charakter zasad powszechnie ważnych i niezmiennych. Adekwatną przeto przyczynę zaistnienia tego rodzaju moralnych normatywów utożsamiano z „rozumną naturą ludzką integralnie rozpatrywaną” (*natura humana complete spectata*), rozpoznawaną w swej oczywistości przez „rozum słuszny” (*ratio recta*), czyli „sztukę myślenia logicznie poprawną i odporną” na pożądawcze podniety niższej sfery ludzkiej natury⁸.

⁸ Por. Th. Meyer SJ, *Institutiones iuris naturalis, seu philosophia moralis universalis*, Pars I, *Ius naturale generale*, Friburgi Brisgoviae 1885, s. 101–114; V. Cathrein SJ, *Philosophia moralis in usum scholarum*, ed. 20,

Doktryna ta stanowiła niewątpliwie ważny krok na drodze filozoficznego drążenia tajników „dobra godziwego” i już w tej postaci mogła służyć za sposobne narzędzie przy rozwiązywaniu zagadki istotowego sedna wartości moralnej. Mimo wszystko także ta koncepcja ukazuje tylko obiektywne uwarunkowanie „dobra godziwego”, nie wyjaśnia, jakie to czynniki konstytuują to dobro w kategorii „dobra godziwego”. Tymczasem o to właśnie chodzi przy wyjaśnianiu istotowej struktury moralnej wartości.

Tej potrzebie rozbudowy tradycyjnej doktryny o „dobru godziwym” stara się zadość uczynić współczesna jej kontynuacja oparta na tych samych przesłankach „natury rozumnej integralnie pojmowanej”, ale usiłująca odsłonić w tej rozumności ukryty jej głębszy, aksjologiczny sens. Za wstępny zaś warunek usytuowania zagadnienia na właściwym mu gruncie przyjmuje ustalenie zasadniczej różnicy, zachodzącej między „dobrem godziwym”, a więc wartością moralną a „dobrem przyjemnościowym” oraz „dobrem użytecznym”. W doktrynie tradycyjnej te trzy kategorie dóbr traktowano łącznie jako trzy szczeble jednej drabiny dóbr, odrębne co prawda, ale na zasadzie intuicyjnego ich rozróżnienia, bez pogłębionej analizy tej właśnie między nimi zachodzącej „odrębności”. Tymczasem tu właśnie kryje się „pies pogrzebany” i dlatego sprawie poświęcić należy kilka chwil uważniejszej analizy.

Rzecz w tym, że dobra przyjemnościowe oraz użyteczne jawią się ludzkiemu umysłowi i oddziałują na jego wolę o tyle, o ile osiągnięte wyzwalają w nim przyjemnościowe przeżycia bądź zaspokajają określone potrzeby. Z chwilą, kiedy urzeczywistnią te skutki, przestają być przedmiotem dążenia, wchodzą w sferę psychofizycznych doznań działającej osoby, są przez nią „zużywane”, innymi słowy mają charakter dóbr konsumpcyjnych.

Zgoła inaczej kształtuje się relacja człowieka względem wartości moralnych, takich jak np. prawdomówność, sprawiedliwość czy miłość. Aspekt konsumpcyjnego użycia jest im całkowicie obcy. Wartości te jawią się w moralnej świadomości człowieka jako wzorcze ideały postępowania, które w aktach spełnianych, zgodnie z tymi ideałami, nie tylko nie są przez działającą osobę „zużywane”, ale wręcz przeciwnie wnoszą w tę osobę odbicie własnej wzorczej doskonałości i dzięki temu doskonałą osobę jako sprawcę tych aktów. Zilustrujmy to przykładem. Osoba ludzka mówiąc prawdę zgodnie z przyświecającą jej wartością prawdomówności komunikuje jakąś myśl swemu rozmówcy, ale równocześnie samą siebie promuje jako „prawdomównego człowieka”. W przytoczonym przykładzie do głosu dochodzi więc wartościom moralnym przysługujący rys: one pozostają stale jakby w pewnym oddaleniu od działającej osoby, natomiast ich „kopie” odtworzone w spełnianych przez te osoby aktach przeistaczają się w specyficzną jakość ich własnej moralnej doskonałości osoby jako osoby. Gdy ta ich osobowa doskonałość przybierze postać stałej dyspozycji do takiego właśnie działania, wówczas określa się ją mianem „moralnej postawy” człowieka, czyli moralnej osobowej „cnoty”⁹.

Friburgi–Brisgoviae, Barcinone 1955, s. 75–78; I. Gonzalez Moral SJ, *Philosophia moralis*, ed. 4, Santander 1955, s. 133–152.

⁹ Por. szersze tych spraw omówienie w: T. Ślipko SJ, *Zarys etyki ogólnej*, Wydawnictwo WAM, wyd. IV, Kraków 2004, s. 199–250.

4. Końcowa refleksja

Na tych stwierdzeniach można zakończyć niniejszą wypowiedź, zainicjowaną poczuciem niedosytu wywołanego zbyt ogólnikowym określeniem, czym jest wartość moralna w najgłębszej istocie swej aksjologicznej tożsamości, a konsekwentnie także jaką rolę pełni każda wartość moralna w kształtowaniu moralnego oblicza działającej osoby. Okazało się, że enigmatyczne „to, przez co człowiek staje się i jest dobry lub zły moralnie” zyskuje na jasności i otwiera przed badawczą myślą etyczną szerokie horyzonty moralnej doskonałości osoby ludzkiej, kiedy problem „czy jest wartość moralna” przesunie się na inną płaszczyznę, aniżeli ta, na której umieścił go Autor *Osoby i czynu*. Zaprezentowana co prawda w ogólnych tylko zarysach koncepcja pokazuje, że ze sfery konkretnego czynu ujmowanego aktem fenomenologicznego oglądu należy problem ten rozpatrzyć na tle obiektywnie danego świata, obiektywnie danych ideałów jako wzorców doskonalenia się osoby jako osoby przez spełnianie zgodnych z tymi ideałami aktów. Ostatecznie sprawa sprowadza się nie do scalenia tomizmu z fenomenologią, ale do komplementarnego dopełnienia fenomenologii przez bardziej na tym odcinku dojrzałą tradycyjną, tomistyczną etykę chrześcijańską.

The Theory of Values according to Cardinal Karol Wojtyła and the Traditional Thomist Christian Ethics

Summary

As the starting point of his article the author takes the program declaration of Cardinal Wojtyła who, in the pre-pontifical period of his philosophical work, made an attempt to “blend two philosophical orientations, namely the Thomist and the phenomenological philosophies of being and consciousness”. The possibility of realizing this program is put to test when the theory of values according to Cardinal Wojtyła is compared to the traditional Thomist Christian ethics.

To achieve this, the author first presents the definition, adopted by Cardinal Wojtyła, of moral value as “what makes man as man become a good or bad man”. Then he reconstructs the concept of moral value in the traditional Thomist ethics. In this philosophy, moral value (justice, truthfulness, etc.) is understood as the exemplar of specific categories of acts, perfecting the person as person, in its relation to the principal vision of the complete personal perfection of man.

Comparing these two philosophical approaches to the subject of moral value, the author of the article comes to the conclusion that they cannot be made into a coherent whole. It is, however, justified to talk about the possibility of complementing the weak points of Cardinal Wojtyła’s conception with the more detailed theory of the traditional Thomist ethics.