Sławomir Szczyrba

„Spór o normę moralności", Tadeusz Biesaga, Kraków 1998 : [recenzja]

Łódzkie Studia Teologiczne 9, 376-383

2000

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.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Odchodząc od pytań dotyczących natury religii na rzecz pytań, jak ludzie są religijni i jak językowo dają temu wyraz, Bocheński na gruncie proponowanej przez siebie analitycznej filozofii religii, jak słusznie konkluduje ks. Moskal (s. 223 nn.), gubi podstawowy aspekt religii na rzecz aspektu wtórnego – aspektu językowego.

Samo zakładanie swoistej odpowiedniości (intencjonalności) między językiem (wypowiedziami) a rzeczywistością, zwalniające rzekomo z badania rzeczywistości i usprawiedliwiające zajmowanie się samymi językowymi wypowiedziami (tudzież zapośredniczonym językowo (bo danym wyłącznie jako korelat mowy) przedmiotem wiary), jako wystarczające do poznania religii, jest sporym nieporozumieniem. Twierdzenie, iż cała rzeczywistość religii staje się nam poznawczo dostępna w przeżyciu (albo – doświadczeniu, sprowadzającemu w istocie świat do *naszego świata*), które jest artykułowane w mowie (języku), i troska o poprawność, zasadność owego języka (Bocheńskiego logika religii) otwiera nam drogę do dociekań filozoficznych nad religią (do analitycznej filozofii religii).

Umożliwiając nam wgląd w dwa style filozofowania i namysł nad nimi, osiągnął kilka ważnych rezultatów:

1. Dzięki klasycznej metodzie *per opposita cognoscitur* nie tylko lepiej uwydatnił służebny charakter systemu filozoficznego wobec myślenia filozoficznego (por. *Fides et ratio*, 4), lecz mógł dokonać oceny przydatności teoretycznej systemu filozoficznego ze względu na wartość mocy eksplanacyjnej danego systemu do ugruntowania wymogu ostatecznego i całościowego sensu, jaki charakteryzuje poziom istnienia osoby (por. *Fides et ratio*, 25–27; 81). W tej perspektywie ważne są stwierdzenia dotyczące możliwości rozumowego poznania istnienia Boga.

2. Zwrócił uwagę na doniosły dla kultury duchowej (religijnej) człowieka i jego rozwoju osobowego sposób filozofowania (metafizykalne podejście przedmiotowe), który niesłusznie bywał na różne sposoby pomniejszany i deprecjonowany, m.in. także przez filozofów analitycznych.

3. Rozważania autora w zakresie doświadczenia religijnego w sposób istotny korygują pewne tendencje współczesne w rozumieniu tego nader skomplikowanego zagadnienia. Jest to ważny głos porządkujący te problematykę.

4. Konsekwentnie przedmiotowy sposób filozofowania, zwłaszcza w zakresie poszukiwania racji religii, nie tylko pozwala uniknąć niebezpiecznej psychologizacji i subiektywizacji wiary (por. Posynodalną adhortację apostolską Jana Pawła II *Pastores dabo vobis*, 7), lecz otwiera perspektywę autentycznie personalistycznego spojrzenia na wiarę i religię.

W zakończeniu niniejszej recenzji pragnę podkreślić niezwykle staranny, wręcz wzorcowy od strony edytorskiej przykład wydania rozprawy habilitacyjnej. Praca zawiera po spisie treści w języku polskim, spis w języku angielskim; w podobny sposób zadbano o wstęp polski i towarzyszący mu angielski. Po bibliografii zamieszczono indeks nazwisk. Monografia prezentuje się świetnie od strony estetyki. Rodzi się jednak pytanie, dlaczego edycja edycji nie jest równa, na przykład redakcyjne opracowanie rozprawy M. Piechowiaka (omawianej w niniejszym tomie „Studiów") zawiera żywą paginę, natomiast ks. P. Moskala – nie? Wydawcy – Towarzystwu Naukowemu KUL mimo wszystko należą się słowa zasłużonego uznania.

ks. Sławomir Szczyrba

Tadeusz B i e s a g a SDB, *Spór o normę moralności*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1998, ss. 327.

Na zakończenie obchodów 20-lecia powstania „Solidarności", z inicjatywy gdańskiego ordynariusza arcybiskupa Tadeusza Gocłowskiego, grupa zaproszonych, społecznie uznanych autorytetów przyjęła i podpisała w Dworze Artusa *Kartę Powinności Człowieka*, z myślą przesłania jej do najważniejszych instytucji międzynarodowych m.in. ONZ, Unii Europejskiej i Międzynarodowego Trybunału Praw Człowieka. W *Preambule* dokumentu czytamy m.in.: „Osoba ludzka, niezależnie od wieku, płci

rasy i wyznania, jest podmiotem zarówno praw, jak i powinności. Niezbywalne prawa każdego człowieka domagają się ich respektowania przez innych ludzi. Nakłada to na nas określone zobowiązania i odpowiedzialność za losy świata. Powinności sformułowane jako kodeks etyczny, wspólny dla całej społeczności globu, nie przymuszają żadnego człowieka do ich wypełniania, lecz są impulsem moralnym odwołującym się do poczucia solidarności ze wszystkim, co współtworzy dobro tego świata. Solidarność jest postawą fundamentalną w tworzeniu lepszego ładu na ziemi [...]"[1].

Powinności mają swoje podstawy w naturalnych uprawnieniach człowieka, te zaś swój fundament ontyczny mają w godności osobowej człowieka. Kodeks „rzeczy należnych człowiekowi", a przez to powinnych (od siebie dla siebie i od innych dla siebie i dla innych) – jako wyraz *lex naturalis* – zawsze interesował etyków i filozofów prawa[2]. Od zawsze niemal próbowano go ustalić, dyskutując nad kryteriami, wedle których człowiek coś powinien. Istotne okazywało się wtedy pytanie o kryteria albo po prostu o normę moralności. W kontekście zaś pytania o normę moralności podejmowano z kolei pytanie inne – o doświadczenie powinności moralnej, a w związku z tym – pytanie o ostateczne podstawy moralności. To od odpowiedzi na pytanie o normę moralności uzależniano odpowiedź na pytanie kolejne, mianowicie o możliwość wyznaczenia zespołu norm moralnych ogólnie ważnych, koniecznie o charakterze treściowym, które mogłyby stanowić punkt odniesienia „wspólny dla całej społeczności globu". Choć one pozostaną zakryte dla szerokiego ogółu, można zasadnie przypuszczać, że w tak poważnej kwestii nie obeszło się bez poważnych debat i teoretycznych sporów.

Rozprawą *Spór o normę moralności*, jej autor – Tadeusz Biesaga, wpisuje się twórczo w zarysowaną wyżej debatę, wnosząc w nią swój porządkująco-precyzujący wkład. Tadeusz Biesaga, salezjanin (ur. 1950 r.) jest absolwentem Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie i Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Doktoryzował się w 1984 r. na podstawie pracy *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki* (wydanej następnie drukiem przez Towarzystwo Naukowe KUL w 1989 r.). W latach 1988–1996 był zatrudniony jako adiunkt w Katedrze Etyki Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (dziś: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego). Oprócz wykładów w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie (nieprzerwanie od 1980 r.), prowadzi równolegle (na stanowisku adiunkta) zajęcia dydaktyczne na Wydziale Filozofii Papieskiej Akademii Teologicznej (od 1996). Jest także autorem *Zarysu metaetyki* (Kraków 1996) oraz licznych artykułów w salezjańskim „Seminare" i „Analecta Cracoviensia". Od lat zajmuje się podstawami etyki, głównie w fenomenologii, tomizmie oraz filozofii analitycznej. Interesuje się: dalszym rozwojem etyki personalistycznej zainspirowanej przez K. Wojtyłę, krytyką ateistycznego i chrześcijańskiego liberalizmu, problemami z zakresu etyki osobowej i społecznej.

Monografia *Spór o normę moralności* jest rozprawą habilitacyjną. Biesaga podejmuje się w niej rekonstrukcji krytyki eudajmonistycznej interpretacji moralności. Innymi słowy, stawia sobie za cel rekonstrukcję nurtu antyeudajmonistycznego w etyce kolejnych rzeczników personalizmu szeroko rozumianego (ze szczególnym uwzględnieniem antyeudajmonistycznych tendencji wśród etyków nurtu arystotelesowsko-tomistycznego) i krytykę owego antyeudajmonizmu (s. 12). Wśród rzeczników personalizmu uwzględnia tak różnych myślicieli, jak prekursorów współczesnego personalizmu (i antyeudajmonizmu): I. Kanta, M. Schelera, D. von Hildebranda czy współczesnych twórców etyki personalistycznej (autorów nawiązujących twórczo do propozycji K. Wojtyły, w szczególności zaś T. Stycznia i A. Szostka). Autor, stawiając sobie za zadanie uważne prześledzenie dyskusji w sprawie normy moralności, prowadzonej przez etyków tomistycznych, usiłuje znaleźć odpowiedź na pytanie: Czy przez radykalny antyeudajmonizm nie naruszono w nieuprawniony sposób istotnego związku moralności z naturą osoby ludzkiej, z dobrem własnym osoby? Czy pochopnie nie wykluczono, istotnej w etyce klasycznej, teleologicznej interpretacji tej moralności (s. 13)? W ten sposób

[1] Cyt. za „Tygodnik Powszechny", 2000, nr 37.

[2] Zob. ważną monografię M. Piechowiaka, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, TN KUL, Lublin 1999.

T. Biesaga pragnie ocalić eudajmonistyczny rys etyki autentycznie personalistycznej. W realizacji tego celu widzi, za K. Wojtyłą, możliwość (wręcz – potrzebę) wzajemnego ubogacania się filozofii podmiotu (filozofii świadomości) i filozofii przedmiotowej (filozofii bytu).

Monografia *Spór o normę moralności* została skomponowana z czterech dobrze uzupełniających się rozdziałów: 1) *Deontologizm a eudajmonizm* (s. 15–60), 2) *Aksjologizm a deontonomizm i eudajmonizm* (s. 61–127), 3) *Eudajmonizm a norma moralności* (s. 127–219), 4) *Personalizm a norma moralności* (s. 221–294), podzielonych na dalsze paragrafy i punkty. Każdy z rozdziałów prezentuje kolejną fazę sporu o normę moralności.

Rozdział pierwszy, początek, genezę deontologizmu w etyce współczesnej. Jego pierwszym ucieleśnieniem była etyka obowiązku I. Kanta. Ona także zapoczątkowała swoiste uprzedzenie eudajmonologiczne. Idąc śladem rekonstrukcji etycznej myśli filozofa z Królewca, dokonanej przez Biesagę, odnosimy wrażenie, iż I. Kanta w istocie trapiła sytuacja, w jakiej znalazł się człowiek współczesny filozofowi, w jakiej znalazł się również – z powodu człowieka – świat. Świat jawił się autorowi *Krytyki praktycznego rozumu* jako pozbawiony sensu. Człowiek bowiem pociągany i zniewalany skłonnościami – ostatecznie iluzjami, przybierającymi jedynie kształt dobra, utracił możliwość rozpoznawania Sensu. Człowiek kantowski nie mógł już wierzyć sobie (dokładniej: to sam Kant nie dowierzał człowiekowi), zwłaszcza swojej (ludzkiej) zmysłowej naturze (s. 40–49). Kant stał się pierwszym z „mistrzów podejrzeń" wobec natury ludzkiej (rzec by można – paradoksalne, gdyż – z drugiej strony – był także jej obrońcą i promotorem). Stał się inspiratorem podejrzliwości wobec zmysłowej natury ludzkiej oraz *mundus sensibilis* i zarazem, będąc równocześnie orędownikiem wizji wychowawczej, całkowicie wyłączającej wpływ skłonności (s. 42), obrońcą godności nadzmysłowej natury ludzkiej. Ta w sumie koncepcja dwóch światów (zob. s. 27; por. s. 217; 218–219), powiedzmy to raz jeszcze, była wynikiem pełnego podejrzliwości dystansu wobec *mundus sensibilis*, który niebawem został przez Kanta konsekwentnie rozciągnięty na dziedzinę doświadczenia zmysłowego oraz zbiegł się z absolutyzacją *mundus intelligibilis* (por. s. 215 nn.). Świat rzeczywistości zmysłowej (zmysłowo spostrzeganej, podobnie jak zmysłowo przeżywanej), został pozbawiony inteligibilności[3]. Źródłem inteligibilności stały się aprioryczne kategorie (pojęcia) czystego intelektu (*Verstand*) i idee czystego rozumu (*Vernunft*) (s. 16), w które został wyposażony nie tyle człowiek rzeczywisty, ile raczej idealna istota (*übersinnliches Wesen* – s. 41). To ona powinna objawiać się w człowieku. Taką nadziemską, nadzmysłową istotą winien ostatecznie okazywać się człowiek.

Idea nadzmysłowej istoty została skonstruowana w swoisty, dwuetapowy sposób. Z jednej strony (negatywny etap), istota człowieka została odcieleśniona (oczyszczona jakby ze swej gorszej części), a w konsekwencji – przeciwstawiona, strukturalnie wyposażonej we wspomniane wyżej kategorie i idee (etap pozytywnej konstrukcji), owej lepszej cząstce istoty (zob. s. 214 nn.). Tak też skonstruowana istota stała się ideałem człowieka, na którego podobieństwo i wzór człowiek winien postępować[4].

Kant „obawiał się" nieobliczalności człowieka, zdanego na swoją zmysłową naturę (skłonności). W proponowanym przez siebie ujęciu moralności, *nolens volens*, kreślił drogę samozbawienia człowieka i zbawienia świata przez człowieka. Kreślił pewną wizję poprawienia wizerunku świata. Otwierał także drogę-perspektywę „świętości bez Boga", gdy rozwijał temat „świętej woli" (s. 36; 42–53). Broniąc się bowiem przed jednoznacznym zdeprecjonowaniem zmysłowej natury człowieka (choćby w swej późniejszej od *Uzasadnienie metafizyki moralności* i *Krytyki praktycznego rozumu* pracy *Über das radikale Böse in der menschlichen Natur* z 1792 r.), Kant przypisywał uleganie złu rozumowi i woli (zło jawiło się

[3] Było to w gruncie rzeczy konsekwencją wspomnianej wyżej nieufności i podejrzliwości wobec zmysłów – zob. s. 215–216.

[4] Kant czyni założenie, że owa nadzmysłowa istota jest wspólnym modelem – wzorem – normą ontologiczną jestestw rozumnych, jest swoistym *constans* jestestw rozumnych albo – mówiąc dosadniej – „prawdziwą istotą (naturą)" – w miejsce natury pojętej empirystycznie (s. 28 nn.), czyli – z tego powodu – zmiennej i nieobliczalnej.

zatem głębiej w człowieku, w człowieku jako noumenie, w jego rozumności, wolności, w wyborze złej maksymy jako konsekwencji nie przeciwstawiania się skłonnościom – zob. s. 53 nn.).

W autonomii człowieka Kant widział pozytywny przejaw owej *übersinnliches Wesen* (s. 38 nn., 49). Chciałoby się powiedzieć, iż skoro człowiek raz wkroczył na drogę autonomii, zakosztował jej smaku, niechże – zdaniem Kanta – kroczy tą drogą konsekwentnie do końca (ale – sprostujmy za T. Biesagą – drogą autentycznie rozumianej autonomii). Biesaga słusznie zauważa, że „I. Kant uczynił olbrzymi wkład dla uzgodnienia ze sobą wolności i moralności. Podkreślanie roli rozumu czy wolności w konstytuowaniu się moralności nie było czymś nowym. Nowością było zaproponowanie takiej koncepcji moralności, która nie naruszałaby przyjętej przez Kanta »absolutnej« autonomii podmiotu, autonomii rozumu praktycznego, czy autonomii woli" (s. 40). Słuszne uznanie autonomii jako istotnego atrybutu osoby nie przesądza bowiem sprawy pojmowania samej autonomii (por. s. 48–49; zob. też s. 249 nn.). Dość wysublimowana filozofia podmiotu jest więc ostatecznie, w przypadku propozycji Kanta, podstawą kształtowania porządku moralnego i „odpowiedzialnej" za ten porządek teorii moralności. Uraz antyeudajmonistyczny, chociaż poddany korekcie (przez eudajmonizm postulatywny – s. 56–60), został jednak przez Kanta przekazany w spadku refleksji filozoficzno-moralnej. Autor *Sporu o normę moralności* interesująco pokazuje zabiegi filozofa z Królewca, aby uchronić czynienie dobra od zarzutu interesowności i egoizmu. W ten sposób, rekonstruując Kanta autokorektę zupełnego antyeudajmonizmu, *obiter*, zarysowuje własne przekonanie nie tylko o niemożliwości, lecz wręcz szkodliwości fobii antyeudajmonistycznej. Jest to argument skłaniający autora do podjęcia dalszych badań i kolejnych kroków. Eudajmonizm postulatywny Kanta jest, w opinii Biesagi, *sui generis* potwierdzeniem tego, że nie można lekceważyć ludzkiego dążenia do szczęścia. Etyka, która lekceważyłaby to pragnienie, ulegałaby szybkiej dewaluacji (moralizm). Moralność z przysłowiowo „zaciśniętymi zębami"[5] nie jest moralnością pociągającą człowieka, choć wiadomo, że nie o nazbyt „tanie" pociąganie tu w ogóle chodzi.

Rozdział drugi, prezentujący wkład M. Schelera i D. von Hildebranda w przezwyciężenie kantowskiego formalizmu i nieodłącznego odeń idealizmu, jest frapującą rekonstrukcją procesów, dróg myślenia zmierzających do oparcia dociekań nad kryterium moralności na bardziej obiektywnym, przedmiotowym fundamencie. Krytyka poglądów Kanta, przeprowadzona przez Schelera, zaowocowała „aksjologizmem" – jak trafnie dorzuca nowy „-izm" do istniejących „-izmów" Biesaga, dając w ten sposób do zrozumienia, że kolejny uczestnik sporu nie zamknie otwartej debaty. Aksjologizm stał się możliwy dzięki poszerzeniu zbyt wąskiej koncepcji doświadczenia, jaką posługiwali się empiryści brytyjscy, z którymi w polemice, o czym należy pamiętać, Kant kształtował własne stanowisko. Scheler, jak słusznie zauważa Biesaga, wychodząc od stwierdzenia Husserla, że tyle jest rodzajów doświadczenia, ile jest przedmiotów danych w tym doświadczeniu, rozszerzył jego zakres. W doświadczeniu ujawniają się również wartości. Także fenomenowi danemu w doświadczeniu, przyznał większą samodzielność w stosunku do podmiotu i jego form poznawczych, niż to było w aprioryzmie Kanta. Rozszerzył on aprioryzm Kanta, oparty o uprzednie wobec doświadczenia formy, kategorie intelektu, o aprioryzm poznawanego przedmiotu, czyli jego treść (s. 62). Ostatecznie poznanie, w ujęciu Schelera, okaże się czymś bardziej receptywnym niż w ujęciu Kanta. Intuicyjny wgląd będzie dotyczył „materii" przedmiotu i występującej w niej istotowych związków (*apriori* materialne). Przedmiotem bowiem filozofii stanie się apriorycznie uchwycona (w bezpośrednim, ejdetycznym oglądzie) istota. To ona umożliwia zdobycie wiedzy pewnej, ogólnej i koniecznej (s. 63). Słusznie T. Biesaga zauważa, że Schelerowskie zabiegi, idące drogą zastąpienia redukcji transcendentalnej Husserla – redukcją ejdetyczną, zapoczątkowały rozwój bardziej realistycznego nurtu fenomenologii (s. 63). Efektem tych ważnych poczynań było zbliżenie się do empiryzmu (dzięki przyznaniu doświadczeniu większej roli poznawczej) i jednoczesne przekroczenie

[5] Moralność z zaciśniętymi zębami byłaby przejawem jakiejś „żądzy władzy", która – jak pisze B. Miciński w *Portrecie Kanta* – „chciałaby regulować obroty ciał niebieskich i wykreślać linie lotu jaskółkom". Cyt. za: G. Herling-Grudziński, *Ugolone z Todi. Nekrolog Filozofa*, w: *Wieża i inne opowiadania*, Poznań 1988, s. 202.

empiryzmu (poszerzone bowiem rozumienie doświadczenia oprócz faktów obejmowało istotę rzeczy), które okazało się istotne na otwarcie się na poczynania Schelera klasycznej tradycji metafizycznej reprezentowanej przez K. Wojtyłę. Stanowisko epistemologiczne Schelera jest bowiem przykładem zbliżenia tego, co empiryczne i aprioryczne (s. 64).

Twórczym kontynuatorem stanowiska M. Schelera w stosunku do koncepcji etyki I. Kanta okazał się D. von Hildebrand, twierdząc, że u podstaw moralności stoi nie obowiązek, ale poznanie wartości. Wartość jest dla Hildebranda pra-fenomenem, pra-daną, która ujawnia się w intuicyjnym akcie poznania (s. 67 nn.). W udzieleniu odpowiedzi na wartość (powinność ogólną)[6], oprócz metafizycznej wartości (utwierdzeniu metafizycznej harmonii, lub w przypadku antywartości – dysharmonii), ujawniają się także wartości personalne, wśród nich: moralne, intelektualne i inne. Krótko mówiąc, w odpowiedzi na coraz wyższej rangi wartości, a takimi są wartości moralne (są one specyficznym tchnieniem Boga – s. 84) rozstrzyga się moralna wielkość – spełnienie (i świętość) człowieka oraz oddawana jest cześć i uwielbienie Bogu. Owa odpowiedź na wartość jest podstawą autentycznego skłaniania się do dobra (por. s. 87).

Hildebrand zdradzał także nieufność wobec naturalnych skłonności (natury zmysłowej) człowieka (s. 88–99). Wprowadzając kategorię „obiektywnego dobra dla osoby", dobra zakorzenionego, z jednej strony, w istocie osoby, z drugiej strony zaś – w istocie przedmiotu wartościowego, Hildebrand poszedł nie tylko dalej niż Scheler w odkryciu „dóbr" u podstaw moralności, lecz również zmniejszył w sposób znaczący dychotomię: wartość – dobro. Kategoria „obiektywnego dobra dla osoby" nie wyklucza, lecz wręcz obliguje do dążenia i do posiadania dóbr dla własnej osoby. Słuszne konkluduje Biesaga: „Podjęta przez niego [tj. przez Hildebranda – *S.S.*] krytyka etyki indyferentnej względem własnego dobra, własnego szczęścia (*beatitudo, visio beatifica*) zbliża go do rozstrzygnięć w tym względzie w etyce Arystotelesa czy św. Tomasza" (s. 99). Ostateczne wnioski, do jakich dochodzi Hildebrand, zwłaszcza w swojej pracy *Das Wesen der Liebe*, są wymowne. Hildebrand, krytykując etykę odwołującą się jedynie do immanentnych dążeń człowieka, przeciwstawia jej etykę transcendencji w kierunku wartości samej w sobie (por. s. 122). Etyce realizowania, urzeczywistniania wartościowego stanu rzeczy rzuca swoiste wyzwanie w postaci etyki samoporzucenia siebie, oddania się sprawie wartości moralnie doniosłej (miłości Boga, dla sprawy własnego zbawienia). Tu bowiem, „Najwyższa obiektywność zderza się [...] we mnie z najwyższą subiektywnością. [...] ujawnia się najbardziej dramatyczne wydarzenie mojego życia" (s. 123). Hildebrand (a za nim również Biesaga) postrzega w takim samooddaniu osoby szczyt możliwości i ekspresji osoby jako osoby.

Myślę, że pewną istotną pomoc w rozwiązaniu zagadnienia istoty miłości, a zarazem potwierdzenie tego, że intuicje Hildebranda podążały w kierunku ważnym, byłoby rozważenie nowego transcendentale – transcendentale miłości[7]. Chodziłoby o rozumienie bytu jako „udzielalnego": każdy byt (a w szczególności byt osobowy) dąży nie tylko do czegoś, co jest jego dobrem, ale także do udzielenia, o ile to możliwe, własnego dobra innym. Każdy byt jako zaktualizowany i w tym sensie doskonały ujawnia dwie właściwości – dobro i miłość. Doskonałość bytu jest zarówno podstawą bycia pożądanym, bycia dobrem – celem, jak i podstawą udzielania doskonałości, a zatem bycia miłością. To, co Hildebrand w swoisty sposób przeciwstawia sobie, może zostać ukazane jako dwie strony wzajemnie uzupełniające się. Dychotomia wartość – dobro może zostać przezwyciężona, etyka zaś znaleźć bytowe uprawomocnienie.

Trzeci rozdział rozprawy prezentuje koncepcję etyki ufundowanej w filozofii bytu. Najpierw Biesaga rozważa problematykę etyki dobra-celu św. Tomasza. Rekonstruuje etykę Tomasza, idąc

[6] Wartości fundują powinność ogólną – *das allgemeine Sollen, das Seinssollen*, która przynależy do istoty wartości – zob. s 78–79; powinność ogólna jest wyrazem metafizycznej harmonii – metafizycznego porządku – zob. s. 80–81.

[7] Hildebrand podążał w kierunku rozwiązań św. Tomasza. Ten jednak nie rozstrzygnął jednoznacznie sprawy nowego transcendentale. To ważne dopowiedzenie przynosi m.in. monografia M. Piechowiaka, dz. cyt., s. 328–341.

śladami jego komentatorów, śladami interpretacji tomistów (M. Wittmana, O. Lottina, J. Leclercqa, M.A. Krąpca, T. Ślipki, B. Bujo, A.D. Sertillangesa, J. Piepera, H. Jurosa, T. Stycznia, J. Messnera, V. Cathreina, M. Rohnheimera, A. Szostka, W. Kluxena, L. Taparelliego, F. W. Bednarskiego, S. Pinckaersa, by wymienić najczęściej pojawiające się nazwiska i odwołania) aniżeli źródłowych analiz. Jest w tym pewien zamysł. *Implicite*, odwołując się do Tomasza (czasami jest to bardzo domyślne), prezentuje „losy" Tomaszowych propozycji i rozwiązań, bardziej lub mniej twórczych nawiązań i kontynuacji. W ten sposób przygotowuje poniekąd tło do ukazania twórczego wkładu K. Wojtyły w etykę personalistyczną. Obszerne rozważania, ważnych dla problematyki rozumienia normy ustaleń w ramach etyki klasycznej nurtu arystotelesowsko-tomistycznego (s. 127–219), ks. Biesaga zamyka znamiennym stwierdzeniem: „Myśliciele zarzucający etyce Tomaszowej egoizm, interpretują ten eudajmonizm psychologicznie, a nie jak Tomasz, ontologicznie. Jest to interpretacja z pozycji nowożytnych nurtów, gdzie punktem wyjścia są psychiczne i świadome przeżycia podmiotu" (s. 214), a nie – chciałoby się dopowiedzieć – rzeczywiste relacje.

Rozdział czwarty jest rekonstrukcją kształtowania się ujęcia personalistycznego, którego rzecznikiem stał się K. Wojtyła. Podobnie jak w poprzednich rozdziałach, autorowi nie chodziło jedynie zreferowanie poglądów filozoficzno-moralnych obecnego papieża. Biesaga, zgodnie z tytułem rozprawy, usiłując odsłonić drogę dojścia Wojtyły do uznania normy personalistycznej, podnoszącej godność osoby do rangi podstawowej zasady etycznej (por. s. 235), próbował wydobyć wewnętrzną logikę tej drogi. W samym bowiem dochodzeniu do sformułowania i uznaniu normy personalistycznej jako normy moralności, można, uwydatniając jej logikę, dostrzec istotę i strony sporu oraz odpowiadający mu dramat życia moralnego. Jego kontekstem jest cała rzeczywistość. To wobec niej staje człowiek. Na bazie przedmiotowego doświadczenia rzeczywistości jako „czegoś", człowiek doświadcza przedmiotowo siebie jako „kogoś". Słusznie, za Wojtyłą i etykami szkoły lubelskiej (T. Styczniem, A. Rodzińskim i A. Szostkiem), Biesaga powiada, że „to podstawowe rozróżnienie, w którym odkrywamy świat jako świat osób i rzeczy, nie pozwala traktować człowieka jako rzecz wśród innych rzeczy. W specyficznym doświadczeniu ujawnia się nam osoba od strony wsobnej wartości, czyli jej osobowej godności. Dana nam jest ona wprost, bezpośrednio, intuicyjnie. Nie jest ona przedmiotem dowodzenia, lecz jedynie pokazania. Możemy się odwołać do swoistej oczywistości i ją uznać" (s. 235). Dopowiedziałbym, że właśnie tu – w konsekwentnie przeprowadzonym wyświetleniu (i zanalizowaniu) tego podstawowego dla antropologii i etyki doświadczenia, spoczywa „tajemnica" personalizmu i personalistycznej etyki.

W świetle powyższych ustaleń można by zrealizować to, o czym myślał już w czasach lubelskich K. Wojtyła, gdy pisał: „Zagadnienie dobra etycznego jest węższe od zagadnienia dobra w ogóle. Etyka nie utożsamia się z filozofią dobra, chociaż wyrasta w ścisłej łączności z nią. Zagadnienie dobra w ogóle należy do metafizyki, łączy się z problematyką bytu. Etyka zaś ma swoje własne pytanie, które stanowi punkt wyjścia w jej dociekaniach: co to znaczy, że człowiek jest dobry. [...] Można by nawet to pytanie sformułować nieco inaczej: co to znaczy, że człowiek bytuje dobrze?"[8] U podstaw pytania: „co to znaczy, że człowiek bytuje dobrze?", zdają się leżeć inne pytania. To właśnie „drogą pytań", jakie sobie w związku z doświadczeniem egzystencjalnym stawiamy[9], czy wręcz winniśmy postawić, można byłoby podjąć kolejne zagadnienia rozdziału czwartego (zagadnienie prawa naturalnego i stawania się osoby[10]).

[8] K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 172.

[9] Por. K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1969, s. 219 nn.

[10] Wiele istotnych z personalistycznego punktu widzenia dopowiedzeń w interesujących nas zagadnieniach znalazło się w rozdziale drugim (*Ku personalistycznemu ugruntowaniu praw człowieka*), części II cytowanej już wyżej rozprawy M. Piechowiaka.

Pewne uwagi krytyczne, polemiczne w stosunku do własnych uczniów i współpracowników, niedwuznacznie wskazują, że propozycja K. Wojtyły[11], która była propozycją bardzo twórczą, i to udanie zapoczątkowaną, wymaga dalszej kontynuacji, nie została bowiem jeszcze doprowadzona do końca. To potwierdza Biesaga.

Należy zgodzić się z omawianym autorem, że w rozprawie nie chodzi mu (myślę, że nie zniekształcam ogólnej wymowy jego krytycznej rekonstrukcji nurtu podmiotowego i wskazywanych przezeń, wraz z zaletami, mankamentów tego podejścia) o prostą kontynuację projektu refleksji filozoficzno-moralnej, zapoczątkowanej w etyce przez I. Kanta, choćby odżywał ów projekt w ciągle nowych, krytycznych odsłonach[12], ani o równie prostą aplikację klasycznych (tradycyjnych) ujęć filozofii bytu do nowo pojawiających się zagadnień i wyzwań. Ciągle prowokujące i otwarte jest pytanie, na czym polegać miałaby udana synteza dwóch perspektyw: filozofii przedmiotowej (filozofii bytu) i filozofii podmiotowej (filozofii świadomości)? Wydaje się, iż istnieje potrzeba znalezienia takiego punktu spojrzenia (wskazania na takie doświadczenie), które pozwalałoby rozwijać obydwie perspektywy równocześnie. Wygrywanie jednej perspektywy kosztem drugiej, jak to się dotąd odbywało, prowadziło do różnorodnych redukcjonizmów i ujęć cząstkowych. Owocowało też nierzadko jakąś postacią niebezpiecznej ideologii. Ważną wskazówkę pozostawił K. Wojtyła: wysiłek ten musi wyrastać z dwóch przekonań. Mianowicie, z przekonania o słuszności wyprowadzania wiedzy z doświadczenia – z jednej strony, z drugiej strony zaś – z przekonania o słuszności postawy realistycznej w poznaniu (por. s. 221). Poszukując wspomnianego wyżej punktu spojrzenia (doświadczenia), Wojtyła, ceniący systematyczne poznanie (i systemy myślowe), próbował jednak „wymknąć się" systemowi, który – uznany *a priori* – krępowałby poznanie i myślenie[13].

Sprawa, o której traktuje rozprawa ks. Tadeusza Biesagi, jest teoretycznie pasjonująca. Jest to też interesujący wykład godny polecenia nie tylko studentom filozofii, zwłaszcza etyki (studiujących rozwój koncepcji etycznych). Wystarczy zauważyć, iż propozycja I. Kanta, o której wyżej się wypowiedziałem, doczekała się wnikliwej krytyki ze strony M. Schelera. W nie mniej wnikliwy i krytyczny sposób propozycję Schelera ocenił K. Wojtyła w swojej rozprawie habilitacyjnej z 1953 r. (*Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, Lublin 1959) i w wykładach monograficznych na KUL-u (*Wykłady lubelskie*). Nie znaczy, iż przeprowadził tę krytykę z pozycji systemu tzw. etyki klasycznej, identyfikowanej z nurtem arystotelesowsko-tomistycznym, powszechnie kojarzonym z określeniem „etyka chrześcijańska". Choć ostateczny werdykt K. Wojtyły o możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu M. Schelera brzmiał nieprzychylnie dla tego ostatniego, to jednak przed czytelnikami rozprawy K. Wojtyły otworzyły nowe horyzonty rozumienia etyki chrześcijańskiej.

Określenie „etyka chrześcijańska" budzi pewne emocje. Zresztą budziło je już wcześniej, czego wyrazem stała się praca T. Stycznia SDS, *Etyka niezależna?* (Lublin 1980), podejmująca ważną dyskusję z propozycją etyki „bez przymiotnika" zgłoszonej przez polskich etyków (M. Ossowska, T. Kotarbiński, T. Czeżowski), w dobie trwającego w Polsce powojennego uideologizowana etyki. Trzeba powiedzieć, że ta dyskusja w swoisty sposób naznaczyła i zdeterminowała styl refleksji etycznej oraz kierunki prowadzonych badań w środowisku lubelskim.

Współczesne opory związane z określeniem „etyka chrześcijańska" są innego rodzaju. Obok powracających zarzutów (i obaw przed zarzutami) konfesjonalizacji refleksji moralnej, pojawiają

[11] Propozycja K. Wojtyły była – jak powiada Biesaga – „propozycją wyjścia z impasu, w jakim znalazły się względem siebie filozofia świadomości i filozofia bytu, z impasu idealizmu i realizmu, aprioryzmu i empiryzmu" (s. 221).

[12] Kantyzm, w jakiejś mierze, naznaczył również refleksję etyczną K. Wojtyły i jego uczniów. Inaczej zresztą być nie mogło, gdy prowadzili oni dyskusję z poglądami Kanta.

[13] Por. *Fides et ratio*, 4.

się pewne różnice w merytorycznej ocenie związków filozofii z wiarą[14]. Nie poszerzając nazbyt szeroko tego dodatkowego wątku, skonstatujmy, na użytek niniejszego omówienia monografii ks. Biesagi, problem: Wydarzenie Chrześcijańskie w istocie implikuje pewną etykę; monopol na wyartykułowanie owej etyki niekoniecznie musi być udziałem jednego systemu filozoficznego. Przede wszystkim jaśniejsze okazało się to, że każdy system filozoficzny (w tym także tomistyczny) jest służebny wobec implikowanej przez chrześcijaństwo tzw. etyki chrześcijańskiej. Owocem rozprawy habilitacyjnej K. Wojtyły było m.in. wykazanie, że istnieje pilna potrzeba studiów w zakresie etosu chrześcijańskiego. Ten bowiem domaga się ciągle głębszego „opracowania".

T. Biesaga do badań w zakresie krytyki antyeudajmonizmu w nurcie etycznych dociekań nad normą moralności jest znakomicie przygotowany. Jest wręcz predysponowany, by takie zagadnienie kompetentnie podjąć. Nie możemy bowiem nie pamiętać o tym, że ma on za sobą wnikliwe studia nad koncepcją etyki D. von Hildebranda. Ten ostatni, pamiętajmy, podjął się był również wyartykułowania etyki chrześcijańskiej w swojej *Christian Ethics* (New York 1952).

Spór o normę moralności T. Biesagi jest także znaczącym głosem w długo trwającej dyskusji (czy zakończonej? – należy powątpiewać[15]) nt. prawa człowieka do szczęścia (por. s. 206; 243 nn.). Słysząc, zwłaszcza w sytuacjach moralnie skomplikowanych, mające usprawiedliwiać zajętą przez działającego postawę, stwierdzenie: „Przecież od życia też mi się coś należy. Mam także prawo do szczęścia!", antyeudajmonista (i niekoniecznie tylko on) staje przed poważnym dylematem. Czyż człowiek nie ma prawa do szczęścia? To przejmujące pytanie zdaje się, krytycznie oceniając antyeudajmonizm, z powodzeniem podejmować rozprawa ks. Biesagi. Ten wątek przydaje jego wysoce kompetentnym wywodom swoistego dramatyzmu i czyni tę profesjonalną monografię niezwykłą lekturą.

Na zakończenie – kilka uwag krytycznych pod adresem Wydawnictwa Naukowego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Od strony edytorskiej rozprawa nie prezentuje się najlepiej. Dotyczy to zarówno zaproponowanego formatu książki (A5), jak i strony graficznej i adiustacji. Wydaje się, że była ona przygotowywana do druku w dość dużym pośpiechu. Sporo do życzenia pozostawia bowiem adiustacja tekstu rozprawy (liczne literówki, mankamenty deklinacyjne), która nie wystawia najlepszego świadectwa oficynie. Rozprawa nie zawiera także spisu treści w języku obcym, który w tego typu publikacjach jest obowiązującym standardem. Żywa pagina i indeks, choćby nazwisk (nie mówiąc już o indeksie przedmiotowym), także byłby pożądane. Warto by o tym wszystkim pomyśleć przy kolejnym wydaniu rozprawy, zwłaszcza że nie była ona powszechnie dostępna w księgarniach, o ile w ogóle była dostępna poza Krakowem.

ks. Sławomir Szczyrba

René C o s t e, *Les dimensions sociales de la foi. Pour une théologie sociale*, Les Éditions du CERF, Paris 2000, ss. 555.

Wiosną roku 2000 ukazała się kolejna, 32 już, pozycja książkowa wybitnego znawcy i przedstawiciela teologii społecznej, księdza profesra René Coste'a z Paryża pod tytułem: *Les dimensions sociales de la foi. Pour une théologie sociale*. Autor takich dzieł, jak: *Morale internationale* (1964),

[14] Np. nestor polskich filozofów S. Swieżawski inaczej postrzega rolę odniesienia filozofii i wiary, aniżeli K. Wojtyła i w konsekwencji kwestionuje zasadność używania określenia „filozofia chrześcijańska". Będzie też – jak się można domyślać – konsekwentnie niechętny określeniu „etyka chrześcijańska". Swieżawski powiada: „Ja trochę inaczej postrzegam historię niż Ojciec Święty w *Fides et ratio*. Wydaje mi się, że nie dlatego filozofia odeszła od centralnej pozycji metafizyki, że odeszła od wiary, tylko raczej dlatego odeszła od wiary, że zagubiła centralną pozycję metafizyki. Filozofia zdradziła samą siebie", K. Mądel SJ, *Z powrotem do kontemplacji. Rozmowa z profesorem Stefanem Swieżawskim*, „Życie Duchowe", Jesień 1999 (Wydanie internetowe).

[15] Po ewentualnej zgodzie na eudajmonizm przyjdzie kolej na dyskusję nt. rozumienia szczęścia.