

# Szczyrba, Sławomir

---

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

---

Studia Teologiczne 19, 444-454

---

2001

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.

H. Bergson, A.N. Whitehead, K. Jaspers, N. Hartman, nie mówiąc o neotomizmie. Jest to spora luka w omawianej pracy. Sam tytuł książki nie najlepiej koheruje z jej zawartością.

Książkę zamyka rozdział poświęcony filozofii lingwistycznej. Indeks osób i indeks pojęć sporządził Roman Godlewski. Cenny jest wstęp Bohdana Chwadeńczuka do *Filozofii XX wieku*, w którym skrótowo (wszak to wstęp) jest przedstawiona zawartość książki jak i biogram A. J. Ayer'a.

Swoje uznanie dla pracy A. J. Ayer'a B. Chwadeńczuk tak artykułuje: „Opisy Ayer'a mają to do siebie, że są zwarte, rozjaśniają opisywane filozofie, odsłaniają sedna stanowisk, ukazują nerwy argumentacji, ujawniają często ukryte intencje i cele rozwiązań filozoficznych (s. XV).

Ta aprobata dla dzieła A. J. Ayer'a nie likwiduje jednak merytorycznego niedosytu spowodowanego nieuwzględnieniem przez A. J. Ayer'a mozaiki stylów filozofowania w XX wieku.

W bibliografii zamieszczonej przy końcu wstępu prezentuje B. Chwadeńczuk publikacje książkowe A. J. Ayer'a, przekłady na język polski, prace o Ayerze.

Ks. Czesław Gładczuk

Tadeusz Biesaga, *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 autorytetów przyjęła i podpisała w Dworze Artusa, z myślą przesłania jej do najważniejszych instytucji międzynarodowych, m.in. ONZ, Unii Europejskiej i Międzynarodowego Trybunału Praw Człowieka, *Kartę Powinności Człowieka* (Zob. „Tygodnik Powszechny” nr 37, 2000, z dnia 10 września 2000). 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 [...]”

Powinności mają swoje podstawy w naturalnych uprawnieniach człowieka, te zaś swój fundament ontyczny posiadają 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<sup>1</sup>. Od zawsze niemal próbowano go ustalić, dyskutując nad kryteriami, wedle których człowiek coś powinien. Pytaniem istotnym okazywało się wtedy pytanie o kryteria albo po prostu o normę moralności (w kontekście zaś pytania o normę moralności, podejmowane jest pytanie 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 inne, o możliwość wyznaczenia zespołu norm moralnych treściowych ogólnie ważnych, które mogłyby stanowić punkt odniesienia „wspólny dla całej społeczności globu”. Można się było spodziewać, że w tak poważnej kwestii (zresztą trudno sobie wyobrazić, aby mogło być inaczej) nie obyło się bez poważnych debat i teoretycznych sporów.

Rozprawą *Spór o normę moralności*, jej autor – Tadeusz Biesaga SDB, wpisuje się twórczo w zarysowaną wyżej debatę, wnosząc w nią swój porządkujący-precyzujący wkład. Ks. Tadeusz Biesaga, salezjanin (rok ur. 1950) jest absolwentem Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie i Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Doktoryzował się w roku 1984 na podstawie pracy *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-epistemologiczne podstawy etyki* (wydanej następnie drukiem przez Towarzystwo Naukowe KUL w 1989 roku). W latach 1988-1996 był zatrudniony jako adiunkt przy 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), prowadzi równolegle (zatrudniony na stanowisku adiunkta) zajęcia dydaktyczne na Wydziale Filozofii Papieskiej Akademii Teologicznej (od 1996). Jest autorem także *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. T. Biesaga podejmuje się w niej krytycznej rekonstrukcji krytyki eudajmonistycznej interpretacji moralności. Innymi słowy mówiąc, 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 owegoż antyeudajmonizmu (zob. s. 12). Wśród rzeczników personalizmu uwzględnia tak różnych myślicieli, jak – prekursorów współczesnego personalizmu (i antyeudajmonizmu): I. Kanta, M. Schelera,

<sup>1</sup> Zob. ważną monografię M. Piechowiaka, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999.

D. von Hildebranda czy współczesnych twórców etyki personalistycznej (autorów nawiązujących twórczo do propozycji K. Wojtyły, w szczególności zaś: T. Stycznia SDS i A. Szostka MIC). 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 odrzucono w nieuprawniony sposób związek moralności z naturą osoby ludzkiej, z dobrem własnym osoby? Czy pochopnie nie wykluczono, istotnej w etyce klasycznej, teleologicznej interpretacji tej moralności? (zob. s. 13) W ten sposób T. Biesaga pragnie oddać teoretyczną przysługę etyce autentycznie personalistycznej. W realizacji tego zadania widzi, zresztą za K. Wojtyłą, potrzebę spotykania i 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 deontologizm 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 prezentuje początek, genezę deontologizmu współczesnego, którego ucieleśnieniem stała się etyka obowiązku I. Kanta, która także zapoczątkowała swoiste uprzedzenie eudajmonologiczne. Idąc śladem rekonstrukcji etycznej myśli Filozofa z Królewca, dokonanej przez ks. 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 (dokładniej: Kant nie chciał) już wierzyć sobie, zwłaszcza swej (ludzkiej) zmysłowej naturze (por. s. 40-49). Kant stał się pierwszym z „mistrzów podejrzeń” wobec natury ludzkiej (rzecz by można – paradoksalnym, gdyż – z drugiej strony stał się jej obrońcą i promotorem). Stał się inspiratorem podejrzliwości wobec zmysłowej natury ludzkiej i *mundus sensibilis* i, stając się orędownikiem wizji wychowawczej, całkowicie wyłączającej wpływ skłonności (s. 42), zarazem wielkim obrońcą godności nadzmysłowej natury ludzkiej. Ta, w sumie, koncepcja dwóch światów (zob. s. 27; por. s. 217; 218-219), powiedzmy to raz jeszcze, jest wynikiem przedziwnego zabiegu podejrzliwości wobec *mundus sensibilis*, która ogarnęła niebawem (została rozciągnięta konsekwentnie na) dziedzinę doświadczenia zmysłowego, oraz zbiegła się z abstraktyzacją *mundus intelligibilis* (por. s. 215n). Świat zmysłowej (zmysłowo spostrzeganej, podobnie jak zmysłowo przeżywanej) rzeczywistości został pozbawiony inteligibility (co w gruncie rzeczy było wyrazem wspomnianej wyżej nieufności i podejrzliwości – zob. s. 215-216). Źródłem inteligibility

ności 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 rozum idealnej istoty (*übersinnliches Wesen* – s. 41), która winna się objawić w człowieku. Taką nadziemską, nadzmysłową istotą człowiek winien okazywać. Można nawet zasadnie twierdzić, iż idea nadzmysłowej istoty została skonstruowana w ten sposób, że – z jednej strony (negatywny etap), istota człowieka została odcieleśniona (oczyszczona z gorszej swej części), a w konsekwencji – przeciwstawiona, strukturalnie wyposażonej we wspomniane wyżej kategorie i idee owej lepszej (to druga strona – pozytywnej konstrukcji) części istoty (zob. s. 214n). Tak skonstruowana istota, która odtąd miała być ideałem człowieka, na podobieństwo którego i wzór człowiek winien postępować (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). Kant „obawiał się” nieobliczalności człowieka, zdanego na swoją zmysłową naturę (skłonności). W proponowanym przez siebie ujęciu moralności, *nolens volens*, kreśli drogę samozbawienia człowieka i zbawienia świata przez człowieka, kreśli pewną wizję poprawienia wizerunku świata. Otwiera też pewną drogę-perspektywę „świętości bez Boga”, gdy rozwija 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 roku) Kant przypisuje uleganie złu rozumowi i woli (zło jawi się głębiej w człowieku jako noumenie, w jego rozumności, wolności, w wyborze złej maksymy jako konsekwencji nieprzeciwstawiania się skłonnościom – zob. s. 53n).

Kant uznał w autonomii wyraz pozytywny owej *übersinnliches Wesen* (s. 38n; 49). Chciałoby się powiedzieć, iż skoro człowiek raz wkroczył na drogę autonomii, zakosztował jej smaku, niechże – zdaniem Kanta – kroczy tą drogą (ale – sprostujmy razem z T. Biesagą – drogą autentycznie rozumianej autonomii) konsekwentnie do końca. T. 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 postulatyczny – 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, rekonstruuując Kanta własną autokorektę zupełnego antyeudajmonizmu, *obiter*, zarysowuje własne przekonanie o nie tylko niemożliwości, lecz wręcz szkodliwości fobii antyeudajmonistycznej. Jest to argument skłaniający naszego 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 lekcewałaby to pragnienie (moralizm), ulegałaby (ulec by musiała!) szybkiej dewaluacji. Moralność z przysłowiowo „zaciśniętymi zębami” (co nie znaczy, że autor niniejszej recenzji, podobnie zresztą jak Autor *Sporu o normę moralną*, że obydwoj, opowiadają się za totalnym luzem<sup>2</sup>) nie jest moralnością w sposób istotny wyrażającej człowieka.

Rozdział drugi, prezentujący wkład M. Schelera i D. von Hildebranda w przewyżczenie 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 Kanta, przeprowadzona przez Schelera, zaowocowała „aksjologizmem” – jak trafnie dorzuca nowy „-izm” do istniejących „-izmów” nasz autor, dając w ten sposób i tym samym do zrozumienia, że kolejny uczestnik sporu tegoż sporu nie zamknie. Aksjologizm staje się możliwy dzięki poszerzeniu zbyt wąskiej koncepcji doświadczenia, jaką posługiwali się empiryści brytyjscy, w polemice z którymi, czego nie można zapominać, 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, rozszerzy jego zakres tak, że ujawnią się w nim również wartości. Także fenomenowi danemu w doświadczeniu, przyzna większą samodzielność w stosunku do podmiotu i jego form poznawczych, niż to było w aprioryzmie Kanta. Rozszerzy on aprioryzm Kanta, oparty o uprzednie wobec doświadczenia formy, kategorie intelektu, o aprioryzm poznawanego przedmiotu, czyli jego treść (s. 62). Poznanie ostatecznie 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 posiadanie wiedzy pewnej, ogólnej i koniecznej (s. 63). Słusznie T. Biesaga zauważa, że schelerowskie zabiegi idące drogą zastąpienia Husserla

<sup>2</sup> Moralność z zaciśniętymi zębami byłaby przejawem jakiejś „żądzy władzy”, która – jak pisze Bolesław 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*, „W drodze, Poznań 1988, s. 202.

redukcji transcendentnej redukcją eidetyczną, zapoczątkowały rozwój bardziej realistycznego nurtu fenomenologii (s. 63). W każdym razie „rozbudziły” (jeszcze słabo wyrazistą) potrzebę obiektywizmu i realizmu. Efektem tych ważnych poczynań (które będą istotne dla otwarcia się na poczynania Schelera tradycji klasycznej, metafizycznej w osobie K. Wojtyły) było zbliżenie się do empiryzmu (dzięki przyznaniu doświadczeniu roli poznawczej) i jednocześnie przekroczenie empiryzmu (poszerzone bowiem rozumienie doświadczenia oprócz faktów obejmowało istotę rzeczy). Stanowisko epistemologiczne Schelera jest przykładem zbliżenia tego, co empiryczne i aprioryczne (s. 64).

D. von Hildebrand okazał się twórczym kontynuatorem stanowiska M. Schelera w stosunku do koncepcji etyki I. Kanta twierdząc, że u podstaw moralności stoi nie obowiązek, ale poznanie wartości. Wartość jest dla Hildebranda pra-fenomenem, pra-daną, która ujawnia się nam w intuicyjnym akcie poznania (s 67 nn). W udzieleniu odpowiedzi na wartość (wartości fundują powinność ogólną – *das allgemeine Sollen, das Seinsollen*, która przynależy do istoty wartości – zob. s 78-79; a nadto jest wyrazem metafizycznej harmonii – metafizycznego porządku – zob. s. 80-81) 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. Odpowiedź na wartość jest też (i dopiero) podstawą autentycznego skłaniania się do dobra (por. s. 87). Hildebrand zdradzał również 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 idzie nie tylko dalej niż Scheler w odkryciu „dóbr” u podstaw moralności, lecz również zmniejsza w sposób znaczący dychotomię: wartość – dobro. Kategoria „obiektywnego dobra dla osoby” nie wyklucza, lecz wręcz obliuguje do do dążenie i do posiadania dóbr dla własnej osoby. Słusznie 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, zatrzymania dla i oddania się wartości moralnie doniosłej (miłości Boga, dla sprawy własnego zbawienia). Tu bowiem „Najwyższa

obiektywność zderza się tutaj we mnie z najwyższą subiektywnością. [...] ujawnia się najbardziej dramatyczne wydarzenie mojego życia." (s. 123) Hildebrand – czemu trudno nie ulec (Biesaga też temu ulega), z dużą intuicją postrzega w takim samooddaniu osoby szczyt możliwości i ekspresji osoby jako osoby.

Myślę, że pewną istotną pomoc w rozwiązaniu tego dylematu, a zarazem potwierdzenie tego, że intuicje Hildebranda tendują w kierunku ważnym i w kierunku rozwiązań św. Tomasza, który jednak nie rozstrzygnął jednoznacznie sprawy, byłoby rozważenie nowego transcendentale miłości<sup>3</sup> – bytu jako „udzielalnego”: każdy byt (a w szczególności byt osobowy, rozumny może tak czynić) dąży nie tylko do czegoś, co jest jego dobrem, ale także do udzielenia własnego dobra innym, na ile jest to możliwe. Każdy byt jako zaktualizowany i w tym sensie doskonały ujawnia dwie właściwości – dobro i miłość. Doskonałość bytu jest zarówno podstawą bycia pożądanym, bycia celem, a zatem bycia dobrem, 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, a nadto dychotomia wartość – dobro może zostać przewyżczona, etyka zaś znaleźć bytowe uprawomocnienie.

Trzeci rozdział rozprawy pokazuje koncepcję etyki ufundowanej w filozofii bytu. Najpierw Biesaga prezentuje problematykę etyki dobra-celu św. Tomasza. Próbuje rekonstruować etykę Tomasza idąc raczej 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. Taparelli, F. W. Bednarskiego, S. Pinckaersa, by wymienić najczęściej pojawiające się nazwiska i odwołania). Jest w tym pewien zamysł. Implicite odwołując się do Tomasza (choć czasami jest to bardzo domyślne, w każdym razie nie zawsze wprost źródłowe, z pokazaniem miejsc), prezentuje „losy” Tomaszowych propozycji i rozwiązań, bardziej lub mniej twórczych nawiązań i kontynuacji. W ten sposób przygotowuje poniekąd tło dla ukazania twórczego wkładu K. Wojtyły. Rozważania tego interesującego z punktu widzenia ukazania doniosłości – niemal na stu stronach – ustaleń etyki klasycznej nurtu arystotelesowsko-tomistycznego (s. 127-219) ks. Biesaga zamyka ważnym 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 i świadome przeżycia podmiotu” (s. 214), a nie – chciałoby się zauważyć – rzeczywiste relacje.

Rozdział czwarty jest rekonstrukcją kształtowania się ujęcia personalistycznego, którego rzecznikiem stał się K. Wojtyła. Podobnie jak w poprzed-

<sup>3</sup> To ważne dopowiedzenie przynosi m.in. monografia M. Piechowiaka (*Filozofia praw człowieka...*, dz. cyt., s. 328-341).



nich rozdziałach, Autorowi *Sporu o normę moralności* nie chodziło jedynie o zgrabne zreferowanie poglądów filozoficzno-moralnych obecnego Papieża. Zgodnie z tytułem rozprawy, Biesaga, usiłując odsłonić dojście Wojtyły do uznania normy personalistycznej określającej istotę moralności, czyli godności osoby jako zasady etycznej – podstawy normy moralności (por. s. 235), próbował uchwycić wewnętrzną logikę tegoż dochodzenia. W samym bowiem dochodzeniu i uznaniu normy personalistycznej jako normy moralności rozgrywa się już dramat życia moralnego. Jego kontekstem jest cała rzeczywistość. To wobec niej staje człowiek. Na tle, na bazie przedmiotowego doświadczenia rzeczywistości jako „czegoś”, człowiek doświadcza przedmiotowo siebie jako „kogoś”. Słusznie, za Wojtyłą i etykami Lubelskiej Szkoły Wojtyły (T. Stycznem, 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) Powiedziałbym, że właśnie tu – w konsekwentnie przeprowadzonym wyświeśleniu (i zanalizowaniu) tego podstawowego dla antropologii i etyki doświadczenia, spoczywa „tajemnica” personalizmu i personalistycznej etyki.

W świetle tego 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 ściślejszej 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?”<sup>4</sup> 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<sup>5</sup>, czy wręcz winniśmy postawić, można byłoby podjąć kolejne zagadnienia rozdziału czwartego (zagadnienie prawa naturalnego i stawiania się osoby<sup>6</sup>).

Pewne uwagi krytyczne, a nawet polemizujące z najbliższymi uczniami i współpracownikami K. Wojtyły, niedwuznacznie wskazują, że propozycja K. Wojtyły, która jest w istocie „propozycją wyjścia z impasu, w jakim zna-

<sup>4</sup> K. W o j t y ł a , *Wykłady Lubelskie*, Lublin 1986, s. 172.

<sup>5</sup> Por. K. W o j t y ł a , *Problem teorii moralności*, w: *Nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1969, s. 219 n.

<sup>6</sup> 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.

lazły się względem siebie filozofia świadomości i filozofia bytu, z impasu idealizmu i realizmu, aprioryzmu i empiryzmu” (s. 221), i to propozycją udanie zapoczątkowaną, wymaga twórczego nawiązywania, że nie została jeszcze doprowadzona do końca, że pozostaje wciąż inspirująca.

Należy zgodzić się z omawianym autorem, że nie chodzi tu (myślę, że nie zniekształcam ogólnej wymowy krytycznej rekonstrukcji nurtu podmiotowego i wskazywanych wraz z zaletami mankamentami tego podejścia) o prostą kontynuację linii filozoficznej zapoczątkowanej w etyce przez I. Kanta, choćby w ciągle nowych krytycznych odsłonach (w jakiejś mierze kantyzm naznaczył również refleksję etyczną K. Wojtyły i jego uczniów; inaczej być nie mogło), ani o równie prostą aplikację klasycznych (tradycyjnych) ujęć filozofii bytu do nowo pojawiających się zagadnień i wyzwań. Ciągłe prowokujące i otwarte jest pytanie, na czym polegać miałyby udana synteza-połączenie 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 równomiernie rozwijać obydwie perspektywy równocześnie. Wygrywanie jednej perspektywy kosztem drugiej, jak to się dotąd odbywało, prowadziło do różnorodnych redukcjonizmów i parcjalnych ujęć. Owocowało też nierzadko jakąś postacią niebezpiecznej ideologii. Pozostaje ważna wskazówka: wysiłek ten musi wyrastać z dwóch przekonań, bliskich K. Wojtyłe. 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 apriori – krępowałyby poznanie/myślenie (por. *Fides et ratio*, 4).

Sprawa, o której traktuje rozprawa ks. Tadeusza Biesagi jest teoretycznie pasjonująca. Jest to też interesujący wykład godny polecenia nie tylko studentom filozofii, zwłaszcza etyki. Wystarczy zauważyć, iż propozycja I. Kanta, o której wyżej, bliżej się wypowiedziałem, doczekała się krytyki, jak już też wiemy, i to krytyki wnikliwej ze strony M. Schelera. W nie mniej wnikliwy i krytyczny sposób propozycję Schelera ocenił K. Wojtyła w swojej rozprawie habilitacyjnej (*Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera* – 1953) i w wykładach monograficznych na KUL-u (*Wykłady Lubelskie*). Nie znaczy, iż uczynił to z pozycji systemu tzw. etyki klasycznej, identyfikowanej z nurtem arystotelesowsko-tomistycznym, co powszechnie kojarzono 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?* (1980), podejmująca ważną dyskusję z propozycją etyki „bez przymiotnika” zgłoszoną przez polskich etyków (M. Ossowska, T. Kotarbiński, T. Czeżowski), w dobie trwającego w Polsce powojennego uideologicznienia etyki. Trzeba powiedzieć, że ta dyskusja w swoisty sposób naznaczyła i zdefiniowała styl refleksji etycznej oraz kierunki prowadzonych badań w Szkole Lubelskiej.

Dzisiaj opory związane z określeniem „etyka chrześcijańska” są innego rodzaju. Obok powracających zarzutów (i obaw przed zarzutami) konfesjonalizacji refleksji moralnej, pojawiają się pewne różnice w merytorycznej ocenie związków filozofii z wiarą (np. nestor polskich filozofów S. Świeżawski 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”<sup>7</sup>). Nie poszerzając nazbyt szeroko tego 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 jaśniejszym 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 (jest nieustannie wyzwaniem) 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 podjął się był również wyartykułowania etyki chrześcijańskiej w swojej *Christian Ethics* (1952).

*Spór o normę moralności* T. Biesagi jest ostatecznie także znaczącym głosem w długo trwającej dyskusji (czy zakończony? – należy powątpiewać<sup>8</sup>) nt. prawa człowieka do szczęścia (por. s. 206; 243 nn). Słyszac, zwłaszcza w sytuacjach moralnie skomplikowanych, jako mające usprawiedliwiać zajętą przez działającego postawę stwierdzenie: „Przecież od życia też mi się coś należy. Mam także prawo do szczęścia!”, rygorystycznie nastawiony anty-

<sup>7</sup> Świeżawski 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. Mądziel SJ, *Z powrotem do kontemplacji. Rozmowa z profesorem Stefanem Świeżawskim*, „Życie duchowe”, Jesień 1999 (Wydanie internetowe).

<sup>8</sup> Po ewentualnej zgodzie na eudajmonizm, przyjdzie kolej dyskusję nt. rozumienia szczęścia.

eudajmonista (i niekoniecznie tylko on) być może surowo (a także w zadumie) zmarszczy czoło, bezradnie opuści ręce. Czyż jednak 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 *sui generis* dramatyzm i czyni monografię, choć dla wielu zbyt profesjonalną, to jednak niezwykłą lekturą, prawdziwie intelektualną przygodą.

Na zakończenie wypada poczynić kilka uwag krytycznych pod adresem Wydawnictwa Naukowego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Od strony edytorskiej rozprawa nie prezentuje się najokazalej. Dotyczy to także zaproponowanego formatu książki (A5). Wydaje się, że była ona przygotowywana do druku w dość dużym pośpiechu. Sporo do życzenia pozostawia bowiem adiustacja rozprawy (liczne literówki, mankamenty deklinacyjne), która nie wystawia najlepszego świadectwa oficynie. Rozprawa nie posiada także spisu treści w języku obcym, który dość często, i coraz częściej, zamieszczany jest w tej rangi publikacjach. Żywa pagina i indeks, choćby nazwisk (nie mówiąc już o indeksie przedmiotowym), także byłby pożądanym. Warto by o tym wszystkim pomyśleć przy kolejnym wydaniu rozprawy, zwłaszcza że nie była ona dostępna w księgarniach, o ile w ogóle była dostępna poza Krakowem. Gdyby nie upomnienie się o nią i grzecznościowe otrzymanie jej od Autora, z pewnością musiałbym poprzestać na informacji w biuletynie „Principia – Ekspres Filozoficzny”.

Ks. Sławomir Szczyrba

### Ks. Ignacy Bokwa, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 1996

Książka zajmuje się osobą Karla Rahnera SJ (1904-1984) od strony biograficznej, a także jego stylu myślenia, języka i nauczania o Jezusie Chrystusie w kontekście antropologicznym. Pozycja, jak pisze autor, jest dziełem pionierskim na gruncie polskim. Teologia Karla Rahnera jest powszechnie stosowana na uczelniach teologicznych. Jego mnogość pism, zacytowań, haseł encyklopedycznych i słownikowych tworzy bardzo obszerną bibliotekę. Współczesna teologia przeniknięta jest myślą Karla Rahnera. Stąd konieczność opracowania zajmującego się osobą tego wybitnego myśliciela.

Książka składa się z dwóch części. Niewiele jak dotąd jest opracowań biograficznych na ten temat. Zagadnienia ogólne pierwszej części dotyczą faktów z biografii Karla Rahnera. Opis domu rodzinnego 1904-1922, ważnych decyzji życiowych w latach 1922-1936, czas wojny 1937-1948, profesura teologii i bycie ekspertem na soborze 1949-1963, wykładowca i słuchacz Słowa 1964-1981 i wreszcie końcowy etap intensywnej działalności 1981-1984.