

ROCZNIK TOMISTYCZNY
3 (2014)

ROCZNIK TOMISTYCZNY
3 (2014)

ΘΩΜΙΣΜΟΣ ΤΑ ΧΡΟΝΙΚΑ
ANNARIUS THOMISTICUS
THOMISTIC YEARBOOK
THOMISTISCHE JAHRBUCH
ANNUAIRE THOMISTIQUE
ANNUARIO TOMISTICO
TOMISTICKÁ ROČENKA

ROCZNIK TOMISTYCZNY
3 (2014)

Naukowe Towarzystwo Tomistyczne
WARSZAWA

KOMITET REDAKCYJNY / EDITORIAL BOARD:

Michał Zembrzusi (sekretarz / secretary), Maciej Słęcki, Magdalena Płotka (zastępca redaktora naczelnego / deputy editor), Dawid Lipski, Izabella Andrzejuk, Artur Andrzejuk (redaktor naczelny / editor-in-chief)

RADA NAUKOWA / SCIENTIFIC COUNCIL: Adam Wielomski, Stanisław Wielgus, Tomasz Stępień, Antoni B. Stępień, Sławomir Sobczak, Arkady Rzegocki, Andrzej Maryniarczyk, Marcin Karas, Krzysztof Kalka, Marie-Dominique Goutierre, Mieczysław Gogacz, Paul J. Cornish, Mehmet Zeki Aydin, Wojciech Falkowski, Artur Andrzejuk, Anton Adam.

RECENZENCI / REVIEWERS

Antoni B. Stępień
Marie-Dominique Goutierre
Marek Prokop

REDAKCJA JĘZYKOWA / LANGUAGE EDITORS

Maciej Igielski (język polski), Adam Filipowicz (łacina, greka), Magdalena Płotka (łacina, angielski), Izabella Andrzejuk (francuski), Michał Zembrzusi (łacina)

PROJEKT OKŁADKI

Mieczysław Knut

OPRACOWANIE GRAFICZNE, SKŁAD I ŁAMANIE

Maciej Głowacki

© Artur Andrzejuk / Naukowe Towarzystwo Tomistyczne (wydawca / editor)

Warszawa 2014

ISSN 2300-1976

Rocznik Tomistyczny ukazuje się dzięki pomocy Jacka Sińskiego

Redakcja Rocznika Tomistycznego

ul. Klonowa 2/2

05-806 Komorów

POLSKA

Druk i dystrybucja:

WYDAWNICTWO von borowiecky

05-250 Radzymin

ul. Korczaka 9E

tel./fax (0 22) 631 43 93

tel. 0 501 102 977

www.vb.com.pl

e-mail: ksiegarnia@vb.com.pl

WYDAWNICTWO
von borowiecky

Spis treści

Od Redakcji.....	9
Andrzej Maryniarczyk	
Cóż po filozofii św. Tomasza z Akwinu w czasach postmetafizycznych?	11
Artur Andrzejuk	
Etyka chronienia osób. Zarys problematyki.....	23

Rozprawy i artykuły

Mikołaj Krasnodębski	
Teoria osobowych relacji istnieniowych jako fundament rodziny w filozofii Mieczysława Gogacza.....	45
Magdalena Płotka	
Praktyczny wymiar poznania samego siebie w ujęciu Tomasza z Akwinu.....	61
Michał Zembrzuski	
Czy poznanie jest wyższe niż miłość? Uzasadnienie wyższości intelektu nad wolą w ujęciu Tomasza z Akwinu.....	75
Sławomir Kozerski	
Stosunek cnót do uczuć w filozofii św. Tomasza z Akwinu, na przykładzie cnoty męstwa.....	99
Paula Belina-Prażmowska	
Dlaczego czynimy zło? Trójpodział przyczyn zła moralnego według św. Tomasza z Akwinu.....	113
Grzegorz Baranowski	
Sprawiedliwość i cnota sprawiedliwości jako podstawa etyki prawniczej.....	129
Jakub Wójcik	
Pryncypia pedagogiki. Wokół filozoficznych podstaw wychowania w ujęciu Mieczysława Gogacza.....	139
Izabella Andrzejuk	
Etyka w służbie ascetyki. Rola cnót moralnych w życiu duchowym człowieka w ujęciu Aleksandra Żychlińskiego.....	157
Agnieszka Klimska	
Znaczenie uzasadnień filozoficzno-etycznych dla koncepcji zrównoważonego rozwoju.....	173
Marcin Klimski	
Antropocentryczna a biocentryczna koncepcja etyki środowiskowej na przykładzie ujęć Tadeusza Ślipki i Zdzisławy Piątek.....	187
Artur Andrzejuk	
Etyka pracownika nauki.....	205

Tłumaczenia

Piotr Roszak Mariologia światła. Komentarz do przekładu kazania <i>Lux orta</i> św. Tomasza z Akwinu.....	219
Tomasz z Akwinu Kazanie <i>Lux orta</i> (tłum. Piotr Roszak).....	223
Artur Andrzejuk Lekcja I Komentarza Tomasza z Akwinu do <i>Etyki Nikomachejskiej</i> . Wstęp Tłumacza.....	241
Tomasz z Akwinu Komentarz do <i>Etyki Nikomachejskiej</i> . Lekcja I (tłum. Artur Andrzejuk).....	244
Fernand Van Steenberghe Tomizm (tłum. Izabella Andrzejuk).....	255

Sprawozdania i recenzje

Michał Zembrzuski Sprawozdanie z „Symposium z okazji uroczystości św. Tomasza z Akwinu”.....	267
Radosław Siemionek Czy istnieje etyka niezależna względem Objawienia? Na marginesie książki Ralpa McInerney’ego <i>Zagadnienie etyki chrześcijańskiej</i>	273
Izabella Andrzejuk Recenzja: J. Zatorowski, <i>Synderesis et conscientia. Koncepcja podmiotowej normy moralnej w tekstach Tomasza z Akwinu – jej źródła i kontynuacje</i> , red. M. Zembrzuski, A. Andrzejuk, Wydawnictwo von borowiecky, Warszawa 2013, ss. 236.....	289
Artur Andrzejuk Recenzja: Św. Tomasz z Akwinu, <i>O cnotach rozumu. Komentarz do VI księgi „Etyki nikomachejskiej” Arystotelesa</i> , przekład i opracowanie M. Głowala, J. Kostaś, M. Otlewska, W. Ziółkowski, Wrocław 2010, ss. 211.....	293

Polemiki i dyskusje

Urszula Wolska Dyskusja nad książką Artura Andrzejuka pt. <i>Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych</i> , Warszawa 2012, ss. 508.....	299
Marek P. Prokop Tomasz z Akwinu – teolog czy filozof. Kilka uwag do artykułu W. Golonki: <i>St Thomas d’Aquin en tant que philosophe: le problème des sources</i> „Rocznik Tomistyczny” 2(2013), s. 183 – 194.....	327
Nota o Autorach.....	337

Table of contents

Editorial	9
Andrzej Maryniarczyk What's after Thomas Aquinas' philosophy in postmetaphysical times?	11
Artur Andrzejuk Ethics of person protection. An outline of problems	23

Dissertations and articles

Mikołaj Krasnodębski Theory of personal existential relations as a foundation of family in Mieczysław Gogacz's philosophy	45
Magdalena Płotka Practical aspect of self-cognition in Thomas Aquinas' account	61
Michał Zembrzuski Is cognition better than love? Justification of intellect's superiority over will in Thomas Aquinas' account	75
Sławomir Kozerski The relation between virtues and feelings in Thomas Aquinas' philosophy. An example of fortitude	99
Paula Belina-Prażmowska Why do we do evil? Tripartite division of moral evil according to Thomas Aquinas	113
Grzegorz Baranowski Justice and virtue of justice as the basis of legal ethics	129
Jakub Wójcik The principle of pedagogy. On the philosophical background of upbringing in Mieczysław Gogacz's account	139
Izabella Andrzejuk Ethics serving ascethics. The role of moral virtues in human spiritual life in Aleksander Żychliński's account	157
Agnieszka Klimska The importance of philosophical and ethical justification for the concept of sustainable development	173
Marcin Klimski Anthropocentric and biocentric account of environmental ethics on example of Tadeusz Ślipko's and Zdzisława Piątek's versions	187
Artur Andrzejuk Ethics of scholars	205

Translations

Piotr Roszak Mariology of light. Commentary and translation of Thomas Aquinas sermon <i>Lux orta</i>	219
--	-----

Thomas Aquinas Sermon <i>Lux orta</i> (transl. Piotr Roszak).....	223
Artur Andrzejuk Commentary on <i>Nicomachean Ethics</i> . Lesson I Translator's introduction.....	241
Thomas Aquinas Commentary on <i>Nicomachean Ethics</i> . Lesson I (transl. Artur Andrzejuk).....	244
Fernand Van Steenberghe Thomism (transl. Izabella Andrzejuk).....	255

Reports and reviews

Michał Zembrzuski Report on the "Symposium on the occasion of celebration of Thomas Aquinas".....	267
Radosław Siemionek Is there an independent on revelations ethics? On the margins of a book by Ralph McInerny <i>Question of christian ethics</i>	273
Izabella Andrzejuk Review: J. Zatorowski, <i>Synderesis et conscientia. Koncepcja podmiotowej normy moralnej w tekstach Tomasza z Akwinu – jej źródła i kontynuacje</i> , ed. M. Zembrzuski, A. Andrzejuk, Wydawnictwo von borowiecky, Warsaw 2013, pp. 236.....	289
Artur Andrzejuk Św. Tomasz z Akwinu, <i>O cnotach rozumu. Komentarz do VI księgi "Etyki nikomachejskiej" Arystotelesa</i> , transl. M. Głowala, J. Kostaś, M. Otlewska, W. Ziółkowski, Wrocław 2010, pp. 211.....	293

Controversy and discussions

Urszula Wolska Debate on book by Artur Andrzejuk <i>Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych</i> , Warsaw 2012, pp. 508.....	299
Marek P. Prokop Thomas Aquinas - theologian or philosopher. Some remarks on W. Golonka's article: <i>St Thomas d'Aquin en tant que philosophe: le problème des sources</i> „Rocznik Tomistyczny” 2(2013), p. 183 – 194.....	327

Note about authors.....	337
-------------------------	-----

Etyka chronienia osób. Zarys problematyki

Mieczysławowi Gogaczowi

Słowa kluczowe: etyka, osoba, relacje osobowe, Mieczysław Gogacz, sumienie, kontemplacja, mądrość, *metanoia*, kultura

Etyką chronienia osób nazwał swą wersję etyki tomistycznej prof. Mieczysław Gogacz, wyprowadzając ją ze sformułowanej przez siebie teorii relacji osobowych. Teoria ta mówi, że osoby wiążą się ze sobą, oddziałując na siebie wzajemnie przejawami swego istnienia: realnością, prawdą i dobrem. Relacje osobowe, którym Gogacz nadaje tradycyjne miana miłości, wiary i nadziei, stanowią w każdym wypadku więź i swoistą wymianę tego, na czym się wspierają.

Nadzieja jest spotkaniem w dobru i wzajemnym obdarowywaniem się tym dobrem. Wiarę stanowi spotkanie w prawdzie i wzajemne przekazywanie sobie prawdy. Miłość jest spotkaniem z motywu samej tylko realności i wobec tego miłość stanowi wzajemną współobecność osób. Jest to więc ujęcie podobne to formuły „dobrze, że jesteś” jako istoty miłości, którą proponował Josef Pieper¹. Wynika z tego, że istotą tej relacji jest jakieś „bycie-dla-siebie” osób, trwanie spotkania, właśnie współobecność. Z tego też powodu można powiedzieć,

że miłość jest swoiście „treściowo uboga”, a raczej, że powiązane nią osoby mogą dowolnie tę treść wypełniać. To dlatego mamy tyle postaci i odmian miłości – łączy ona bardzo różne osoby w bardzo różny sposób: miłość oblubieńczą i przyjaźń, miłość ojczyzny i miłość do Boga, miłość rodziców i rodzeństwa, koleżeństwo i miłosierdzie. Za każdym razem mówimy jednak, że jest to jakaś miłość. Niektórzy autorzy powątpiewali nawet, czy da się wskazać na jakąś wspólną płaszczyznę tych tak różnych relacji². Jednak, gdy oprze się miłość na realno-

¹ *O miłości, nadziei i wierze*, tłum. I. Gano, K. Michalski, Poznań 2000, s. 68-69.

² Zob. C. S. Lewis, *Cztery miłości*, tłum. M. Wańkiewiczowa, Warszawa 1974, s. 13.

ści, jako przejawie istnienia osoby, wtedy dostrzeżemy nie tylko ową wspólną płaszczyznę, lecz okaże się również, że z tej racji miłość jest pierwsza i najważniejsza wśród relacji osobowych – można nawet powiedzieć, że jest podstawowa, a wiara i nadzieja tylko ją swoiście uzupełniają wnoszonymi przez siebie aspektami prawdy i dobra.

Tak rozumiane relacje osobowe są więc dla człowieka czymś najważniejszym, jawią się jako pierwsza potrzeba bytu osobowego – jego naturalne środowisko. Gogacz bowiem stoi na stanowisku, że naturalnym środowiskiem osób są osoby, a wtórnie inne byty, stanowiące środowisko pojęte przyrodniczo.

Z tych dwóch przesłanek wynika prosty wniosek, że relacje osobowe, będąc czymś najważniejszym dla osoby ludzkiej, stanowią czynnik chroniący te osoby w ich naturze. Wniosek ten staje się punktem wyjścia etyki chronienia osób,

której przedmiotem są pryncypia (zasady, normy) chronienia osób i relacji osobowych. Tak rozumiany przedmiot etyki, czyni ją – co Gogacz bardzo mocno podkreśla – samodzielną dyscypliną filozoficzną, nie tylko odrębną od pozostałych dyscyplin filozoficznych, ale także niezależną od innych nauk i dziedzin, np. teologii lub prawa. To, że wnioski metafizyki osoby prowadzą do przedmiotu etyki nie powoduje bowiem jej zależności od tej metafizyki, gdyż żadne zdanie tak metafizyki jak i innych nauk, nie stanowi zdania w etyce³. Zarazem podkreśla, że „jeżeli etyka zajmuje się w działaniach ludzkich aspektem ich wierności dobru osób, to nie można odzielić etyki od filozofii człowieka”⁴, gdyż dzięki niej etyka formułuje przedmiot swoich badań. Aby zrozumieć samodzielną etyki i zarazem jej nieoddzielność od innych dyscyplin filozoficznych, Gogacz odróżnia podsta-

³ *Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki*, Warszawa 1991, s. 176, 180-181; *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, wyd. 2, Warszawa 1998, s. 38-40.

⁴ *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, s. 7. W klasyfikacjach sposobów uprawiania etyki dokonanych przez Stanisława Kamińskiego etyka chronienia osób przypomina „normatywną etykę eksplanatywną empirycznie uprawomocnioną”, przy czym jej osobliwością wydaje się być to, że „naczelna zasada moralności” stanowi jej nazwę własną. Kamiński jednak podkreśla, że „zawsze jednak etyka eksplanatywna zależna jest metodologicznie od tez antropologicznych”. Zauważa, że nie jest to wyłącznie zależność psychologiczna, zależność genetyczna, zależność w funkcjonowaniu aparatu pojęciowego, lecz zależność strukturalna, „gdy budowanie jednej teorii naukowej zakłada tezy innej teorii naukowej”. Dzieje się to według Kamińskiego także wtedy, gdy „tezy jednej teorii zakładają *implicite* tezy drugiej teorii”. Etyka chronienia osób *implicite* zakłada teorię osoby i relacji osobowych, które należą do filozofii bytu; zakłada także szereg tez filozofii człowieka. W ujęciu Kamińskiego więc trudno byłoby mówić o jej metodologicznej i strukturalnej niezależności, przynajmniej w jej punkcie wyjścia. Zob. S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 323-324, 326-327. Wydaje się, że to właśnie ma na myśli Gogacz, gdy mówi o nieoddzielności etyki w odniesieniu do jej podstaw od metafizyki i antropologii, a mówiąc o samodzielności etyki, ma na myśli jej samodzielność przedmiotową, której nie narusza fakt, że wynika ona z analiz metafizycznych. Wiąże się to poniekąd z pozycją i rolą metafizyki bytu w filozofii Gogacza – jest to bowiem dla niego rozumiana po Arystotelesowsku „filozofia pierwsza” – naczelna dyscyplina filozoficzna, swoiście „sterująca” całą pozostałą filozofią i w ogóle nauką.

wy etyki od jej przedmiotu. Te podstawy znajduje w metafizyce bytu i antropologii filozoficznej. Stanowi je ujęcie struktury bytu ludzkiego, jego powiązań z innymi bytami oraz teoria podmiotów działań, czyli intelektu i woli człowieka oraz samych tych działań. „Etyka jednak – dodaje – nie może być przedłużeniem filozofii człowieka lub częścią filozofii rzeczywistości”⁵.

Etyka chronienia osób jest więc metodologicznie odrębną od innych dyscypliną filozoficzną, której – powtórzmy – przedmiotem są, zgodnie z charakterem samej filozofii, pryncypia wyboru działań chroniących osoby i relacje osobowe. M. Gogacz starannie opisał w książce *Ku etyce chronienia osób* filozoficzne dochodzenie do tej formuły etyki oraz opisał filozoficzne jej podstawy we *Wprowadzeniu do etyki chronienia osób*⁶. Zagadnienia te poruszał też w innych swoich pracach, przede wszystkim w książce *Człowiek i jego relacje*⁷, *Elementarzu metafizyki*⁸, *Okruszynach*⁹. W *Podstawach wychowania*¹⁰ oraz w książce pt. *Osoba zadaniem pedagogiki*¹¹ podejmował problematykę konsekwencji ustaleń

etycznych; w pierwszym rzędzie były to konsekwencje pedagogiczne. Z czasem zaczęto wykorzystywać etykę chronienia osób w etykach specjalnych, przede wszystkim zawodowych. Sam Profesor wykładał ją dla studentów medycyny¹², studiów politechnicznych i wojskowych; podobnie robiło wielu jego uczniów. Powstało też szereg prac dyplomowych z etyki chronienia osób i jej zastosowań. W tej sytuacji można pokusić się o sformułowanie zarysu problematyki etyki chronienia osób, zbudowanego według tradycyjnego schematu wykładu etyki klasycznej, w którym po omówieniu metodologicznych aspektów etyki i jej filozoficznych podstaw podejmuje się temat struktury ludzkiego postępowania, jego celowościowego charakteru, szczęścia jako skutku osiągnięcia celu, ponadto cnót jako środków prowadzących do tego celu, prawa naturalnego jako źródła norm moralnych i niekiedy też wartości moralnych, sumienia jako podmiotowej normy moralnej i ewentualnie szeregu dalszych zagadnień, jak np. deontologii moralnej, etyki szczegółowej, etyk specjalnych.

⁵ *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, s. 38. W odróżnieniu etyki od filozofii człowieka Gogacz korzysta też z odróżnienia ich przedmiotu formalnego. Przedmiot bowiem materialny obydwu tych nauk jest ten sam, jest nim bowiem człowiek. Co więcej, i filozofia człowieka, i etyka zajmują się działaniami człowieka – filozofia człowieka bada ich strukturę, a etyka zajmuje się zasadami ich właściwego podejmowania. I tym aspektem różnią się ich przedmioty formalne.

⁶ *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1994 (skrypt WAT), wydania książkowe: Warszawa 1995 i 1998.

⁷ *Człowiek i jego relacje (materiały do filozofii człowieka)*, Warszawa 1985.

⁸ *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, Suwałki 1995, Warszawa 1998 i 2008 (cytuję to ostatnie wydanie).

⁹ *Okruszyny*, Niepokalanów 1993.

¹⁰ *Podstawy wychowania*, Niepokalanów 1993.

¹¹ *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997.

¹² Zob. M. Gogacz, *Etyka i medycyna*, Warszawa 1999.

Postępowanie jako przejście ze spotkania do obecności

Relacje osobowe, budujące się na przejawach istnienia, M. Gogacz uważa za postacie obecności. Tę obecność odróżnia od spotkania, które ma postać wszelkich pozostałych relacji, przede wszystkim poznania i decyzji. Postępowanie, które stanowi materialny przedmiot etyki, czyli to, czym się etyka interesuje, zazwyczaj jest rozważane w kontekście woli i procesu decyzyjnego, który wola podejmuje we współpracy z intelektem. Gogacz zdaje się dystansować ten schemat. Zwraca uwagę, że wola nie opuszcza bytowego obszaru podmiotu, w którym tkwi. Jej decyzje swoiście pozostają zatem w tym podmiocie i nie docierają bezpośrednio do drugiego bytu. Tylko relacje osobowe, jako że budują się na przejawach istnienia, są w stanie ten bytowy obszar osoby „opuścić” i realnie skontaktować ją z drugą osobą. Decyzje woli są więc jedynie motywem skorzystania z relacji osobowych, ich swoistą mobilizacją. Postępowanie stanowi więc dosłownie przejście ze spotkania (relacje poznania i decyzji) do obecności (relacje miłości, wiary i nadziei). Ten fakt – zdaniem Gogacza – wskazuje wprost na przedmiot etyki: chronienie osób i relacji osobowych.

To rozumowanie znajduje potwierdzenie w doznaniach z poziomu poznania niewyraźnego, czyli pierwszych skutków spotkania człowieka z poznawanym bytem, które powstają, zanim jeszcze uświadamiamy sobie poznawany byt i sa-

mą relację poznania. Jednym z tych skutków poznania niewyraźnego jest powodowanie postępowania. Gogacz zwraca przy tym uwagę, że pierwsze zareagowanie człowieka na spotkany byt jest akceptujące, gdyż taką naturę ma istnienie, które „wyprzedza” wszystkie pozostałe pryncypia bytu. Na tej samej zasadzie pozytywne zareagowanie akceptujące wyprzedza wszelkie dalsze relacje i działania. Ta pierwotna akceptacja ma postać relacji osobowych na ich najbardziej podstawowym poziomie. Zdaje się to dodatkowo potwierdzać, że przedmiot rozważań w etyce chronienia osób został prawidłowo wskazany.

Przedmiotem materialnym etyki jest, jak wspomniano, ludzkie postępowanie, stanowiące przejście ze spotkania do obecności. Przedmiotem formalnym, czyli aspektem, pod którym prowadzone są rozważania etyczne, jest chronienie osób i relacji osobowych, przy czym, zgodnie z „naturą” filozofii, chodzi tu o pryncypia, zasady lub normy wyboru działań chroniących osoby i ich osobowe powiązania. Ten ostatni aspekt odróżnia etykę od kazuistyki, której przedmiotem może być także wybór działań chroniących, ale rozważanych w szczegółowych przypadkach, w oparciu jednak o zasady dostarczane przez etykę. Kazuistyka może więc stanowić co najwyżej pewne „ćwiczenia praktyczne” dla etyki lub nawet pedagogiki, natomiast nigdy nie powinna ich zastępować¹³.

¹³ Warto zwrócić uwagę, że kazuistyka miała swoje „pięć minut” w dziejach filozofii w tych okresach, gdy z powodu sceptycyzmu zakwestionowano etykę lub teologię moralną, np. w XVII wieku. Potem, gdy wrócono do etyki, kazuistyka stała się przedmiotem zasłużonej krytyki. Pewną jej

Filozoficzne podstawy etyki chronienia osób

Człowiek jako osoba

Główną filozoficzną podstawą etyki jest teoria człowieka jako osoby. M. Gogacz zwraca uwagę, że ujęcie człowieka jako człowieka różni się od jego ujęcia jako osoby. Dla etyki ważny jest ten drugi sposób ujęcia człowieka, akcentujący w nim jego intelektualny charakter. Ten intelektualny charakter implikuje wolność człowieka, stanowiącą punkt wyjścia ludzkiego postępowania. M. Gogacz, nawiązując do Tomaszowych modyfikacji Boecjańskiej definicji oso-

by, szuka w swoich tekstach najbardziej adekwatnej jej formuły. W kontekście etyki i pedagogiki taką formułą jest określenie osoby, jako bytu rozumnego, „który zarazem kocha”¹⁴. Wskazuje to aż na trzy ważne aspekty osoby: nawiązywane przez nią relacje, jej rozumność, budującą się na intelekcie i wynikającą z tej rozumności wolność, której podmiotem w osobie jest rozumna władza decydowania – wola.

Relacje osobowe

Relacje osobowe to budujące się na przejawiających istnienie osoby własnościach realności prawdy i dobra więzy miłości, wiary i nadziei, stanowiące współobecność osób. Najwięcej i najczęściej mówi się o miłości i jej odmianach. Zarazem dodaje się, że miłość – szczególnie miłość prawidłowo ukształtowana, która chroni osoby i wspólnoty – jest swoiście „obudowana” relacjami wiary i nadziei. Można więc powiedzieć, że znane z literatury poziomy i odmiany miłości dotyczą wprost obecności, którą w tym wypadku możemy uznać za współwy-

stępowanie tych trzech relacji osobowych.

Miłość, która buduje się na własności realności, jest najtrudniejsza do zdefiniowania w swej istocie, gdyż istotę tę stanowi właśnie spotkanie w fakcie realności i trwanie w tym spotkaniu, co przekształca je w obecność. Istotą miłości jest więc to, co wnosi w nią realność. Jest więc miłość dosłownie wzajemną obecnością osób, swoistym trwaniem spotkania, jakimś „byciem dla siebie”. Ta współobecność stanowi zatem istotę miłości – jej rdzeń, jądro, które może być

rehabilitację poprzez usytuowanie na prawidłowej pozycji względem etyki proponował Karol Wojtyła w swoim *Elementarzu etycznym* (Lublin 1983, s. 21-22). Na inną jeszcze rolę kazuistyki wskazuje się w etyce biznesu, gdzie rozważanie wydarzeń gospodarczych, które faktycznie miały miejsce, stanowi źródło problematyki etyki biznesu (zob. A. Dylus, *Możliwości i granice kazuistycznej etyki biznesu*, w: *Etyka biznesu*, red. J. Dietl, W. Gasparski, Warszawa 1999, s. 362-380).

¹⁴ *Osoba zadaniem pedagogiki*, s. 68.

obudowane treściami wnoszonymi przez powiązane osoby. To dlatego mamy tak wiele postaci miłości: małżeńską, rodzinną, przyjacielską. Co więcej, każda wiążąca dwie osoby relacja miłości jest inna, niepowtarzalna, charakterystyczna tylko dla tych dwóch osób, bo stanowiąca wypadkową tego, co one w nią wnoszą. W tym wielkim bogactwie niepowtarzalności stała jest tylko istota miłości – współobecność osób.

Osobowa relacja wiary jest łatwiejsza do zdefiniowania, gdyż łatwiejsza do uchwycenia jest istnieniowa własność prawdy, na której wiara się buduje. Prawda bowiem, jako własność istnieniowa, oznacza swoistą otwartość bytu, przejawiającą się np. jako jego poznawalność. Osobowa relacja wiary oznacza więc zatem jakby wzajemne obdarowywanie się prawdą – jej niejako „przepływanie” między osobami. Jeśli tak jest, to wiarę stanowi prawdomówność, gdy przekazujemy komuś prawdę, oraz zaufanie, gdy ją od kogoś przyjmujemy.

Osobowa relacja nadziei jest łatwa do zrozumienia, lecz trudniejsza do zaakceptowania. Rozumiemy ją bowiem jako wzajemne obdarowywanie się osób dobrem. Dobro jako własność istnienio-

wa oznacza akceptację, powoduje „wybieralność” drugiej osoby jako czegoś sprawiającego nam przyjemność, ubogacającego lub uszlachetniającego, czyli po prostu jako dobra. Nadzieja jest więc wzajemnym obdarowywaniem się dobrem (*beneficentia*). Stanowi zatem dobroć i otwartość na dobro. Jest więc pewną relacją dziejącą się „tu i teraz”, jest „przepływaniem” dobra między osobami, wzajemnym okazywaniem sobie dobroci, wzajemną życzliwością, rozumianą jako życzenie sobie dobra (*benevolentia*). Jedyńą trudność stanowi zazwyczaj zaakceptowanie takiej koncepcji nadziei, gdyż w kulturze utrwalone jest traktowanie nadziei jako rodzaju planowania, oczekiwania, spodziewania się czegoś, niekiedy nawet marzenia. Tymczasem nadzieja jest aktualnym zabieganiem o dobro kochanej osoby, chronieniem tej miłości, pragnieniem, by trwała i rozwijała się.

Z teorii relacji osobowych wynika wprost teleologia i eudajmonologia etyki chronienia osób. Celem bowiem człowieka jest pozostawanie w powiązaniach osobowych z innymi osobami. To uszczęśliwia, bo szczęście jest skutkiem więzi z osobami.

Poznawanie i postępowanie

Rozumność osoby oznacza jej zdolność do ujmowania prawdy, wyrażającej się w twierdzeniach dotyczących tego, „jak się rzeczy mają”. Miarą prawdziwości poznania jest stopień zgodności tych twierdzeń z poznawaną rzeczywistością. Od strony samej rzeczywistości przyczyną poznania jest byt w swej istnieniowej

własności prawdy, która w tym wypadku przejawia się jako poznawalność bytu.

Zachodzi tu ważna i często nie zauważana korelacja: osobowa relacja wiary jest więzią budującą się na własności prawdy w dwu osobach; relacja poznania jest spotkaniem intelektu osoby

z prawdą, jako otwartością bytu, przejawiającą jego akt istnienia – także istnienia bytu osobowego. Można zatem powiedzieć, że relacja poznania i osobowa relacja wiary pozostają ze sobą w jakiejś głębokiej zależności, która na pewno nie polega na upraszczającym tę zależność przeciwstawieniu, że gdzie więcej poznania, tam mniej wiary lub odwrotnie. Raczej jest tak, że poznanie chroni osobową relację wiary, ta relacja zaś skłania osobę do działalności poznawczej¹⁵.

W tradycji tomistycznej postępowanie zawsze jest skutkiem poznania, a co za tym idzie, wolność osoby ludzkiej jest efektem jej intelektualnego charakteru. Intelektualna władza decydowania – wola – wybiera spośród rozpoznanej przez intelekt prawdy. Na poprawną decyzję więc składa się zarówno prawidłowe rozpoznanie prawdy, jak i trafny wybór dobra. Postępowanie człowieka jednak – co już sygnalizowano – jest czymś bogatszym niż samo tylko podejmowanie decyzji. Wola bowiem nie opuszcza bytowego obszaru osoby ludzkiej, a więc aby

nasze postępowanie „dotarło” do innej osoby, musimy skorzystać z relacji osobowych. Decyzja woli stanowi więc tylko motyw skorzystania z relacji osobowych i wobec tego – o czym też już wspomiano – ludzkie postępowanie jest czymś pomiędzy spotkaniem i obecnością, jest właśnie – jak pisze prof. Gogacz – „przejściem ze spotkania do obecności”¹⁶.

Ciekawie w tym wszystkim jawi się stosunek postępowania do osobowej relacji nadziei. Skoro bowiem postępowanie inicjowane jest wyborem dobra przez wolę, a osobowa relacja nadziei jest więzią osób budującą się na własności dobra, to można powiedzieć, że właściwe postępowanie chroni przede wszystkim osobową relację nadziei. Z tego też względu właśnie ta relacja ma szczególne znaczenie w etyce¹⁷.

Jeśli zaś jest tak, że obecność stanowią zarazem wszystkie trzy relacje osobowe, a zależność między nimi jest taka, że pierwsza i „największa” jest miłość, a wiara i nadzieja swoiście ją „obudowują” i chronią, to można powiedzieć, że

¹⁵ Jeśli w świetle związku poznania i osobowej relacji wiary spojrzymy na głoszone przez św. Anzelma z Canterbury zasady – *fides querens intellectum* oraz *credo ut intelligam* – i odniesiemy je do sytuacji ochrony relacji osobowych, to okaże się, że Anzelm chciał powiedzieć, że osobowa relacja wiary „szuka” ochrony w ludzkiej działalności poznawczej, natomiast sama ta działalność poznawcza jest właśnie aktywowana i „podsycana” przez osobową relację wiary. Anzelmowi niewątpliwie chodziło w pierwszym rzędzie o tę wiarę, która łączy człowieka z Bogiem. Jej także dotyczy opisana zależność. Świetnie uchwycił to Étienne Gilson: „Zrozumieć czyjąś wiarę to tyle, co przybliżyć się do prawdziwego obrazu Boga. W dochodzeniu do prawdy należy przeto zachować następujący porządek: po pierwsze, uwierzyć w tajemnice wiary, a dopiero później rozważać je przy pomocy rozumu; po drugie, dążyć do zrozumienia tego, w co się wierzy. Nieumieszczenie wiary na początku równa się zarozumiałości; nieodwoływanie się następnie do rozumu równa się niedbalstwu. Należy więc unikać obydwu tych błędów” (*Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 120).

¹⁶ *Elementarz metafizyki*, s. 115.

¹⁷ Mieczysław Gogacz zauważa, że „aktualna w kulturze ideologia nadziei ma swe podstawy w etyce”, *Elementarz metafizyki*, s. 116.

chronienie relacji osobowych, a przez nie samych osób, sprowadza się do działań intelektu i woli, czyli polega na praw-

dziwym poznaniu i dobrym postępowaniu.

Życie moralne człowieka

Znany jest na ogół w etyce arystotelesowski schemat życia moralnego człowieka¹⁸, w którym punktem wyjścia jest rozumność, skłaniająca człowieka do świadomego wyboru celów swojego działania. Określone rzeczy stają się tymi celami, ponieważ człowiek postrzega w nich uszczęśliwiające go dobro. Chodzi jednak o to, aby to dobro zostało poprawnie wskazane, gdyż tylko wtedy osiągnięte sprawi człowiekowi szczęście. Zasadą wyboru tego dobra Arystoteles uczynił rozumną naturę człowieka, a sposobem osiągania dobra – sprawności i cnoty moralne.

W etyce tomistycznej ten schemat uzupełniono o kilka istotnych elementów, nadających arystotelesowskiej etyce specyficznym tomistycznym charakter. Najpierw sam Tomasz z Akwinu zauważył, że każde celowe postępowanie człowieka motywowane jest miłością. Celem zatem człowieka jest zawsze to, co kocha. Zarazem Akwinata związał miłość z dążeniem do dobra. Drogą zatem do osiągnięcia upragnionego celu jest dla Tomasza miłość. Josef Pieper, niemiecki tomista z XX wieku, zauważył, że miłość, jakkolwiek zawsze kieruje do dobra, to jednak w swej istocie buduje się

wprost na istnieniu osoby, które traktuje jako swoje dobro – stąd znana formuła „dobrze, że jesteś” oznacza dosłownie uznanie za dobro istnienia drugiej osoby¹⁹. Wynika z tego, że tym dobrem i celem naszego postępowania jest osoba i że właściwym odniesieniem osoby do osoby jest miłość, co Karol Wojtyła nazwał normą personalistyczną i uczynił podstawą swojej wersji etyki tomistycznej²⁰. Na tym etapie refleksji trudno się więc dziwić, że Mieczysław Gogacz wprost za przedmiot tej etyki uznał chronienie osób i relacji osobowych. To chronienie dokonuje się, tak jak tego chciał Arystoteles, na drodze sprawności i cnot poznawczych i decyzyjnych. Zarazem Gogacz zwrócił szczególną uwagę na tzw. podmiotowe normy moralne – sumienie, kontemplację i mądrość.

Zarysowane wyżej postępowanie człowieka można opisywać z różnych punktów wyjścia – za każdym razem jednak opis ów obejmie pozostałe jego elementy w odpowiedniej kolejności. Obserwacja ta dotyczy także refleksji etycznej. W dalszej części artykułu podejmujemy próbę zarysowania etyki chronienia osób, wychodząc – tak jak ją przedstawił Mieczysław Gogacz – od

¹⁸ Szerzej omawiam ten schemat w książeczce pt. *Człowiek i dobro*, Warszawa 2002, s. 13-17.

¹⁹ J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, s. 40-42.

²⁰ „Osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”. *Miłość i odpowiedzialność*, wyd. 4, Lublin 1986, s. 42.

problematyki sumienia (syneidologia), oraz wartości (aksjologia) poprzez temat prawa naturalnego i wynikających zeń obowiązków (deontologia). Określenie bowiem podstaw etyki zawiera się w teorii osoby i relacji osobowych, gdyż prowadzą one wprost do tematyki celu i szczęścia (teleologia i eudajmonologia), w tym tych rzeczy i spraw, które są najważniejsze dla człowieka (eschatologia). Samo chronienie osób i relacji osobowych dokonuje się za pomocą działań intelektu i woli, kolejnym więc tematem

muszą stać się właściwe usprawnienia tych władz (aretologia), który można poszerzyć o teorię działania (prakseologia) i teorię kultury. Z punktu widzenia przeprowadzonych ustaleń można też sformułować koncepcję różnych etyk specjalnych, jak np. etyka obrony czy etyki zawodowe. Można ponadto pokusić się o sformułowanie stanowiska tomistycznego wobec dylematów etycznych współczesności, związanych np. z etyką ekologiczną, bioetyką, feminizmem, tolerancją.

Koncepcja sumienia

Mieczysław Gogacz w swoich pracach niezmiennie twierdzi, że mamy trzy pryncypia etyczne: sumienie, kontemplację i mądrość. Ważny wydaje się tu czasownik „mamy”, gdyż bezbłędnie wskazuje, że sumienie, kontemplacja i mądrość tkwią w nas, w podmiocie, są więc tzw. podmiotowymi normami moralnymi.

Przyglądając się bliżej określeniu sumienia w tekstach prof. Gogacza, jako

skłonności woli do dobra, wynikającego z wpływu intelektu²¹, i porównując to określenie z klasyczną, np. Tomaszową, teorią sumienia, można powiedzieć, że Gogacz mówi tu o synderezie, czyli sumieniu pierwotnym, prasuimieniu, sumieniu „habitualnym”. Na to, co Akwinata nazywa *conscientia*, a co zazwyczaj tłumaczone jest jako „sumienie” lub nawet „świadomość moralna”²², w ujęciu Gogacza składałyby się wszystkie trzy

²¹ *Elementarz metafizyki*, s. 117-118, 171-172. W odróżnieniu od Tomasza, który był w tej sprawie konsekwentnym intelektualistą, Mieczysław Gogacz wiąże sumienie bardziej z wolą. Według Gilsona byłby to ukłon w kierunku woluntaryzmu. Zresztą, we wcześniejszych tekstach Gogacza, definicja sumienia jest bardziej intelektualistyczna, by z czasem stać się bardziej właśnie woluntarystyczną. Wydaje się, że źródłem tych kłopotów jest odrzucenie Tomaszowego odróżnienia *synderesis* i *conscientia*. Problem ten ma ogromną literaturę. Na szczególną uwagę zasługują rozprawy na ten temat towarzyszące przekładowi kwestii *De conscientia* ze zbioru *De veritate*: Tomasz z Akwinu, *De conscientia. O sumieniu*, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2010, a w nim następujące prace: A. Andrzejuk, *Synderesa i sumienie w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, s. 113-128; T. Duma, *Problem sumienia w encyklice „Veritatis splendor”*, s. 209-225; M. A. Krąpiec, *Funkcja prasuimienia (synderesy) w życiu moralnym człowieka*, s. 103-109; M. A. Krąpiec, *Zagadnienie wiązania w sumieniu*, s. 193-198; J. Krokos, *Punkt wyjścia Tomaszowej nauki o sumieniu*, s. 175-185; A. Maryniarczyk, *Czym jest sumienie? Analiza pierwszego artykułu kwestii „De conscientia”*, s. 147-153; tenże, *Czym jest synderesa? Analiza pierwszego artykułu kwestii „De synderesi”*, s. 93-101; K. Stępień, *Synderesa a prawo naturalne*, s. 129-145.

²² Tłumacz odnośnych kwestii we wcześniejszym przekładzie *De veritate* (Jacek Ruszczyński)

pryncypia etyczne. Kontemplacja bowiem jest w etyce rozpoznaniem prawdy o dobru i akceptującym zatrzymaniem się przy tej prawdzie. Mądrość jest wyraźnym rozpoznaniem prawdy i skonfrontowaniem jej z dobrem. Można powiedzieć, że w etyce mądrość ma postać wskazywania na skutki działań z punk-

tu widzenia ich przyczyny. To mądrość zdaniem Gogacza jest „rozstrzygającą” normą moralną. Sumienie i kontemplacja mają niejako doprowadzić do mądrości. Oczywiście też nie można mieć mądrości bez warunkującego ją sumienia i poprzedzającej jej sąd kontemplacji.

Koncepcja wartości

Wychodząc od stwierdzenia, że wartość to coś dla kogoś cennego, Mieczysław Gogacz chciał tak sformułować teorię wartości, aby stanowiło ją coś specyficznego i nie utożsamiało się z jakąkolwiek substancją, np. osobą, lub relacją, np. miłością. Szukał zatem wartości w obrębie relacji podejmowanych przez osoby, w tym, co dla osoby jest cenne w tych relacjach. Owszem, druga osoba jest dla mnie cenna, nie oznacza to, że przestaje być osobą, bytem samodzielnym, a staje się wartością. Cenna jest dla mnie więc, która łączy mnie z tą osobą, ale nie przestaje ona mieć charakteru relacji, czyli niesamodzielnego bytu łączącego dwa byty samodzielne. Tym, na czym człowiek skupia swą uwagę i swą troskę,

gdy jest już powiązany miłością z drugą osobą, jest trwanie tej relacji. Rozpoznanie relacji osobowych i decyzja, aby trwały jako cel i zadanie powiązanego nimi z innymi osobami człowieka, wskazuje na istotne wartości ludzkie: trwanie podstawowych relacji osobowych. Stąd definicja zaproponowana przez Gogacza: „Wartość jest trwaniem skutku, przyczynowanego w człowieku przez podstawowe relacje łączące go z osobami, gdy człowiek swym rozumieniem i decyzją zabiega o trwanie tych relacji jako celu i zadania”²³.

Warto zwrócić uwagę, że zdefiniowanie wartości jako trwania relacji życzliwości, otwartości i zaufania między osobami nie pozwala przyjmować jako

zdecydował się nazwać sumieniem *synderesis*, a *conscientia* określić jako „świadomość moralna”. Zrozumiałe wydają się być tu intencje Tłumacza, jednakże zastrzeżenia budzi fakt skorzystania z obcego tomizmowi terminu „świadomość” oraz nieliczenie się z utartą tradycją terminologiczną. Przyjmując te rozwiązania, trzeba by napisać, że „świadomość moralna” może być „szeroka” lub „skrupulatna”, tymczasem cała literatura przedmiotu odnosi to do sumienia. *Synderesis* jako sumienie nie przyjmuje jednak tych odróżnień. Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. 2, Kęty 1998, s. 51nn.

²³ *Uwagi do tematu wartości*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 17 (1981) nr 1, s. 203. M. Gogacz formułuje tę definicję nawet w języku łacińskim dla porównania jej z innymi definicjami w filozofii klasycznej, np. dotyczącymi własności transcendentalnych. Wspomniana definicja wartości brzmi: *quod intellectum et approbatum continuat* zob. przyp. 3 na s. 203.

wartości czegokolwiek. Eliminuje więc dowolne, aksjologiczne bądź wprost światopoglądowe i ideologiczne określanie wartości. Wartość określona jako trwanie relacji osobowych nie utożsamia się z żadną, mówiąc językiem metafizyki Arystotelesa, substancją lub przypadłością. Wartością bowiem nie jest człowiek, nie są też wartościami relacje osobowe, nawet największa z nich – mi-

łość. Wartością jest trwanie miłości, i to nie z czymkolwiek, lecz wyłącznie łączącej ze sobą osoby. Nie znajdzie się wśród wartości miejsce na trwanie miłości nieprawości własnych lub cudzych. Raczej stanie się tu jasna chrześcijańska zasada miłości grzesznika, przy jednocześniej „nienawiści” zniewalającego go grzechu²⁴.

Koncepcja prawa naturalnego

Cechą prawa jest wskazywanie na cel. Prawo naturalne jest wskazywaniem na cele, które wynikają z „rozpisania” przez intelekt struktury bytu ludzkiego na zalecenia²⁵. Istotą prawa są bowiem zalecenia. Prawo naturalne zatem stanowi zalecenie chronienia poszczególnych elementów strukturalnych człowieka i jego podstawowych relacji.

Pierwszą istotną cechą człowieka jest to, że istnieje, że żyje. Z tego faktu etyka formułuje normę ochrony istnienia i życia człowieka, promulgowaną właśnie jako prawo do życia. Prawo bowiem to uprawnienie i obowiązek, w takiej relacji, że uprawnienie implikuje obowiązek. Skoro więc mamy prawo do życia, mamy też obowiązek chronienia życia. Człowiek ma własności duchowe, takie jak intelekt, który jest podmiotem poznania i świadomości, oraz wolę, decy-

dującą o postępowaniu człowieka i stanowiącą podmiot jego wolności. Posiadanie intelektu implikuje prawo człowieka do prawdy. Z tego wynika zalecenie zapewnienia człowiekowi dostępu do wykształcenia i wiedzy. Posiadanie woli implikuje wolność człowieka, która stanowi podstawę całego szeregu praw człowieka, powoduje też uprawnienie do odpowiedniego wychowania. Człowiek ma także ciało. Z tego tytułu też wynikają określone prawa. Należy bowiem chronić ciało: odpowiednio je odżywiać, właściwie z niego korzystać, leczyć, gdy zajdzie taka potrzeba. Człowiek jest ponadto powiązany z innymi osobami. To też stanowi źródło praw człowieka oraz obowiązku ochrony tych powiązań, chociażby chronienia podstaw najpierwotniejszej wspólnoty ludzkiej, jaką jest rodzina.

²⁴ A. Andrzejuk, *Wartości chrześcijańskie a Objawienie*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2 (1993) nr 1, s. 149-156.

²⁵ Wynika z tego, że Mieczysław Gogacz nie podziela przekonania D. Hume’a, a po nim G. E. Moore’a, że stanowi to tzw. „błąd naturalistyczny” i że nie ma przejścia z istnienia do powinności.

Koncepcja sprawności i cnót

Intelekt i wola, jako bezpośrednie podmioty działań chroniących osoby i relacje osobowe, muszą być do tych działań odpowiednio przygotowane, czyli usprawnione. Te sprawności, będące

określonymi umiejętnościami, zdobywanymi na drodze ćwiczenia się w nich, nazywa się właśnie sprawnościami lub cnotami²⁶.

Sprawności intelektu

Intelekt nabywa sprawności takie, które służą poznawaniu, oraz takie, które służą postępowaniu. Jeśli chodzi o sprawności poznawcze, to pierwszą z nich jest sprawność pierwszych zasad poznania. W jej ramach intelekt ludzki nabywa umiejętności postrzegania bytów jako odrębnych od siebie (zasada niesprzeczności), tożsamyh ze sobą (zasada tożsamości), nie posiadających stanów pośrednich między byciem i niebyciem (zasada wyłączonego środka), realnych (zasada racji dostatecznej). Ta sprawność jest tak podstawowa, że jej brak stanowi dysfunkcję kwalifikowaną jako stan chorobowy. Nabywamy jej we wczesnym dzieciństwie i staje się ona głównym sposobem działania intelektu.

Sprawnością poznawczą intelektu jest też wiedza. Nie chodzi tu jednak o erudycję, która stanowi „magazyn” informacji – chodzi o sprawność ludzkiego intelektu. Sprawność wiedzy jest umiejętnością wskazywania na istotę rzeczy, odpowiadania na pytanie: „co to jest?” Korzystamy z niej zawsze, gdy formu-

jemy sąd na temat jakiejś rzeczy, gdy musimy selekcjonować informacje, odróżniać to, co ważne od tego, co drugorzędne, istotę od jej przypadłości. Relacja sprawności wiedzy do wytworzonej erudycji jest więc taka jak przyczyny do skutku.

Trzecią wyróżnianą w tej grupie sprawnością, często określaną też jako cnota, jest mądrość. Polega ona na umiejętności „widzenia” skutków i przyczyn zarazem. Stanowi zatem sprawność „diagnostyczną”, gdy trafnie wskazujemy przyczyny dla zaistniałych skutków oraz sprawność „prognostyczną”, gdy znając przyczyny, potrafimy przewidzieć ich skutki. Można więc stwierdzić, że mądrość odpowiada na pytanie: „dlaczego?” oraz „po co?”

Mądrość jest swoistym ukoronowaniem sprawności poznawczyh intelektu, dlatego dziwić może, że prof. Gogacz uznał ją za pryncypium etyczne, gdyż etykę Arystoteles zaliczył do dziedzin filozofii praktycznej. Należy jednak zwrócić uwagę, że warunkiem traf-

²⁶ Tomasz z Akwinu sprawnościami (*habitus*) nazywa wszelkie usprawnienia władz duchowych człowieka; cnotami (*virtus*) natomiast te sprawności, które ze swej natury kierują wyłącznie do dobra. Sprawnością jest więc wiedza, która może służyć zarówno dobrem jak i złym celom, natomiast cnotą jest sprawiedliwość, bo „zła sprawiedliwość” jest niesprawiedliwością, zob. *S.th.*, I-II, q. 55, a. 4 resp. Polski przekład: *Suma teologiczna*, t. XI, tłum. W. Bednarski, Londyn 1965, s. 79.

ności wyborów, o które chodzi w etyce, jest poprawne rozpoznanie rzeczywistości, czyli tego „jak się rzeczy mają”, co należy do dziedziny poznania i czemu służy mądrość. Tomasz z Akwinu pisze, że mądrość wskazuje nam cel naszego postępowania, natomiast środki prowadzące do tego celu wybieramy za pomocą roztropności. Ten cel jest obiektywny – nie podlega wyborowi, lecz jest odkrywany. Jeśli nie „odkryjemy”, że tym celem jest druga osoba, i uznamy zań jakiś np. wytwór, to nie będzie wybór, lecz błąd. Wyborowi podlegają bowiem sposoby chronienia osób; dla samego tego chronienia alternatywą jest zło moralne. Na to funkcjonowanie mądrości w etyce wskazuje dobitnie prawo naturalne, które nie jest „stanowione”, lecz tkwi w naturze bytu osobowego, a zadaniem intelektu człowieka jest jego prawidłowe odczytanie.

Sprawności intelektu służące postępowaniu to najpierw sprawność pierwszych zasad postępowania, którą Akwinata nazywa synderezą, a po polsku nazywa się ją często prasumieniem. Jest to – analogiczna do sprawności pierwszych zasad poznania – taka podstawowa umiejętność intelektu, że skłania on do dobra (przynajmniej dla mnie samego) oraz unika tego, co złe. Prasumienie nie rozpoznaje, co jest dobrem, a co złem moralnym. Ono wyłącznie chce dobra, a nie chce zła. Jest zatem w nas podstawą odróżniania dobra od zła. Nie jest nawet samym tym odróżnianiem. Stanowi jednak fundament całej moralności człowieka, polegającej na dążeniu do

dobra i unikaniu zła. Brak tej sprawności kwalifikowany jest jako poważna dysfunkcja – brak instynktu samozachowawczego.

Sprawnością intelektu dotyczącą działania jest także sztuka – umiejętność wytworzenia. Chodzi tu przede wszystkim o wytwarzanie komunikujące nasze myślenie, gdyż swoją myśl człowiek przekazuje wyłącznie za pośrednictwem znaków fizycznych: mowy, pisma, obrazu. Sztuki będzie też wymagało tworzenie rzeczy chroniących osoby: organizacji, prawa i dzieł techniki. Sztuką zawsze więc będzie umiejętność wytworzenia czegoś, dlatego mówimy o sztuce przemawiania, pisania, rządzenia.

Samego ludzkiego postępowania dotyczy roztropność. Tomasz z Akwinu – przypomnijmy – nazywa roztropnością umiejętność odpowiedniego doboru środków dla osiągnięcia obranego celu. Wspomniana „odpowiedniość” oznacza, że cel „nie uświęca” środków, lecz że przy ich doborze musimy się liczyć nie tylko z ich skutecznością, ale także z ich moralnością. Roztropność zresztą ma szczególne znaczenie w moralności i szczególne usytuowanie we władzach człowieka. Stanowi bowiem sprawność intelektu i zarazem cnotę woli. Tomasz, co jest generalnie zgodne z jego intelektualizmem, pisze, że roztropność ze swej istoty należy do intelektu, ale jej skutki dotyczą woli. Można więc powiedzieć, że roztropność to sprawność „współpracy” intelektu i woli w dziedzinie kierowania ludzkim postępowaniem. Stąd tak wielkie jej znaczenie w moralności i etyce.

Cnoty woli

Tomasz z Akwinu cnoty woli omawia, zaczynając od roztropności, mimo że zaliczył ją do sprawności intelektualnych. Tomaszowa teoria roztropności to właściwie „traktat o zarządzaniu”, gdyż szczegółowo omawia pryncypia kierowania postępowaniem. Zwraca przy tym uwagę na pamięć, będącą podstawą doświadczenia życiowego, trafność oceny sytuacji bieżącej, umiejętność korzystania z rad innych, przewidywanie skutków podjętych działań, a przy tym pewną ostrożność, ponadto wzgląd na osoby, będące uczestnikami lub tylko świadkami naszych działań. Arystoteles uważa zaś roztropność za postać mądrości praktycznej.

Sprawiedliwość określana jest jako stała wola oddania każdemu, co mu się należy. Istota sprawiedliwości zatem bezsprzecznie znajduje się w woli, jednak jej akt uwarunkowany jest prawidłowym rozpoznaniem tego, co się komuś należy, czyli jego uprawnień. Dokonuje tego intelekt, a pomaga mu tu bez wątpienia prawo naturalne. Istnieje więc ścisła zależność prawa i sprawiedliwości, taka mianowicie, że prawo naturalne stanowi jedną z przyczyn sprawiedliwości, sama zaś sprawiedliwość należy do zespołu koniecznych przyczyn prawa stanowionego przez ludzi. Z tej perspektywy prawo stanowione powinno być jedynie uszczegółowieniem i ukonkretnieniem prawa naturalnego.

Zazwyczaj dużo miejsca poświęca się w etyce rozważaniom na temat relacji miłości i sprawiedliwości. Zwraca się w nich zazwyczaj uwagę, że miłość przekracza sprawiedliwość, jednocześnie jednak przypomina się, że w chrześcijaństwie obowiązuje przykazanie miłości, czyli sytuacja, że prawo nakazuje miłość. Rozwiązuje się ten dylemat, wskazując na różne poziomy miłości – miłość osobowa (*dilectio*) podlega działaniom intelektu i woli i może być przez nie chroniona i podtrzymywana lub przeciwnie – niszczone i wygaszana. Przykazanie miłości jest zaleceniem właśnie jej chronienia i podtrzymywania przez działania poznawcze i decyzyjne. W mniejszym stopniu może się odnosić to do miłości na poziomie uczuć, bo zmysły podlegają intelektowi i woli w ograniczonym zakresie.

Jeśli chodzi o samą sprawiedliwość, to dzieli ją się ze względu na relacje wynikające z uprawnień. Najprostsze dotyczą wzajemnych relacji osób, np. wymiany handlowej, inną grupę stanowią uprawnienia osoby względem wspólnoty i wspólnoty względem osoby.

Ze sprawiedliwością wiąże się tzw. cnoty społeczne, do których zalicza się religijność, rozumianą jako wdzięczność wobec Boga za jego dzieło stworzenia²⁷, patriotyzm, obejmujący także szacunek dla rodziców, krewnych i to, co nazywa się dziś patriotyzmem lokalnym, szacu-

²⁷ Warto zwrócić uwagę, że dla św. Tomasza religijność należy do porządku naturalnego – do cnoty sprawiedliwości. Nie oznacza więc religii, czyli osobistych, osobowych powiązań człowieka z Bogiem, które dokonują się przez relacje miłości, wiary i nadziei, nazywane w teologii cnotami boskimi (lub włanymi). Wydaje się, że w dzisiejszej laickiej kulturze Europy ta cnota ma postać nakazu poszanowania uczuć religijnych i wierzeń innych osób.

nek dla wszystkich ludzi, prawdomówność²⁸, posłuszeństwo, wdzięczność, karność, prawość, hojność.

Męstwo najkrócej można określić jako cnotę walki – sprawność rozumnej obrony dobra. W obliczu pojawiającego się zła, męstwo jest zdolnością do rozumnego działania w sytuacji zagrożenia dobra: w postaci ataku, gdy jest to konieczne, lub wycofania się, gdy nie ma konieczności podejmowania walki.

Cnota męstwa realizuje się w specyficznych warunkach. Często podkreśla się, że niebezpieczeństwo, w obliczu którego staje męstwo, musi być znaczne. Stanowi ono zazwyczaj zagrożenie wartości dla człowieka najwyższej – jego życia. Akt męstwa stanowi więc świadome zaryzykowanie własnym życiem. Z faktu natomiast, że męstwo stanowi cnotę, a więc rozumne zareagowanie na niebezpieczeństwo, wynika warunek pewnej współmierności tego, czym ryzykujemy w stosunku do tego, w jakiej sprawie ponosimy to ryzyko. Nie będzie więc męstwem narażanie życia bez znacznego powodu. Nie stanowi więc męstwa ryzykowanie życiem np. dla sławy.

Tak rozumiane męstwo nadaje swoisty szlif całej osobowości człowieka, wskazuje bowiem, że człowiek ów kieruje się w życiu pewną hierarchią celów i wyraźnie zna wartość każdego z nich.

Wśród tych celów są takie, za które gotów zapłacić najwyższą cenę. To powoduje charakterystyczny w nim rys osobowości, który określa się jako wielkoduszność (*magnanimitas*). Człowiek wielkoduszny jest skupiony na rzeczach najważniejszych, gdyż zna dobrze ich cenę, i dlatego zdaje się pomijać zabieganie o sprawy mniejszej wagi. Arystoteles mówi, że ma on wielki cel do osiągnięcia i dlatego pomija drobiazgi.

Umiarkowanie Arystoteles uważał za najważniejszą cnotę moralną i sądził, że wszelkie postępowanie człowieka polega na „złotym środku”. Tomasz z Akwinu skłaniał się raczej ku opinii, że taką podstawową rolę w życiu moralnym człowieka pełni roztropność. Istotne zadanie umiarkowania zawęził więc do spraw związanych z odżywianiem, napojami alkoholowymi i życiem płciowym. W pewnym stopniu jednak przychylił się do zdania Filozofa, przewidując szereg cnót pomocniczych umiarkowania. Wśród nich jako pierwszą wymienia się powściągliwość, a następnie łagodność, łaskawość, skromność, pokorę, pilność, umiejętność bawienia się (słynna *eutrapelia*), elegancja. Wszystko to w sumie owocuje szlachetnością człowieka, która stanowi charakterologiczny skutek umiarkowania. Tę szlachetność Mieczysław Gogacz nazywał „duchową elegancją”.

²⁸ Prawdomówność jest podawaniem prawdy ze względu na jakieś dobro. Stanowią ją zatem dwa momenty: sama prawda oraz właściwy cel jej komunikowania. Szczególnie ten drugi aspekt – z powodu którego prawdomówność jest cnotą moralną – domaga się rozumności w jego stosowaniu. Prawdomówność więc nie polega na rozprowadzaniu rzeczy nawet prawdziwych każdemu i w każdej sytuacji. Obmową bowiem jest ujawnianie informacji prawdziwych o jakiejś osobie w celu zaszkodzenia jej. Niewiele – jeśli chodzi o skutki – obmowa różni się od oszczerstwa, które jest, w tym samym celu, podawaniem o kimś informacji nieprawdziwych.

Pedagogika jako konsekwencja etyki

Mieczysław Gogacz nie wymienia etyki szczegółowej; uważa, że jest ona już pedagogiką. Pedagogikę, jako teorię wychowania, wyznaczają zawsze dwie podstawy: pierwsza z nich to koncepcja człowieka, zawierająca odpowiedź na pytanie „co” w człowieku wychowujemy. Drugi zespół podstaw obejmuje cele wychowania (nawet gdy są one immanentnie zawarte w podmiocie wychowania, np. jego wewnętrzny rozwój). W klasycznie rozumianej teorii wychowania ten zespół celów brany jest z etyki. Etyka wskazuje więc na to, „do czego” wychowujemy. Sama pedagogika jest w tej sytuacji teorią zasad wychowania – swobodnie „jak” oddziaływać na człowieka, aby uzyskać określone przez etykę normy moralne.

Tak rozumianą pedagogikę stanowi zarówno kształcenie jak i wychowywanie. Podkreśla się, że nigdy nie można jednak oderwać kształcenia od wychowywania. Dlatego te dwa zagadnienia powinny stać się wyjściowymi tematami pedagogiki, a dotycząc pedagogiki ogólnej, powinny zaowocować aż mą-

drością wychowywanego człowieka.

Sam Gogacz skutek wykształcenia przedstawia bardzo lapidarnie jako uzyskiwanie sprawności trafiania na prawdę i dobro, na to, co słuszne i właściwe. Skutkiem wychowania jest zaś harmonia i wewnętrzny ład całej osobowości człowieka, przejawiającej się we wszystkich jego reakcjach i poczynaniach. Ten wewnętrzny ład lub harmonia polegają według Tomasza z Akwinu na podporządkowaniu woli intelektowi, a uczuć i emocji temu, co wskazuje intelekt jako prawdziwe, a wola odbiera jako właściwe dla siebie dobro. Jest więc to owocowanie w człowieku wszystkich głównych cnót moralnych.

Owoce wykształcenia i wychowania człowieka jest jego wewnętrzna przemiana, nazywana *metanoią*, na którą składa się przede wszystkim prymat osoby przed rzeczą²⁹. Powoduje to także wysunięcie na plan pierwszy osobowych, życziwych powiązań między osobami ludzkimi i odsunięcie na plan dalszy powiązań i zależności instytucjonalnych, politycznych i ekonomicznych.

Etyki zawodowe jako syntezy etyki i pedagogiki

Etyki specjalne dotyczą poszczególnych stanów lub zawodów. Dlatego najczęściej spotykamy się z etykami zawodowymi. Nie są to jakieś inne etyki; stanowią zastosowanie etyki ogólnej do szczególnych sytuacji moralnych, dotyczących jakiejś grupy osób. A zatem

etyki te korzystają w szerszym stopniu z filozofii człowieka, a nawet innych nauk o człowieku, co w znacznym stopniu zbliża je do pedagogiki. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że etyki specjalne, a szczególnie etyki zawodowe, stanowią jakieś postacie pedagogiki.

²⁹ A co za tym idzie – pierwszeństwo etyki przed techniką.

W nich zatem w sposób wyraźny realizuje się arystotelesowska koncepcja etyki jako praktycznej nauki filozoficznej.

Etyka zawodowa bowiem jest – najogólniej mówiąc – teorią odpowiedzialnie wykonywanej pracy. Działania odpowiedzialne zaś to działania moralnie dobrze realizowane, czyli wykonywane dzięki sprawnościom. Stąd zagadnieniami, które stanowią etykę zawodową, są – oprócz koncepcji samej etyki – także teoria pracy i problematyka sprawności moralnych.

Gdy chodzi o koncepcję pracy ludzkiej, to należy najpierw zauważyć, że jest

ona swoistą pochodną koncepcji samego człowieka. Przy rozumieniu człowieka jako osoby, źródłem pracy staje się intelekt i wola. Stąd samą pracę – przy takim ujęciu człowieka – charakteryzuje twórczość, jako jej istotna cecha. Pracą zatem jest twórczy charakter działań ludzkich, nakierowanych na doskonalenie osobowości człowieka, jako wewnętrzny skutek pracy, i kultury, jako zewnętrzny skutek pracy. Ponieważ motywy pracy są często inne osoby, pracujemy bowiem dla kogoś, nie tylko dla siebie – wtedy praca jest czynnikiem chroniącym także relacje osobowe.

Stanowisko w sprawie niektórych dylematów etycznych współczesności

Z pozycji etyki chronienia osób można sformułować perspektywy postrzegania dyskutowanych współcześnie problemów etycznych. Najpoważniejsze z nich związane są z bioetyką, a w niej z problemem życia człowieka. Etyka chronienia osób stoi na stanowisku bezwzględnej ochrony życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci. Mieczysław Gogacz brał czynny udział w dyskusjach na temat aborcji w latach dziewięćdziesiątych XX wieku oraz na temat eutanazji, które toczyły się w Polsce po 2000 roku. W obydwu tych sprawach zauważał, że źródłem dylematów w etyce był brak prawidłowych rozstrzygnięć antropologicznych lub błędna, przede wszystkim ewolucjonistyczna, koncepcja człowieka. Zwracał uwagę, że człowiek zaczyna istnieć w momencie poczęcia i przestaje w momencie śmierci. Pomiędzy tymi „momenta-

mi” posiada wszystkie konieczne elementy strukturalne bytu ludzkiego. Podkreślał, że brak przejawiania niektórych z nich, np. rozumności, nie świadczy o tym, że nie ma w człowieku jej podmiotu.

Podobnie antropologiczne rozstrzygnięcia określają stanowisko etyki chronienia osób wobec feminizmu, ideologii *gender*, niektórych problemów etyki seksualnej. Podstawowym stwierdzeniem jest równość kobiet i mężczyzn pod względem człowieczeństwa. Z antropologicznego punktu widzenia człowiek jest osobą, czyli bytem rozumnym, który wyposażony jest w ciało. Płeć jest zespołem właśnie przypadłości cielesnych, związanych z różnymi funkcjami w dziele rodzenia nowego człowieka. Konsekwencje tego faktu obejmują różnice w budowie ciała, a także w psychice.

Etyka chronienia osób przeciwstawia się zarówno postrzeganiu zbyt głębokich różnic między kobietą i mężczyzną, np. takich, które widziały tu różne rodzaje lub gatunki bytowe. Przeciwstawia się także całkowitemu zrównaniu płci, szczególnie w odniesieniu do struktury i funkcjonowania rodziny.

W ekologii etyka chronienia osób stoi na stanowisku antropocentrycznej ochrony przyrody, wychodząc z tezy o wyjątkowości bytu osobowego³⁰. Ta wyjątkowość stawia człowieka ponad przyrodą, ale także implikuje jego szczególne obowiązki wobec środowiska przyrodniczego.

* * *

Etyka chronienia osób zbudowana została na podstawie teorii osoby i wynikającej z tej teorii koncepcji relacji osobowych. Z tego powodu można ją zaliczyć do grupy etyk personalistycznych, jeśli za personalizm uznamy konstruowanie jakiejś teorii na podstawie koncepcji osoby. Etyka ta stanowi także przykład wyprowadzenia konsekwencji z Tomaszowej metafizyki osoby i metafizyki człowieka – jest więc etyką tomistyczną *par excellence*. Można też postawić uzasadnione pytanie, w jakim stopniu proponowana przez Mieczysława Gogacza i jego uczniów wersja etyki tomistycznej nawiązuje do klasycznego Arystotelesowskiego i Tomaszowego eudajmonizmu. Wydaje się, że istota propozycji polega na wyprowadzeniu konsekwencji z Tomaszowej teorii miłości, w której stanowi ona źródło wszelkich działań człowieka, jest zasadą nabywania sprawności i cnót, a także podstawową, najbardziej pożądaną więzią międ-

zyludzką. Akwinata wszystkie te akcenty stawia w ramach swoich modyfikacji greckiego eudajmonizmu. Dla Tomasza nie jakiegokolwiek więc rozumne dobro owocuje szczęściem, lecz powiązania z osobami – z Bogiem i z ludźmi. Mieczysław Gogacz kontynuuje ten wątek, nie skupiając się wyłącznie na problematyce celu i szczęścia, gdyż celem dla niego jest chronienie osób, które dokonuje się przede wszystkim na sposób wiązania się z osobami relacjami wiary, nadziei, a głównie miłości, co stanowi w konsekwencji szczęście człowieka.

Można więc powiedzieć, że etyka chronienia osób stanowi modyfikację etyki Arystotelesa w takim stopniu, w jakim tomizm stanowi modyfikację jego metafizyki: Tomasz z Akwinu zwrócił uwagę na podstawową rolę miłości w etyce i życiu, Mieczysław Gogacz uczynił z niej główną oś teorii etycznych i pedagogicznych.

³⁰ M. Gogacz, *Antropologiczne i etyczne podstawy ochrony przyrody*, „Studia Philosophiae Christianae” 29 (1993) nr 2, s. 137-146.

Ethics of person protection. An outline of problems

Keywords: ethics, person, personal relations, Mieczysław Gogacz, conscience, contemplation, wisdom, metanoia, culture

Ethics of person protection has been based on theory of person and emerging from it concept of personal relations. Thus, it should be recognized as personalistic ethics, if we understand personalism as a theory based on an account of a person. Such an ethics is an example of inferring conclusions from Thomistic metaphysics of person and human being – thus, it is Thomistic ethics par excellence. There could be question posed, in what extent proposed by Mieczysław Gogacz and his followers version of Thomistic ethics refers to classical Aristotelian and Thomistic eudaimonism? It seems that the core of the proposition relies on inferring conclusions from Thomas' theory of love, in which love is the source of every human acts, is the principle of habituation and virtues as well as the most desired interpersonal relation. All these aspects Aquinas po-

ses in his modifications of the Greek eudaimonism. For Thomas, the only good which results in happiness relies on relations with person – God or people. Mieczysław Gogacz continues this thread, but he does not concentrate only on problems of aims and happiness, because protection of person is an proper aim for him and protection is accomplished within relating with person through faith, hope and mainly love, and results in human happiness.

We could therefore say, that ethics of protection of person is a modification of Aristotle's ethics inasmuch as Thomism is modification of his metaphysics: Thomas Aquinas pays attention on the basic role of love in ethics and life, Mieczysław Gogacz has established love the basic pivot of his ethical and pedagogical theories.

