

tajemniczym w naszej egzystencji, ale też najbardziej intrygującym i obiecującym. To jakby drugie dno, wymiar głębi naszego, nieraz tak bardzo powierzchownego, poznania i bycia. To miejsce, gdzie, jak się wydaje, zarysowują się drogi najbardziej prowadzące w głąb, drogi najbardziej wyprowadzające nas spod klosza skończoności. To miejsce, gdzie natrafiamy na to, co najbardziej niosąc i podtrzymując wszystko, jest zarazem najbardziej zasłaniane i skrywane przez powierzchnię (a nawet krzykliwość) tego, co niesione i podtrzymywane w istnieniu. Ież można tam jeszcze odkryć!

Ks. Dariusz Oko  
Kraków, PAT

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

Na zakończenie obchodów 20-lecia powstania „Solidarności”, z inicjatywy gdańskiego ordynariusza abpa Tadeusza Gocłowskiego grupa zaproszonych, społecznie uznanych, 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. 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. Nakładają 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 [...]”<sup>1</sup>

Powinności mają swoje podstawy w naturalnych uprawnieniach człowieka, te zaś swój fundament ontyczny mają w godności osobowej człowieka. Kodeks „rzeczy należnych człowiekowi”, a przez to powinnych (od siebie dla siebie i od innych dla siebie i dla innych) – jako wyraz *lex naturalis* – zawsze interesował etyków i filozofów prawa<sup>2</sup>. Od zawsze niemal próbowano go ustalić, dyskutując nad kryteriami, wedle których człowiek coś powinien. Istotne okazywało się wtedy pytanie o kryteria albo po prostu o normę moralności. W kontekście zaś pytania o normę moral-

<sup>1</sup> Cyt. za: „Tygodnik Powszechny”, 2000, nr 37 (z 10 IX 2000 r.).

<sup>2</sup> Zob. ważną monografię M. Piechowiaka *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony* (Lublin: TN KUL 1999).

ności podejmowano z kolei pytanie inne – o doświadczenie powinności moralnej, a w związku z tym – pytanie o ostateczne podstawy moralności. To od odpowiedzi na pytanie o normę moralności uzależniano odpowiedź na pytanie kolejne, mianowicie o możliwość wyznaczenia zespołu norm moralnych ogólnie ważnych, koniecznych o charakterze treściowym, które mogłyby stanowić punkt odniesienia „wspólny dla całej społeczności globu”. Choć one pozostaną zakryte dla szerokiego ogółu, można zasadnie przypuszczać, że w tak poważnej kwestii nie obeszło się bez poważnych debat i teoretycznych sporów.

Rozprawą *Spór o normę moralności* jej autor – Tadeusz Biesaga wpisuje się twórczo w zarysowaną wyżej debatę, wnosząc w nią swój porządkująco-precyzujący wkład. Tadeusz Biesaga, salezjanin (ur. 1950), jest absolwentem Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie i Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Doktoryzował się w 1984 r. na podstawie pracy *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki* (wydanej następnie drukiem przez Towarzystwo Naukowe KUL w 1989 r.). W latach 1988-1996 był zatrudniony jako adiunkt Katedry Etyki Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (dziś: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego). Oprócz wykładów w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie (nieprzerwanie od 1980 r.) prowadzi równoległe (zatrudniony na stanowisku adiunkta) zajęcia dydaktyczne na Wydziale Filozofii krakowskiej Papieskiej Akademii Teologicznej (od 1996 r.). Jest także autorem *Zarysu metaetyki* (Kraków 1996) oraz licznych artykułów w salezjańskim „Seminarie” 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 rekonstrukcji krytyki eudajmonistycznej interpretacji moralności. Innymi słowy – stawia sobie za cel rekonstrukcję nurtu antyeudajmonistycznego w etyce kolejnych rzeczników personalizmu szeroko rozumianego (ze szczególnym uwzględnieniem antyeudajmonistycznych tendencji wśród etyków nurtu arystotelesowsko-tomistycznego) i krytykę owego antyeudajmonizmu (s. 12). Wśród rzeczników personalizmu uwzględnia tak różnych myślicieli, jak prekursorów współczesnego personalizmu (i antyeudajmonizmu): I. Kanta, M. Schelera, D. von Hildebranda czy współczesnych twórców etyki personalistycznej (autorów nawiązujących twórczo do propozycji K. Wojtyły, w szczególności zaś T. Stycznia i A. Szostka). Autor, stawiając sobie za zadanie uważne prześledzenie dyskusji w sprawie normy moralności, prowadzonej przez etyków tomistycznych, usiłuje znaleźć odpowiedź na pytania: Czy przez radykalny antyeudajmonizm nie naruszono w nieuprawniony sposób istotnego związku moralności z naturą osoby ludzkiej, z dobrem własnym osoby? Czy po prostu nie wykluczono, istotnej w etyce klasycznej, teleologicznej interpretacji tej moralności? (s. 13). W ten sposób T. Biesaga pragnie ocalić eudajmonistyczny rys etyki autentycznie personalistycznej. W osiągnięciu tego celu widzi, zresztą za K. Wojtyłę, możliwość (wręcz – potrzebę) wzajemnego ubogacania się filozofii podmiotu (filozofii świadomości) i filozofii przedmiotowej (filozofii bytu).

Monografia *Spór o normę moralności* została skomponowana z czterech, dobrze uzupełniających się rozdziałów: (1) „Deontologizm a eudajmonizm” (s. 15-60), (2) „Aksjologizm a 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 przedstawia kolejną fazę sporu o normę moralności.

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

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

<sup>3</sup> Była to w gruncie rzeczy konsekwencja wspomnianej wyżej nieufności i podejrzliwości wobec zmysłów (zob. s. 215 n.).

<sup>4</sup> Kant czyni założenie, że owa nadzmysłowa istota jest wspólnym modelem – wzorem – normą ontologiczną jestestw rozumnych, jest swoistym *constans* jestestw rozumnych albo –

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

W autonomii człowieka Kant widział pozytywny przejaw owej *übersinnliches Wesen* (s. 38 n., 49). Chciałoby się powiedzieć, iż skoro człowiek raz wkroczył na drogę autonomii, zakosztował jej smaku, niechże – zdaniem Kanta – kroczy tą drogą konsekwentnie do końca (ale – sprostujmy za T. Biesagą – drogą autentycznie rozumianej autonomii). T. Biesaga słusznie zauważa, że „I. Kant uczynił olbrzymi wkład dla uzgodnienia z 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 n.; zob. też s. 249 nn.). Dość wysublimowana filozofia podmiotu jest więc ostatecznie, w przypadku propozycji Kanta, podstawą kształtowania porządku moralnego i „odpowiedzialnej” za ten porządek teorii moralności. Uraz antyeudajmonistyczny, chociaż poddany korekcie (przez eudajmonizm postulatywny – s. 56-60), został jednak przez Kanta przekazany w spadku refleksji filozoficzno-moralnej. Autor *Sporu o normę moralności* interesująco pokazuje zabiegi filozofa z Królewca, aby uchronić czynienie dobra od zarzutu interesowności i egoizmu. W ten sposób, rekonstruuując Kanta autokorektę pełnego antyeudajmonizmu, *obiter*, zarysowuje własne przekonanie o nie tylko niemożliwości, lecz wręcz szkodliwości fobii antyeudajmonistycznej. Jest to argument skłaniający Autora do podjęcia dalszych badań i kolejnych kroków. Eudajmonizm postulatywny Kanta jest – w opinii Biesagi – *sui generis* potwierdzeniem tego, że nie można lekceważyć ludzkiego dążenia do szczęścia. Etyka, która lekcewałaby to pragnienie, ulegałaby szybkiej dewaluacji (moralizm). Moralność z przysłowiowo „zaciśniętymi zębami”<sup>5</sup> nie jest moralnością pociągającą człowieka, choć wiadomo, że nie o nazbyt „tanie” pociąganie tu w ogóle chodzi.

---

mówiąc dosadniej – „prawdziwą istotą (naturą)” – w miejsce natury pojętej empirystycznie (s. 28 nn.), czyli – z tego powodu – zmiennej i nieobliczalnej.

<sup>5</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. H e r l i n g - G r u d z i ń s k i, *Ugolone z Todi. Nekrolog filozofa*, [w:] t e n ż e, *Wieża i inne opowiadania*, Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze” 1988, s. 202.

Rozdział drugi, prezentujący wkład M. Schelera i D. von Hildebranda w przewyciężenie kantowskiego formalizmu i nieodłącznego odeń idealizmu, jest frapującą rekonstrukcją procesów, dróg myślenia zmierzających do oparcia dociekań nad kryterium moralności na bardziej obiektywnym, przedmiotowym fundamencie. Krytyka poglądów Kanta przeprowadzona przez Schelera zaowocowała „aksjologizmem” – jak trafnie dorzuca nowy „-izm” do istniejących „-izmów” T. Biesaga, dając w ten sposób do zrozumienia, że kolejny uczestnik sporu otwartej debaty nie zamknie. Aksjologizm stał się możliwy dzięki poszerzeniu zbyt wąskiej koncepcji doświadczenia, jaką posługiwali się empiryści brytyjscy, w polemice z którymi, o czym należy pamiętać, Kant kształtował własne stanowisko. Scheler, jak słusznie zauważa Biesaga, wychodząc od stwierdzenia Husserla, że tyle jest rodzajów doświadczenia, ile jest przedmiotów danych w tym doświadczeniu, rozszerzył jego zakres. W doświadczeniu ujawniają się również wartości. Także fenomenowi danemu w doświadczeniu przyznał większą samodzielność w stosunku do podmiotu i jego form poznawczych, niż to było w aprioryzmie Kanta. Rozszerzył on aprioryzm Kanta, oparty na uprzednich wobec doświadczenia formach, kategoriach intelektu, na aprioryzmie poznawanego przedmiotu, czyli jego treści (s. 62). Ostatecznie poznanie, w ujęciu Schelera, okaże się czymś bardziej receptywnym niż w ujęciu Kanta. Intuicyjny wgląd będzie dotyczył „materii” przedmiotu i występujących 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 redukcji transcendentalnej Husserla – redukcją ejdetyczną, zapoczątkowały rozwój bardziej realistycznego nurtu fenomenologii (s. 63). Efektem tych ważnych poczynań było zbliżenie się do empiryzmu (dzięki przyznaniu doświadczeniu większej roli poznawczej) i jednocześnie przekroczenie empiryzmu (poszerzone bowiem rozumienie doświadczenia oprócz faktów obejmowało istotę rzeczy), które okazało się istotne dla otwarcia się na poczynania Schelera klasycznej tradycji metafizycznej reprezentowanej przez K. Wojtyłę. Stanowisko epistemologiczne Schelera jest bowiem przykładem zbliżenia tego, co empiryczne i aprioryczne (s. 64).

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 w intuicyjnym akcie poznania (s. 67 nn.). W udzieleniu odpowiedzi na wartość (powinność ogólną)<sup>6</sup> oprócz metafizycznej wartości (utwierdzenia metafizycznej harmonii lub w przypadku antywartości – dysharmonii) ujawniają się także wartości personalne, a wśród nich moralne oraz intelektualne. 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

---

<sup>6</sup> Wartości fundują powinność ogólną – *das allgemeine Sollen, das Seinssollen*, która przynależy do istoty wartości (zob. s. 78 n.) – powinność ogólna jest wyrazem metafizycznej harmonii – metafizycznego porządku (zob. s. 80 n.).

– spełnienie (i świętość) człowieka oraz oddawana jest cześć i uwielbienie Bogu. Owa odpowiedź na wartość jest podstawą autentycznego skłaniania się do dobra (por. s. 87).

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

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

T r z e c i rozdział rozprawy prezentuje koncepcję etyki ufundowanej w filozofii bytu. Najpierw Biesaga rozważa problematykę etyki dobra-celu św. Tomasza. Rekonstruuje etykę Tomasza idąc śladami raczej jego komentatorów, śladami interpretacji tomistów (M. Wittmana, O. Lottina, J. Leclercq, M. A. Krąpca, T. Ślipki, B. Bujo,

---

<sup>7</sup> Hildebrand podążał w kierunku rozwiązań św. Tomasza. Ten jednak nie rozstrzygnął jednoznacznie sprawy nowego transcendentale. To ważne dopowiedzenie przynosi m.in. monografia Piechowiaka *Filozofia praw człowieka* (s. 328-341).

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

Rozdział c z w a r t y jest rekonstrukcją kształtowania się ujęcia personalistycznego, którego rzecznikiem stał się K. Wojtyła. Podobnie jak w poprzednich rozdziałach, Autorowi nie chodziło jedynie o zreferowanie poglądów filozoficzno-moralnych obecnego Papieża. Zgodnie z tytułem rozprawy Biesaga, usiłując odstąpić drogę dojścia K. Wojtyły do uznania normy personalistycznej, podnoszącej godność osoby do rangi podstawowej zasady etycznej (por. s. 235), próbował wydobyć wewnętrzną logikę tej drogi. W samym bowiem dochodzeniu do sformułowania i uznaniu normy personalistycznej jako normy moralności można, uwydatniając jej logikę, dostrzec istotę i strony sporu oraz odpowiadający mu dramat życia moralnego. Jego kontekstem jest cała rzeczywistość. To wobec niej staje człowiek. Na bazie przedmiotowego doświadczenia rzeczywistości jako „czegoś” człowiek doświadcza przedmiotowo siebie jako „kogoś”. Słusznie, za K. Wojtyłą i etykami szkoły lubelskiej (T. Styczniem, A. Rodzińskim i A. Szostkiem), Biesaga powiada, że „to podstawowe rozróżnienie, w którym odkrywamy świat jako świat osób i rzeczy, nie pozwala traktować człowieka jako rzecz wśród innych rzeczy. W specyficznym doświadczeniu ujawnia się nam osoba od strony wsobnej wartości, czyli jej osobowej godności. Dana nam jest ona wprost, bezpośrednio, intuicyjnie. Nie jest ona przedmiotem dowodzenia, lecz jedynie pokazania. Możemy się odwołać do swoistej oczywistości i ją uznać” (s. 235). Dopowiedziałbym, że właśnie tu – w konsekwentnie przeprowadzonym wyświetleniu (i zanalizowaniu) tego podstawowego dla antropologii i etyki doświadczenia spoczywa „tajemnica” personalizmu i personalistycznej etyki. W świetle powyższych ustaleń można by zrealizować to, o czym myślał już w czasach lubelskich K. Wojtyła, gdy pisał: „Zagadnienie dobra etycznego jest węższe od zagadnienia dobra w ogóle. Etyka nie utożsamia się z filozofią dobra, chociaż wyrasta w ścisłej łączności z nią. Zagadnienie dobra w ogóle należy do metafizyki, łączy się z problematyką bytu. Etyka zaś ma swoje własne pytanie, które stanowi punkt wyjścia w jej dociekaniach: co to znaczy, że człowiek jest dobry? [...] Można by nawet to pytanie sformułować nieco inaczej: co to znaczy, że człowiek bytuje dobrze?”<sup>8</sup> U podstaw

<sup>8</sup> *Wykłady lubelskie*, Lublin: TN KUL 1986, s. 172.

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>9</sup>, czy wręcz winniśmy postawić, można byłoby podjąć kolejne zagadnienia rozdziału czwartego (zagadnienie prawa naturalnego i stawania się osoby<sup>10</sup>). Pewne uwagi krytyczne, polemiczne w stosunku do własnych uczniów i współpracowników, niedwuznacznie wskazują, że propozycja K. Wojtyły<sup>11</sup>, która była propozycją bardzo twórczą, i to udanie zapoczątkowaną, wymaga dalszej kontynuacji, nie została bowiem jeszcze doprowadzona do końca. To potwierdza Biesaga.

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

T. Biesaga jest znakomicie przygotowany do badań w zakresie krytyki antyeudajmonizmu w nurcie etycznych dociekań nad normą moralności. 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.

---

<sup>9</sup> Por. K. W o j t y ł a, *Problem teorii moralności*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. III, pod red. bpa B. Bejze, Warszawa: Wyd. SS. Loretanek 1969, s. 219 n.

<sup>10</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.

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

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

<sup>13</sup> Por. J a n P a w e ł II, *Fides et ratio*, 4.



*Spór o normę moralności* T. Biesagi jest także znaczącym głosem w długo trwającej dyskusji (czy zakończony? – należy powątpiewać<sup>14</sup>) na temat prawa człowieka do szczęścia (por. s. 206, 243 nn.). Ten wątek przydaje jego wysoce kompetentnym wywodom swoistego dramatyzmu i czyni tę profesjonalną monografię niezwykle lekturą, prawdziwie intelektualną przygodą.

Na zakończenie – kilka uwag krytycznych pod adresem Wydawnictwa Naukowego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Od strony edytorskiej rozprawa nie prezentuje się najlepiej. Dotyczy to zarówno zaproponowanego formatu książki (A 5), jak i strony graficznej i adiustacji. Wydaje się, że była ona przygotowywana do druku w dość dużym pośpiechu. Sporo do życzenia pozostawia bowiem adiustacja tekstu rozprawy (liczne literówki, mankamenty deklinacyjne), która nie wystawia najlepszego świadectwa oficynie. Rozprawa nie ma także spisu treści w języku obcym, który w tego typu publikacjach jest obowiązującym standardem. Żywa pagina oraz indeks, choćby nazwisk (nie mówiąc już o indeksie przedmiotowym), także byłyby pożądane. Warto by o tym wszystkim pomyśleć przy kolejnym wydaniu rozprawy, zwłaszcza że nie była ona powszechnie dostępna w księgarniach, o ile w ogóle była dostępna poza Krakowem.

Ks. Sławomir Szczyrba  
Warszawa, UKSW

Lester J. P o u r c i a u (ed.), *Ethics and Electronic Information in the Twenty-first Century*, West Lafayette, Ind.: Purdue University Press 2000, ss. 334.

Szalony rozwój internetu, który powoli obejmuje swym zasięgiem cały świat – a już na pewno kraje rozwinięte – umożliwiając przekraczanie granic, budzi zarówno wielkie obawy, jak i nadzwyczajne nadzieje. Z punktu widzenia ekonomii internet obiecuje potężny impuls, który wpłynie na handel ogólnoświatowy – i rzeczywiście internet jest ważnym czynnikiem w przebiegającym właśnie procesie globalizacji. Jednakże wielu ludzi obawia się skutków tego procesu: zaniku ich kulturowej tożsamości, pogorszenia się ich własnej sytuacji materialnej w globalnej ekonomii, gwałtownej i radykalnej zmiany ich świata życia, w którym już nie będą się w stanie zorientować i poruszać. Wiele rządów i ponadpaństwowych organizacji usiłuje te

---

<sup>14</sup> Po ewentualnej zgodzie na eudajmonizm przyjdzie kolej na dyskusję na temat rozumienia szczęścia.