

Zadania współczesnej metafizyki

14

Spór o dobro

Redakcja Naukowa
Andrzej Maryniarczyk SDB
Katarzyna Stępień
Paweł Gondek

Lublin 2012
Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu

Recenzent
Prof. dr hab. Edmund Morawiec CSsR
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

Opracowanie redakcyjne
Teresa Zawajska

Opracowanie bibliograficzne
Agata Szymaniak

Korekta języków klasycznych
Arkadiusz Gudaniec

Na okładce
De consolatione Philosophiae, Szkoła francuska ok. 1460

Tłumaczenie streszczeń
Agnieszka Lekka-Kowalik
Rafał Lizut

Korekta techniczna
Roman Blicharz

Okladka, skład i łamanie
Marcin Pieczyrak

© Copyright by Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu

ISBN 978-83-60144-58-9

POLSKIE TOWARZYSTWO TOMASZA Z AKWINU

Katedra Metafizyki KUL
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin,
tel./fax (81) 445-43-88
e-mail: tomasak@kul.pl • www.ptta.pl

Druk i oprawa
Poligrafia Inspektoratu
Towarzystwa Salezjańskiego
ul. Konfederacka 6, 30-306 Kraków

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie	7
--------------------	---

Część I DOBRO I WARTOŚCI

Mieczysław A. Krapiec OP – <i>O dobru</i>	13
Andrzej Maryniarczyk SDB – <i>Byt a dobro</i>	33
Berthold Wald – <i>Byt – wartości – cnoty, Dyskusja o naturze dobra</i>	53
Mieczysław A. Krapiec OP – <i>Człowiek i wartość</i>	71
Mieczysław A. Krapiec OP – <i>Dobro a wartość</i>	97
Henryk Kiereś – <i>Agatologia czy aksjologia?</i>	107

Część II DOBRO NA AGORZE FILOZOFÓW

Henryk Kiereś – <i>Względność czy bezwzględność dobra?</i>	119
Artur Andrzejuk – <i>Dobro – emanat czy cel?</i>	135
Kazimierz Krajewski – <i>Dobro a hierarchia dóbr</i>	145
Piotr Stanisław Mazur – <i>Problem poznawalności dobra</i>	163
Ks. Jan Sochoń – <i>Problem dobra w postmodernizmie</i>	193

Ks. Józef Herbut – <i>Problematyka wartości w ujęciu pragmatystów</i>	211
Krzysztof Saja – <i>Dobro w tradycji filozofii analitycznej</i>	221
Ks. Józef Kozuchowski – <i>Klasyczna koncepcja dobra. Spojrzenie Roberta Spaemanna</i>	249

| Część III
| WOKÓŁ SPORU O DOBRO

Ks. Jan Sochoń – <i>Spór o naturę zła</i>	267
Ks. Piotr Moskal – <i>Bóg a problem zła</i>	281
Tadeusz Biesaga SDB – <i>Spór o dobro moralne: hedonizm – eudajmonizm – personalizm</i>	291
Piotr Jaroszyński – <i>Spór o dobro wspólne: indywidualizm – kolektywizm – personalizm</i>	309
Enrique Martínez – <i>Bonum amatur inquantum est communicabile amanti. Miłość i dobro w metafizyce św. Tomasza z Akwinu</i>	323
Paulina Sulenta – <i>Bibliografia</i>	347

TADEUSZ BIESAGA SDB
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Filozofii

SPÓR O DOBRO MORALNE: HEDONIZM – EUDAJMONIZM – PERSONALIZM

CZY HEDONIZM JEST TEORIĄ EGOIZMU?

Spór o dobro moralne jest tym samym, co spór o człowieczeństwo człowieka, co spór o humanizm jako taki. Jest to spór zasadniczy, gdyż pomieszczenie zła z dobrem lub, jeszcze tragiczniej, nazwanie zła dobrem jest niszczące dla człowieka, dla kultury, dla życia społecznego i politycznego.

Zniszczenia są tym większe, im bardziej zło, np. w różnych ideologiach, wciela się w postać dobra i przybiera formę nakazów i obowiązków moralnych. Gdyby owa uwodzicielska sztuczka złośliwego demona, ukrywającego zło pod płaszczem dobra, stała się czymś powszechnym, człowiek popadłby w największą z możliwych niewoli, stając się niewolnikiem pseudonorm, pseudonakazów, funkcjonowałby w samozłudzeniu, samozniewoleniu, w autodestrukcji. Stąd wysiłek filozofii jako miłości mądrości zmierza do zdemaskowania fałszywych ujęć obiektywnego dobra, będącego podstawą postępowania moralnego.

W tym kontekście trzeba zapytać, czy hedoniści starożytni, a później nowożytni, szukając szczęścia w przyjemności, nie ukryli zła pod pozorem dobra? Czy ich propozycja jest sztuką

życia moralnego, czy też taktyką realizacji zmysłowego egoizmu?

Nie trudno dostrzec, że hedonizm Arystypa z Cyreny i cyrenaików, zalecający każdemu szukanie intensywnych doznań zmysłowych, nieuznający hierarchii przyjemności, propaguje prymitywne, egoistyczne życie każdej jednostki. Propozycja ta podbudowana jest również sceptycyzmem, w którym twierdzi się, że poza doznaniem aktualnej przyjemności nic nie jest pewne – nie jest pewne to, co mnie spotka w przyszłości, nie są pewne przysze przyjemności (moje i innych), nie ma więc potrzeby troszczyć się o przyszłość. To co jest pewne, to indywidualne, teraźniejsze doznanie przyjemności. Według tak pojętego egoistycznego hedonizmu wszystkie inne rzeczy mogą mieć wartość o tyle, o ile mogą być środkami prowadzącymi do moich przyjemności. Wszelkie działania, również drastycznie sprzeczne z obowiązującą moralnością, są usprawiedliwione, jeśli dostarczą mi przyjemności¹.

Subtelniejszy, bardziej rozbudowany, zaproponowany jako sztuka życia przyjemnego jest hedonizm Epikura. „W odróżnieniu od cyrenaików Epikur twierdził, że przyjemnością jest nie tylko pobudzenie i doznanie zmysłowe, ale również stan po zaspokojeniu pożądania. Ten statyczny stan, w którym zaspokoiliśmy nasze naturalne pragnienia, i niczego już nie pragniemy, jest najlepszą przyjemnością. Jest nią brak pragnień i brak bólu. Tym, co niszczy nasze szczęście, jest nieuzasadniona troska i lęk o przyszłość”².

R. Spaemann w swoich publikacjach po mistrzowsku demaskuje antynomie hedonizmu i propozycje sztuki życia hedonisty³. Czyni to m.in. na przykładzie człowieka podłączonego do

¹ Zob. T. Biesaga, *Hedonizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 4, Lublin 2003, s. 272.

² Tamże, s. 273.

³ Zob. R. Spaemann, *Shczęście a zycżliwość. Esej o etyce*, przeł. J. Merecki, Lublin 1997; tenże, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2006.

aparatury dostarczającej mu, drogą impulsów elektrycznych, silnych doznań przyjemnościowych: „Pracownik służby medycznej [...] proponuje Państwu następującą optymalizację waszej sytuacji życiowej: Pod narkozą może [...] do określonych miejsc w mózgu podłączyć kable, przez które będą przesyłane impulsy elektryczne. Podrażnienie określonych partii mózgu doprowadzi do tego, że będą się Państwo znajdować w nieustannym stanie intensywnego dobrego samopoczucia – aż do euforii. Prawdopodobnie [...] towarzyszyć im będą niezwykle przyjemne obrazy, wyobrażenia i przekonania dotyczące rzeczywistości. Ów stan będzie trwał do 85. roku życia i zakończy się bezbolesną śmiercią”⁴.

Czy uważamy, że ludzie umieszczeni w takich klinikach, podłączeni do urządzeń wywołujących stany przyjemne, są szczęśliwi? Czy zamienilibyśmy nasze życie na pobyt w takich ośrodkach? Odrzucenie przez nas takiej możliwości przeczy hedonistycznej koncepcji szczęścia. „Próba zrozumienia szczęścia jako całkowicie subiektywnego stanu upada”⁵ – stwierdza Spaemann.

Hedonizm, redukując życie do stanów przyjemnościowych naszego ciała czy psychiki, popełnia błąd. Nasze życie, nie tylko intelektualne, ale emocjonalne i wolitywne, przejawia się nie w stanach, lecz w intencjonalnych aktach poznania i przeżywania, chcenia i realizacji dobra. Nie tylko akty intelektualne, ale (jak to przekonująco pokazał M. Scheler) również uczucia są uczuciami czegoś. Radość z czegoś nie jest takim stanem naszego ciała czy psychiki, jak nachodząca nas, nie wiadomo skąd, euforia, smutek czy depresja. „Uznanie subiektywnej przyjemności za ostateczny cel, o który zawsze chodzi lub powinno chodzić działającemu, oznacza świadomą rezygnację z intencjonalności, ze skierowania naszych stanów psychicznych na coś poza nimi, z konstytutywnej dla nich »autotranscendencji«. Człowiek jest z natury istotą, która nie pojmuje

⁴ Spaemann, *Granice*, s. 136.

⁵ Tamże, s. 136.

siebie naturalistycznie, lecz której »chodzi o coś« – o coś, czego nie może rozumieć jako funkcji własnych stanów zadowolenia lub niezadowolenia⁶.

Epikur na terenie naturalizmu antropologicznego próbował dowodzić racji stanowiska hedonistycznego, kiedy powoływał się na stany przyjemnościowe zwierząt i niemowląt, czyli takich istot, które jeszcze nie odróżniają swoich stanów biologicznych od intencjonalnych aktów poznania, przeżywania i chcenia tego, co wartościowe⁷.

Wydawać by się mogło, że egoizm hedonistyczny da się przezwyciężyć proponowanym przez starożytnych ascetyzmem tego nurtu. Ascetyzm ten wynikał jednak z próby „podniesienia” przez Epikura aktualnej chwili przyjemności „do statusu »nieruchomego teraz« i postawienia go poza czasem”⁸. Pragnienia realizacji jakichś dalszych dóbr i oczekiwań niweczyły bowiem aktualną przyjemność w jej zarodku. Można było albo ignorować to, co w przyszłości może rozczarować i zniweczyć aktualną przyjemność, albo odciąć się od przyszłych przyjemności. Epikur, a jeszcze bardziej stoicy, zaproponowali ograniczenie ludzkich oczekiwań. „Im niższy próg oczekiwań, tym bardziej prawdopodobne jest ich spełnienie; im mniejsze potrzeby, tym łatwiejsze ich zaspokojenie”⁹. Jeśli mimo tych ograniczeń przyszłość przyniesie rozczarowanie i ból, to epikurejski mędrzec zalecał, by znieść te męki, ciesząc się aktualną przyjemnością, wynikłą ze wspomnień radosnych chwil z przeszłości. W takim ascetyzmie hedonizm likwiduje jednak sam siebie. Zaprzecza bowiem realności i roli przyjemności przyszłej, jakby chciał zatrzymać i zabsolutyzować przyjemność aktualną, jako trwałą i wieczną, co oczywiście jest niemożliwe. W ten sposób ascetyzm hedonisty wypacza nasze życie wewnętrzne, charakteryzujące się transcendencją i ciągłym zmierzaniem w kierunku przekraczającym chwilę obecną.

⁶ Spaemann, *Szczęście a życzliwość*, s. 51.

⁷ Zob. tamże, s. 53.

⁸ Tamże, s. 54.

⁹ Tamże, s. 55.

Epikur, rozważając potrzebę przyjaźni, próbował pokonać egoizm inspirowany hedonistyczną zasadą życia¹⁰. „Jako człowiek starożytności nie potrafił sobie wyobrazić autentycznie spełnionego życia bez radości płynącej z przyjaźni”¹¹. Zauważył jednak, że prawdziwa przyjaźń, wbrew logice hedonizmu, wyklucza potraktowanie przyjaciół jako środków do uzyskania własnej przyjemności. W utylitarnej kalkulacji hedonistycznej, jeśli koszty przyjaźni przeważą zyski z czerpanej z niej przyjemności, zawsze można zdradzić przyjaciela. Chcąc uratować przyjaźń, Epikur porzuca kryterium aktualnej przyjemności i twierdzi, że w razie konieczności mędrzec jest gotowy umrzeć za przyjaciela¹². W ten sposób z chęci uratowania przyjaźni Epikur przewycięża wpisany w hedonizm egoizm, ale tym samym dokonuje likwidacji hedonizmu. Widoczne jest, że hedonizm i egoizm są tak ściśle ze sobą związane, że obalenie egoizmu pociąga za sobą obalenie hedonizmu, czyli odrzucenie całej teorii hedonizmu jako teorii szczęścia i jako teorii etycznej.

Mimo owej sprzeczności wewnątrz hedonizmu etycznego nurt ten, inspirowany naturalistycznym ujęciem człowieka, rozwijał się w czasach nowożytnych. „Odnowienie hedonizmu nastąpiło na fali racjonalistycznych, naturalistycznych i antyreligijnych tendencji epoki Oświecenia. Hedonizm oświeceniowy inspirowany był materializmem francuskim (J. de La Mettrie, C. A. Helvétius, P. H. T. d’Holbach). W formie skrajnej hedonizm nowożytny stawał się areligijnym antyascetyzmem, w formie umiarkowanej dostrzegał również ważność doznań duchowych oraz kwestii społecznych”¹³ i rozwijał się jako utylitaryzm.

„Podatny grunt znalazł hedonizm w filozofii w Anglii, gdzie był rozwijany i doprecyzowany. Służył temu naturalizm

¹⁰ Zob. B. Misiunia, *Filozofie afirmacji*, Warszawa 2007 (rozdz. IV/4: *Hedonizm Epikura*, IV/8: *Wartość przyjaźni*).

¹¹ Spaemann, *Szczęście a życzliwość*, s. 57.

¹² Zob. tamże, s. 57.

¹³ Biesaga, art. cyt., s. 273.

Th. Hobbesa, empiryzm J. Locke'a, sentymentalizm F. Hutchesona czy emotywizm D. Hume'a. Ujmując człowieka poprzez instynkt samozachowawczy (Hobbes) czy instynkt posiadania (Locke), uznano egoizm za zasadniczy dynamizm realizacji jednostki¹⁴.

Współcześnie hedonizm w postaci np. utylitarystycznie ugruntowanej etyki jakości życia sprzyja selekcji eugenicznej i eutanazji tych, których jakość życia nie spełnia kryteriów utylitarystyki czy hedonizmu.

CZY EUDAJMONIZM JEST TEORIĄ MORALNOŚCI
CZY TYLKO TEORIĄ SZCZĘŚCIA?

Tak jak w hedonizmie określony typ egoistycznego działania uznano za zaprzeczenie motywacji moralnych, tak w eudajmonizmie arystotelesowsko-tomistycznym doszukiwano się ukrytych interesownych motywów postępowania. Pogląd, że teoria realizacji własnego szczęścia nie jest teorią powinności moralnej, przewija się w dziełach D. von Hildebranda, J. Seiferta, K. Wojtyły, A. Rodzińskiego, T. Styczenia, A. Szostka. Krytyka eudajmonizmu przez fenomenologów dokonywana była ze stanowiska opisywanej przez nich specyfiki wartości moralnych i specyfiki moralnej motywacji, natomiast przez myślicieli stojących bliżej tomizmu – z pozycji odkrycia motywacji polegającej na afirmacji godności osoby ludzkiej. Ich krytyczne uwagi dotyczyły arystotelesowsko-tomistycznej definicji dobra, opisu inklinacji naturalnych u podstaw moralności, sformułowania normy moralności czy rozumienia powinności moralnej. Sprawdzano, czy eudajmonologia klasyczna w opisie działania jest zdolna przekroczyć interesowność na rzecz bezinteresowności postępowania moralnego. Kulminację tego sporu, który nie został definitywnie zakończony, można dostrzec w przeprowadzonej w latach 80. na KUL-u dyskusji o normę moralności.

¹⁴ Tamże.

T. Styczeń w swoich publikacjach zaproponował zastąpienie klasycznej zasady synderezy: *Bonum est faciendum, malum vitandum* – dobro należy czynić, zła unikać, normą personalistyczną: *Persona est afirmanda et amanda propter se ipsam* (osobie jako osobie należąca jest afirmacja, czyli miłość dla niej samej)¹⁵. Zdaniem Styczenia dotychczasowa zasada etyki tomistycznej obciążona jest argumentacją eudajmonistyczną, gdyż uzasadniana jest przez odwołanie się do realizacji własnych inklinacji naturalnych, do dążenia do własnego szczęścia – a takie dążenie ujawnia interesowność działającego, w odróżnieniu od zasady personalistycznej, która wyraża bezinteresowność, co należy do istoty powinności moralnej.

Obciążenie eudajmonistyczne wywodzi się z podanej przez Arystotelesa i przejętej przez św. Tomasza z Akwinu definicji dobra, w której dobro określa się przez pożądanie naturalne, *bonum est quod omnia appetunt* – dobrem jest to, czego wszyscy pożądają. Wielu krytyków eudajmonizmu razi opis dobra w terminologii naturalnych skłonności (*desiderium naturale, appetitus naturalis, inclinatio naturalis*). Odrzucają utożsamienie powinności moralnej z koniecznością zaspokojenia naturalnych inklinacji – zaspokojenia głodu szczęścia czy własnej doskonałości.

Ów eudajmonistyczny rys dobra i dążenia do niego próbują z różnym powodzeniem zniwelować sami tomści. Zdaniem J. Piepera, dobro można określić za św. Tomaszem najpierw jako to, co wszyscy pożądają (*bonum est quod omnia appetunt; bonum est appetibile*), by następnie to, co pożądane (*appetibile, Erstrebenswert*) przełożyć na dążenie do swej doskonałości (*omnia appetunt suam perfectionem*)¹⁶. Eudajmonizm przybiera wtedy formę perfekcjonizmu.

¹⁵ Zob. T. Styczeń, *O przedmiocie etyki i o etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 32 (1984) z. 2, s. 174.

¹⁶ Zob. J. Pieper, *Das Wirklichkeit und das Gute*, 7. Aufl., München 1963, s. 67; S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, t. 1, Torino 1963, I, q. 5, art. 1.

Wobec zarzutów zredukowania dobra do pożądania, do naturalnych inklinacji, do doskonalenia bytu ludzkiego, znajdujemy u tomistów odpowiedź, że wprawdzie Tomasz z Akwinu w określeniu dobra jako tego, co jest pożądane, wyszedł od subiektywnej, podmiotowej strony ujawniania się dobra, czyli od pożądania, ale nie poprzestał na tym. Szukał obiektywnych podstaw owego pożądania. Traktował pożądanie jako skutek oddziaływania dobra i szukał właściwej jego przyczyny. W związku z tym wyjaśniał, że dobro nie jest dobrem dlatego, że jest pożądane, ale odwrotnie, dlatego jest pożądane (*appetibile*), że jest czymś odpowiednim (*conveniens*) naszej naturze, że jest czymś udoskonalającym naszą naturę (*perfectivum*), a ostatecznie, że jest czymś doskonałym (*perfectum*) i tą doskonałością udoskonala człowieka – dlatego go pożądamy¹⁷.

Pod wpływem krytyki eudajmonizmu dookreślano pojęcie dobra oraz przeformułowano opis inklinacji naturalnych. Język Akwinaty przywołujący owe inklinacje można było różnie wyrażać. Na naturalistyczne interpretacje narażone były dwie pierwsze z trzech wymienionych przez Tomasza inklinacji naturalnych.

Pierwsza inklinacja naturalna jest według niego analogicznie wspólna wszystkim bytom: „Tak więc, po pierwsze, istnieje w człowieku skłonność ku dobru odpowiednio do natury, którą ma wspólnie z wszystkimi jestestwami [*cum omnibus substantiis*]. Chodzi mianowicie o to, że każde jestestwo pragnie zachowania swojego bytu [*substantia appetit conservationem sui esse*] odpowiednio do swojej natury”¹⁸.

Druga inklinacja jest analogicznie wspólna człowiekowi i zwierzętom: „Po drugie, istnieje w człowieku skłonność ku temu, co jest bliższe jego gatunkowi, mianowicie ku temu, co je-

¹⁷ Zob. H. Juros, *W sprawie tzw. subiektywnej definicji dobra*, „Roczniki Filozoficzne” 22 (1974) z. 2, s. 57.

¹⁸ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I–II, q. 94, art. 2, resp. (tłum. pol.: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13: *Prawo*, przeł., w objaśn. i skor. zaopatrzył P. Bełch, London 1986).

go natura ma wspólne z innymi zwierzętami [*cum ceteris animalibus*]. W myśl tego [w prawie Justyniana] powiedziano, że do prawa naturalnego należy to, »czego natura nauczyła wszystkie zwierzęta« [*quae natura omnia animalia docuit*], np. łączenie się mężczyzny z kobietą, wychowanie dzieci itp.¹⁹.

Trzecia skłonność jest specyficzna tylko dla człowieka. „Po trzecie, istnieje w człowieku skłonność ku dobru odpowiadającemu jego rozumnej naturze [*secundum naturam rationis*], która jest mu właściwa [*sibi propria*]. I tak np. człowiek ma naturalną skłonność do tego, żeby poznawać prawdę o Bogu [*veritatem cognoscat de Deo*] oraz do tego, żeby żyć w społeczności [*in societate vivat*]”²⁰.

W opisie owych inklinacji niektórzy tomiści używali zbyt biologicznej, naturalistycznej terminologii. Inklinacje wyrażali takimi określeniami, jak „skłonność”, „pęd zachowania życia”, „pociąg lub instynkt płciowy”, „skłonność do płodzenia i wychowania dzieci”, „obowiązki przyrodzone względem naszego gatunku, mające na celu utrzymanie rodu ludzkiego na ziemi”²¹. Znalazło to reperkusje również w wyznaczeniu zasadniczych celów małżeństwa, takich, jak: *procreatio*, *mutuum adiutorium* oraz *remedium concupiscentiae*²². Znamienne, że w owej biologicznej, naturalistycznej terminologii brakło miejsca na najistotniejszy cel małżeństwa, czyli miłość małżeńską i rodzicielską. Wprawdzie zaznaczano, że wspólny nam i zwierzętom instynkt płciowy staje się zasadą naturalną działania jedynie przez „uregulowanie go przez rozum praktyczny”, to jednak same opisy owych inklinacji naturalnych jako instynktu propago-

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ Cz. Martyniak, *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1949, s. 51; J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, Lublin 1986, s. 211; M. A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975, s. 206.

²² Zob. A. Bohdanowicz, *Integrująca rola miłości w małżeństwie. Studium na podstawie myśli fenomenologicznej Dietricha von Hildebranda*, Poznań 2007, s. 217–218.

wały mentalność naturalistyczną, hedonistyczno-eudajmonistyczną²³.

Wobec zbyt naturalistycznych interpretacji choćby drugiej inklinacji, M. A Krąpiec stwierdza: „»Prawo do przekazywania życia« pojmowane było jednak tradycyjnie w sensie zbyt zawężonym. Życie człowieka jako osoby nie wyczerpuje się przecież w sferze psychiczno-biologicznej²⁴, gdyż u podstaw „dawania życia fizycznego potomstwu [...] leży ogólna skłonność człowieka do w pełni osobowego, a więc nie zredukowanego wyłącznie do spraw płci, oddziaływania na osoby drugie, do wywierania wpływu na ich życie, do przekazywania nie tylko życia biologicznego, lecz także różnorodnych treści intelektualnych i przeżyciowych, z których składa się »świat wewnętrzny« jednostki ludzkiej²⁵».

Można więc powiedzieć, że przewyciężanie appetywnej definicji dobra oraz naturalistycznego opisu inklinacji i wynikających z nich zaleceń etycznych sprzyjało przewyciężaniu eudajmonizmu w etyce tomistycznej i zbliżaniu się jej do etyki personalistycznej, czyli podnoszeniu realizacji naszej natury na poziom realizacji naszej osoby. Owe mechanizmy naturalne traciły moc bezosobowych tendencji na rzecz świadomych interpersonalnych relacji aksjologicznych i powinnościowych.

T. Styczeń w przewyciężaniu tendencji eudajmonistycznych wysuwa jednak głębsze sugestie. Sugeruje, że św. Tomasz w poszukiwaniu dobra moralnego wyróżnił wprawdzie obok *bonum delectabile* i *bonum utile*, *bonum honestum* – dobro godziwe²⁶, ale nie zastosował tego odkrycia do przebudowy swej etyki, czyniąc owo dobro godziwe podstawą normy moralności²⁷. Zaważyła na tym metafizyczna terminologia immanent-

²³ Zob. Martyniak, dz. cyt., s. 91–92.

²⁴ Krąpiec, dz. cyt., s. 212.

²⁵ Tamże.

²⁶ Zob. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 5, art. 6.

²⁷ „Pojęcia *bonum honestum* nie zespolono z bytem osobowym, stanowiącym jego metafizyczną podstawę w sensie *sui generis* wartości (*persona ut*

nych naturze ludzkiej tendencji pożądawczych (appetywnych). Uważał, że z *bonum metaphysicum* nie da się wydedukować *bonum morale*, które może się ujawnić w bezpośrednim doświadczeniu bezinteresownej afirmacji godności osoby, w bezinteresownym akcie miłości. Najpierw należy więc ująć bezpośrednio specyficzność powinności moralnej i ją opisać, a później dopiero znaleźć podstawy metafizyczne owego *datum morale*. W określeniu *bonum est quod omnia appetunt* i w sformułowanej zasadzie etyki tomistycznej *bonum est faciendum*, należy *faciendum* zamienić na *affirmandum*. W ten sposób przejdziemy od powinności eudajmonistycznej, czyli interesownej, do powinności moralnej, czyli bezinteresownej – przejdziemy z teorii szczęścia do autentycznej teorii powinności moralnej. To norma personalistyczna – „osobie jako osobie należna jest afirmacja, czyli miłość” wskazuje, że powinność moralna nie motywuje się własnym szczęściem, ale dobrem wskazanym w interpersonalnej relacji przez godność osoby, i w akcie afirmacji tej godności przybiera formę kategorycznej, bezinteresownej powinności moralnej. To godność, a nie motyw mojego szczęścia, mojej doskonałości leży u podstaw autentycznej powinności moralnej.

Przykładem powinności interesownej jest – zdaniem Styczenia – nie tylko eudajmonizm, ale również perfekcjonizm etyki tomistycznej. Można przypuszczać – stwierdza Styczeń – „że D(d)ugi jest tu z pozoru tylko afirmowany dla niego samego. Faktycznie jest O(o)n tu afirmowany ze względu na swą doskonałość, czyli ze względu na samego afirmującego. Nawet wartość absolutna, jaką jest Bóg, musi zostać w tym układzie potraktowana instrumentalnie, czyli jako środek do

affirmabile), bytem stanowiącym centralną kategorię dla etyki w tym znaczeniu, że wszelka wartość i powinność staje się moralną wartością lub powinnością w relacji do ontycznej wartości osoby jako affirmabile. [...] podniesienie [przez św. Tomasza – dop. T. B.] appetibile do rangi naczelnego (transcendentalnego) pojęcia dobra doprowadza do tego, że *bonum honestum* bądź jest delegalizowane przez system, bądź też traci w jego obrębie swój najwłaściwszy, moralnotwórczy *par excellence sens*” (T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980, s. 24, przypis 17).

samourzeczywistnienia działającego. Bóg staje się więc przedmiotem manipulacji, jeśli się nie wyjdzie poza schemat *appetibile* i nie uzna obok niego kategorii *affirmabile* dla scharakteryzowania moralnego stosunku człowieka jako działającego podmiotu do wartości tego rzędu, co osoba Boga i człowieka²⁸. Wartości takich nie da się wyprowadzić z immanentnych naturze pożądań, gdyż są to „wartości wsobne *sui generis*”²⁹.

Ponadto perfekcjonizm nie potrafi pokazać autentycznej siły motywacyjnej, jaką jest godność drugiej osoby. „Zawężając zakres afirmacji osobowego w osobach do autoafirmacji, perfekcjonizm nie umie wytłumaczyć powinności moralnej działania wobec drugich inaczej, jak tylko uznając ją za powinność pochodną względem powinności samourzeczywistnienia się działającego”³⁰. Według perfekcjonizmu drugą osobę mogą afirmować tylko interesownie, czyli ze względu na siebie.

I u Arystotelesa, i u św. Tomasza znajdujemy stwierdzenia, że miłość siebie jest pierwotna w stosunku do miłości bliźniego. „Miłość do drugiego człowieka jest tym, co »pochodne«, »wypływa ona (procedit) z podobieństwa do miłości, jaką człowiek żywi dla siebie«”³¹. Akwinata uzasadnia pierwszeństwo miłości własnej, odwołując się do pierwotności jedności ze sobą, przed jednością z przyjacielem. „Każdy stanowi jedność z sobą, a ta jedność więcej znaczy niż zjednoczenie z kimś. Podobnie jak jedność jest pierwotniejsza od zjednoczenia, tak też miłość, jaką kochamy samych siebie, jest praformą i źródłem przyjaźni. Przyjaźń bowiem, jaką żywimy dla innych, polega na tym, że zachowujemy się w stosunku do nich tak, jak wobec siebie”³².

²⁸ Tamże, s. 23.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 31 (podkreśl. T. B.).

³¹ J. Pieper, *O miłości*, [tłum. I. Gano], Warszawa 1993, s. 107.

³² S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, t. 2, Torino 1963, II-II, q. 25, art. 4, resp. (podkreśl. T. B.).

„Miłość mianowicie – napisał T. Styczeń – jaką przyjaciel żywi wobec przyjaciela i podyktowane przez nią działania (*benevolentia* i *beneficientia* w przyjaźni) zdają się rozsadzać ramy teleologiczno-eudajmonistycznego schematu. Akt wyrażający autentyczną przyjaźń ma bowiem za przedmiot intencji dobro własne samego przyjaciela (*vult ei bonum*), nie swoje własne”³³.

Zarówno u Arystotelesa, jak i u Tomasza znajdziemy opis przyjaźni, przekraczającej element interesowny. Już samo odróżnienie: a) przyjaźni zawartej ze względu na przyjemności (*amicitia delectabilis*), b) przyjaźni zawartej ze względu na korzyść (*amicitia utilis*) oraz c) przyjaźni we właściwym sensie, czyli przyjaźni wzniosłej czy też godnej (*amicitia honesta*), którą umożliwia dzielność etyczna, czyli cnota – jest przekroczeniem interesowności hedonistycznej czy utylitarnej³⁴. Taka przyjaźń w formie życzliwości wyraża się w tym – napisał Arystoteles – „że przyjacielowi należy [...] życzyć tego, co jest dobre ze względu na niego”³⁵. „Ludzie bowiem – zauważa Arystoteles – którzy dla korzyści są przyjaciółmi, przestają nimi być z chwilą ustania korzyści, jako że przedmiotem wzajemnej ich przyjaźni byli nie oni sami, lecz owa korzyść. Dla przyjemności więc lub dla korzyści mogą i źli być sobie nawzajem przyjaciółmi, i ludzie prawi przyjaciółmi złych, [...] ale być przyjaciółmi ze względu na osobę przyjaciela mogą tylko ludzie etycznie dzielni”³⁶.

Zdaniem A. Szostka, motywacja ze względu na siebie unika zarzutu interesowności tylko wtedy, kiedy ten взгляд dotyczy afirmacji mojej godności. Ujawnia się to w sytuacji, kiedy bezinteresowne poświęcenie czy samozatrata dla drugiego prowa-

³³ Styczeń, *Etyka niezależna?*, s. 21.

³⁴ Zob. K. Paczos, *Podstawy teorii moralności. Zagadnienia podstawowe z etyki filozoficznej i teologicznej. Perspektywa Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, Gostynin 2011, s. 113–114.

³⁵ Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, 1155 a 3–4; cyt. za: Paczos, dz. cyt., s. 112.

³⁶ Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, 1157 a; cyt. za: Paczos, dz. cyt., s. 114, przypis 167.

dziłaby do poniżenia mojej godności. Tego rodzaju czynów zakazuje powinność afirmacji mojej godności. Wzgląd na moją godność generuje również normy, kiedy nie jestem w relacji do drugiej osoby. Gdybym był na samotnej wyspie, to wzgląd na moją godność generowałby odpowiednie zachowanie wobec przyrody i istot żywych. Wzgląd ten unika zarzutu interesowności, gdyż jest intencjonalnym aktem afirmacji powinnościородnej wartości, jaką jest osobowa godność.

Różnicę w formowaniu normy moralności między M. A. Krąpcem a T. Stycznem zauważa A. Szostek w tym, że pierwszy formułuje ją na poziomie natury, a drugi na poziomie osoby. W pierwszym przypadku norma odczytana jest przez racjonalne ujęcie dynamizmów natury, w drugim przez bezpośrednie dostrzeżenie ontologiczno-aksjologicznej rzeczywistości, jaką jest godność osoby, wyznaczająca dobroć moralną czynu jako to, co godne czy niegodne osoby jako takiej. Po odkryciu dobroci moralnej możemy poszukiwać słuszności moralnej czynu, którą to słuszność wyznacza natura osoby. Norma personalistyczna zobowiązując powinnością moralną afirmować osobę, nie określa, jakie konkretne czyny nadają się do spełnienia tego aktu. Rozpoznanie tego, co służy naturze osoby, a co ją niszczy, determinuje słusznościowy, treściowy wymiar czynów powiniących wobec osoby. Jeśli pierwszy wymiar sądu etycznego rozgrywa się na terenie doświadczenia, czyli epistemologii, drugi na terenie antropologii, to trzeci, egzystencjalny wymiar tego sądu uzasadnia się na terenie metafizyki.

W duchu zbliżenia obu norm moralności, czyli zasady *synderesy bonum est faciendum* i normy *persona est affirmanda*, A. Szostek zauważa możliwość przeformułowania zasady *bonum est faciendum* na zasadę bliższą etyce personalistycznej *bona sunt affirmanda*. Mimo tego przeformułowania, lepsza jest jego zdaniem norma *persona est affirmanda* jako „docelowa eksplikacja” wcześniejszej, zbyt ogólnej zasady³⁷ – jako za-

³⁷ Zob. A. Szostek, *Moralność a osoba*, w: tenże, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 40.

sada, która nie pozwala pominąć wyjątkowej wartości osoby ludzkiej, przeciwstawiającej się użyciu jej jako środka do czegoś innego poza nią.

Wydaje się, że ów spór o naturę powinności moralnej nie jest do końca rozstrzygnięty i może inspirować dalsze badania. W propozycjach zawarto trudne do uzasadnienia wątki, ujawniające odmienne założenia filozoficzne, odmienny sposób uprawiania etyki oraz różne problemy do rozwiązania.

Na odpowiedź oczekuje m.in. pytanie, czy to, co immanentnie tkwi w woli jako koniecznościowe skierowanie do tego, co dobre, jako pierwsze poruszenie, pierwsza miłość woli, ujawniająca się szczególnie w momencie zetknięcia się z tym, co dobre – jest tym samym co powinnościowe przeżycie wezwania, płynącego ze strony dostrzeżonej godności drugiej osoby? Czy impuls ku dobru w akcie synderezy „czyń dobro” jest tą powinnością, czy też tylko – jak zauważa K. Paczos – opisem naturalnej tendencji rozumnej woli zmierzającej ku dobru³⁸. Jego zdaniem, w tym aspekcie „zasada dobro należy czynić – nie zawiera w sobie żadnego nakazu. Opisuje ona pewne prawo działania woli, która spontanicznie (bez nakazu) dąży do dobra. Nie stanowi ona prawa dla woli, ale wyraża prawo woli”³⁹. Prawo dla woli pojawia się w akcie synderezy – prasumienia, jako pierwsze odczytanie bytu jako dobra, odczytanie prawa naturalnego. W pierwszym ruchu wola spontanicznie dąży do dobra, które uszczęśliwia, w drugim pierwsze zasady prawa naturalnego stają się dla niej i odczytującego intelektu praktycznego prawami, czyli nakazami – powinnością moralną. Powinność taka nie jest tylko, jak chciał M. A. Krąpiec, powinnością wynikłą z cnoty sprawiedliwości, lecz powinnością ogarniającą całe nasze życie moralne.

W proponowanej etyce T. Stycznia potrzebna jest dokładniejsza eksplikacja bezpośredniego doświadczania godności osoby ludzkiej i jej afirmacji, jak też przeprowadzenie wyja-

³⁸ Zob. Paczos, dz. cyt., s. 100–101.

³⁹ Tamże, s. 101.

śnienia na terenie antropologii i metafizyki przeżywanej powinności moralnej, by dowiedzieć się, dlaczego ostatecznie powinienem to, co powinienem.

A DISPUTE ABOUT MORAL GOOD:
HEDONISM – EUDAIMONISM – PERSONALISM

Summary

From antiquity to contemporary times, attempts of many philosophers to grasp the specificity of moral good serve at the same time to expose those ethical theories, within which evil and human egoism hide under the pretense of good. Among such theories we find hedonism where actual sensual experience or actual state of pleasure is considered to be the greatest happiness – the good which human should pursue. The article reveals some antinomies of this proposition by appealing to the description of intentional acts of cognition, and that of emotional experience, wanting, loving, and realizing good. Those acts contradict the naturalistic understanding of our life as the flow of states resulting from satisfying immanent tendencies of our body and psyche. It is shown that even Epicurus himself in his art of living, when analyzing the phenomenon of friendship, wanted to overcome hedonistic egoism, and thereby he refuted this theory as an ethical theory.

Apart from hedonism the article analyzes also eudaemonism and those threats within it which stress too much the immanent tendencies of our nature and which were described in too naturalistic terminology (here we mean understanding of good, natural inclinations, happiness, self-perfection, friendship or love). From the position of the transcendent acts of affirmation of human person, the account of morality as satisfying immanent tendencies of our nature, as realizing one's own happiness or one's perfection – is incomplete and requires elevating to the level of realization of a person. Without this reinterpretation the eudaemonistic grasp of morality can be accused of being egoistic, what manifests itself in seeing others as objects and

what in turn is contradicted by such phenomena as friendship or love. From the personalistic point of view eudaemonism, even if it does not deny the nature of moral duty as a moral one, does not reveal it completely.

In this context the discussion on those matters, conducted in the 80's at the John Paul II Catholic University of Lublin between the school of K. Wojtyła and that of M. A. Krąpiec is recalled. This discussion focused on the proposition of T. Styczeń to replace the norm of morality existing in the Thomistic ethics: *bonum est faciendum, malum vitandum*, with the norm: *persona est affirmanda et amanda propter se ipsam*.