

## ***NOVA ET VETERA.***

### **Uwagi o poszukiwaniach kształtu etyki chrześcijańskiej przez polskich myślicieli w 100-lecie odzyskania niepodległości**

#### **Krótką refleksja o dziejach etyki. Tytułem wprowadzenia**

Studiowanie historii europejskiej etyki prowadzi do wniosku, że jej rozwój dokonuje się, nierzadko w dialektycznym napięciu, między wypracowanymi stanowiskami konstytuującymi pewną myślową tradycję a nowymi wyzwaniem tak intelektualnymi, jak i sytuacyjnymi czy cywilizacyjnymi. Tradycję etyczną w naszym kręgu kulturowym tworzą przede wszystkim dzieła takich myślicieli jak Platon, Arystoteles, Kant, Bentham i Mill, a w czasach współczesnych Scheler, Moore, Levinas, MacIntyre i wielu innych. Etycy nieustannie wracają do ich tekstów, spierają się z nimi, afirmują i negują poszczególne twierdzenia, mniej czy bardziej twórczo je komentują. Uwarunkowania czasu i określonych współrzędnych cywilizacyjnych tworzą określone horyzonty interpretacyjne dla tekstów klasycznych, stanowiąc tzw. w hermeneutyce horyzont rozumienia, przed-sądy czy przesady. Inaczej wybrzmiewały teksty etyczne Arystotelesa w średniowieczu, inaczej w czasach nowożytnych, a jeszcze inaczej w naszej późnej nowoczesności. To oczywiście temat na monograficzne opracowanie z zakresu historiozofii etyki. Tutaj chcę tylko podkreślić występowanie napięcia w etyce pomiędzy tym, co dawne, stare, posiadające patynę klasycyzmu a tym, co nowe, oryginalne, ale nieposiadające jeszcze legitymizacji w tradycji, jeszcze niepewne w swym ugruntowaniu. Klasyczne dzieła etyczne, teksty dla etyki ważne i ważne, utrwalone przekonania moralne z jednej strony, a nowe ujęcia

problematyki moralnej, nowe wyzwania stające przed człowiekiem z drugiej. Jak pogodzić „stare” tworzące w jakiejś mierze tożsamość etyki z „nowym” wyrastającym z szeroko pojętych wyzwań czasów aktualnych? Jak radziła sobie i radzi etyka chrześcijańska w tej perspektywie *nova et vetera*? W jaki sposób stara się zachować własną tożsamość, odwołując się do czcigodnych tekstów przeszłości, a jednocześnie otwierając się na nowe perspektywy myśli etycznej i nowe wyzwania, które niesie rozwój cywilizacyjno-społeczny? Chcemy te pytania postawić w odniesieniu do polskiej etyki chrześcijańskiej ostatniego stulecia w duchu spojrzenia syntetycznego i nastawionego na uchwycenie tego, co oryginalne i naukowo istotne. Wszak setna rocznica odzyskania niepodległości, którą symbolicznie obchodziliśmy w 2018 roku, stanowi ku tej refleksji dobrą okazję.

### Metaetyczne kłopoty z etyką chrześcijańską

Nim jednak przejdziemy do naszego zasadniczego, w tytule anonsowanego zagadnienia, trzeba zwrócić uwagę na niebagatelny problem zawarty w pytaniu: czym jest etyka chrześcijańska? Zagadnienie to wymaga szerokich analiz, tu musimy ograniczyć się do koniecznej propozycji określenia projektującego. Generalnie za przedstawicieli etyki chrześcijańskiej będziemy uznawali w pierwszym rzędzie tych filozofów moralności, którzy byli i są instytucjonalnie związani z Kościołem (duchowni, wykładowcy uniwersytetów katolickich, wydziałów teologicznych czy seminariów duchownych) i/lub powołujących się na bezpośrednie inspiracje myślą chrześcijańską w znaczeniu pozytywnym, afirmującym. Sygnalizując możliwość podejścia bardziej ścisłego do etyki chrześcijańskiej, możemy ją określić poprzez wskazanie na jej przedmiot, którym jest chrześcijański *ethos*. Jest ona zatem filozoficzną analizą, konstruowaniem i uprawomocnieniem *ethosu* chrześcijańskiego, głównie w jego normatywnym sensie, aczkolwiek momenty opisowe też tu z konieczności muszą wystąpić. Takie ujęcie rodzi jednak szereg wątpliwości. Czy możliwa jest *stricte* filozoficzna analiza *ethosu* chrześcijanina, którego nerwem i istotą jest życie w i z Chrystusem?<sup>1</sup> Hans Urs von Balthasar

<sup>1</sup> Interesujący i inspirujący esej na ten temat por. J. Gorczyca, *Chrystus i ethos. Szkic o etyce filozoficznej w kondycji chrześcijańskiej*, Kraków 1998. Por. też: J. Bajda, *Powołanie chrześcijańskie jako zasada teologii chrześcijańskiej*, Warszawa 1984. Por. też: M. O’Keefe, *Etyka a duchowość*, Kraków 1998. „Chrześcijańska etyka i chrześcijańska duchowość są nierozłączne, ponieważ życie chrześcijańskie, chrześcijańskie ucziństwo jest jedną pełnią. (...) Etyka chrześcijańska skupia swą uwagę na chrześcijańskim charakterze, cnotach, decyzjach i czynach, które upodabniają chrześcijanina do tej odpowiedzi, której udzielił Bogu Jezus. Duchowość chrześcijańska skupia swą uwagę na modlitwie chrześcijańskiej i na wszystkim, co przyczynia się do komunii człowieka z Bogiem i z innymi osobami w Bogu. (...) Krótko mówiąc,

uważał etykę filozoficzną w chrześcijaństwie za niepotrzebną, a jej miejsce zajmuje u niego etyka skrajnie chrystocentryczna, gdzie działanie moralne jest oparte na wierze w Chrystusa<sup>2</sup>, generującej pytanie nie o zobowiązania czy odpowiedź na moralną powinność, lecz pytanie: „Co powinienem uczynić dla Chrystusa?”, jak to ujął św. Ignacy Loyola w *Ćwiczeniach duchownych* (nr 53). Zauważyć też warto, że etyka filozoficzna ukształtowała się w chrześcijaństwie w zasadzie wyłącznie w katolicyzmie i to relatywnie bardzo późno. Ujęcie problematyki moralnej w prawosławiu tudzież w myśli etycznej ojców reformacji uniemożliwia tworzenie etyki filozoficznej. Pytając o etykę chrześcijańską, trudno zaprzeczyć takiej oto konstatacji: „Etyka jest starsza od chrześcijaństwa, lecz chrześcijaństwo jest starsze od etyki w chrześcijaństwie”<sup>3</sup>. Czy etyka filozoficzna jest potrzebna chrześcijaństwu dla analizy jego *ethosu*? A może jest tak, że część systemu moralnej normatywności chrześcijaństwa związany z dobrem moralnym jako takim ma charakter ogólno-etyczny, naturalny i można stosować wobec niego procedury *stricte* filozoficzne, a część *ethosu*, w którym celem jest świętość, a nie li tylko dobro moralne, ma charakter wyłącznie objawiony i zakłada wiarę i akceptację transcendentnych źródeł prawdy moralnej? Czy jednak ta część *ethosu* chrześcijańskiego, która ma charakter naturalny, posiada specyfikację chrześcijańską?<sup>4</sup> Wydaje się, że w pewnej mierze tak, gdyż choćby przykazanie miłości bliźniego posiada przecież wybitnie chrześcijański charakter z jednej strony, a z drugiej posiada „naturalną zawartość” (Wojtyła). Zauważyć też trzeba, że w perspektywie chrześcijańskiej czyn moralny jest odpowiedzią na dar pochodzący od Boga – dar poprzedza wymóg – to aspekt raczej obcy filozoficznym ujęciom moralności czy wręcz samej moralności naturalnej. I tu rodzi się zatem napięcie. Karol Wojtyła reprezentuje stanowisko daleko idącego optymizmu, choć ostrożnie sformułowanego co do możliwości uprawiania etyki filozoficznej w ramach chrześcijaństwa: „Wydaje się, że istnieje czysto filozoficzna możliwość zrozumienia i przyjęcia

---

chrześcijańska etyka i chrześcijańska duchowość są nierozdzielne, ponieważ stawanie się dobrym i stawanie się świętym są wewnątrznie i nierozdzielnie powiązane w chrześcijańskiej odpowiedzi dawanej Bogu” (s. 170-171).

<sup>2</sup> Por. J. Ratzinger, H. Schürmann, H.U. von Balthasar, *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975, 69. Czytamy tu m.in.: „Der Christ, der aus dem Glauben lebt, hat das Recht, sein sittliches Handeln von seinem Glauben her zu begründen”.

<sup>3</sup> J. Gorczyca, *Chrystus i ethos*, 9.

<sup>4</sup> Nie bez poważnych racji zauważa Jakub Gorczyca SI: „niesłuszne jest traktowanie «moralności chrześcijańskiej» jako uniwersalnej moralności humanistycznej, tzn. takiej, którą można w pełni żyć nie będąc chrześcijaninem (bądź będąc nim jedynie «anonimowo»). Owszem, moralność chrześcijańska jest uniwersalna w swym wymiarze «naturalnym» (w nim jednak nie jest ona oryginalnie «chrześcijańską») oraz w znaczeniu istotowego otwarcia w komunikacji ze wszystkimi ludźmi” (J. Gorczyca, *Chrystus i ethos*, 63-64).

całokształtu zawartości moralnej przekazu ewangelicznego, w szczególności zaś przykazania miłowania osoby ze względu na przysługującą jej godność”<sup>5</sup>. To ważne słowa stanowiące pewien drogowskaz dla metaetycznych poszukiwań w zakresie uprawomocnienia istnienia etyki chrześcijańskiej.

Do tego dochodzi spór o istnienie etyki filozoficznej w systemie św. Tomasa, by wspomnieć stanowisko Wolfganga Kluxena, odmawiającego istnienia w systemie Tomasa etyki filozoficznej, Jacquesa Maritaina, dostrzegającego istotową niewystarczalność filozoficznej analizy moralności w kontekście prawd objawionych o człowieku i jego moralnej kondycji, czy wreszcie Ralpa McInterny’ego czy Tadeusza Stycznia opowiadającymi się za istnieniem u Akwinaty etyki filozoficznej. To oczywiście temat na odrębne opracowanie, tutaj tylko sygnalizowany.

Na powyższe kłopoty nakłada się jeszcze jeden, ściśle zresztą związany z powyżej zarysowanymi, a dotyczący problemu odgraniczenia etyki chrześcijańskiej od teologii moralnej. Podręcznikowe kryterium wskazujące na wyłączenie w przypadku etyki filozoficznej normatywnie rozumianych źródeł Objawienia (wiedza naturalna musi dokonać takiego wyłączenia, opierając się na doświadczeniu i rozumie nie jest w stanie ich ugruntować) i włączenie ich w przypadku teologii moralnej tylko pozornie ściśle przeprowadza linię demarkacyjną między tymi obszarami<sup>6</sup>. Bo jeżeli zamykamy refleksję nad moralnością na dane objawienia, to musimy podjąć problem zawarty w pytaniu: w czym tkwi *proprium* jej chrześcijańskiego charakteru? Zresztą to wszystko odnosi się do filozofii chrześcijańskiej *en bloc*. Nie wikłając się w dyskusje, na które nie ma tu miejsca i które podejmowałem w innym miejscu, przyjmujemy tu kryterium intuicyjnego rozgraniczania, kierując się wycuciem metodologicznym i zwracając uwagę na typy argumentacji moralnej stosowanej przez określonych myślicieli. Oczywiście kryterium takie jest nieostre i obciążone sporym ładunkiem arbitralności, niemniej dla celów niniejszego szkicu w pełni uzasadnione. Filozoficzna refleksja nad moralnością człowieka, nad dobrem i złem z otwarciem na treści chrześcijaństwa, afirmatywnym podejściem do dziedzictwa w tej dziedzinie myśli chrześcijańskiej, to właśnie etyka chrześcijańska w rozumieniu operacyjnym, jakie tu przyjmujemy. Przesłanie moralne chrześcijaństwa jawi się zatem w roli heurystycznej dla etyki filozoficznej. Teologia moralna podejmuje kwestie leżące poza możliwościami

<sup>5</sup> K. Wojtyła, *Etyka a teologia moralna*, w: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, 466-467. W podobnym duchu pisał T. Styczeń: „Wpływ objawienia chrześcijańskiego na moralną świadomość i rozwój refleksji etycznej zaznacza się głównie przez ukazanie godności człowieka jako instancji powinnościowej” (*ABC etyki*, 9).

<sup>6</sup> Por. T. Ślipko, *Etos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974, 17; T. Styczeń, *ABC etyki*, Lublin 1981, 6; tenże, *Zarys etyki*, Lublin 1974, 32-34.

analizy, uzasadniania i budowania teorii na gruncie filozoficznym. Mniej więcej proponowana przez nas linia demarkacyjna pokrywa się z rozgraniczeniem między filozofią a teologią, której dokonał Akwinata. Oczywiście i ten problem domaga się szerokiej i wielostronnej analizy, której tu podjąć nie możemy.

### **Polska etyka chrześcijańska w kontekstach historycznych i próba jej periodyzacji**

Powstanie po I wojnie światowej państwa polskiego z jednej strony wyznacza początki funkcjonowania naszej filozofii i etyki w nowych realiach instytucjonalnych, a z drugiej stwarza nowe, pozytywne klimaty mentalne dla rozwoju refleksji filozoficznej. Omawiany okres w dziejach etyki chrześcijańskiej wyraźnie rozpada się na dwa fundamentalne etapy. Pierwszy, trwający do Soboru Watykańskiego II, to czas funkcjonowania myśli chrześcijańskiej, w tym interesującej nas tu etyki, w ramach dość ściśle określonego schematu filozofii scholastycznej, głównie tomistycznej<sup>7</sup>, a drugi, posoborowy, to pluralizm rozmaitych kierunków i nurtów w etyce chrześcijańskiej. Na te cezury nakładają się jeszcze wydarzenia w Polsce związane z II wojną światową i wprowadzeniem po niej tzw. ustroju socjalistycznego, z istoty swej ateistycznego. Konfrontacja, także na polu filozoficznym i etycznym, była tylko kwestią czasu i rozwijała się w różnych kierunkach aż do zejścia socjalizmu z roli przewodniej siły narodu.

Reasumując kwestie chronologiczne, możemy zatem wyróżnić cztery okresy polskiej etyki chrześcijańskiej w odrodzonej Rzeczypospolitej: 1918-1945, 1945-1965, 1965-1989, 1989 do dziś. W pierwszym okresie rozwijano etykę w nurcie tradycyjnego tomizmu (paleotomizmu), wypowiadając się głównie poprzez podręczniki i nauczanie w zakonnych i diecezjalnych seminariach duchownych i na uniwersyteckich wydziałach teologicznych, które w odrodzonej Rzeczypospolitej powstały w Krakowie, Warszawie, Lwowie, Wilnie i Lublinie. Działo w nich wielu etyków chrześcijańskich, którzy szczylic się dużym dorobkiem naukowym. Słusznie zauważa historyk polskiej etyki: „Pod względem ilościowym dorobek teologiczno-moralny i etyczny z okresu międzywojennego przewyższał katolickie publikacje z wieków XV-XIX. Kierujący programami badawczymi z zakresu etyki katolickiej w latach 1918-1939 legitymowali się studiami zagranicznymi w renomowanych zachodnich ośrodkach neotomistycznych, i oni to nadawali ton inicjowaniu modernizacji studiów etycznych w Polsce”<sup>8</sup>. To czas najpierw funkcjonowania w nowych realiach odbudowującej się Polski, a następnie w cza-

<sup>7</sup> O początkach polskiej filozofii neoscholastycznej por. Cz. Głombik, *Początki neoscholastyki polskiej*, Katowice 1991.

<sup>8</sup> J. Jaroń, *Etyka katolicka w powojennej Polsce*, Marki 2018, 21.

sach wojennego dramatu, o którym znakomity filozof, ks. Konstanty Michalski, napisał książkę pod charakterystycznym tytułem *Między heroizmem a bestialstwem*. Warto wspomnieć, że w 1934 roku odbył się w Poznaniu Międzynarodowy Kongres Tomistyczny. W tym czasie wznawiano kilkakrotnie wydany po raz pierwszy w 1908 roku podręcznik pióra ks. Mariana Morawskiego SI pt. *Podstawy etyki i prawa*, w którym zostają wyłożone fundamentalne zagadnienia ogólnej etyki katolickiej, wyłożone w sposób wyraźnie apologetyczny i podejmujące zdecydowaną polemikę z nurtami materializmu czy ewolucjonizmu z wynikającymi z tych stanowisk nowymi trendami w teorii moralności<sup>9</sup>. Chyba pierwszy polski podręcznik do etyki chrześcijańskiej w interesującym nas okresie napisał w czasie schyłku II RP i okresie wojennym ks. Antoni Borowski, syntetyzując w nim elementy etyki filozoficznej i teologicznej<sup>10</sup>. To także czas wczesnej twórczości etycznej o. Jacka Woronieckiego OP. Wspomnieć wypada, że w roku 1925 wydał w Poznaniu pierwszą część swej *Katolickiej etyki wychowawczej*. Pomijam tu bogatą listę ujęć katechizmowych z zakresu etyki katolickiej, dla przykładu wspomnieć można *Odczyty z zakresu etyki ogólnej* ks. Stanisława Narajewskiego. Na szczególną uwagę zasługują dwa studia dotyczące sumienia, pióra ks. Zygmunta Kozubskiego<sup>11</sup> i ks. Antoniego Borowskiego<sup>12</sup>. Chcąc ogólnie scharakteryzować profil tego okresu etyki chrześcijańskiej, trzeba zwrócić uwagę na docenienie zagadnienia cnót w etyce chrześcijańskiej. Jej wcześniejszy profil legalistyczno-kazuistyczny został zastąpiony opartą na myśli Tomasza aretologii. W tym kontekście nie wolno nie wspomnieć ks. Aleksandra Usowicza CM, bpa Kazimierza Kowalskiego i przywoływanego już – niewątpliwie najwybitniejszego etyka polskiego I połowy XX wieku – J. Woronieckiego, który nadał etyce aretologicznej wyraźnie pedagogiczny charakter, wskazując na jej podstawowe zadanie – nauczyć człowieka dobra i do niego przyzwyczaić. Ten trop wychowawczy etyki był podejmowany przez wielu innych myślicieli, by wspomnieć Feliksa W. Bednarskiego<sup>13</sup>. Był to także czas refleksji nad statusem naukowym etyki i teologii moralnej, co stanowiło niewątpliwie odpowiedź na prądy neopozytywistyczne, które z jednej strony eliminowały klasycznie rozumianą etykę normatywną, a z drugiej rozwijały różnego typu etyki opisowe. Etycy katolicy próbowali wykazać, że język i metoda przez nich stosowane nie odbiegają od wymogów naukowości. Prace w tym zakresie popelnili Woroniecki i Wicher.

<sup>9</sup> Por. M. Morawski, *Podstawy etyki i prawa*, wyd. czwarte, Kraków 1930, 9-200.

<sup>10</sup> Por. A. Borowski, *Teologia moralna*, t. 1, Warszawa 1939, t. 2, Warszawa 1945.

<sup>11</sup> Z. Kozubski, *Geneza i istota sumienia. Studium etyczne*, Lwów 1922.

<sup>12</sup> A. Borowski, *O sumieniu. Studium teologiczno-moralne*, Włocławek 1928.

<sup>13</sup> Por. T. Bek, A. Andrzejuk, *Antropologiczne podstawy filozofii wychowania F. W. Bednarskiego*, w: A. Murzyn, M. Krasnodębski (red.), *Myśl pedagogiczna neoscholastyki i neotomizmu*, Warszawa 2014, 107-130.

Postulowali oni też otwarcie się na osiągnięcia psychologii, socjologii czy logiki. Obok nurtów tomistycznych odżywały też badania nad etyką św. Augustyna, co niewątpliwie ubogacało myśl neoscholastyczną. Nietrudno uznać ten pierwszy okres w dziejach polskiej etyki chrześcijańskiej za twórczy i wielce obiecujący na przyszłość. Jako jeden z przykładów przemawiających za tą konkluzją wspomnijmy, że *Katolicka etyka wychowawcza* Woronieckiego to podręcznik i dziś jeszcze przydatny w dydaktyce akademickiej, a wykłady kursoryczne Karola Wojtyły były oparte przede wszystkim na tej pozycji.

Okres drugi, powojenny, to najpierw próba odbudowywania struktur akademickich, tworzenia wydziałów i katedr, w tym etyki chrześcijańskiej i twórcza kontynuacja dotychczasowych linii rozwojowych. Dodatkowym impulsem był jednak system marksistowski, który skłaniał do polemiki. W tym aspekcie wspomnieć należy prace ks. Jana Piwowarczyka, znakomitego etyka społecznego<sup>14</sup>. Później, mniej więcej po 1956 roku, kiedy marksizm polski zaczął rozwijać na dość dobrym poziomie refleksję etyczną, zaczął się czas konfrontacji i polemik z etyką katolicką. Piwowarczyka twórczo wspomagał w nich po stronie katolickiej ks. Józef Pastuszka. Czasy sprzyjały raczej zamykaniu się we własnych środowiskach, kulturowaniu tradycyjnych ujęć, walki o tożsamość, a to nierzadko uniemożliwiło twórcze otwarcie na to, co nowe. Niemniej takie próby były podejmowane. Dla przykładu, ks. Władysław Wicher otwierał etykę chrześcijańską nie tylko na nowe nurty etyczne, ale i na badania empiryczne, co później zaowocowało znakomitymi pracami z zakresu socjologii moralności, by wspomnieć prace ks. Władysława Piwowarskiego i ks. Janusza Mariańskiego.

Przełom soborowy w Kościele otworzył nowe perspektywy dla rozwoju chrześcijańskiej myśli moralnej, która zaczęła pełniej otwierać się na nowe propozycje wypracowane w etyce europejskiej. To trzeci okres polskiej etyki chrześcijańskiej. W konfrontacji z etyką marksistowską pojawiły się wyraźne akcenty dialogiczne. Ale ważniejsze było coś innego. Fenomenologia, egzystencjalizm, nurty analityczne i scjentyistyczne, metaetyka oraz rozbudowane systemy etyki szczegółowej stanowiły wyzwanie dla naszej rodzimej filozofii moralnej; wyzwanie, które było twórczo podejmowane i w wielu wypadkach prowadziło do wypracowywania interesujących ujęć problematyki etycznej. W Polsce dodatkowo dochodził jeszcze partner do sporów w postaci etyki niezależnej wypracowanej przez Tadeusza Kotarbińskiego czy Tadeusza Czeżowskiego oraz bardzo głośnych prac Marii Ossowskiej, rozwijającej w duchu postulatów pozytywistycznych naukę o moralności (etologię), etykę opisową bez jakichkolwiek ambicji czy „wtrętów” normatywnych. Ks. Karol Wojtyła w swej rozprawie habilitacyjnej podjął problem

<sup>14</sup> Por. J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, Londyn 1963.

możliwości wykorzystania w etyce chrześcijańskiej myśli moralnej Maxa Schelera, do czego jeszcze powrócimy. W tym czasie filozofią moralną zajmował się ks. Józef Keller, utożsamiający etykę filozoficzną z teologią moralną, będący pod wpływem myśli analitycznej. Ks. Franciszek Sawicki w okresie wcześniejszym i Stanisław Grygiel w interesującym nas okresie nawiązywali do egzystencjalizmu, głównie francuskiego, dokonując twórczej reinterpretacji wielu tradycyjnych kategorii etycznych w świetle dzieł egzystencjalistów<sup>15</sup>. Ks. Tadeusz Styczeń nawiązywał do nurtów analitycznych i etyki niezależnej, wypracowując interesującą propozycję etyczną, zwaną personalizmem lubelskim oraz opracowując niebanalne stanowisko w sprawie etyki niezależnej<sup>16</sup>. Nawiązywał do niego ks. Andrzej Szostek, analizując w tej perspektywie kwestię norm moralnych, wolności czy natury człowieka. Styczeń zaszczerpił też polskiej etyce chrześcijańskiej kulturę metaetyczną, rozwijaną też przez ks. Helmuta Jurosa. Ks. Józef Tischner stworzył interesującą wersję etyki wartości zespolonej z myśleniem dialogicznym i filozofią Innego w duchu głównie Levinasa, z czasem idąc w kierunku etyki agatologicznej i dramatycznej. W głównej też mierze stworzył on oryginalną wersję polskiej etyki solidarności, której antecedensy były obecne też w dziele Wojtyły pt. *Osoba i czyn*. Ks. Marek Jędraszewski swą rozprawą o Levinasie twórczo wpłynął na recepcję tej myśli w polskiej etyce chrześcijańskiej (i nie tylko chrześcijańskiej)<sup>17</sup>. W tej materii trzeba też wspomnieć badania ks. Ryszarda Monia<sup>18</sup>. Ewa Podrez zrekonstruowała podstawy antropologiczne, metafizyczne i aksjologiczne systemów wybranych polskich etyków chrześcijańskich i wydała interesującą monografię dotyczącą ważnego zagadnienia współczesnego etosu, mianowicie tolerancji, rozpatrywanej w duchu etycznego personalizmu<sup>19</sup>.

I wreszcie upadek komunizmu w Polsce otworzył czwarty okres polskiej refleksji etycznej w ramach chrześcijaństwa. Zrodził on m.in. nowe wyzwania,

---

<sup>15</sup> Por. S. Grygiel, *Kimże jest człowiek? Szkice z filozofii osoby*, Kielce 1995; tenże, *W kręgu wiary i kultury*, Warszawa 1990. Autor podejmuje problem kształtu etyki chrześcijańskiej, intelektualnych i antyintelektualnych postaw w etyce, reinterpretuje prawo naturalne etc. Jego eseje stanowiły i stanowią bogaty materiał inspirujący analizy i namysły.

<sup>16</sup> Por. T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980; tenże, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, Lublin 1972.

<sup>17</sup> Por. M. Jędraszewski, *Wobec innego: relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań 1990.

<sup>18</sup> Por. R. Moń, *Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości: potrzeba i możliwości koncepcji E. Levinasa*, Warszawa 1999.

<sup>19</sup> Por. E. Podrez, *Człowiek, byt, wartość. Antropologiczne i metafizyczne podstawy aksjologii chrześcijańskiej*, Warszawa 1989; taż, *Moralne uzasadnienie tolerancji: studium z etyki personalistycznej*, Warszawa 1999.



jak choćby etyczna ocena liberalizmu w jego rozmaitych odcieniach, kłopoty z wolnością, rozchodzenie się światopoglądu moralnego i religijnego etc. To bardzo twórczy okres polskiej etyki chrześcijańskiej, która wydała wiele znakomitych prac. Tradycyjne stanowisko etyki tomistycznej rozwijają w tym czasie tacy autorzy, jak: Tadeusz Ślipko (dla przykładu jego książka o ocenie moralnej kary śmierci), Mieczysław Gogacz (wiele prac z etyki szczegółowej), Piotr Jaroszyński. W ramach etyki wartości dużo książek i artykułów opublikował ks. Antoni Siemianowski, Jan Galarowicz. Z zakresu bioetyki wspomnieć trzeba ks. Ślipko, ks. Stefana Kornasa, ks. Wojciecha Bołozę, ks. Tadeusza Biesagę, s. Barbarę Chyrowicz, etykę środowiskową i sozologię rozwijał w nurcie chrześcijańskim przede wszystkim ks. Józef Marceł Dołęga. Interesującą książkę dotyczącą etyki pracy wydał ks. Józef Majka<sup>20</sup>. Natomiast odnotować trzeba nieobecność polskiej etyki chrześcijańskiej w takich obszarach, jak etyka biznesu (mimo że właśnie ze środowisk chrześcijańskich się ona wywodzi), etyka zawodowa czy różne odmiany etyki feministycznej. Brakuje też, jak się wydaje, pogłębionych dyskusji z utylitaryzmem i neoutylitaryzmem, mającymi dziś decydujący wpływ na dyskusje etyczne w przestrzeni publicznej. Trudno też nie odnieść wrażenia, że dziś polska etyka chrześcijańska rozwija się głównie w obszarze etyki szczegółowej, dość oszczędnie eksplorując tereny, które zawsze stanowiły jej domenę, czyli etyki fundamentalnej i ogólnej<sup>21</sup>. A szkoda, bo może to skutkować negatywnie w stosunku do całokształtu podejmowanych w ramach etyki chrześcijańskiej problemów i analiz.

Zasygnalizowane powyżej, i tak wybiórcze, wątki zasługują na monograficzne rozwinięcia. Nie mogąc się tego w tym miejscu podjąć, proponuję teraz zatrzymać się krótko przy dwóch ważnych spotkaniach polskiej etyki chrześcijańskiej – z marksizmem i z fenomenologią i profilami etyki wygenerowanymi przez oba kierunki współczesnej myśli filozoficznej.

## **Ekskurs I. Spotkania z etyką marksistowską**

Jan Piwowarczyk swe teksty polemizujące głównie z marksistowską wizją moralności społecznej publikował w „Tygodniku Powszechnym” już w 1945 roku, wykazując etyce marksistowskiej relatywizm, operowanie frazesami, brak dobrze uzasadnionego ideału moralnego etc. Początkowo marksizm nie posiadał kadr

<sup>20</sup> Por. J. Majka, *Rozważania o etyce pracy*, Wrocław 1986.

<sup>21</sup> Istnieją wyjątki od tej reguły, ale trudno je uznać za wystarczające głosy w dyskusji o kształcie etyki, w tym etyki chrześcijańskiej. Por. K. Stachewicz, *Problem ugruntowania moralności. Studium z etyki fundamentalnej*, Warszawa 2006; J. Gorczyca, *Zarys etyki fundamentalnej. Być dla drugiego*, Kraków 2014.

naukowych, a dopiero po 1949 roku był forsowany administracyjnie, ale i wtedy nie miał żadnych profesjonalnych etyków. Ci ostatni pojawili się dopiero po 1956 roku. Wtedy rozpoczęły się ostre polemiki, ale i próby dialogu. Ze strony katolickiej uczestniczyli w nim tacy filozofowie i etycy, jak: ks. Stanisław Kowalczyk, Mieczysław Gogacz, ks. Tadeusz Ślipko SI, Jerzy Gałkowski, Wojciech Chudy, ks. Jerzy Troska czy ks. Józef Tischner<sup>22</sup>. Ten ostatni był chyba najbardziej krytyczny wobec marksizmu i z trudem mu przychodziło dostrzeżenie w tej myśli jakichkolwiek pozytywnych elementów<sup>23</sup>. Etyce marksistowskiej wytknął m.in. brak w niej fundamentalnej kategorii etycznej, mianowicie sumienia i nazywał ją – wyraźnie nie bez ironii nawiązując do dwuznaczności takiego sformułowania – „etyką bez sumienia”<sup>24</sup>. Wskazywał też, że jest ona kultywaniem pogańskiego kultu przemocy, gdyż poprzez przyjęcie zasady, że cel uświęca środki głosi realizację swego ideału poprzez drogę przemocy, nierzadko przejawiającą się w zbrodni. Zwraçał też uwagę na podporządkowanie etyki polityce w marksizmie. Wszystko to stanowi antytezy w stosunku do etyki chrześcijańskiej i powoduje radykalne rozejście się obu wizji *ethosu* i moralności.

Dyskusje dotyczyły takich kwestii etycznych, jak problem wolnej woli i wolności, natury człowieka jako podmiotu decyzji i działania moralnego (człowiek substancją czy funkcją?), statusu osoby, alienacji, pracy, soteriologii, a także dyskusja wokół szczegółowych norm moralnych (dotyczących przykładowo zagadnień etyki seksualnej czy problemu kłamstwa) stanowiło pole sporu i dyskusji. Ślipko w swych artykułach i niepublikowanej monografii pt. *Marksistowska doktryna o moralności* (wydanej w Krakowie w formie powielonego maszynopisu w 1962 roku<sup>25</sup>) w krytycznej analizie polemizował z klasowym ujęciem moralności w marksizmie, wykazywał schematyzm etyce marksistowskiej,

<sup>22</sup> Por. A.B. Stępień (red.), *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, Lublin 1990; J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, Kraków-Warszawa-Lublin 1980; J. Troska, *Chrześcijaństwo – marksizm: dialog wokół wartości moralnych*, Poznań 1989; S. Kowalczyk, *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*, Warszawa 1977.

<sup>23</sup> Dla przykładu opinia jego podsumowująca dyskusję z marksistowską etyką polską: „W uprawianych przez marksistów rozważaniach etycznych uderza zarówno formalizm jak nieporadność” (J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, 116). Mocno negatywne sądy są obecne w całej książce i nadają jej charakterystyczny negatywny ton.

<sup>24</sup> Por. tamże, 119. Pisał tu m.in.: „Jest w tym znak jakiejś nieporadności. Marksieści nie są w stanie przekroczyć progu własnej aparatury pojęciowej i dotrzeć do pojęć, które nie są pojęciami ich systemu. Czy to wada metody, czy też wada doświadczenia? Czy marksistom brakuje etycznych słów, czy etycznych przeżyć? Stąd płynie głęboki niepokój: czy zważywszy na zasadę jedności teorii i praktyki marksistowska «etyka bez sumienia» nie jest zarazem podatną glebą, na której mogą się rodzić «ludzie bez sumienia»? (...). Czy to nie ta filozofia umożliwiła, a nawet zainspirowała zastąpienie słów «zbrodnia» i «przestępstwo» słowami «błąd» i «wypaczenie»?”.

<sup>25</sup> Por. J. Jaroń, *Etyka katolicka w powojennej Polsce*, 195.

jej relatywistyczne ujmowanie moralności, sytuacyjne traktowanie norm oraz krytycznie referował szczegółowe normy tejże etyki w zakresie seksualności i moralności małżeńskiej. Ślipko jednak dostrzegał sporo wspólnej przestrzeni umożliwiającej dialog między etyką chrześcijańską a marksistowską, a nawet współpracę. Analizował też szczegółowo w wielu artykułach współczesne mu tendencje w etyce marksistowskiej<sup>26</sup>. Dialogicznie był nastawiony do marksizmu ks. Stanisław Kowalczyk, widząc pole do współpracy w takich kwestiach, jak koncepcja człowieka, wolność, praca czy alienacja, a nawet w kwestii istnienia Boga (motywacja ateizmu)<sup>27</sup>.

Chyba najbardziej istotnym owocem spotkania i sporów z marksizmem w polskiej myśli chrześcijańskiej stała się interesująca filozofia i etyka pracy, której twórcami byli głównie J. Tischner i J. Galkowski. Osią sporu był nerw marksistowskiej koncepcji pracy, która prowadzi do samostwarzania człowieka, praca wszak w wizji Engelsa miała charakter hominizacyjny, a Herbert Marcuse powiadał, że jest ona tworzeniem istnienia ludzkiego. Problem pracy stanowił poniekąd węzłowe zagadnienie marksistowskiego materializmu, antropologii i etyki filozoficznej. Martin Heidegger tak charakteryzował naturę materializmu: „Istota materializmu nie leży w twierdzeniu, że wszystko jest wyłącznie materią, lecz raczej w określeniu metafizycznym, według którego wszelki byt przejawia się jako materiał pracy”<sup>28</sup>. Tym tropem podążał Tischner, tworząc zręby tego, co sam nazwał „pracą niepodległą”, czyli taką pracą, która jest w pełni sobą i stanowi dobrą płaszczyznę wzajemnego porozumienia się ludzi między sobą<sup>29</sup>. Skoro wszystko jest tworzywem pracy, to w optyce marksistowskiej jest nim także pracujący człowiek. To punkt wyjścia z jednej strony do polemiki z marksistowską wizją pracy, rozwijaną m.in. przez Jana Szewczyka<sup>30</sup>, a z drugiej do budowania pozytywnej filozofii i etyki pracy, zgodnie z wezwaniem do podjęcia

<sup>26</sup> Por. np. T. Ślipko, *Aktualne tendencje w etyce marksistowskiej w Polsce*, w: *Teologia moralna w obliczu aktualnej sytuacji etosu polskiego*, Kraków 1977; tenże, *Teoria moralności socjalistycznej w publikacjach lat 1974-1984*, *Studia Philosophiae Christianae* 1(1986).

<sup>27</sup> S. Kowalczyk, *Z problematyki dialogu...*, 55-186.

<sup>28</sup> M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, red. K. Michalski, Warszawa 1977, 102.

<sup>29</sup> Por. J. Tischner, *W kregu filozofii pracy*, Kraków 1983. Czytamy tu m.in.: „Praca jest wzajemnością, jest porozumieniem, jest zależnością wielostronną. Praca tworzy wspólnotę. Ale w tej wspólnotcie i zależności każdy musi pozostać sobą: kowal kowalem, nauczyciel nauczycielem, stoczniovec stoczniovcem. Być niepodległym znaczy: być sobą. Sam rozwój kultury pracy domaga się niepodległości” (s. 8); tenże, *Polska jest ojczyzną*, Paryż 1985.

<sup>30</sup> Por. J. Szewczyk, *Filozofia pracy*, Kraków 1971.

„pracy nad pracą”. Duże zasługi na tym polu poza Tischnerem miał wspomniany już Jerzy Gąłkowski<sup>31</sup>.

Interesującą dyskusję z marksistowską eschatologią podjęli Styczeń i Szostek<sup>32</sup>. Jaki związek ma soteriologia z etyką? Autorzy zauważają: „Nie do pomyślenia jest etyka bez soteriologii, rozumianej jako teoria zbawienia człowieka. Kto bowiem formułuje normy postępowania, ten uznaje, że ich respektowanie pozwoli człowiekowi uniknąć grożącego mu zła”<sup>33</sup>. Zarówno chrześcijaństwo, jak i marksizm wzywają człowieka do radykalnej przemiany, która wyzwoli go od zagrażającego jego życiu zła. Dla chrześcijaństwa jest to rozpoznanie prawdy człowieka o sobie samym jako bytu zależnego od Boga i kierowanie się nią w życiu, dla marksizmu jest to tworzenie prawdy o sobie, kreacja własnej natury, uzależnienie prawdy od dowolności, od mocy *praxis*, która ustanawia prawdę. Kolektywna autokreacja jawi się jako zbiorowy podmiot wyzwolenia od zła. Te dwie perspektywy są źródłem radykalnej rozbieżności chrześcijańskiej i marksistowskiej drogi zbawienia człowieka.

## Ekskurs II. Spotkania z aksjologią i etyką wartości

Interesujące dla tradycyjnej etyki chrześcijańskiej wyzwania i inspiracje niosła fenomenologiczna etyka wartości, która dzięki przyjęciu materialnego *a priori* gwarantowała obiektywistyczne, a w pewnych nurtach również absolutystyczne ugruntowanie filozofii moralności. Jednym z pierwszych autorów polskich piszących o filozofii wczesnego Husserla był ks. Konstanty Michalski. On też wykazywał, że historyzm tomistyczny, bazujący na zasadzie *conservatio est continua creatio*, broni przed relatywizmem aksjologicznym wykazującym zmienność dziejową wartości i norm<sup>34</sup>. W swej chyba najbardziej znanej książce pt. *Heroizm i bestialstwo* wielokrotnie przywoływał terminologię etyki wartości. Ks. Józef Pastuszka w pionierskiej w ówczesnym czasie syntezie pt. *Filozofia współczesna* (t. 2, 1936) dokonał udanej rekapitulacji aksjologii szkoły badeńskiej, a także teorii wartości etyki wartości i antropologii Maxa Schelera, da-

<sup>31</sup> Por. J. Gąłkowski, *Praca i człowiek*, Warszawa 1980; tenże, *Tworzenie się człowieka przez pracę?*, w: A.B. Stępień (red.), *Wobec filozofii marksistowskiej*, 107-121.

<sup>32</sup> T. Styczeń, A. Szostek, *Liberalizm po marksistowsku. Antropologiczne implikacje marksistowskiej soteriologii*, w: A.B. Stępień (red.), *Wobec filozofii marksistowskiej*, 123-143.

<sup>33</sup> Tamże, 123.

<sup>34</sup> Por. K. Michalski, *Zagadnienia współczesnej filozofii dziejów*, w: tenże, *Nova et vetera*, red. S. Rospond, Kraków 1998, 410-424; S. Borzym, *Filozofia polska 1900-1950*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991, 160.

jąc solidną wiedzę w tym zakresie nie tylko adeptom filozofii<sup>35</sup>. Odwołania do aksjologii znajdziemy w pismach filozofów bliskich neoscholastyce czy, szerzej, chrześcijaństwu, jak Witold Rubczyński (aksjologiczny ład moralny jest zakorzeniony w wyższym porządku, dzięki czemu wartości moralne są transcendentne i niezniszczalne<sup>36</sup>), Henryk Struve (boski ład świata nadaje moralnym wartościom obiektywizm)<sup>37</sup> czy Feliks Koneczny w jego historiozofii i teorii cywilizacji z jej hierarchizacją aksjologiczną<sup>38</sup>. Zainteresowanie wartościami i narracjami aksjologicznymi wykazywał ks. Franciszek Sawicki – myśliciel chrześcijański wyjątkowo otwarty na nowe trendy w filozofii, który uważał filozofię wartości za jedną z fundamentalnych cech filozofii współczesnej<sup>39</sup>. W swych artykułach poświęconych tej problematyce omawiał głównie idee Schelera (nazywał go „genialnym myślicielem”), budującego na wartościach etykę materialną.

W odniesieniu do etyki wartości polscy etycy chrześcijańscy zajmowali różne postawy, od izolacjonizmu, poprzez zabiegi interpretujące włączające aksjologię do etyki chrześcijańskiej nurtu tomistycznego aż po afirmatywne podejścia, próbujące wypracować etykę chrześcijańską w ramach klasycznej etyki wartości. Szczególnie interesujące propozycje w ramach opcji drugiej wypracowali ks. Karol Wojtyła, ks. Tadeusz Ślipko i Mieczysław Gogacz.

Dla Wojtyły etyka wartości Schelera, aczkolwiek generalnie nie nadaje się do budowy systemu etyki chrześcijańskiej, to jednak może ona służyć pomocą przy analizie „faktów etycznych na płaszczyźnie zjawiskowej i doświadczalnej”<sup>40</sup>. Etyka wartości, zdaniem Wojtyły, musi być uzupełniona porządkiem metafizyki klasycznej i dopiero w takim ujęciu dokonuje wyjaśnienia faktu moralności. Niemniej jest ona elementem koniecznym dla pełnego ujęcia moralności dokonywanej w teologii moralnej. W *Elementarzu etycznym* pisał: „etyka chrześcijańska uczy człowieka, jak może i jak powinien swemu postępowaniu nadawać wartość obiektywnego dobra (...). Człowiek ma świadomość tego dobra, a wartości bezpośrednio przeżywa. Całe życie moralne człowieka upływa na przeżywaniu wartości, z nich czerpie ono swój – jeśli tak rzec można – koloryt”<sup>41</sup>. Wartości

<sup>35</sup> Por. J. Pastuszka, *Filozofia współczesna*, t. 2, Lublin 1936, 22-33, 105-142.

<sup>36</sup> Por. W. Rubczyński, *Etyka*, t. 3, Lublin 1936, 71-139.

<sup>37</sup> Por. S. Borzym, *Filozofia polska 1900-1950*, 57-59, 158nn.

<sup>38</sup> Por. J. Skoczynski, *Koneczny. Teoria cywilizacji*, Warszawa 2003.

<sup>39</sup> Por. F. Sawicki, *Poznanie wartości*, *Polonia Sacra* 12/4(1952)181. Czytamy tu m.in.: „W filozofii współczesnej miejsce pierwszorzędne zajmuje teoria wartości”.

<sup>40</sup> K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, w: tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991, 123.

<sup>41</sup> Tenże, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, 73. Jako podmiotowe kryterium hierarchizacji wartości Wojtyła proponował przyjąć trud, jaki wkłada człowiek w realizację wartości. Wartości wyższe więcej człowieka kosztują. Obiektywnie natomiast zawierają one więcej dobra.

natomiast w sensie ontologicznym Wojtyła, w duchu rozstrzygnięć tomistycznych, ściśle wiązał z prawdą i dobrem.

Ślipko zaliczany do nurtu tomizmu tradycyjnego zaproponował aksjologiczne ugruntowanie etyki klasycznej, choć jego autorska propozycja rozumienia wartości odbiega od wszelkich aksjologii nazywanych przez tomistów „idealistycznymi”<sup>42</sup>. Krakowskiego etyka interesowały nie tyle wartości w ogóle, co wartości moralne. Pisał: „Termin ten wyraża ogół stanów naszej świadomości moralnej, których przedmiotem są ogólne ideały moralnego postępowania człowieka, takie jak np. sprawiedliwość, wierność, prawdomówność, męstwo czy miłość względnie ich przeciwstawienie w postaci tzw. antywartości, np. niesprawiedliwość, zdrada, kłamstwo, tchórzostwo czy nienawiść”<sup>43</sup>. Wartości są, jego zdaniem, daną doświadczenia moralnego, a nie konstruktem teoretycznym, należą do świata rzeczywistego i jawią się jako transsubiektywne, niedościgłe ideały moralnego działania, powszechne, utrwalone społecznie i należące do świadomości każdego człowieka<sup>44</sup>. Wartości moralne zatem to idealne wzory, ideały postępowania, prawidła, swoiste prototypy człowieczeństwa, formy wzywające do osiągnięcia możliwej dla człowieka doskonałości („być w pełni osobą”), nigdy jednak nieosiągającej poziomu idealności. Wartości, doskonaląc człowieka, wskazują na drogę urzeczywistniania celów („przyczynowość wzorca”, „wzorczość ejdetyczna”), są absolutne i niezienne. Poszukując zasady konstytutywnej tak rozumianych wartości moralnych, Ślipko odnajduje ją w naturze osoby ludzkiej rozumianej integralnie i celowościowo uporządkowanej<sup>45</sup>.

W nieco innym kierunku, ale również budując aksjologię tomistyczną, poszedł Mieczysław Gogacz, twórca tzw. tomizmu konsekwentnego. „Wartość – pisał – najkrócej mówiąc jest rozpoznaniem bytu jako dobra dla nas. A dokładniej mówiąc, to dobro dla nas jest podstawą uznania czegoś za wartość”<sup>46</sup>. I w innym miejscu: „wartość jest trwaniem skutku przyczynowego w człowieku przez podstawowe relacje, łączące go z ludźmi, gdy swoim rozumieniem i decyzją człowiek zabiega o trwanie tych relacji jako celu i zadania. To więc, co rozpoznane i akceptowane trwa dalej, jest wartością”<sup>47</sup>. Cenne dla osoby ludzkiej są relacje z bytem, który jest dla niej dobrem, a zatem wartość to trwanie tej relacji: „war-

<sup>42</sup> Interesujące studium poświęcone aksjologii Ślipko napisał Piotr Duchliński: *Od fenomenologii do metafizyki wartości. Aksjologia tomistyczna Tadeusza Ślipko*, w: R. Janusz (red.), *Życie etycznie – życie etyką*, Kraków 2009, 77-106. Autor podkreśla bardzo mocno teistyczny, personalistyczny i perfekcjonistyczny rys aksjologii Ślipki.

<sup>43</sup> T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1984, 167.

<sup>44</sup> Por. tamże, 169.

<sup>45</sup> Por. tamże, 196nn.

<sup>46</sup> M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, 126.

<sup>47</sup> Tenże, *Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki*, Warszawa 1991, 94.

tość jest trwaniem relacji, gdy poznajemy ją jako cenną dla nas i chcemy w niej pozostawać<sup>48</sup>. O wartości zatem trzeba zabiegać, pielęgnować je, podtrzymywać działaniami intelektu i woli. Gogacz nie wiąże przeto wartości z ujęciem transcendentálnych cech bytu, lecz wskazuje na realne relacje, a zatem lokuje wartości w obszarze bytu międzyosobowego, a nie poznania. Te wartościowe relacje to trwanie przy osobach, pielęgnowanie relacji osobowych, one stanowią „dom osób”, „klimat osoby”. Wartości nie są ani bytem samodzielnym, ani niesamodzielnym, nie są relacjami, lecz ich trwaniem, gdy daną relację cenimy i chcemy w niej pozostawać; relacje są przyczynami wartości<sup>49</sup>. Człowiek żyje w świecie osób, a nie wartości. Gogacz zdecydowanie odrzuca ujęcia wartości jako niedoścignętych ideałów (por. koncepcja Ślipki), uważając, że w wychowaniu człowieka powinno się kierować ku osobom, a nie wzorom i ideałom, gdyż te jako nierealizowalne skazują na niespełnione dążenia. Tak funkcjonuje, zdaniem Gogacza, pedagogika idealistyczna, podporządkowująca człowieka myśleniu, ideom, modelom etc.<sup>50</sup> Relacje osobowe cechuje różnorodność i to samo dotyczy wartości. Da się jednak wyłuskać wśród nich te najważniejsze dla życia człowieka, a są nimi miłość, wiara i nadzieja. Te podstawowe relacje międzyosobowe stanowią, według Gogacza, punkt wyjścia budowania etyki: „Celem etyki jest zbudowanie reguł, sprzyjających metanoi w takim kierunku, aby człowiek służąc człowiekowi prawdą i dobrem, które są transcendentálnymi własnościami osoby, wyzwalającymi wiarę i nadzieję, a z racji istnienia człowieka wyzwalającymi miłość, mógł przez swoje rozumienia i usprawnienia w rozumnych decyzjach powodować trwanie wśród ludzi nadziei, wiary i miłości<sup>51</sup>”.

Trzecią, najbardziej afirmatywną wobec etyki wartości, opcję najpełniej chyba zaprezentował ks. Józef Tischner, uczeń Ingardena i jeden z pierwszych zdecydowanych krytyków tomizmu w ramach polskiej myśli chrześcijańskiej, w 1982 roku opublikował książkę pod znamienym tytułem *Myślenie według wartości*. Pryzmat aksjologiczny był charakterystyczny także dla wcześniejszych analiz Tischnera, jednak we wspomnianej książce nabrał pełnego kształtu. „Aby zachować się właściwie w tym naszym małym świecie – pisał – musimy umieć czytać wartości<sup>52</sup>”. Świat bez wartości nie jest światem człowieka, a zatem

<sup>48</sup> Tamże, 178; tenże, *Ku etyce chronienia osób*, 94.

<sup>49</sup> Por. tamże, 178 („wartość jest trwaniem relacji, gdy poznajemy ją jako cenną dla nas i chcemy w niej pozostawać”).

<sup>50</sup> Por. M. Gogacz, *Ku etyce chronienia osób*, 90-91; tenże, *Podstawy wychowania*, Niepokalanów 1993: „Wartości jako kompozycje intelektualne wynikają z idealizmu w kulturze i sytuują nas w idealizmie, w samym więc myśleniu pomijającym realne osoby. Z tego względu przeciwstawiamy mądrość wartościom” (s. 37).

<sup>51</sup> Tamże, 98-99.

<sup>52</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, 483.

aksjologia jest optymalną perspektywą, w której możemy zrozumieć rzeczywistość człowieka, życia i świata. Nadzieja, wolność, rozwój człowieka, spotkanie z Bogiem, śmierć, melancholia, praca, przeżycie piękna, płaszczyzny obcowania międzyludzkich – Tischner opisywał te fenomeny przy pomocy instrumentarium aksjologicznego. Wypracował on oryginalną koncepcję „ja aksjologicznego”, rozumianego jako irrealna wartość bytująca ku wartościom przedmiotowym<sup>53</sup>. Wartości stanowią partyturę ludzkiego bytowania. W *Etyce wartości i nadziei* Tischner dowartościował moment personalistyczny, wskazując, że wartością jest drugi człowiek, ja sam i rozmaite płaszczyzny relacji człowieka z człowiekiem<sup>54</sup>. Zauważał, że pierwotnym źródłem doświadczenia moralnego nie jest przeżycie wartości, ale odkrycie drugiego człowieka, jego obecność, spotkanie z nim<sup>55</sup>. To dowartościowanie drugiego i silna inspiracja myślą Levinasa prowadziło Tischnera do wyraźnego przejścia od aksjologii do agatologii. Doświadczenie agatologiczne wskazuje, że na poziomie faktycznym nie jest tak, jak być powinno, że w świat wsączyła się jakaś uluda. To doświadczenie otwiera przestrzeń aksjologiczną, w świetle której człowiek szuka zadośćuczynienia, jakiegos przeciwdziałania temu, co być nie powinno. Tischner przestawał pytać o sposób istnienia wartości, a raczej stawiał problem sposobu istnienia człowieka wobec wartości, ontologia wartości czy dobra stawała się mu obca. Wszak dobro nie wymaga ode mnie, bym akceptował jego istnienie, lecz bym dał chleb głodnemu. Późny Tischner przestaje posługiwać się językiem wartości, szukając fundamentalnej kategorii ludzkiego bytowania, odnajduje ją w dramacie. A nawet zaczyna wskazywać na niebezpieczeństwa retoryki aksjologicznej, wskazując w *Sporze o istnienie człowieka* na niebezpieczeństwo uprzedmiotowienia dobra w wartościach, jego estetyzacji<sup>56</sup>. Dystans wobec wartości znalazł się także w sarkastycznym pytaniu-wywodzie Tischnera: „Nawet chrześcijanie bronią dziś wartości chrześcijańskich. Nie widać jednak, by coś podobnego czynił św. Paweł. Czyżby wartości chrześcijańskie były mu zupełnie obce?”<sup>57</sup>. Ewolucja myśli Tischnera od myślenia według wartości do dystansowania się od niego jest niezwykle interesującym tropem na długie opracowanie<sup>58</sup>. W każdym razie wkład tego myśliciela w polską aksjologię chrześcijańską nurtu fenomenologicznego i dialogicznego jest nie do

<sup>53</sup> Por. tenże, *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966-1975*, Kraków 1975, 162-182.

<sup>54</sup> Por. tenże, *Etyka wartości i nadziei*, w: *Wobec wartości*, Poznań 1982, 52. W *Myśleniu według wartości* pisał: „Kluczem do aksjologii jest spotkanie z drugim” (s. 489).

<sup>55</sup> Por. tenże, *Etyka wartości i nadziei*, 85.

<sup>56</sup> Por. tenże, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, 177.

<sup>57</sup> Tenże, *Tajemnica kilku pojęć teatralnych*, Tygodnik Powszechny z 11 maja 2008, 24.

<sup>58</sup> Por. K. Stachewicz, *Józefa Tischnera myślenie według czy przeciw wartościom?*, w: tenże, *Życie i rozumieć. Szkice o człowieku i moralności*, Poznań 2013, 336-348.



przecenienia. To przykład myśliciela, który poza paradygmatem tomistycznym i scholastycznym szukał kształtu etyki chrześcijańskiej.

### Na zakończenie

Zauważyć w podsumowaniu należy dość marginalne współcześnie traktowanie pytania o naturę i istotę etyki chrześcijańskiej, jej aktualną kondycję i rolę w czasach późnej nowoczesności. Choć wspomnieć trzeba prace Centrum Etyki Chrześcijańskiej im. T. Ślipko w Krakowie z Piotrem Duchlińskim oraz programy badawcze etyków związanych z UKSW, by wymienić tu ks. Ryszarda Monia, Ewę Podrez czy ks. Andrzeja Kobylińskiego<sup>59</sup>. Brakuje też wewnętrznych dyskusji w ramach etyki chrześcijańskiej, a dawne polemiki (Bednarski-Ślipko, dyskusje w szkole lubelskiej, spór o eudajmonizm w kontekście chrześcijańskiej prawdy o człowieku, prawo naturalne, wartości, personalizm etc.) odeszły niestety do przeszłości. Trudno przecenić wagę twórczych impulsów ze strony innych niż neoscholastyczne nurtów etycznych, z którymi przyszło się zmierzyć polskim etykom chrześcijańskim. Aczkolwiek mamy w stuletnich dziejach polskiej etyki chrześcijańskiej całą paletę postaw wobec tego, co nowe, uwyrażnione w nurtach zachowawczych, izolacjonistycznych i otwartych, dialogicznych, to zauważyć trzeba, że czasowi przeciwstawiły się wyłącznie te drugie, które dbając o swoją tożsamość, otwierały się na twórcze impulsy zewnętrzne, skutecznie przeciwstawiając się pokusie eklektyzmu i zmierzając ku wypracowaniu interesujących wersji chrześcijańskiej filozofii moralnej.

Pomiędzy tradycją a nowymi trendami funkcjonowała etyka chrześcijańska w Polsce w ostatnim stuleciu. Poszukiwała swego optymalnego kształtu, który z jednej strony nie będzie naruszał jej tożsamości, zachowa jej naturę, a z drugiej nie będzie zniechęcał archaicznością formy twierdzeń czy uzasadnień. Zdarzało się, że lęk przed tym, co nowe paraliżował opracowywanie nowatorskich idei. Trzeba však pamiętać, że myśliciele chrześcijańscy podlegali bardzo szczegółowym normom określanym przez *ratio studiorum*, a nierzadko przesadne dbanie o ortodoksję w wielu środowiskach kościelnych tłumilo oryginalność i poszukiwanie nowych dróg także w etyce chrześcijańskiej. Pisał o tym ks. Roman Darowski: „Jednym ze skutków takiego podejścia do nowości w dziedzinie filozofii i teologii było zamierzone unikanie czegokolwiek nowego w tych dziedzinach i głoszenie jedynie utartych i bezpiecznych poglądów”<sup>60</sup>. Nowe nurty

<sup>59</sup> Por. np. P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *Inspiracje chrześcijańskie w etyce*, Kraków 2016.

<sup>60</sup> R. Darowski, *Filozofia jezuitów w Polsce XX wieku. Próba syntezy – Słownik autorów*, Kraków 2001, 280.

etyki wywodziły się wszak z ducha myśli nowożytnej, które w większości nie były bliskie scholastycznemu sposobowi myślenia na gruncie etyki i nie tylko. Otwieranie się na nowe w dobie konfrontacji światopoglądowej z marksizmem też nie jawiło się jako optymalna strategia. Lęk o utratę tożsamości w klimatach panujących w PRL-u były racjonalne i uzasadnione. W okresie posoborowym zostały podjęte zdecydowanie bardziej śmiało próby przemyslenia przez filozofów chrześcijańskich etyki w nowych aksjologicznych, a nie klasycznych (metafizycznych), przestrzeniach.

Cechą charakterystyczną polskiej etyki chrześcijańskiej jest dość silne powiązanie etyki z metafizyką oraz ściśle powiązanie z antropologią – tego zdaje się nie naruszać żadna z wersji polskiej etyki chrześcijańskiej.

W szerokim sensie do etyki chrześcijańskiej można zaliczyć Mariana Przełęckiego, ateistę, który jednakże przyjmował warstwę etyczną przesłania ewangelicznego. To autor znanej książeczki pt. *Chrześcijaństwo niewierzących*<sup>61</sup>. Niereligijny nurt etyki nawiązujący mocno do chrześcijańskiego *ethosu* częściowo reprezentował też Tadeusz Kotarbiński. To ciekawe tropy, godne szerokiej refleksji.

Poprzez tytułowe „*vetera*” rozumieliśmy powyżej ujęcie tomistyczne etyki ściśle wiążące ją z metafizyką, w tradycyjnym ujęciu etyka była wręcz *metaphysica particularis*. „*Nova*” to z jednej strony nurty nowożytnej i współczesnej etyki – wyrastającej z radykalnie innego ducha, z epistemologicznych klimatów mniej lub bardziej zdystansowanych wobec problematyki metafizycznej, a z drugiej strony nowe wyzwania i problemy moralne, które stają przed etyką. Wobec tego, co nowe, można zastosować strategię izolacjonizmu, co prędzej czy później prowadzi do skostnienia w martwym systemie i zamierania (taki los spotkał etykę paleotomistyczną). Można otwierać się na nowe, wypracowując stanowiska łączące to, co tradycyjne z tym, co nowatorskie (ujęcia neotomistyczne), a wreszcie można porzucać to, co stare, by w nowym paradygmacie wyrażać treści dla etyki chrześcijańskiej pierwszorzędną i fundamentalną (stanowiska a- i anty-tomistyczne).

Powyższe syntetyczne uwagi stanowią oczywiście skromny przyczynek do opracowania tematu niż jego wyczerpanie. Wskazują one na bogactwo myśli etycznej wypracowanej w ramach 100-lecia polskiej filozofii chrześcijańskiej.

---

<sup>61</sup> Por. M. Przełęcki, *Chrześcijaństwo niewierzących*, Warszawa 1989. We wstępie autor pisał: „Zarówno treść, jak i forma prezentowanych tu tekstów wymagają paru słów wyjaśnienia i usprawiedliwienia. Podejmuję w nich próbę interpretacji myśli moralnej chrześcijaństwa, mimo iż sam nie uważam się za wierzącego chrześcijanina. Rzecz w tym, że – nie będąc wierzącym – najgłębszą istotą ideału moralnego znajduję w słowach Ewangelii” (s. 5).

Wiele z zarysowanych koncepcji i intuicji domaga się rozwijania i kontynuacji. Myśl etyczna Karola Wojtyły, Tadeusza Stycznia, Tadeusza Ślipko czy Józefa Tischnera niewątpliwie wpisuje się w historię polskiej etyki, wnosząc weń wkład oryginalny i godny podejmowania namysłów krytycznych i badań kontynuujących.

**Słowa kluczowe:** etyka chrześcijańska, tradycja, zmiana, tożsamość.

### Summary

#### *NOVA ET VETERA.*

#### ON THE EXPLORATION OF THE SHAPE OF CHRISTIAN ETHICS BY POLISH THINKERS AS INSPIRED BY THE 100TH ANNIVERSARY OF POLAND REGAINING INDEPENDENCE

The article emphasizes the tension existing in ethics between what is old and classic, on the one hand, and all that is new and original although not yet sanctioned by tradition, on the other. The text explores both classic ethical writings coupled with established moral beliefs and the latest approaches to moral issues. The author reflects on how to reconcile the “old” constituting to some extent the very identity of the ethics with the “new” stemming from contemporary challenges. The article is an attempt at addressing the issues concerning Christian ethics faced with *nova et vetera*. The author ponders over how to preserve one’s identity through referring to the respectable writings of the past while opening up at the same time to new ethical perspectives as well as to the challenges that arise as the civilisation advances. These questions are examined with regard to Polish Christian ethics spanning the last hundred years in terms of a synthetic analysis of what is original and scientifically relevant. Indeed, the recently celebrated centenary of Polish independence provides an excellent opportunity for the above considerations.

**Key words:** Christian ethics, tradition, change, identity.

### Bibliografia

- Bajda J., *Powołanie chrześcijańskie jako zasada teologii chrześcijańskiej*, Warszawa 1984.
- Bek T., Andrzejuk A., *Antropologiczne podstawy filozofii wychowania F. W. Bednarskiego*, w: A. Murzyn, M. Krasnodębski (red.), *Myśl pedagogiczna neoscholastyki i neotomizmu*, Warszawa 2014.

- Borowski A., *O sumieniu. Studium teologiczno-moralne*, Włocławek 1928.
- Borowski A., *Teologia moralna*, t. 1, Warszawa 1939, t. 2, Warszawa 1945.
- Borzym S., *Filozofia polska 1900-1950*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991.
- Darowski R., *Filozofia jezuitów w Polsce XX wieku. Próba syntezy – Słownik autorów*, Kraków 2001.
- Duchliński P., *Od fenomenologii do metafizyki wartości. Aksjologia tomistyczna Tadeusza Ślipko*, w: R. Janusz (red.), *Życ etycznie – żyć etyką*, Kraków 2009, 77-106.
- Duchliński P., A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *Inspiracje chrześcijańskie w etyce*, Kraków 2016.
- Gałkowski J., *Praca i człowiek*, Warszawa 1980.
- Gałkowski J., *Tworzenie się człowieka przez pracę?*, w: A.B. Stępień (red.), *Polskie doświadczenia*, Lublin 1990, 107-121.
- Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, 126.
- Gogacz M., *Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki*, Warszawa 1991.
- Głombik Cz., *Początki neoscholastyki polskiej*, Katowice 1991.
- Gorczyca J., *Chrystus i ethos. Szkic o etyce filozoficznej w kondycji chrześcijańskiej*, Kraków 1998.
- Gorczyca J., *Zarys etyki fundamentalnej. Być dla drugiego*, Kraków 2014.
- Grygiel S., *Kimże jest człowiek? Szkice z filozofii osoby*, Kielce 1995
- Grygiel S., *W kręgu wiary i kultury*, Warszawa 1990.
- Heidegger M., *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, red. K. Michalski, Warszawa 1977.
- Jaroń J., *Etyka katolicka w powojennej Polsce*, Marki 2018, 21.
- Jędraszewski M., *Wobec innego: relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań 1990.
- O’Keefe M., *Etyka a duchowość*, tłum. K. i M. Romankowie, Kraków 1998.
- Kowalczyk S., *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*, Warszawa 1977.
- Kozubski Z., *Geneza i istota sumienia. Studium etyczne*, Lwów 1922.
- Michalski K., *Zagadnienia współczesnej filozofii dziejów*, w: tenże, *Nova et vetera*, red. S. Rospond, Kraków 1998, 410-424.
- Moń R., *Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości: potrzeba i możliwości koncepcji E. Levinasa*, Warszawa 1999.
- Morawski M., *Podstawy etyki i prawa*, wyd. czwarte, Kraków 1930, 9-200.
- Pastuszka J., *Filozofia współczesna*, t. 2, Lublin 1936, 22-33, 105-142.
- Piwowarczyk J., *Katolicka etyka społeczna*, Londyn 1963.
- Podrez E., *Człowiek, byt, wartość. Antropologiczne i metafizyczne podstawy aksjologii chrześcijańskiej*, Warszawa 1989.

- Podrez E., *Moralne uzasadnienie tolerancji: studium z etyki personalistycznej*, Warszawa 1999.
- Przełęcki M., *Chrześcijaństwo niewierzących*, Warszawa 1989.
- Ratzinger J., H. Schürmann, H.U. von Balthasar, *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975.
- Rubczyński W., *Etyka*, t. 3, Lublin 1936, 71-139.
- Sawicki F., *Poznanie wartości*, Polonia Sacra 12/4(1952).
- Skoczynski J., *Konieczny. Teoria cywilizacji*, Warszawa 2003.
- Styczeń T., *ABC etyki*, Lublin 1981
- Styczeń T., *Etyka niezależna?*, Lublin 1980.
- Styczeń T., *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, Lublin 1972.
- Styczeń T., *Zarys etyki*, Lublin 1974, 32-34.
- Szewczyk J., *Filozofia pracy*, Kraków 1971.
- Ślipko T., *Aktualne tendencje w etyce marksistowskiej w Polsce*, w: *Teologia moralna w obliczu aktualnej sytuacji etosu polskiego*, Kraków 1977.
- Ślipko T., *Etos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974.
- Ślipko T., *Teoria moralności socjalistycznej w publikacjach lat 1974-1984*, Studia Philosophiae Christianae 1(1986).
- Ślipko T., *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1984, 167.
- Tischner J., *Etyka wartości i nadziei*, w: *Wobec wartości*, Poznań 1982.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 1982.
- Tischner J., *Polska jest ojczyzną*, Paryż 1985.
- Tischner J., *Polski kształt dialogu*, Kraków-Warszawa-Lublin 1980.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
- Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966-1975*, Kraków 1975.
- Tischner J., *Tajemnica kilku pojęć teatralnych*, Tygodnik Powszechny z 11 maja 208, 24.
- Tischner J., *W kręgu filozofii pracy*, Kraków 1983.
- Troska J., *Chrześcijaństwo – marksizm: dialog wokół wartości moralnych*, Poznań 1989.
- Wojtyła K., *Elementarz etyczny*, Lublin 1983.
- Wojtyła K., *Etyka a teologia moralna*, w: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, 466-467.
- Wojtyła K., *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, w: tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991.