

KS. STANISŁAW WITEK

## ZASADA AKSJOLOGICZNA W TEOLOGII MORALNEJ

Myśl filozoficzną XX wieku nurtuje wyraźnie problem wartości.<sup>1</sup> Również na polu teologii zaczęto się zastanawiać nad tym zagadnieniem.<sup>2</sup> Przeanalizowano niewątpliwie szereg jego aspektów, przede wszystkim w zakresie wartości etycznych, dostarczając cennego materiału do podjęcia zasadniczej kwestii: czy przy procesie integracji osiągnięć współczesnej teologii moralnej nie można by użyć narzędzia pojęć aksjologicznych? Inaczej to formułując: czy i o ile „wartość”, tak szeroko dzisiaj omawiana, może być użyteczna jako pryncypium i dyrektywa dla stworzenia logicznie zwartego układu teologii moralnej, przy ewentualnych próbach ustawienia całości jej problematyki, zwłaszcza uwzględniając jej materiał, który przyniosły czasy najnowsze? Pytanie wyżej postawione rodzi się ze stwierdzenia dwóch faktów.

1. Istnieje wiele zasad porządkujących, na których się opierają różne systemy etyczne. Przy ich pomocy kształtowane są np.: moralność posłuszeństwa, wierności, godności osobistej, pracy i twórczości, rasy, walki, autorytetu, wykorzystania życia i uczestnictwa w jego wartościach.<sup>3</sup> Nieraz zawierają one trafne ujęcia, możliwe do wykorzystania z punktu widzenia teologii, zwłaszcza dla znalezienia wspólnego języka z człowiekiem dzisiejszej doby. Przy dotychczasowych strukturach teologii moralnej, tworzących długą tradycję naukową i dość wiernie

1 Por. ks. St. K o w a l c z y k, *Filozofia wartości*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 3 (1960), z. 4, s. 71—84; E. B r é h i e r, *Problemy filozoficzne XX wieku*, Warszawa 1958, s. 62 nn.; *La philosophie des valeurs* (praca zbiorowa), „Revue Internationale de Philosophie”, 1 (1938/1939), nr 4.

2 E. G i l s o n, *Moral Values and the Moral Life. The Ethical Theory of St. Thomas Aquinas*. Transl. by L. Ward, Hamden 1961; ks. Z. G o l i ń s k i, *Prymat wartości moralnych*, Lublin 1947; A. K o l n a i, *Der ethische Wert und die Wirklichkeit*, Freiburg i. B. 1927; ks. St. O l e j n i k, *Normatywny charakter wartości etycznych*, „Collectanea Theologica”, 25 (1954) 162—177; A. R i c h, *Das Wertproblem im Horizont der Theologie*, „Evangelische Theologie”, 25 (1965) 399—413 i in.

3 Por. N. H a r t m a n n, *Ethik*, Berlin 1926, s. 33—38.

przekazujących jednolite grupy schematów, są one trudne do zasymilowania. Układy te często pochodzą jeszcze ze świata myśli starożytnej i średniowiecznej, z epoki uprzedzającej nowoczesne prądy ideologiczne rozpoczynające się od renesansu. Kształtowane są one również w oparciu o terminologię i krąg pojęciowy albo całkiem przebrzmiałe w potocznym użyciu, albo ograniczone do pewnego koła znawców przedmiotu. Na skutek tego teologia moralna stała się doktryną dla „wtajemniczonych”. Zauważamy utratę ściślejszego kontaktu z nowymi kierunkami myśli, który ożywiał dawnych myślicieli chrześcijańskich (przykładem może być św. Augustyn żyjący zdobyciami filozofii neoplatońskiej i św. Tomasz z Akwinu bez obawy czerpiący z arystotelizmu Żydów i Arabów).<sup>4</sup>

2. W samej teologii moralnej mamy ujęcia podręcznikowe, które nie mogą chyba reprezentować osiągnięć myśli katolickiej, zwłaszcza ostatnich dziesiątków lat, a tym bardziej rozpoczynającej się doby posoborowej. Zazwyczaj są one spuścizną tradycji różnych szkół zakonnych. Zależnie od swoich afiliacji podkreślają pewien punkt widzenia, czy wcielają ducha epoki historycznej, w której powstały. Jest to z oczywistą szkodą dla całości problematyki moralnej, która wyraźnie przekracza te granice uwarunkowane różnymi względami. Gdzie na przykład w ramach popularnych podręczników Noldina, Prümmera, Merkelbacha, pomijając już klasyczne dzieła z tego zakresu, jakimi są *Theologia moralis* czy *Homo apostolicus* św. Alfonsa Liguori, włączyć logicznie etykę stanową i zawodową, problemy moralne płci i wieku, zagadnienia etyki społecznej i politycznej, sprawę środków masowej komunikacji i informacji, obowiązek formowania katolickiej opinii publicznej itd.? Nie można przecież nieustannie rozbudowywać traktatu o sprawiedliwości. To narażało nas już wielokrotnie na zarzut legalizmu. Sam fakt niekończącej się dyskusji na ten temat oraz nadzieje i zastrzeżenia związane z próbą dokonaną przez Häringa naocznie uzasadniają twierdzenie, że żaden z dotychczasowych układów teologii moralnej w pełni nas nie zadowala i że wskutek tego trzeba szukać innych ujęć, bardziej współczesnych i integralnych.<sup>5</sup>

Taki stan rzeczy, pozytywny przez bogactwo rozwiązań, ale utrudniający orientację w kompleksie różnych punktów widzenia, wymaga wprowadzenia wielu zasad do jakiejś wspólnej płaszczyzny. W interesie logicznej przebudowy i systematyzacji trzeba więc znaleźć jakąś nową zasadę organizującą materiał, nadrzędną dla wszystkich dotychczasowych pryncypiów, uwzględniającą je w miarę możliwości jak najszerszej, stawia-

<sup>4</sup> Por. E. v. Hartmann, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Prolegomena zur jeder künftigen Ethik*, Berlin 1879, s. 3 nn.

<sup>5</sup> Por. B. Häring, *Das Gesetz Christi. Moraltheologie*, Freiburg i. B. 1954, s. 64—82.

jąc tylko każdą z nich na właściwym jej miejscu. Zasada taka musiałaby w pełni uwzględniać perspektywę i sposób myślenia człowieka współczesnego, a więc być zbudowana na gruncie personalistycznym. Gdyby taki zamiar dał się zrealizować, można by stworzyć układ pełniejszy i bardziej wewnętrznie zwarty niż dotychczasowe próby syntez teologii moralnej, z zachowaniem całej pozytywnej ich treści.<sup>6</sup> Jako hipoteza robocza, w związku z rozwojem badań aksjologicznych, nasuwa się przypuszczenie, że taką zasadą porządkującą mogłaby być dla nas koncepcja wartości. Jej wielkim awantażem jest przede wszystkim to, że ma ona strukturę wielopokładową, obejmuje logiczną i rzeczową hierarchię dóbr, wiąże w sobie pojęcie doskonałości i celu, posiadając swoiste prawa powiązań i zależności oraz bardzo szeroki zasięg zastosowania. Dzięki wykorzystaniu tych cech układ stworzony na takiej podstawie mógłby szerzej niż dotychczasowe schematy podręcznikowe ująć cały nowoczesny dorobek myśli moralnej, łącząc go z nieprzemijalną tradycją teologiczną. Rozpatrzeniu tej możliwości i jej uzasadnieniu poświęcone będą poniższe analizy.

Przede wszystkim — jak rozumiemy samo pojęcie wartości? Słowo to posiada wiele znaczeń.<sup>7</sup> Nic więc dziwnego, że i filozofia wartości, czyli aksjologia, jest mimo daleko sięgających początków dość niejednolita w swoim charakterze. To stwarza podstawę do nieporozumień, utrudniających rzeczową dyskusję. Rozróżniamy cztery główne kierunki myśli aksjologicznej.

Przedstawicielami pierwszego z nich są: Demokryt, Epikur, Spinoza; z nowszych myślicieli. Cornelius, Döring, Kreibig, Meinong. Wartość uzasadniają oni tylko psychologicznie. Wartościowanie i wartość uważają za tożsame. Nie dlatego pożądamy rzeczy, że jest ona wartościowa, ale przeciwnie, dlatego przypisujemy jej wartość, że budzi się w nas jej pożądanie. Nie ma treściowej podstawy, która by uzasadniała obiektywność wartości. Zależnie od ducha czasu i stopnia kultury treści wartościowe mogą całkowicie się zmieniać. O wartości danej rzeczy czy jej niewartościowości decyduje przyjemność lub nieprzyjemność, którą ona sprawia przeżywającemu. Jak z powyższego wynika, teorie te łatwo prowadzą do relatywizmu, będąc wyrazem subiektywnego nastawienia do świata, które przybiera zabarwienie i uzasadnienie psychologiczne.

Drugi kierunek aksjologiczny, wywodzący się z myśli Kanta, reprezentowany jest przez Szkołę Badeńską (Windelband, Lask, Rickert, Bauch). Eliminuje on psychologiczną treść wartości, a samą wartość

<sup>6</sup> Por. I. Klug, *Die Tiefen der Seele. Moralpsychologische Studien*, Paderborn 1926, s. 15.

<sup>7</sup> Por. P. Foulquié — R. Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris 1962, s. 746—749 („Valeur”).

stawia na płaszczyźnie idealnej, przyznając jej charakter bezwzględny i ponadczasowy. Dlatego więc poszczególne wartości mogą być dla człowieka obowiązujące, stanąć wobec niego jako wymagalniki. W tym rozumieniu stają się jednak czymś abstrakcyjnym i oddalają się od konkretnego życia.

Kierunek fenomenologiczny, trzeci z omawianych prądów aksjologii, znaczoney jest takimi nazwiskami, jak Brentano, Scheler, N. Hartmann. Wyraża on pewną opozycję w stosunku do dwóch poprzednich ujęć. Według fenomenologów wartości są obiektywnymi treściami, stanowią materialne jakości tkwiące w rzeczach i zostają w nich odkrywane. Przeżywane są emocjonalnie, a to przeżycie, według Schelera, wynika a priori z miłości. Rozróżnia się szereg odmiennych wartości, jak wartości witalne, kulturowe, osobowe. Obecnie wiele uwagi absorbuje ich ontologia (N. Hartmann).

Ostatni kierunek aksjologii, najbliższy nam chyba ideowo, jeszcze bardziej podkreśla realizm wartości. Reprezentują go: von Rintelen, Behn, Münsterberg, Jaensch, Grabmann, Gilson, Rahner i inni. Wartość powiązana jest tutaj z platońską ideą dobra (agathón), z arystotelesowskim pojęciem celu (télos) i augustyńską koncepcją porządku dóbr (ordo bonorum), a konsekwentnie i porządku miłości (ordo amorum). Jako taki „porządek dóbr” można ujmować całą rzeczywistość, o ile jest stworzeniem Bożym (imitatio Dei deficiens), przy czym ten porządek kulminuje w samym Bogu będącym formalną treścią każdego dobra (bonum omnis boni).<sup>8</sup>

Oczywistą jest rzeczą, że wartość można pojmować psychologicznie, jako właściwość danego przedmiotu, której nabiera on dopiero dzięki naszym przeżyciom. Dla kogoś kilka obojętnych słów listu czy jakaś drobna pamiątka mogą mieć wielką „wartość” ze względu na osobę, od której pochodzą, czy też z uwagi na wspomnienia, jakie są z nimi związane. Przy takim pojmowaniu wartości przedmiot nie posiada jej sam przez się, ale uzyskuje ją dopiero dzięki temu, że budzi w nas określone przeżycia psychiczne. Wartość możemy jednak rozumieć także obiektywnie, i o takie znaczenie słowa tutaj nam chodzi. Ujmujemy ją wtedy jako cechę należącą do samego przedmiotu i w jakiś szczególny sposób go kwalifikującą. Nie zależy ona w swej istocie od naszych wewnętrznych przeżyć i nie jest nadawana przedmiotowi przez człowieka. Istniejąc niezależnie od podmiotu przeżywającego, własną mocą budzi w nim pewne procesy odczuwania i pożądania. Nie dlatego więc przedmiot posiada wartość, że powoduje pewne przeżycia, ale odwrotnie, z tej

<sup>8</sup> Por. M. Wittmann, *Die moderne Wertethik historisch untersucht und kritisch geprüft*, Münster i. W. 1940.

racji budzi w nas dane reakcje psychiczne, że faktycznie zawiera jakąś cechę pozytywną, która nam odpowiada. Obiektywne jej istnienie musielibyśmy uznać nawet wtedy, gdyby ona nie była dla nas celem konkretnych dążeń.<sup>9</sup> To „cenienie”, uważanie danego przedmiotu za coś „wartościowego” wynika najogólniej stąd, że dany byt przez specyficzne swoje cechy może być dla innego jakiegoś bytu, czy dla jakiejś klasy bytów, użyteczny w osiągnięciu ich celów płynących z natury, czyli w realizowaniu właściwej im doskonałości. Cel jako doskonałość jest więc dla działającego wartością najważniejszą, a wszystko inne o tyle jest wartościowe, o ile dopomaga do osiągnięcia celu i związanej z nim doskonałości podmiotu. Zależnie od ważności i gradacji celów wartości układają się przy tym w pewną skalę hierarchiczną, odpowiednio do treści i rodzaju przedstawionego dobra.<sup>10</sup> Wartość nie jest więc dowolnym tworem wyobraźni czy woli ludzkiej. Ma ona fundament w obiektywnym bycie, stanowi dobro konkretne i jest albo może być czyjąś doskonałością. Mamy tu więc uwikłane trzy pojęcia współzależne: dobro, doskonałość i przede wszystkim wartość.

Dobro jest realnością ontologiczną, czyli bytem ujmowanym pod aspektem doskonałości. Może być pożądane i poszukiwane. Dobra są upragnione i zdobywane przez tych, którzy dzięki ich posiadaniu chcą udoskonalić siebie. Dokonuje się to drogą przyswojenia ich sobie albo w sposób fizyczny, albo też intencjonalnie, np. przez łączność afektywną, poznawczą, aktywną, moralną, religijną.

Aby doskonałości danego bytu mogły podnieść na wyższy poziom osobę ludzką, muszą się stać w niej obecne, w jakiś sposób zjednoczyć się z nią, uformować jej władze i zaspokoić określone tendencje. We wstępnym stadium tego procesu są one jeszcze czymś abstrakcyjnym, bo nie osiągniętym aktualnie przez człowieka. W stosunku do niego znajdują się one dopiero „in potentia remota”.

Samo pojęcie wartości jest trzecim z tych pojęć współzależnych. Wartości są również doskonałościami danych bytów, o ile wobec człowieka znajdują się „in potentia proxima”, czyli aktualnie są dla niego możliwe do zdobycia jako jego własne doskonałości. Nie musi tu jednak

---

<sup>9</sup> Por. M. Dessoir, *Einleitung in die Philosophie*, Stuttgart 1946<sup>2</sup>, s. 61—62; D. v. Hildebrand, *Christliche Ethik*, Düsseldorf [1959], s. 37 nn.; J. Mausbach, *Thomas von Aquin als Meister christlicher Sittenlehre unter besonderer Berücksichtigung seiner Willenslehre*, München—Rom 1925, s. 67.

<sup>10</sup> Por. S. Behn, *Philosophie der Werte als Grundwissenschaft der pädagogischen Zieltheorie*, [München] 1930, s. 254; E. Gutwenger SJ, *Wertphilosophie mit besonderer Berücksichtigung des ethischen Wertes*, Innsbruck 1952, s. 54—56; M. Reding, *Philosophische Grundlegung der katholischen Moraltheologie (Handbuch der Moraltheologie, Bd I)*, München 1953, s. 13—14, 70—71.

chodzić o poszczególnego człowieka. Możemy je odnosić do człowieka w znaczeniu generycznym. Takie zdobycie wartości osiągnane w akcie podmiotu przyjmującego dokonuje się o tyle, o ile w danym przypadku są one komunikatywne i stanowią realne dobro ubogacające podmiot.<sup>11</sup> Nad pojęciem dobra i doskonałości mają one tę wyższość, że mówiąc o wartościach mamy zazwyczaj na myśli dobro konkretne dla człowieka i doskonałość odpowiadającą jego naturze. Przez pojęcie wartości oddaliśmy się wprawdzie od precyzyjnej, ale i dość abstrakcyjnej etyki dóbr i doskonałości, gdzie mieszczą się również cnoty oderwane od konkretnych uwarunkowań egzystencji ludzkiej, lecz osiągamy przez to rzecz nieporównanie ważniejszą dla kształtowania życia moralnego: spotykamy się mianowicie z jednostkowym i niepowtarzalnym człowiekiem, ujmowanym w danej epoce i w określonych strukturach życia, a przez to z całą złożonością współczesnej kultury. Tę właśnie współczesność teologia moralna z nadprzyrodzonego punktu widzenia powinna wyjaśniać i w miarę możliwości współkształtować. Czyni to pośrednio przez formowanie sumienia indywidualnej osoby ludzkiej i przez urabianie ocen oraz postaw w ramach grup ludzkich. Tego nie umożliwiały w takiej mierze żadne z dotychczasowych zasad integracji na skutek stosunkowo wielkich uproszczeń i znacznego stopnia abstrakcji. W przeciwieństwie do nich zasada aksjologiczna jest użyteczna z tej racji, że pojęcie wartości jest o wiele bardziej złożone, implikując pojęcie bytu, dobra i doskonałości, a system wartości przy swojej wewnętrznej logice ujawnia ogromne bogactwo treści, pozwalając na włączenie do rozważań moralisty szeregu różnorodnych spraw i dziedzin życia.

Na gruncie doktryny chrześcijańskiej zagadnienie wartości nie jest czymś obcym i nie stanowi kwestii czysto filozoficznej. W pewnej mierze jest ono już dziedzictwem biblijnym. Samo słowo ἀξίως<sup>12</sup> spotykamy w Piśmie św. kilka razy w formie przysłówkowej ἀξίως w znaczeniu: godnie, odpowiednio do czegoś, działając zgodnie z tym, co obowiązuje.<sup>13</sup> Nie wskazuje ono w tych wypadkach na jakiś zewnętrzny sposób bycia, ale podkreśla motyw i cel postępowania. Cała siła motywacyjna tego zachowania się leży w uprzedzającym działaniu Bożym, a zatem jest ono odpowiedzią człowieka na to działanie Boże. Wyraźnie widać to znaczenie w upomnieniu św. Pawła, by eucharystii nie przyjmować „tou kyriou anaxíous”, gdzie nie chodzi o jakąś kwali-

<sup>11</sup> P. Braidò, P. Gianola, P. G. Grasso etc., *Educare. Sommario de science pedagogiche*, Torino 1956, s. 258.

<sup>12</sup> „Godny, stosowny, przystojny, przyzwoity, słuszny, wart trudu” (Z. Węcłowski, *Słownik grecko-polski*, Lwów 1929, s. 78).

<sup>13</sup> Ef 4,1; Flp 1, 27; Kol 1, 10; 3 J 6, i in.

fikację czysto etyczną, ale wymagana jest pewna postawa określona przez ducha Ewangelii.<sup>14</sup> Również szereg innych wypowiedzi Nowego Testamentu, zwłaszcza przypowieści Chrystusowych, można rozumieć w sensie aksjologicznym.<sup>15</sup> Wydaje się, że św. Tomasz z Akwinu dostrzegł ten problem.<sup>16</sup> Zupełnie już wyraźnie, zwracając się do ludzi współczesnych i mówiąc ich językiem, naucza o wartościach życia ludzkiego, a szczególnie o przestrzeganiu ich hierarchii, papież Pius XII.<sup>17</sup> Tak samo akcentował tę sprawę Ojciec święty Jan XXIII.<sup>18</sup> Jest to więc teren nam bliski, nie grożący zlaicyzowaniem teologii, byle tylko właściwie go przepracować.

Po omówieniu pojęcia wartości wypada z kolei przejść do uzasadnienia, dlaczego może być ono użyteczne jako zasada integracji problematyki moralnej na płaszczyźnie teologii katolickiej. Na potwierdzenie tej hipotezy można wysunąć dwie główne racje. Jedna z nich opiera się na względach merytorycznych, druga czerpie siłę dowodową z rozważań metodologicznych. Przeanalizujemy najpierw względy merytoryczne.

1. Wiadomą jest rzeczą, że moralny porządek działania opiera się na ontologicznym porządku bytu (*agere sequitur esse*). Otóż według N. Hartmanna, który poświęcił temu zagadnieniu gruntowne dzieło,<sup>19</sup> rzeczywistość ontologiczna jest uwarstwowiona. Odrębnych warstw bytu jest przynajmniej cztery (pomijając Byt absolutny). Są to mianowicie: a) warstwa fizyko-chemiczna ciał nieorganicznych, a zatem świat materii nieożywionej; b) warstwa organizmów żywych, czyli biosfera, obejmująca świat roślin; c) warstwa psychiczna (funkcja wrażliwości, elementarne czucia i popędy), reprezentowana przez świat zwierząt; d) warstwa duchowa (rozum, sumienie, świadoma wola: noosfera), stanowiąca świat specyficznie ludzki. Zwrócenie na to uwagi jest ważne dlatego, że w człowieku występują faktycznie wszystkie te warstwy, jakkolwiek nie wszystkie są dla niego czymś specyfikującym.<sup>20</sup> Zauwa-

<sup>14</sup> 1 Kor 11, 27. Por. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. G. Kittel, Bd I, Stuttgart 1933, s. 379.

<sup>15</sup> Np. przypowieść o cennej perle, Mt 13, 45-46. Por. Mt 5, 29-30; 6, 25-33 i in.

<sup>16</sup> II-II, q. 179, a. 1., c.: „In hominibus vita uniuscuiusque hominis videtur esse id, in quo maxime delectatur, et cui maxime intendit, et in quo praecipue vult quilibet convivere amico”.

<sup>17</sup> Nunt. Radioph. *Quando, lasciate*, 8 XII 1953, Disc. e Radiomess., XV, s. 507—508.

<sup>18</sup> Litt. Enc. *Mater et Magistra*, 15 V 1961, AAS 53 (1961) 457—459; Litt. Enc. *Pacem in terris*, 11 IV 1963, AAS 55 (1963) 259, 265.

<sup>19</sup> *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*, Berlin 1940.

<sup>20</sup> Por. Cz. Białobrzęski, *Wybór pism*, Warszawa 1964, s. 135 nn.

zyli to już Ojcowie Kościoła,<sup>21</sup> podkreślał św. Tomasz z Akwinu.<sup>22</sup> Rzecz jest doniosła w skutkach i skomplikowana z tej racji, że między tymi warstwami nie ma przejścia ciągłego. Ich natura ontologiczna jest odmienna. Uwarstwowanie tych elementarnych struktur jest rządzone pewnymi prawami, które w ten układ wprowadzają ład o charakterze dynamicznym. N. Hartmann wyróżnił prawo powrotu, prawo indyferencji warstw niższych wobec wyższych i wreszcie prawo nowości.

Pierwsze z nich — prawo powrotu — orzeka, że kategorie warstw niższych przechodzą do warstw wyższych, łącząc się z ich kategoriami. Nie zachodzi jednak wypadek odwrotny. Kategorie specyficzne dla warstw wyższych, np. voluntarium, nie są jeszcze obecne w warstwach niższych, mimo że znajdują się tam elementy przejawiające jakiś stopień podobieństwa funkcji (np. tropizmy, instynkty). Drugie prawo, dotyczące indyferencji warstw niższych wobec wyższych, podkreśla, że w swojej strukturze każda bardziej elementarna warstwa bytu jest niezależna od warstw wyższych i zupełnie dobrze może istnieć nawet wówczas, gdyby tamte wyższe zostały zniweczone (np. po zniszczeniu życia duchowego może jeszcze istnieć życie wegetatywne, ale nie zachodzi odwrotna możliwość w tym samym podmiocie). Trzecie wreszcie prawo — nowości — ujmuje tę prawidłowość, że kategorie warstw wyższych obejmują kategorie warstw niższych, ale nie są zwykłą ich sumą. W każdej warstwie bytu kategorie niższe i kategorie właściwe danej warstwie tworzą całość niepodzielną i wewnątrznie zintegrowaną. Kategorie niższe są dla warstw wyższych warunkiem (*conditio sine qua non*), ale nie stanowią ich przyczyny. Nie wszystkie też kategorie warstw niższych powracają w wyższych strefach bytu.<sup>23</sup> Gdy chodzi o człowieka, w którym wszystkie te warstwy są reprezentowane i scalone w jedność formy, duch ludzki wykorzystuje i przekształca niższe warstwy realnego świata, ale nie jest ściśle i wyłącznie związany ich prawami o charakterze deterministycznym. Ujawnia się to wyraźnie w wolności działania moralnego.

Ten porządek bytu wraz z jego prawami uwarstwowania ma swój odpowiednik w porządku wartości oraz w zasadach, jakie kierują ich zdobywaniem. Hierarchia wartości odpowiada stopniom bytu, czyli porządek wartości jest warunkowany i do pewnego stopnia określony przez realności ontologiczne. Najniżej w tej hierarchii, na stanowisku całkiem

<sup>21</sup> L. C. F. Lactantii, *Liber de ira Dei*, 7, CSEL, t. 27, s. 77—78; Ambrosii, *Exaameron*, VI, 10, 75, CSEL, t. 32, s. 260—261; Augustinus, *De civitate Dei*, XII, 21, PL 41, 372; Greg. Nysse, *In Psalmorum inscriptiones*, Tr. I, c. 3, PG 44, 439 i in.

<sup>22</sup> S. th., I, q. 91, a. 1, c.; q. 96, a. 2, c.; *Expos. in Dion. De Div. Nomin.*, 6, lect. 2.

<sup>23</sup> Por. N. Hartmann, op. cit., s. 171—218, 472—512.



instrumentalnym, znajdują się wartości ekonomiczne, wiążące się przeważnie ze światem materii nieożywionej. Mają one służyć do podtrzymania życia ludzkiego, stwarzają warunki dla rozwoju wyższych wartości w człowieku, a mianowicie religii, moralności, życia społecznego, kulturalnego itd. Wartościami o lokalizacji pośredniej, zajmującymi między sobą różne stopnie konieczności i znaczenia, są rozliczne dzieła ludzkie i kwalifikacje człowieka, zwłaszcza walory ducha ludzkiego jako treść pełnej osobowości. Należy tu wewnętrzne wzbogacenie przez osiągnięcie prawdy, zdobywanie dobra, przeżywanie piękna. Wreszcie, jak Bóg przez swoją istotę i przymioty góruje nad światem dóbr stworzonych, tak wszystkie wartości czysto ludzkie przewyższa i sublimuje element religijny, stanowiący wartość „świętości” (sacrum).<sup>24</sup> W ten sposób hierarchia wartości obejmuje całą rzeczywistość, wyznacza strukturę i pierwszeństwo celów, staje się dzięki temu podstawą właściwych dyrektyw postępowania. Ułatwia ona również podjęcie rozumnej decyzji, gdy dochodzi do tzw. „sytuacji granicznej” (Grenzsituation), a mianowicie kiedy musimy wybierać między różnymi obowiązками, równocześnie narzucającymi się, a będącymi razem nie do pogodzenia, bo reprezentującymi odmienne wartości, które w danym przypadku mogą z sobą kolidować.<sup>25</sup>

2. Fundamentalną sprawą dla teologii moralnej jest zagadnienie celu ostatecznego. Według F. J. Rintelena<sup>26</sup> łączy się ono z podstawowym pytaniem o sens życia ludzkiego oraz istnienia wszystkich bytów stworzonych, a zatem i o racjonalność czy irracjonalność świata. W koncepcji celu ostatecznego nie chodzi o jakieś dobro abstrakcyjne, ale o coś konkretnego i osiągalnego w dążeniu, co znajduje się u podłoża rzeczywistości i w jakiś sposób może być absolutne.<sup>27</sup> W perspektywie ostatecznego celu, jako wartości absolutnej dla życia ludzkiego, sensowne wydaje się tylko to, co najskuteczniej prowadzi do niej i pozwala wybierać dobra najbardziej właściwe, a odsuwać od siebie wartości pozorne albo będące mniejszej wagi, o ile przeszkadzają tamtemu działaniu. Przez to możemy zrealizować cel najbardziej wartościowy, który najwięcej nas udoskonala, czyli nas samych czyni również wartościowymi. Wartość najwyższa będąca zarazem ostatecznym celem nie wyklucza, ale przeciwnie, implikuje szereg wartości niższego rzędu, potrzebnych jako warunek osiągnięcia celów nadrzędnych, i jako cele

<sup>24</sup> Została ona wnikliwie przeanalizowana przez R. Otto w jego znanym dziele: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und seine Verhältnis zum Rationalen*, Gotha 1929/17-22, passim.

<sup>25</sup> Por. A. K o l n a i, op. cit., s. 57 nn.

<sup>26</sup> Wert, „Die Kirche in der Welt”, 8 (1955) 25.

<sup>27</sup> Por. M. R e d i n g, op. cit., s. 40.

pośrednie zaspokajających wymagania życia ludzkiego w obecnych jego układach.<sup>28</sup> W relacji do ostatecznego celu są one więc całkowicie uprawniającym terenem dla teologii moralnej, z którego nie może ona zrezygnować bez popadnięcia w abstrakcyjność i niezyciowość. Aksjologia, a zwłaszcza jej analiza hierarchii wartości, może tu spełnić bardzo pożyteczną rolę. Ułatwia ona mianowicie rozeznanie się w gąszczu zagadnień współczesnego człowieka i gwałtownie różnicującej się kultury, umożliwiając przez to trafniejsze ich ocenienie i bardziej skuteczne formowanie w duchu chrześcijańskim.

3. Obok zagadnienia celu ostatecznego, czyli problemu sensu istnienia, głównym przedmiotem zainteresowań moralisty jest działanie ludzkie, czyli treść aktu moralnego. I tutaj ujawnia się podstawowe znaczenie pojęcia wartości oraz jej rozmaitych struktur. Według M. Redinga<sup>29</sup> każda bowiem świadoma funkcja człowieka, a więc przede wszystkim voluntarium, wywodzi się z niejasno przynajmniej ujmowanej wartości, która stanowi właściwy cel dążenia. Św. Tomasz z Akwinu mógłby tu mówić o „miłości dobra” (*amor boni*), która uprzedza i podbudowuje pełne poznanie.<sup>30</sup> U początku dążeń ludzkich znajduje się więc wizja wartości. Działa ona na podmiot czynów, apeluje do niego i przygotowuje go do osiągnięcia dostrzeganego celu. Samo dążenie ze strony człowieka jest już specyficzną odpowiedzią na to „wezwanie”. Zmierza ono w przeciwnym kierunku, a mianowicie od podmiotu do wartości, aż do momentu jej osiągnięcia. Różne klasy poszczególnych wartości, stanowiąc przedmiot aktu ludzkiego, będą siłą rzeczy wyznaczały różne rodzaje czynów i określały *ex objecto* ich wartość moralną.

Przytoczone argumenty merytoryczne wydają się przemawiać za przydatnością zasady aksjologicznej dla przepracowania współczesnej teologii moralnej. Tę samą hipotezę sprawdzimy jeszcze drogą analizy pewnych względów metodologiczno-formalnych. Chodzi tu o zbadanie dwóch kwestii, a mianowicie sprawy ocen i norm, które dla teologii moralnej, jako nauki określonego typu, mają znaczenie wprost decydujące.

W naukach zajmujących się problematyką postępowania człowieka mamy do czynienia głównie z trzema następującymi rodzajami dyscyplin. Są to:

a) typ nomotetyczny, czyli wyjaśniający, gdzie chodzi o zebranie pewnej ilości faktów, przyporządkowanie ich prawom rejestrującym,

<sup>28</sup> Por. J. H e s s e n, *Die Werte des Heiligen. Eine neue Religionsphilosophie*, Regensburg 1938, s. 19—20.

<sup>29</sup> Op. cit., s. 15.

<sup>30</sup> Por. *S. th.*, I, q. 20, a. 1, c.; I-II, q. 23, a. 4, c.; q. 26, a. 2, c.; q. 30, a. 2, c.

wytlumaczenie tych faktów i praw za pomocą hipotez i zasad oraz stworzenie teorii wyjaśniających większe dziedziny tych faktów (takimi naukami są np. psychologia i socjologia);

b) typ sprawozdawczy, czyli idiograficzny (np. nauki historyczne);

c) typ wartościujący, inaczej aksjologiczny, gdzie kluczowymi pojęciami są: prawda, dobro, piękno, pożytek itd. Należą do niego różne nauki normatywne. Nie poprzestaje się tu na opisie zastanej rzeczywistości. Chodzi głównie o wytworzenie nowej rzeczywistości danej intencjonalnie do zrealizowania. Dokonuje się to przez wyrabianie odpowiednich ocen w stosunku do obiektywnych faktów, przy czym są one negatywne lub pozytywne zależnie od modelu rzeczywistości, do jakiego się dąży, przez podanie wzorcowych przykładów, czyli ideałów, oraz skonkretyzowanie i upowszechnienie norm postępowania i podsuniecie czy wyrobienie motywów do ich przestrzegania.<sup>31</sup>

Odpowiednio do tego podziału dyscyplin rozróżniamy na terenie, który nas interesuje, zarówno etykę opisową, czyli etologię, należącą do drugiego ich typu, jak i etykę normatywną (deontologię moralną), której szczególną postacią jest teologia moralna, a która należy do trzeciego z wymienionych typów. Etyka opisowa stwierdza wyłącznie fakty moralne, uczy, jak ludzie rzeczywiście postępują w tej dziedzinie, wykrywa motywy, jakimi się oni kierują, stara się stworzyć obraz zasad etycznych respektowanych w danym środowisku, odkrywa wzorce uważane w nim za wartościowe i godne uznania. Dotyczy to rozmaitych faktów i najróżnorodniejszych środowisk, obejmuje zatem szeroki wachlarz zjawisk, nie narzucając konieczności zajmowania jakiegoś stanowiska. Ponieważ jednak między formami opisu istnieje też opis szeregujący według obra-nych z góry cech i przy użyciu pojęcia typu jako wzorca idealnego, wy-łania się tutaj możliwość dokonania próby sporządzenia typologii mo-ralnej zarówno określonych sposobów zachowania się jednostek, jak i historycznie pojawiających się prądów etycznych. Dla teologów mo-ralistów miałyby to wielkie znaczenie przy rozwiązywaniu zagadnień wstępnych. Taka praca jest koniecznym rozpoznaniem terenu przy usta-wianiu problematyki normatywnej. Decydujący w tym przypadku był-by porządek hierarchiczny dóbr wysnuty z założeń światopoglądowych, czyli swoisty układ zależności, jaki z pewnego punktu widzenia przy-znaje się poszczególnym wartościom w całości życia ludzkiego. Takie założenia doktrynalne wyciskają wszędzie swoje piętno na sposobie myślenia i systematyzacji materiału w danej doktrynie, choć nie zawsze są one dostatecznie uświadomione, co łatwo powoduje dopuszczenie się

<sup>31</sup> Por. T. Czeczowski, *Główne zasady nauk filozoficznych*, Wrocław 1959<sup>3</sup>, 223—224.

niekonsekwencji. Ponieważ każdy typ zachowania i każda specyficzna etyka realizują w sposób szczególny inną dziedzinę wartości, zrozumienie podstaw aksjologii, a zwłaszcza hierarchii wartości, pozwala nam zrozumieć wewnętrzną ich sensowność, główne przyczyny ich trwałości i pewną ich atrakcyjność. To znowu umożliwia nam dokonanie ich krytyki w sposób odpowiedzialny i wykorzystanie zawartych w nich elementów pozytywnych. Dla nas to wszystko ma jednak charakter prolegomenów. Teologia moralna jest nauką normatywną, a zatem nie chodzi w niej o opisy postępowania ludzkiego, jakie jest ono w aktualnej rzeczywistości, ale o jego kształtowanie i korygowanie przez ustalanie i poddawanie norm działania, formowanie ocen i zasad moralnych. Głównym jej zadaniem jest więc budowanie katolickiej teorii powinności oraz jej uzasadnianie i obrona. Decydujące zatem jest tutaj pojęcie powinności jako przedmiotu formalnego dyscypliny, którą uprawiamy, oraz kwestia motywów, ocen i zasad moralnych, które wpływają na jej spełnienie.

Jako powinność pewnego rodzaju, postępowanie może być określone i nałożone dwojako: 1. przez kryterium formalne. Jakąś normą nakazujemy zachować się w taki, a nie inny sposób. Następnie zwracamy uwagę na wykonanie czy niewykonanie tej normy, bez względu na to, jaka była wewnętrzna jej treść i stosowność w danych warunkach. Ideałem byłby tu ślepy legalizm, a domyślną zasadą znane powiedzenie: „Rozkaz — to rozkaz”; 2. przez kryterium teleologiczne, czyli celowościowe. Norma wiąże się z wewnętrzną sensownością jakiegoś postępowania w konkretnym układzie rzeczywistości. Wskazujemy nią cele do osiągnięcia i uzasadniamy twierdzenie, że dla ich zdobycia potrzebne jest określone zachowanie się.<sup>32</sup> Zaangażowana jest tu zatem rozumna natura człowieka.

W pierwszym przypadku, przy określeniu postępowania przez kryterium formalne, chodzi o tzw. „normę tetyczną”, ujmowaną często w słowną postać przepisu prawnego. Budzi ona poczucie powinności po prostu przez to, że wskazuje na czysty fakt ustanowienia jej przez jakiegoś prawodawcę. Badaniem, systematyzacją i wykładaniem tych norm zajmują się nauki prawnicze. Mimo nierzadkich w historii tendencji legalistycznych, teologia moralna różni się jednak od tych nauk zarówno z racji samego pojęcia powinności, jak i ze względu na treść wielu jej norm. Operuje ona bowiem w zakresie powinności moralnej, czyli wiążącej się z sumieniem człowieka, a nie regulującej porządek czysto zewnętrzny, oraz zajmuje się normami drugiej postaci, określonymi przez kryterium teleologiczne. W tym bowiem przypadku, pomijając nie interesujące nas tutaj przepisy prakseologiczne, norma postępowania

<sup>32</sup> Ibidem, s. 204—205.

uzasadniona jest przeżywaną przez nas oceną przedmiotu, a nie samym formalnym posłuszeństwem wobec nakazującego. W naszym przekonaniu odnosi się ona do zdobycia celu, który sam w sobie jest godny osiągnięcia. Również działanie dla jego zdobycia zasługuje na wewnętrzną aprobatę człowieka, ponieważ według najlepszej naszej wiedzy powoduje w swoich skutkach taki stan rzeczy, jaki oceniamy dodatnio i który pragniemy zrealizować. Z punktu widzenia człowieka działającego taka norma posiada więc uzasadnienie aksjologiczne, czyli stanowi „normę aksjologiczną”. W odróżnieniu od nauk prawnych charakterystyczne i właściwe będą dla naszej dyscypliny przede wszystkim normy aksjologiczne.

Bezpośrednimi pryncypiami działania ludzkiego są dla woli człowieka motywy, oceny i zasady moralne. Motywami konkretnych naszych dążeń są dwa sposoby ujmowania wartości dla ich osiągnięcia. Albo dokonuje się to impulsywnie i bez głębszej analizy poznawczej (przy „actus primo-primi” i „secundo-primi”, czyli tzw. „czynnościach krótkiego spięcia”), albo też wyraża się w rozumowych sądach o wartości, w ich uprzedniej ocenie intelektualnej, bez zabarwienia silniejszymi emocjami, które by naruszały ich równowagę. Oceny są określonymi sądami o wartości. Mamy tu siłą rzeczy na myśli oceny moralne (dotyczące tego, co dobre, a co złe), a nie oceny innego rodzaju, np. estetyczne (określające, co „ładne”, a co „brzydkie”), czy też utylitarystyczne (wskazujące na to, co „pożyteczne”, a co „szkodliwe”). Takie oceny etyczne są zajęciem specyficznego stanowiska w sumieniu wobec faktów wewnętrznych czy zewnętrznych, jakąś aprobatą czy dezaprobatą danego stanu rzeczy, wytworzonego lub zamierzonego drogą własnych działań. Kierują one w pewien sposób postępowaniem ludzkim, ponieważ decydują o nakazach podjęcia czy niepodejmowania wyzwalających je decyzji.<sup>33</sup> Stąd nazywamy je zasadami odnośnych nakazów moralnych, albo zasadami moralnymi czy zasadami postępowania, których są one podstawowym czynnikiem. Dyspozycje psychiczne do formowania trafnych ocen moralnych, a konsekwentnie do tworzenia właściwych zasad postępowania, są bardzo ważne dla pozytywnego scalenia osobowości ludzkiej. Wskaźnikiem dla ocen i kryterium ich prawdziwości jest natura ludzka, a przez nią ostatecznie jej Stwórca. Oceny oparte na prawie naturalnym wzbogacone zostały i uściśnione przez objawienie nadprzyrodzone i jego interpretację przez Kościół.

Bóg jest najwyższym dobrem, a jako największa wartość ludzka stanowi ostateczny cel dążenia udoskonalający osobowość człowieka.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Por. T. C z e ż o w s k i, *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958, s. 59 n.

<sup>34</sup> Por. E. G u t w e n g e r, op. cit., s. 59.

Wszystkie inne wartości i wszystkie cele pośrednie uszeregowane w pewnej hierarchii ważności i swoistej gradacji obowiązywania są również Jego darem i należą do kategorii środków. Powinny być używane w sposób zgodny z ich przeznaczeniem dla osiągnięcia wartości najwyższej, czyli spełnienia celu życia ludzkiego. Zadaniem teologii moralnej i jej racją istnienia jest analiza tego układu celów i środków w świetle objawienia Bożego i rozumu człowieka, z nastawieniem na konkretne osoby czy grupy ludzkie. Z konieczności ujmuje je ona zatem jako system wartości i odpowiednią ich hierarchię, o ile wymagają one realizowania w ramach życia ziemskiego w powiązaniu z perspektywą eschatologiczną. I to może świadczyć wyraźnie, że zasada aksjologiczna jest użyteczną konstrukcją myślową i dyrektywą metodologiczną dla ustawienia problemów współczesnej teologii moralnej w sposób logicznie zwarty i tematycznie wyczerpujący. Ma ona jeszcze i tę dobrą stronę, że dzięki niej potrafimy najłatwiej znaleźć wspólny język z człowiekiem nowożytnym, którego sposób myślenia i wyrażania się, zwłaszcza od czasów Nietzschego, wykazuje zdecydowaną tendencję do ujmowania wszystkich zagadnień w kategoriach wartości.

#### LE PRINCIPE AXIOLOGIQUE EN THEOLOGIE MORALE

Au début de son article l'auteur affirme qu'aucun des systèmes de théologie morale, rencontrés jusqu'ici dans les manuels, ne répond aux exigences d'aujourd'hui. Force est donc de rechercher une nouvelle conception, plus adaptée et plus intégrale, qui soit en mesure d'informer la conduite de l'homme de notre temps. À la base de cette conception il faut placer un principe d'ordre supérieur qui pût servir de plan commun aux systèmes jusqu'ici formulés, afin d'inclure les toutes dernières conquêtes de la pensée morale, en les liant à la tradition théologique constante. Les riches réalisations de l'axiologie donnent à penser que la conception de la valeur pourrait servir de principe ordonnateur en théologie morale. Cette conception présente en effet une structure à pluralité de plans; elle implique les concepts de bien, de perfection et de fin; elle embrasse leur hiérarchie ordonnée s'appuyant sur la pluralité de niveaux de l'être; elle possède enfin ses propres lois permettant la solution des situations de conflit. Elle est d'une large application dans les divers domaines de la vie, ce qui en fait un plan convenable de compréhension mutuelle.

Après l'introduction historique et l'explication du concept de valeur et d'autres apparentés, l'auteur examine la proposition avancée et en montre la solidité. À l'appui de sa thèse il présente deux groupes d'arguments. Le premier procède de considérations sur le fond de la question, à savoir de l'analyse de l'ordre ontologique et moral, de la fin dernière de l'homme et du contenu des actes humains. Le second groupe d'arguments est puisé de la méthodologie de la théologie morale et concerne les questions d'obligation, de jugements, de normes et de principes moraux. Les unes comme les autres des raisons avancées indiquent l'utilité pratique et la correction méthodologique de la proposition exposée plus haut.