

JERZY GAŁKOWSKI

JESZCZE O PRAWIE NATURY

Od pewnego czasu zauważyć można wzmożone zainteresowanie problemem prawa naturalnego. Przejawia się to w organizowaniu różnych spotkań naukowych jemu poświęconych, jak i w większej ilości publikacji na ten temat. Problem ten jest jednym z centralnych problemów etyki, bowiem najogólniej mówiąc, stanowi odpowiedź na pytanie, co robić i dlaczego. A jest to pytanie, które stawia sobie każdy człowiek. Oczywiście odpowiedź na to pytanie zakłada wiele innych odpowiedzi pośrednich, dawanych niejako po drodze. Nic dziwnego, że każda z publikacji dotyczących tego problemu spotyka się z żywym zainteresowaniem. Należy do nich artykuł Stanisława Grygiela *Ludzka twarz prawa natury* („Znak”, nr 175). Można się było spodziewać, iż wywoła on, przez swój ton polemiczny i kontrowersyjny, większą dyskusję. Niestety tak się nie stało. Jest to dość dziwne, gdyż znajduje się tam wiele bardzo ostrych merytorycznie zarzutów pod adresem „starych”, jak to pisze ks. Tischner w jednym z późniejszych numerów. Tym „starym”, któremu się najbardziej dostało jest Tomasz z Akwinu i cały prąd tomistyczny.

W ostatnich latach dość często obciąża się Tomasza wieloma winami za to, co jest „nie tak jak trzeba” w Kościele, czy też bardziej ogólnie, w kulturze chrześcijańskiej. Wychodzi się z założenia, że skoro nakazano opierać się w wielu ważnych punktach na Tomaszu, to za pewne niewłaściwości, realne albo urojone, odpowiedzialna jest jego doktryna. Między innymi właśnie St. Grygiel obciąża winą tomizm za pewne zwichrowania etyki, to jest za niedocenienie, a nawet zdeprecjonowanie roli wolności w życiu moralnym. Nie jest rzeczą specjalnie ważną bronienie jakiegokolwiek filozofii — jedynie ona sama musi się jakoś bronić przed rzeczywistością, której chce być obrazem. Tym niemniej ważne jest pokazanie jakiegokolwiek doktryny tak, jak ona rzeczywiście wygląda. I to nie tylko ze względu na sprawiedliwość, ale także na to, aby nie wywierać otwartych drzwi, czy też walczyć z nieistniejącymi demonami.

Chciałbym więc nieco popolemizować z wyżej wymienionym artykułem. Zarówno z jego widzeniem i oceną niektórych faktów historycznych, jak i z pewnymi w nim zawartymi propozycjami. Jak się wydaje, kluczowym pojęciem artykułu St. Grygiela jest pojęcie natury. Jest ono także niestety kluczem nieporozumień. W kilku miejscach pisze Autor, że pojęcie natury jest wieloznaczne. Oczywiście. Szkoda tylko, że sam nie uniknął tej wieloznaczności przy analizowaniu stanowisk, z którymi polemizuje. I tak już w pierwszych zdaniach znajdują się zarzuty pod adresem etyki przedkantowskiej: że nie widziała przeciwstawności etyki prawa naturalnego i etyki wolności, i że problem wolności nie wnosi zbyt wiele w teoretyczne rozważania nad porządkiem natury itp. Dalej pisze, że dopiero Duns Szkot zwrócił uwagę na różnicę między naturą a wolnością, zaś „ostro przeciwstawił je sobie dopiero Kant” (s. 1). Dodać do tego można, że równie ostro jak Kant przeciwstawił je właśnie już Duns Szkot, ale że wnioski dla etyki były inne niż u Kanta wynikało po prostu z pewnych jego niekonsekwencji. Zresztą to ostre przeciwstawienie u Szkota doprowadziło do całkiem niespodziewanych skutków, a mianowicie do sprzeczności — wolność zagroziła sobie samej¹. Ale to już są inne sprawy. Przyjrzyjmy się jednak bliżej owym dwóm przeciwstawionym sobie pojęciom. Szkot używa terminu „natura” w co najmniej dwóch znaczeniach. Znaczenie pierwsze, gdy „natura” znaczy tyle mniej więcej co „przyroda”, „kosmos”. w pojęciu tym mieści się wszystko to, co jest zdeterminowane w człowieku, przede wszystkim inklinacje fizyczne, biologiczne, a także wszystkie nasze możliwości poznawcze. Ale znajdujemy u niego także i inne pojęcie natury — jako podłoża właściwego danemu bytowi działania. Tym sposobem działaniem u człowieka jest wolność, jej podłożem zaś wolna wola (*liberum arbitrium, libera voluntas*). A więc w sposób równie uprawniony mówić można o przeciwstawieniu przez Szkota wolności naturze, jak dwóch różnie rozumianych natur. I myślę, że ujmując naturę nie jako to, co przyrodnicze, ale jako źródło właściwych sobie (danemu bytowi) działań” (s. 10), nie będziemy musieli przeciwstawiać wolności i natury u Tomasza i innych „starych”. Pozostaje oczywiście jeszcze problem określenia treści owego „źródła”.

Powróćmy jeszcze raz do Dunsza Szkota, gdyż pewne spostrzeżenia dotyczące jego koncepcji mogą być bardzo interesujące. Mniej ważne jest to, że problem wolności u Szkota nie ma właściwie swego źródła w filozofii, ale w teologii. Wynika ona jako konieczny wniosek z chrześcijańskiego Objawienia, które między innymi mówi o zbawieniu i potępieniu. Aby uniknąć wpływu greckiej *anankē* na myśl chrześcijańską, a więc aby uniknąć jakiegokolwiek zaciemnienia wolności moralnej, Szkot w ten sposób ujął wolę, będącą podmiotem wolnego

¹ J. Gałkowski, *Prawo moralne w ujęciu Jana Dunsza Szkota*, „Roczniki Filozoficzne KUL” XV, 1967, z. 2, s. 91—101.

działania, że właściwie odizolował ją od innych czynników ludzkich. Znalazło to swoje odbicie w koncepcji człowieka.

W tym samym czasie toczyła się dyskusja na temat ilości form substancjalnych („dusz”) w człowieku. Zagadnienie bardzo stare, pochodzące co najmniej od Platona. Dla myśli chrześcijańskiej owych czasów, tak mocno związanej z platonizmem, było czymś naturalnym, że człowiek nie jest pełną jednością. Coś tak niskiego, ściągającego człowieka w dół, jak ciało, nie może być związane bezpośrednio, najmocniejszą unią z czymś tak wzniosłym i subtelnym jak dusza, która w przyszłości może zażywać szczęśliwości wiecznej. Stąd przyjęcie wielości form aktualizujących naszą materię, zmysły, poznanie intelektualne itd. Nie małym skandalem było wówczas wystąpienie Tomasza z Akwinu z tezą o jedynej formie i jedności substancjalnej człowieka.

Konsekwencją tej tezy było ujrzenie człowieka jako jedności i zobaczenie tego, że wszystkie jego funkcje i akty są ze sobą organicznie powiązane. Mówiąc inaczej była to teza, że człowiek nie jest piramidą, w której nałożone na siebie są: świat nieorganiczny, biologiczny, czyli roślina i zwierzę, a szczytem jest anioł późniejszego gatunku.

Człowiek jest jednością tych wszystkich elementów, oczywiście uhierarchizowanych. Wskutek tego to, co jest nim (a nie w nim, czy to, co ma) jest specyficznie ludzkie. Że stanowisko takie było bardzo rewolucyjne, świadczy fakt, że Kartezjusz, a za nim cała prawie filozofia nowożytna, a i w dużej części współczesna nam, odrzuciła je. Dla Szkota było też nie do przyjęcia. Nie można połączyć w jedność ognia i wody — natury (przyrody) i wolności. Powrócił więc znowu do koncepcji mozaikowego złożenia człowieka, którego warstwą najwyższą (tym, co istotnie ludzkie) jest wolna wola.

Wybiegając nieco dalej w historię można znaleźć bliską analogię między tą koncepcją Kanta i nawet Sartre'a. Wszyscy mieszczą się jakoś w granicach woluntaryzmu, gdyż dla nich to, co ludzkie — to tylko i wyłącznie wolna wola. Człowiek jest właściwie tylko wola, natomiast wszystko inne nie jest człowiekiem, ale człowiek to ma. W takim też sensie można mówić o przeciwstawności etyki prawa natury i etyki wolności. Jednakże nie można wtedy uniknąć konsekwencji stąd płynących. Trzeba wtedy przyjąć, że ostatecznie o dobru i złu, o prawie i powinności moralnej decyduje nie pełny człowiek, a tylko i wyłącznie wolność. Takie jest właśnie stanowisko Sartre'a. Ani Duns Szkot, ani też Kant do tego nie doszli. Nie dlatego, że nie było podstaw w ich metafizyce i antropologii. Podstawy były, ale jak się wydaje, a co do Szkota jest to pewne, zagrały tutaj także względy religijne. Mianowicie byłoby to całkowitym wykluczeniem Boga jako czynnika naszego życia moralnego. Jak wiadomo Sartre-ateista oporów takich już nie miał. Tylko Bóg-Stwórca może być gwarantem naszej natury. Skoro Bóg nie istnieje, nikt prócz nas samych nie kształtuje

natury. A w nas jedynym trwałym czynnikiem jest wolność. Stąd my sami jesteśmy (s)twórcami siebie, dzięki naszym wolnym aktom.

Etyka przedkantowska widziała prawo moralne w tak zwanym prawie naturalnym, a więc w pójsciu za tendencjami natury — pełnej natury. Oczywiście nie zawsze była konsekwentna, niektóre tendencje wyróżniała. Szczególnie te, które były łatwiej uchwytnie. Wyróżnianie miało postać zarówno nakazów, jak i zakazów. Między innymi, często wyróżnianą sferą była sfera seksu. Jeszcze niedawno prawidłowości biologiczne brano za prawo moralne. Warto tu przypomnieć, że jednym z pierwszych, który jeszcze przed Soborem pokazywał specyfikę ludzkiej miłości (chodzi o tak zwany pierwszorzędny cel małżeństwa), był ks. kard. Karol Wojtyła w znanej książce *Miłość i odpowiedzialność*. Oczywiście nie wszystkim moralistom podobało się to. Ale to tylko dygresja.

Także etyka Tomaszowa i tomistyczna ma na sumieniu grzech wyolbrzymiania pewnych cech natury. Trzeba sobie jednak zdać sprawę z tego, że było to niezbyt konsekwentne pójscie na kompromis z obcymi, przede wszystkim platońskimi, koncepcjami człowieka. Ale też nie można powiedzieć, że prawo naturalne upatrywał św. Tomasz tylko w inklinacjach biologicznych. Gdy powie się tylko tyle, jest to po prostu fałsz. Poza tym trzeba pamiętać, że końcowe dzieło Tomasza — *Summa Theologiae* — nie zostało dokończzone. To, co zostało napisane, w wielu miejscach różni się bardzo wyraźnie od poprzednich. A są to problemy podstawowe, z których można wyciągnąć nowe wnioski. Także co do koncepcji małżeństwa i miłości², która zresztą w ostatnim czasie uległa dość znacznej zmianie.

Dalej St. Grygiel pisze — „w nurcie tomistycznym pojmuje się osobę ludzką nie przeciwstawnie do natury, niemniej jako coś od niej odrębnego, powiedziałbym — dodanego do niej... A człowiek — osoba? Natura, którą ma, ale którą sam nie jest... wytycza mu tylko fizyczne możliwości ewentualnie niemożliwości” (s. 15). Czy są takie koncepcje? Oczywiście są. Ale przypisywanie ich tomizmowi jest bezpodstawne. Ani człowiek ani osoba nie posiada swojej natury, ale jest nią. Przecież Autor sam cytuje definicję Boecjusza, którą przyjął Tomasz — *persona est (a nie habet) rationalis naturae individua substantia*. Wynika to zresztą całkiem jasno z podstawowych zasad filozofii tomistycznej.

W języku polskim przyjęło się mówić, że coś ma naturę. Jest to tylko sposób mówienia, nie można wyciągać z niego wniosków filozoficznych, nie widząc co się poza tym kryje. Trzeba powiedzieć, że człowiek jest naturą, bardzo specyficzną z racji cech rozumności i wolności. Był ten w odróżnieniu od innych bytów, ze względu na owe cechy właśnie, nazywamy nie rzeczą, ale osobą. Osobna sprawa to za-

² Por. van der Marck, *Toward a renewal of the Theology of marriage*, „The Thomist”, XXX, 4 October, 1966, s. 307—342.

wartość treściowa definicji człowieka czy osoby. Zarówno u Boecjusza jak i Tomasza (i bardzo wielu innych) definicja jest zwięzłym i skrótowym wyrażeniem przedmiotu, wieńczącym dłuższą analizę. I prawdę powiedziawszy pełna treść poznawcza przedmiotu wyraża się w tej analizie, a nie w słownej formule końcowej. Jeśli już posługujemy się definicją, to w pełni można zrozumieć ją tylko i wyłącznie na tle tychże analiz.

Jednakowo brzmiące definicje mogą mieć całkiem inne znaczenia, jeśli będzie się je brało w kontekście systemów, na gruncie których występują. Boecjusz i Tomasz posługują się taką samą definicją, ale nie jest ona tą samą, biorąc pod uwagę odrębność stanowisk. Można najwyżej mieć pretensję do Tomasza, iż jego definicja nie jest adekwatna do przedmiotu. Ale czy formułka jest taka ważna, skoro analizy wyjaśniają w wystarczającej mierze o co chodzi. Nie trzeba więc zaraz rozdzierać szat, nie znajdując w definicji obok terminu rozumność — wolności.

Dalej Stanisław Grygiel zarzuca Tomaszowi, że prawo moralne, oparte na naturze (prawo naturalne) nie obejmuje pełni człowieka, a tylko to, co w nim jest fizyczne, czy biologiczne. Działanie człowieka nie jest wolne, a „jest tylko zrozumieniem konieczności” (s. 16), oraz pozwala „specjalistom od abstrakcji” na wyciągnięcie zoologicznych wniosków jako zasad postępowania moralnego (s. 17). A przecież „tendencje tzw. naturalne, wchodzą w zakres natury dającej fundament dla prawa moralnego... ale o ile są już zhumanizowane. W pewnej mierze są już takimi na mocy jedności ontycznej człowieka” (s. 17). I dalej: „...natura ludzka jest inna od natury świata znajdującego się poza nią, ale w którym ona jednak się znajduje. Inność ta, płynąca z wolności i na niej oparta, przenika w człowieku wszystko, tak, że jego ciało różni się od wszystkich innych ciał...” (s. 17). Pod tymi ostatnimi tezami można się podpisać. Jednakże nie bez pewnego zdziwienia — dlaczego to ma być przeciwstawne do tomizmu. Wystarczy zajrzeć do *Summy teologicznej*, czy do dzieł tomistów³, aby ta przeciwstawność okazała się pozorna, a nawet więcej, nie ma tam nic, co by usprawiedliwiało podobne zarzuty. Myślę, że nawet jedność ontyczna i psychofizyczna człowieka jest tam o wiele mocniej podkreślona, niż u St. Grygiela.

Czy tendencje człowieka mogą być tylko „do pewnego stopnia zhumanizowane” dzięki jedności ontycznej? Jakaż to byłaby jedność? Chyba bardzo wątpliwa. Wydaje się, że byłby to właśnie jakiś powrót

³ Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Poznań 1956. Znajduje się tam także znakomity komentarz prof. Swieżawskiego, J. Maritain, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris 1949; K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, „Znak” 83, 1969, s. 664—74; M. A. Krąpiec, *O wolności woli*, „Znak” 119, 1964, s. 594—609.

do „mozaikowej” koncepcji. Mówiąc o pewnym stopniu zhumanizowania miał prawdopodobnie na myśli St. Grygiel wartość moralną czynów człowieka, mających oparcie w różnych tendencjach, zdolność do tworzenia pełniejszej harmonii, sprawności moralnych itp. Może, a nawet należałoby, rozszerzyć i przeakcentować tezę o jednoczącej roli wolności. Ludzkie tendencje są nie tylko wolne. Wolność przenika w jakiś sposób całego człowieka, nawet w stadium jego „zezwierżenia”. Jakieś wolności nawet i wtedy pozostają. Ale też wolność nie jest ślepa, jak to mówił kiedyś Duns Szkot i inni. Pojawia się tylko i wyłącznie na gruncie rozumności. Bez rozumności można by właśnie mówić o wolności całej przyrody. Rozładowanie energii właściwej przyrodzie — dlaczego by to nie miało być wolnością? Jeśli działalność człowieka nie jest tylko rozładowaniem energii, trzeba powiązać ją najściślej z rozumnością. Człowiek przejawiający się w swoim działaniu to nie tylko „chcę” ale i „wiem”. I co więcej, „chcę” pojawia się dopiero na tle „wiem”, które jest wtórne (pomijając wartość konkretnego poznania). A więc trzeba powiedzieć, że tendencje, inklinacje, które człowiek znajduje w samym sobie, są przepojone tak rozumnością jak i wolnością. Stąd za mało powiedzieć, że „natura ludzka to wolność wcielona” (s. 17). Zachowując ten sam sposób mówienia, natura to wolność i rozumność wcielona.

Tak szerokie ustosunkowanie się do pojęcia natury jest konieczne, bowiem jest to fundament prawa naturalnego — moralnego. Skoro zaś prawo naturalne rzeczywiście ma wyznaczać sposób postępowania, aby natury nie niszczyć, ale ją rozwinąć, a więc sposób właściwy, słuszny, dobry, czy jak się nazwie, to trzeba dobrze określić samą naturę.

Jak widać koncepcja St. Grygiela nie jest całkowicie nowa. W schemat, który wszedł już do tradycji filozoficznej, wstawione zostały pewne nowe treści. Pomińmy sprawę możliwości takiego połączenia. Najbardziej rozbieżna wydaje się sprawa intelektualizmu. Z tezą o wyższości poznania pozaintelektualnego występuje St. Grygiel nie po raz pierwszy i nie tylko na terenie etyki. Dyskusje, które były toczony na ten temat, także na łamach „Znaku”, wydawały się nie zawsze trafiać w sedno. Bowiem antyintelektualizm w tym wypadku jest raczej konsekwencją jakiegos bardziej pierwotnego stanowiska, niż bazą, z której wynikają inne poglądy. Mianowicie wynika on z jakiejś pre-koncepcji, czy wcześniejszego założenia o najwyższej wartości wolności (czy wolnej woli), założenia, iż nasze „Ja”, nasze człowieczeństwo manifestuje się przede wszystkim (o ile nie jedynie) w wolności. A więc antyintelektualizm byłby tu raczej konsekwencją postawy woluntarystycznej. Nie chodzi oczywiście o taką czy inną etykietkę. Chodzi o to, że widzi się w tym wypadku człowieka przede wszystkim, a może tylko, jako wolność, zaś wolność ta wyrasta na cieniutkiej warstwie gleby racjonalnej. Stąd akty wolności są całkowicie poza intelektem,

są wyrazem jakiegoś (ale jakiego?) „wzucia się” w rzeczywistość. Skoro są one niemożliwe do „stematyzowania”, nie może do nich odnosić się prawda i fałsz, słuszność i niesłuszność. Czy wobec tego mogą się one mieścić w kategoriach dobra i zła?

Dla tradycyjnej etyki wolność, wspólnie z rozumnością, jest warunkiem umieszczenia naszych dokonań na płaszczyźnie moralnej, dobra i zła. Natomiast tutaj wolność wydaje się być kryterium dobra i kategorią moralną — dobra, jak nie-wolność — kategorią moralną zła. Pierwotną zasadą moralną w konsekwencji jest pokazanie jak robić, a nie co robić. I to jest właśnie zubożeniem, jakimś okrojeniem człowieka, gdyż człowiek i to co w nim „ludzkie”, to nie tylko wolność. Mało jest powiedzieć — działaj tak, aby twoje działanie nie było narzucone z zewnątrz, bo wtedy wiem jak nie należy działać, ale nie wiem jak należy. Chyba że z tego wyciągnę wniosek, że wszystko jedno co robię, bylebym nie działał pod jakimkolwiek przymusem. Ale wówczas takie same treści byłyby raz dobre, raz złe, a treści przeciwstawne byłyby umieszczane na tej samej płaszczyźnie. I niewiele ratuje powiedzenie, że co robić wskazuje nam nasze otwarcie na całość. Czy to wolność widzi to otwarcie i tę całość? Bez poznawczego kontaktu z rzeczywistością, i to kontaktu intelektualnego, człowiek nie tylko nie będzie widział otwarcia, ale nawet nie będzie otwarty.

Jeżeli zdamy się tylko na jakąś pozaintelektualną intuicję, czy jakieś inne „wczuwanie się”, jakąż będziemy mieli gwarancję, że wydostaliśmy się z zaczarowanego koła własnego ja, z koła subiektywizmu? Jakaż będzie gwarancja, że nasze poglądy „przystają” do rzeczywistości, a nie są urojeniami opartymi na uczuciowej reakcji tylko? Nie chcę bynajmniej przez to powiedzieć, że poznanie intelektualne zawsze gwarantuje nam prawdę. W każdym razie ma większe na nią szanse.

„Rozumność, albo ściślej — poznanie intelektualne, wiąże się u człowieka organicznie z wolnością, która w definicji Boecjusza została usunięta w cień” (s. 16) pisze St. Grygiel. I słusznie, choć wolałbym przedstawić kolejność — wolność jest związana organicznie z rozumnością. Ale wydaje się, że sam Autor tak dalece posunął swą obronę wolności w zapale polemicznym, że zrobił to samo co Boecjusz, tylko na odwrót — usunął w cień rozumność. Chyba, że rozumność jest a-intelektualna — „transcendencji nie da się stematyzować, nie da się jej spojściować... prawo naturalne moralne nie da się spojściować...” (s. 21). Oczywiście St. Grygiel wielokrotnie składa deklaracje o ważności elementu rozumowego, lecz w konkretnych analizach tej ważności jakoś nie widać.

W omawianym artykule pokazana jest analogia między koncepcją zaangażowania w Całość a Tomaszową koncepcją prasumienia, wyrażającą się w sądzie: dobro należy czynić, zła unikać (s. 24). Ponieważ prasumienie jest najbardziej ogólnym nastawieniem człowieka na dobro,

nastawieniem wrodzonym, to znaczy cokolwiek człowiek robi, robi widząc w tym dobro (od strony podmiotowej), i wszystko może być ujrzone w aspekcie dobra (od strony przedmiotowej), wobec tego konieczna jest jeszcze możliwość zobaczenia, że hic et nunc jest coś dobre. Ta możliwość rozpoznania konkretnej sytuacji praktycznej i moralnej nazwana jest sumieniem. I tutaj znajdujemy coś analogicznego — „tzw. konkretyzacje sformułowania rzeczywistości zapodmiotowanej w synderezie” (s. 25). Na czym polega i jak dokonuje się owa konkretyzacja? Jeśli konkret moralny wymyka się możliwości „zintelektualizowania” go, pozostaje tylko możliwość wolności (s. 27), a właściwie dowolności, w konsekwencji nawet samowoli i anarchii. Bowiem nie ma możliwości kontroli tego postępowania w aspekcie wartości moralnej (dobra i zła), a tylko w aspekcie jego niezależności od czynników obcych.

Dotyka się tutaj jednej z najważniejszych spraw, a mianowicie problemu dobra i normy moralnej, a więc problemu prawa naturalnego. Przeciwstawiając go między innymi świętemu Tomaszowi, St. Grygiel pisze, że „jedynie św. Albert Wielki dostrzegł, że prawo moralne naturalne jest prawem ludzkim, co pociąga za sobą duże konsekwencje. Dlatego odrzuca on koncepcje Ulpiana — z powodu czynnika zwierzęcego, który w niej odgrywa decydującą rolę. Inklinacjami biologicznymi winien kierować rozum, w nim one uczestniczą i w tej samej mierze są ludzkimi inklinacjami, w jakiej dają mu się przeniknąć” (s. 6). Przypomina to pewne dyskusje dotyczące tak zwanej etyki seksualnej. Między innymi L. Janssens, znany teolog lowański⁴, oraz U. Noonan⁵ krytykują bardzo ostro etykę chrześcijańską za jej niewłaściwy stosunek do spraw małżeństwa i miłości. Janssens stara się wykazać, że doktryna Tomaszowa (a za nią wiele encyklik oraz prawo kanoniczne) przejęła pesymistyczną oraz dualistyczną koncepcję od św. Augustyna, który z kolei przejął ją od manicheizmu i platonizmu. Wskutek tego pesymizm i biologizm zaciążył na doktrynie Kościoła. Żaden jednak z nich nie mówi o biologizmie całej etyki tomistycznej. A nawet i to nie jest takie oczywiste, skoro niektórzy⁶ uważają, że już w *Summie teologicznej*, najdojrzalszym dziele Tomasza, pewne ślady wcześniejszego biologizmu dotyczącego koncepcji małżeństwa i erosu, zostały przewyciężone. Myślę, że to nieporozumienie u St. Grygiela

⁴ Louis Janssens, *Mariage et fécondité*, Paris 1967.

⁵ John T. Noonan, *Contraception*, Cambridge (Maryland) 1965.

⁶ Por. W. H. M. van der Marck OP, dz. cyt. Artykuł ten jest odpowiedzią na książkę Noonana, który w prezentacji doktryny Tomaszowej oparł się na opracowaniu Fuchsa (*Die Sexualethik des heiligen Thomas von Aquin*, Köln 1949), uważając go za „the best of the commentators on Thomas's sexual ethics”. Van der Marck uważa, że w książce Fuchsa jest nie tyle zawarte stanowisko Tomasza, co kartezjańskie przeciwstawienie duszy i ciała (s. 321) oraz, że Tomaszowa etyka seksualna jest tam „completely twisted and warped” (s. 322). I chyba podobnie jest z opracowaniem Janssensa.

wynikło także z błędnego odczytania Tomaszowej koncepcji natury. Jeżeli nawet we wcześniejszych pismach Tomasza był biologizm, to chyba w *Summie teologicznej* już go nie ma. A na pewno nie wynika on z bardziej pierwotnej koncepcji jedyności formy substancjalnej i związanej z nią koncepcji natury. Człowiek nie jest tylko prostym złożeniem elementów fizycznych, biologicznych, rozumu i wolności, aczkolwiek wszystkie składają się na jego naturę, tworzą nierozzerwalną, organiczną całość. Człowiek nie jest zwierzęciem z rozumem i wolnością, ani aniołem uwiązany w ciele. Wszystkie jego inklinacje, także biologiczne, są inklinacjami ludzkimi, a nie zwierzęcymi. Jakiegokolwiek ludzkie działanie przepełnione jest rozumnością i wolnością. Stąd natura może być, i to jest zgodne także z propozycjami St. Grygiela, podstawą do formułowania takich zaleceń, aby nie tylko nie była niszczone (*czyni contra naturam*), ale mogła być rozwijana. Prawa rozwoju człowieka (natury, którą człowiek jest) nazywane są prawami naturalnymi. Objęty jest nimi cały człowiek, gdyż wynikają (albo przynajmniej wynikać powinny) z pełnej natury ludzkiej. Nie mogą być sprzeczne z wolnością, która jest nieodłączną „częścią” natury. Wolność nie jest więc w tej koncepcji tylko strażnikiem pilnującym nienaruszalności natury, a nawet gdyby tak było, to „pilnowałaby” także swojej własnej nienaruszalności. Wolność bierze czynny udział, i to z konieczności, zarówno w tworzeniu jak i stosowaniu prawa. Ale nie można tego pojąć jako samoistne działanie wolności, lecz jako działanie człowieka wolnego (rozumnego, czującego itp.). Wolność działa w łączności z całością człowieka.

W jakikolwiek sposób prawo byłoby utworzone, nie działa w sposób automatyczny na człowieka. Chociaż treść prawa jest taka, że nie ma w nim rozróżnienia praw dla poszczególnych jednostek, to nie jest ono jednoznaczne i nie nakłada wprost powinności na jednostki. Powinność przychodzi od wewnątrz przez pewnego rodzaju „osobową asercję”, przez zgodę i przyłgnięcie pełnej osoby. Istotne różnice, obok istotnych podobieństw, sprawiają, że rozumienie prawa przez poszczególne jednostki jest różne. Większą jeszcze różnorodność można zaobserwować przy stosowaniu prawa moralnego w konkretnych sytuacjach. W żadnej jednak sytuacji nie ma wyraźnej dominacji jednej tylko władzy ludzkiej — tworzy ją pełny człowiek.

Pozostaje jeszcze jedna sprawa, Człowiek nie wnosi ze sobą w świat pełnej, czystej wolności. Jesteśmy wielokrotnie uwarunkowani i — nie bójmy się tego słowa — zdeterminowani. Człowiek wnosi ze sobą tylko możliwość bycia wolnym, możliwość przekraczania wewnętrznych i zewnętrznych determinizmów. Trzeba to koniecznie podkreślić. Wolność nie jest darem, ale zadaniem. I być może nie jesteśmy w stanie tutaj, *in via*, osiągnąć jej pełni. Jesteśmy jednak skazani na jej zdobywanie, będąc bytem dynamicznym. Albo przez swoje działanie i postawę

wolność zdobywamy, albo tracimy. Nie jest ona stanem, lecz wysiłkiem i dążnością. Propozycje etyczne St. Grygiela są jednakże w pewnej mierze zgodne z koncepcjami „starych”. Zachowany został schemat, aczkolwiek w wielu miejscach wypełniono go inną treścią. Ta inna treść powoduje duże różnice.

A teraz po tych wszystkich uwagach krytycznych, a może tylko wyjaśnieniach nieporozumień, chcę mimo wszystko przyłączyć się do tego, co pisze Stanisław Grygiel. Taki, albo podobny model tomizmu, jaki krytykuje St. Grygiel rzeczywiście istnieje, np. w wyżej wspomnianym dziele Fuchsa i wielu innych opracowaniach monograficznych czy też podręcznikowych. Nie jest on jednak ani jedyny, ani najważniejszy. Jest to pewna interpretacja tomizmu w duchu platońsko-augustyńskim, czy kartezjańskim. Porównując pisma św. Tomasza ze współczesnymi opracowaniami filozoficznymi o inspiracji tomistycznej, zauważyć można jak duże zmiany zaszły. Wiele pojęć rozwinięto i uzupełniono, tak przez konfrontacje z innymi systemami, jak przez oryginalne ujęcia (zresztą jedno drugiego nie wyklucza). Stąd mówiąc dzisiaj o tomizmie trzeba koniecznie dodawać, o jaki tomizm chodzi — czy Tomasza, czy Merciera, Gilsona, Maritaina, Krapca czy jeszcze innych. Na koniec myślę, że St. Grygiel zgodzi się ze mną, że nie jest najważniejszą sprawą w filozofii jaką kto nosi nazwę — egzystencjalisty, tomisty, fenomenologa itd. Ważniejsze jest żywe, nie wepchnięte w schematy i nie ograniczone uprzedzeniami widzenie świata. Żywi ludzie troszczący się o rzetelne poznanie mogą mimo odrębności stanowisk zrozumieć się.

Jerzy Gałkowski