

JAKUB GORCZYCA SJ

ZARYS ETYKI
FUNDAMENTALNEJ
BYĆ DLA DRUGIEGO

Tłumaczenie autora

Wydawnictwo WAM

Kraków 2014

m y ś l f i l o z o f i c z n a

- WPROWADZENIA ◆ PANORAMA ZAGADNIEŃ ■ HISTORIA MYŚLI FILOZOFICZNEJ
- ★ MONOGRAFIE ▲ ROZPRAWY

Komitet Naukowy

prof. dr hab. Adam Węgrzecki

ks. dr hab. Józef Bremer SJ, prof. Akademii Ignatianum/prof. UJ

- J. Gorczyca, *Zarys etyki fundamentalnej. Być dla drugiego*

W przygotowaniu:

- A. Węgrzecki, *Wprowadzenie do filozofii spotkania*
- R.C. Taylor, P. Adamson, *Historia filozofii arabskiej*

Seria *Myśl Filozoficzna* poświęcona jest kluczowym dylematom nurtującym od zawsze umysł i serce człowieka i stanowiącym punkty ogniskujące refleksję filozoficzną w dziejach myśli, szczególnie zachodnioeuropejskiej.

Jej zamiarem jest udostępnienie fachowych opracowań poszczególnych zagadnień filozoficznych oraz zachęcenie do podjęcia, samodzielnie, przygody filozofowania.

Publikacje Serii, przygotowane przez wybitnych specjalistów, adresowane są do osób zajmujących się filozofią oraz do tych, którzy nie będąc profesjonalistami w tej dziedzinie, pragną rzetelnej wiedzy oraz panoramicznego oglądu problematyki filozoficznej.

Tytuł oryginału:
Essere per l'altro. Fondamenti di etica filosofica

© 2011 Gregorian & Biblical Press
Piazza della Pilotta 35, 00187 - Roma
www.gbpress.net - books@biblicum.com

© Wydawnictwo WAM, 2014

Redaktor serii
dr Tomasz Homa SJ

Redakcja
Małgorzata Płazowska
Korekta
Justyna Bachniak
Projekt okładki
Andrzej Sochacki
Skład i łamanie
Jacek Zaryczny

ISBN 978-83-277-0061-2

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 KRAKÓW
tel. 12 62 93 200 • fax 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-255 • fax 12 62 93 496
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIEGARNIA WYSYŁKOWA
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447
faks 12 62 93 261
e.wydawnictwowam.pl

Drukarnia Wydawnictwa WAM • ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

SPIS TREŚCI

| | |
|--|-----|
| PROLOG | 9 |
| SŁOWO DO WYDANIA POLSKIEGO | 13 |
| 1. WPROWADZENIE METAETYCZNE | 15 |
| 1.1. Objaśnienie terminów | 15 |
| 1.2. Etyka jako „filozofia praktyczna” | 18 |
| 1.3. Etyka w kondycji chrześcijańskiej | 23 |
| 1.3.1. Tło historyczne | 24 |
| 1.3.2. Etyka a teologia moralna | 28 |
| 1.3.3. Inspiracja heurystyczna | 30 |
| 1.4. Etyka a nauki o człowieku | 33 |
| 1.5. Etyka a literatura | 37 |
| 1.6. Etyka wobec postmodernizmu | 39 |
| 1.7. Uwagi końcowe o metodzie | 43 |
| 2. FENOMENOLOGIA DOŚWIADCZENIA ETYCZNEGO | 47 |
| 2.1. Życie człowieka w świecie | 47 |
| 2.2. Wydarzenie spotkania | 49 |
| 2.3. Wiąż odpowiedzialności | 51 |
| 2.4. Dobro absolutne | 55 |
| 2.5. Powinność bezwarunkowa | 59 |
| 2.6. Zło moralne i wina | 61 |
| 2.7. Pragnienie agatologiczne | 65 |
| 2.8. Dramat etyczny | 67 |
| 3. FILOZOFICZNE KONCEPCJE DOBRA MORALNEGO | 71 |
| 3.1. Dobro w perspektywie szczęśliwości | 71 |
| 3.1.1. Eudajmonizm | 71 |
| 3.1.2. Utylitaryzm | 75 |
| 3.2. Dobro na zasadzie posłuszeństwa prawu | 79 |
| 3.2.1. Heteronomia wiary | 79 |
| 3.2.2. Autonomia rozumu | 81 |
| 3.3. Dobro w horyzoncie wartości | 85 |
| 3.3.1. Pod panowaniem woli mocy | 86 |
| 3.3.2. Według porządku miłości | 90 |
| 3.4. Dobro w kontekście analiz języka | 95 |
| 3.4.1. Intuicjonizm | 95 |
| 3.4.2. Emotywizm | 99 |
| 3.5. Rekapitulacja | 103 |

| | |
|--|-----|
| 4. KONSTYTUCJA WARTOŚCI I NORM MORALNYCH | 105 |
| 4.1. Paradoksalna obecność wartości | 105 |
| 4.2. Wartości jako istotności ponadczasowe? | 107 |
| 4.3. Wartości jako wytwory wolności sytuacyjnej? | 111 |
| 4.4. Wartości w świetle osoby | 115 |
| 4.4.1. Dar i wdzięczność | 116 |
| 4.4.2. Osoba jako dar samodzielny | 120 |
| 4.4.3. Struktura konstytutywna wartości moralnych | 122 |
| 4.5. Od wartości do norm | 124 |
| 4.6. Naturalne prawo moralne | 126 |
| 4.6.1. Pojęcie prawa naturalnego | 126 |
| 4.6.2. Podstawa zobowiązania | 128 |
| 4.6.3. Treść norm | 130 |
| 4.6.4. Powszechność i niezmienność prawa moralnego | 135 |
| 4.7. Prawa osoby i prawo stanowione | 140 |
| 5. PRAWDA SUMIENIA | 144 |
| 5.1. Wierność prawdzie | 144 |
| 5.2. Syndereza – anamneza | 146 |
| 5.3. Struktura sumienia | 148 |
| 5.4. Aktywność sumienia | 152 |
| 5.4.1. Problematyka sumienia błędnego | 153 |
| 5.4.2. Wątpliwości w sumieniu | 158 |
| 5.5. Kształtowanie sumienia | 160 |
| 5.6. Wolność sumienia | 163 |
| 5.6.1. Szersze rozumienie wolności sumienia | 164 |
| 5.6.2. Prawo do wolności sumienia | 165 |
| 5.7. Sumienie jako „głos Boga” | 167 |
| 6. DOBRO DZIAŁANIA | 169 |
| 6.1. Cechy czynu ludzkiego | 169 |
| 6.2. Dobrowolność i niedobrowolność | 171 |
| 6.3. Uwarunkowania działania dobrowolnego | 173 |
| 6.4. Kilka rozróżnień w sferze działania | 174 |
| 6.5. Źródła moralności czynu ludzkiego | 175 |
| 6.5.1. Przedmiot czynu | 176 |
| 6.5.2. Intencja i okoliczności | 178 |
| 6.5.3. Konstytuowanie się dobroci czynu | 182 |
| 6.6. Czyn o podwójnym skutku | 184 |
| 6.7. Wartość „bezczynej” woli | 186 |
| 6.8. Czyny moralnie obojętne? | 188 |

| | |
|--|-----|
| 7. PIĘKNO CNÓT | 191 |
| 7.1. O cnocie etycznej dzisiaj | 192 |
| 7.2. Cnota etyczna jako „średnia miara” | 195 |
| 7.3. Cnota etyczna jako ponadaktualna odpowiedź na wartość | 198 |
| 7.4. Cnota etyczna jako stały sposób bycia darem | 201 |
| 7.5. Cnoty fundamentalne | 205 |
| 7.6. Pokorny blask człowieka cnotliwego | 208 |
| 7.7. W kierunku kultury życia cnotliwego | 211 |
| KU EPILOGOWI | 215 |
| BIBLIOGRAFIA | 219 |
| INDEKS OSÓB | 223 |

PROLOG

Być i działać dla dobra drugiego, rozpoznając w nim bliźniego i stając się bliźnim... aż do śmierci – oto istota życia prawdziwie ludzkiego i po ludzku dobrego. Przyjmując tę tezę, której treść postaramy się rozwinąć i uzasadnić, sytuujemy się w owej długiej tradycji duchowej, według której człowieczeństwo konstytuuje się i przejawia w miłości bliźniego. W miłości, która przybiera rozmaite postaci i urzeczywistnia się – między innymi – w życzliwym przyjęciu obcego i przybysza, w pomocy ubogim i obronie pokrzywdzonych, w pocieszaniu cierpiących i posłudze chorym, w szczerości skruchy i wielkoduszności przebaczenia.

Jednakże ktoś może zapytać – tak jak zresztą wielu już to uczyniło – dlaczego ideałem człowieczeństwa miałyby być życie i działanie dla dobra drugiego; dlaczego należałoby troszczyć się o czyjeś potrzeby, zajmować się nie swoimi problemami, przejmować się cudzym cierpieniem i śmiercią. Czyż nie dzieje się tak, że każde jestestwo spontanicznie dąży do zachowania własnego życia, a wszystkim ludziom chodzi ostatecznie o osobiste szczęście? Dla jakich zatem racji, w imię czego lub kogo należałoby działać wbrew inklinacjom natury? „Matka natura”, jak niektórzy ją nazywają, zdaje się nie znać ponagleń głosu sumienia wzywającego do wyrzeczeń ani uczynków miłości ofiarnej i przebaczącej. Przemoc i podstęp w walce o przetrwanie i dominację – podsycane wrodzonym i wszechobecnym egoizmem, który wnika zarówno w relacje życia rodzinnego, jak i w stosunki pomiędzy narodami i państwami – wydają się adekwatnie wyrażać pewien istotny rys istnienia, w którym człowiek uczestniczy w owym niepowtarzalnym ułamku czasu, jaki przeznaczył mu niezbadany los.

Dlaczego nauczanie moralne, które w postępowaniu przyznaje pierwszeństwo dobru drugiego człowieka, miałyby być ważniejsze i bardziej zobowiązujące od praw, jakie przyroda od tysiącleci dyktuje istotom żyjącym? Dlaczego należałoby je przedkładać nad to, co wrodzone i z natury słuszne? Czy kultura, która rozróżnia pomiędzy dobrem i złem, winą i zasługą, prawdziwym i zakłamanym sumieniem, nie jest zgubnym wytworem owego „oswojonego zwierzęcia”, które na pewnym etapie swych dziejów „rozchorowało się”, a równocześnie oczywistym potwierdzeniem jego dekadencji życiowej? Czy moralność oparta na miłości nie jest owocem „resentymentu” ludzi słabych, a zarazem – by kontynuować NIETZSCHEAŃSKĄ diagnozę – narzędziem ich podstępnej dominacji nad tymi, którzy okazują się witalnie mocniejsi? Skąd pochodzą nakazy i prawa, nazywane dzisiaj „etycznymi”? Z utrwalanych przez pokolenia obyczajów naszych przodków i pradawnych tradycji ludzkości? Z woli jednostek, które zdobyły władzę lub zamierzają ją osiągnąć? Z nieświadomych głębin „psyche” albo „zapisów” kodu genetycznego? Czy w swej istocie nie są one wytworem czysto

naturalnym, ubocznym produktem ewolucji gatunku ludzkiego, swego rodzaju epifenomenem neurobiologicznym? A może, wręcz przeciwnie, są one – jak utrzymują wyznawcy niektórych religii – przejawem nadprzyrodzonej mądrości i łaskawości Stwórcy, który przemówił niegdyś do ludzi i przekazał im swe odwieczne postanowienia?

Powszechnie wiadomo, że altruistyczne postępowanie i myśl zatroskana o dobro drugiego są starsze od filozofii. Człowiek może kochać bliźniego, tworzyć i kultywować ideały moralne, obywając się bez teorii filozoficznych i nie uczęszczając do akademii. Nie znaczy to jednak, że istnienie ludzkie, które przenika pragnienie dobroci i prawdy, może obywać się bez pogłębionej refleksji nad sobą. Pod tym względem lekcja SOKRATESA posiada – cokolwiek by podejrzewał NIETZSCHE – nieprzemijającą doniosłość i aktualność. Medytacje nad sensem ludzkiego istnienia i wiedza dotycząca dobrego postępowania mogą oczywiście, jak zaznaczyliśmy, przybierać formy znacznie odbiegające od „profesjonalnie” filozoficznych. Zanim problematyka życia moralnie dobrego stała się przedmiotem namysłu filozofów i znalazła wyraz w ich dysputach i spisanych dziełach, była ona obecna w innych wytworach najstarszych kultur, łącznie z kulturą grecką. Mądrość moralną przekazywały opowiadania, mity i legendy, poezja i dramaty, przypowieści i przysłowia, sentencje mistrzów i słowa proroków, obrzędy religijne i ludowe obyczaje. Wartość owych niefilozoficznych form wyrazu oraz przekazu przekonań i ideałów moralnych nie jest oczywiście wyłącznie historyczna. Także przed nami stają bowiem problemy podobne do tych, które nurtowały starożytnych mędrców i stanowiły przedmiot ich namysłu; możemy zatem czerpać również dzisiaj z ich wiedzy i mądrości. Zarazem jednak daje o sobie znać potrzeba – zrodzona z kontaktu z innymi ludźmi i z rozterek wolności – podjęcia refleksji w pierwszej osobie i we własnym imieniu nad kwestią „jak właściwie żyć należy”¹.

Warto w tym miejscu zauważyć, że już sam fakt zadawania pytania o właściwy sposób życia wiele mówi o pytających, czyli, bardziej ogólnie, o istocie człowieka. Mówi na przykład, że człowiek jest zdolny do zdystansowania się wobec spontanicznie działającego w nim „pędu życia” i do refleksyjnego zakwestionowania jego biegu; mówi również, że kształt życia może zależeć od indywidualnych wyborów i że człowiek może istnieć i działać według pewnego projektu oraz ideałów inspirujących jego wolność. Gdyby tak nie było, to powyższe pytanie okazałoby się bezsensowne, unieważniając się już w samym momencie sformułowania i wypowiedzenia go. Nie możemy nadto nie uwydatnić tego, co w kontekście etycznym jest szczególnie doniosłe, a mianowicie, że pytanie o właściwy sposób życia ma swe najgłębsze korzenie w pragnieniu dobroci i w trosce o jej trwałą obecność w relacjach między ludźmi. Zadawać pytanie: „Jak powinienem

¹ PLATON, *Państwo*, 352 d, tłum. WŁ. WITWICKI, Warszawa 1990.

żyć?” znaczy bowiem zastanawiać się nad najlepszym sposobem życia wśród innych, z innymi i dla nich.

Podstawowe pytanie etyczne można zatem wyrazić w krótkiej formule: „Jak żyć dobrze?”. Do tej zasadniczej kwestii możemy dołączyć dalsze, szczegółowe pytania, płynące z codziennych doświadczeń i refleksji nad nimi. Możemy pytać na przykład: „Od czego zależy dobroć mojego postępowania?”, „Czy – ewentualnie w jaki sposób – mogę poznać rzeczywiste dobro, a nie jego złudne pozory?”, „Czy istnieje jakieś obiektywne i trwałe kryterium dobra i zła, tego, co moralnie słuszne, dozwolone, nakazane?”, „Czy istnieją niepisane normy, które bezwarunkowo wiążą w sumieniu i są prawomocne dla wszystkich ludzi?”, „Czym jest w istocie to, co nazywamy sumieniem, i jak należy rozumieć jego niepokój, udrękę, «wyrzuty?»”.

Jak wiadomo, urzeczywistnianie ideałów moralnych, życie na miarę miłości bliźniego naznaczone jest niepowodzeniami i porażkami, obciążone złem i winą. Dlatego w podstawowej trosce o dobroć i w pytaniu o autentyczne życie odzwierciedla się również tragiczna strona ludzkiej egzystencji. Z jej doświadczeń rodzą się kwestie innego jeszcze rodzaju: „Jak powinienem żyć, aby nie krzywdzić drugiego?”, „Co znaczy i jakie konsekwencje dla życia z innymi może mieć mój stan «bycia winnym?»”, „Jak mogę «zmazać» winę i uwolnić się od wyrzutów sumienia?”, „Czy jest dozwolone – a może nawet konieczne – wybranie w pewnych sytuacjach «mniejszego zła?»”. I wreszcie, w obliczu nieuchronności cierpienia i pewności śmierci, kresu wszystkich projektów, rozstrzygnięć i przedsięwzięć: „Czy istnieje jakiś ostateczny sens – przewyższający wszystkie epizodyczne sensory – życia dobrego, ofiarowanego w darze innym?”.

W tym miejscu nie możemy nie zauważyć, że podstawowe pytanie etyczne otrzymało już na samym początku naszych rozważań ogólną wprawdzie, ale jednoznaczną i jasną odpowiedź. Ten stan rzeczy nie kryje jednak w sobie pułapki „błędneho koła”. Albowiem zarówno pytanie, jak i odpowiedź zrodziły się z zasobów powszechnego doświadczenia i ogólnej wiedzy moralnej. Zadaniem refleksji filozoficznej jest przyjąć tę wiedzę i przebadać, ewentualnie oczyścić z tego, co nie poddaje się wymogom prawdy, doprecyzować ją, pogłębić i rozwinąć w sposób krytyczny i systematyczny. W naszym wypadku znaczy to, jak już nadmieniliśmy, że w dalszym ciągu niniejszego traktatu będziemy starali się zbadać i – jeśli okaże się to słuszne i możliwe – uzasadnić na drodze argumentacji filozoficznej racjonalność miłości bliźniego.

Zgodnie z tytułem książki oraz tym, co do tej pory powiedzieliśmy, nasza refleksja poświęcona będzie podstawowym problemom moralnym, dokładniej tym, którymi filozofia w tradycji chrześcijańskiej zajmowała się – w rozmaitych konfiguracjach tematów – w traktatach dotyczących „etyki ogólnej”. Naszym punktem wyjścia i stałego odniesienia będzie doświadczenie etyczne. Szeroko rozumiany opis fenomenologiczny tego

doświadczenia ma służyć adekwatnemu rozumieniu jego danych, pogłębionemu z kolei dzięki interpretacji metafizycznej. Odwołanie się do danych doświadczenia etycznego powinno również ułatwić i uczynić bardziej owocnym dialog z filozofami z przeszłości i myślicielami doby współczesnej na temat istoty dobra moralnego i życia autentycznie ludzkiego. Całość refleksji systematycznej, której rozwój tematyczny można łatwo prześledzić na podstawie spisu treści książki, poprzedza wprowadzenie metaetyczne. We wprowadzeniu tym dość obszernie uwzględniamy problem swoistego uwarunkowania namysłu etycznego poprzez „kondycję chrześcijańską” tego, kto uprawia filozofię. Włączenie owej problematyki do etyki fundamentalnej nie znaczy jednak, że książka adresowana jest wyłącznie do chrześcijan. Przeciwnie, mając charakter filozoficzny, jest ona – żywymy taką nadzieję – otwarta na lekturę, myśl i dialog o charakterze uniwersalnym.

* * *

Niniejsza książka zawdzięcza swe powstanie wykładom z etyki, które autor prowadzi od kilkunastu już lat na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Owa geneza w znacznym stopniu wpłynęła na sposób podejścia do rozpatrywanych tutaj zagadnień i wskazuje w przybliżeniu potencjalnych odbiorców książki. W zamiarze autora leży bowiem, aby mogła ona służyć tym, którzy przy jej pomocy zechcą zaznajomić się z podstawowymi zagadnieniami etyki filozoficznej i przy tej okazji zastanowić nad problemami, rodzącymi się zarówno w ich osobistym doświadczeniu moralnym, jak i w styczności z różnymi poglądami oraz teoriami etycznymi – dawnymi i współczesnymi. To, w jakiej mierze cel ten jest osiągalny, mogą zweryfikować i ocenić inni, wśród nich również studenci aktualni i, *Deo volente*, ci, którzy przyjdą po nich.

W tym miejscu autor pragnie wyrazić wdzięczność wszystkim, którzy uczestniczyli w jego wykładach – potwierdzając w sposób widzialny i słyszalny tradycyjnie międzynarodowy charakter Uniwersytetu Gregoriańskiego – i którzy swoją obecnością i pytaniami przyczynili się do wzbogacenia zajęć, a pośrednio również niniejszej publikacji. Serdeczne podziękowanie kieruje on również do profesorów GEORGA SANSA i GIOVANNIEGO CUCCIEGO, których trafne uwagi i uprzejme komentarze towarzyszyły przyjęciu książki do redagowanej przez nich serii *Philosophia*. Wyrazy szczególnej wdzięczności należą się doktor ANTONELLI FANI, albowiem dzięki jej starannej rewizji tekstu, autor, pochodzący „z dalekiego kraju”, mógł osiągnąć „pewność moralną”, że nie zaciemnił nazbyt piękna języka, który, jak się wydaje, stał mu się bliski.

SŁOWO DO WYDANIA POLSKIEGO

Zasady serii Myśl Filozoficzna sprawiły, że podtytuł włoskiego wydania książki awansował, w lekko zmienionym brzmieniu, do roli tytułu. Nie wydaje się jednak, by oryginalny tytuł *Essere per l'altro* został przez tę promocję zdegradowany, albowiem służąc obecnie jako podtytuł *Być dla drugiego*, właściwie oddaje zamysł i perspektywę *Zarysu etyki fundamentalnej*.

W czasie tłumaczenia tego tomu ukazało się wiele nowych publikacji dotyczących problematyki w nim poruszonej. Pewne z nich uwzględniłem w przypisach i bibliografii, które nadto uzupełniłem o szereg wcześniejszych pozycji w języku polskim. Dużą pomocą w wyszukiwaniu polskich przekładów tekstów filozoficznych była dla mnie możliwość swobodnego korzystania z księgozbioru Biblioteki Naukowej Księży Jezuitów w Krakowie, za co dziękuję jej dyrektorowi dr. ANDRZEJOWI PAWŁOWI BIESIOWI SJ. Pragnę również wyrazić wdzięczność kilku innym Współbraciom za skuteczną w swym realizmie zachętę do pracy nad polską wersją książki („rewizja cudzego tłumaczenia może cię kosztować więcej trudu aniżeli przekład własny”), natomiast Wydawnictwu WAM za tejsze wersji edycję.

Rzym, 8 XII 2013 r.

1. WPROWADZENIE METAETYCZNE

Aczkolwiek znaczenia terminów filozoficznych stają się zazwyczaj zrozumiałe dzięki kontekstom, w których się pojawiają, a natura metody ujawnia się w trakcie jej stosowania, to wydaje się rzeczą pożyteczną przybliżyć już na samym początku naszych refleksji podstawowe sensy niektórych słów, kluczowych dla rozumienia etyki jako dyscypliny filozoficznej i jej statusu metodologicznego.

1.1. OBJAŚNIENIE TERMINÓW

W użyciu terminu „metaetyka” należy rozróżnić dwa odpowiadające mu pojęcia – szersze i węższe.



W szerszym pojęciu metaetyka oznacza każdą refleksję o metodach, przy pomocy których uzasadnia się treściowe wymagania moralne, i to niezależnie od metody drugiego stopnia, która służy tej refleksji. Według pojęcia węższego, metaetyka ogranicza się do badań dotyczących znaczenia języka moralnego; mówi ona o języku moralnym przy pomocy metajęzyka¹.

Węższe pojęcie metaetyki zostało wypracowane i rozpowszechnione w ramach filozofii analitycznej. Dla wielu przedstawicieli tego nurtu filozoficznego język moralny stanowi jedyny prawomocny przedmiot badań etycznych². Natomiast odnośnie do szerszego pojęcia metaetyki, którego określenie dopiero co przytoczyliśmy, trzeba dodać, że podane znaczenie, aczkolwiek formalnie poprawne, nie obejmuje całego tematycznego zakresu niniejszego wprowadzenia. W obecnym rozdziale zamierzamy bowiem zatrzymać się nie tylko przy problematyce metod, których używa się w argumentacjach dyskursu etycznego (niebędącego zresztą po prostu tym samym, co wywody uzasadniające „treściowe wymagania moralne”),

¹ F. RICKEN, *Etyka ogólna*, tłum. P. DOMAŃSKI, Kęty 2001, s. 9-10 (tłumaczenie zmodyfikowane stosownie do: F. RICKEN, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart-Berlin-Köln 1983, s. 15). Cytaty z tych obcojęzycznych publikacji, które nie zostały wydane w języku polskim, podaję w przekładzie własnym. Nieliczne pominięcia polskich przekładów, kiedy były one dla mnie dostępne, lub modyfikacje niektórych z nich podyktowane były staraniem o wierność oryginałowi.

² Tak np. według RICHARDA MERVYNA HARE'a etyka utożsamia się ze studium logicznym języka moralnego. Por. R.M. HARE, *The Language of Morals*, Oxford 1961, s. V. ANNEMARIE PIEPER słusznie zauważa, że kiedy w metaetyce anglo-amerykańskiego obszaru językowego poddaje się analizie znaczenia terminów używanych w „grze językowej moralności”, to w rzeczywistości postępuje się „metamoralnie”, a nie „metaetycznie”. Por. A. PIEPER, *Einführung in die Ethik*, Tübingen 1991, s. 78. Kwestia znaczeń terminów etycznych i sądów moralnych będzie poruszona pod koniec rozdziału III.

ale również przy kwestiach dotyczących filozoficzno-religijno-kulturowych uwarunkowań refleksji etycznej.

Co zatem rozumiemy przez słowo „etyka”?



Można by mniemać, że mówiąc o etyce, podkreślamy rzeczownik: nauka lub filozofia. Z historycznego punktu widzenia byłoby to jednak fałszywe. Etyka, poprzez łacińskie słowo *ethica*, nawiązuje do liczby mnogiej rodzaju nijakiego *ethika*: to, co dotyczy obyczajów. Taki tytuł nadał Arystoteles, lub wydawca jego pism, swoim dwóm wielkim dziełom moralnym: *Etyce eudemejskiej* i *Etyce nikomachejskiej*. Równoznacznym terminem łacińskim byłby: *Moralia*³.

Przypomnijmy, że ARYSTOTELES (384-322), wzmiankując refleksję filozoficzną SOKRATESA (469-399) o sprawach ludzkich, użył wyrażenia *ta ethika*⁴, oddanego później po łacinie jako *moralia*. Warto też wspomnieć, że DIOGENES LAERTIOS (żył w pierwszej połowie III w. po Chr.), przytaczając katalog pism DEMOKRYTA (ok. 460-351) użył słowa *ta ethika* dokładnie w tym samym znaczeniu⁵. W kręgu kultury łacińskiej na określenie refleksji filozoficznej nad ludzkim postępowaniem przez długi czas posługiwano się wyrażeniem *de moribus* („o obyczajach”). Dopiero dzięki pieczołowitości filologicznej CYCERONA (106-43) zaczęto używać terminu *philosophia moralis* („filozofia moralna”)⁶.

Rekapitulując, możemy stwierdzić, że terminy „filozofia moralna” i „etyka” są zasadniczo równoznaczne. Ta ich równoznaczność nie jest dziś jednak powszechnie akceptowana, ani w potocznym, ani w filozoficznym języku o moralności, ani też w refleksji metaetycznej. W celu zachowania i uzasadnienia różnicy pomiędzy filozofią moralną a etyką argumentuje się niekiedy, że termin etyka wskazuje na bardziej konkretne aspekty refleksji moralnej, podczas gdy filozofia moralna odnosi się raczej do „historycznego i konceptualnego wymiaru refleksji moralnej”⁷.

³ J. DE FINANCE, *Éthique générale*, Roma 1967, s. 7.

⁴ Por. ARYSTOTELES, *Metafizyka*, A, 6, 987 b 1, tłum. K. LEŚNIAK, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990.

⁵ W polskim przekładzie temu słowu odpowiada wyrażenie „dzieła etyczne”. Por. DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, IX, 46, tłum. I. KROŃSKA i in., Warszawa 1984.

⁶ Por. CYCERON, *O przeznaczeniu*, tłum. E. RYKACZEWSKI, w: *Pisma filozoficzne Marka Tuliusza Cyncerona*, cz. 2, w: tegoż, *Dzieła*, t. 8, Poznań 1879, s. 117.

⁷ Por. M. CANTO-SPERBER, *Avant-propos*, w: tejże (red.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris 2004, s. VIII. Autorka przyznaje jednak, że oba terminy są prawie synonimami. Istotnie, proponowane przez nią rozróżnienie, aczkolwiek teoretycznie do utrzymania, rzadko jednak bywa respektowane przez innych współczesnych autorów. Dodajmy, że często zamiast posługiwać się wyrażeniem „filozofia moralna” – np. dla określenia czyjejś doktryny filozoficznej – mówimy po prostu o „moralności”: epikurejczyków, stoików, utylitarystów itd.

Trzeba zauważyć, że etykę odróżnia się również od filozofii moralnej na podstawie zawężonej koncepcji tej pierwszej. Innymi słowy, nierzadko etyką nazywa się praktyczną wiedzę dotyczącą ocen moralnych i norm postępowania w pewnej określonej dziedzinie życia i działania, bez jakiegokolwiek odniesienia owych ocen i norm do wyraźnie przyjętych założeń i uzasadnień filozoficznych. W tym sensie etykę przeciwstawia się nawet filozofii. Może tu chodzić, przykładowo, o „etykę dziennikarską”, „etykę lekarską”, „etykę naukowców” czy „etykę ochrony środowiska”. Nie widać jednak żadnych racji – z punktu widzenia obranej przez nas metodologii – aby tego rodzaju etyki „partykularne” w wypracowywaniu ocen i norm musiały odcinać się od filozofii. Wręcz przeciwnie, jeśli opierają się one na założeniach filozoficznych, a w poszukiwaniu uzasadnień dla swych twierdzeń odwołują się również do wiedzy empirycznej, to słusznie można zaliczać je do domeny „etyki stosowanej” bądź „szczegółowej” – w stosunku do „etyki ogólnej” bądź „fundamentalnej”.

Związek etymologiczny „etyki” z terminem *ethos* wymaga jeszcze kilku uwag wyjaśniających. Jeden ze współczesnych uczonych zauważa, że kiedy termin *ethos* dotarł do CYCERONA, to



[...] przebył już długą drogę, której ślady można dostrzec w rozwoju literackiej i filozoficznej kultury Greków. W dziejach tego terminu należy wyróżnić jego znaczenie związane z pojęciem trwania dzięki przyzwyczajeniu, które może określać formy istnienia i życia (obyczaje, praktyki), ściśle związane ze środowiskiem (miejsce pobytu, siedziba, mieszkanie) oraz z człowiekiem (stały charakter – stąd w rozszerzonym znaczeniu: zwyczaj)⁸.

Począwszy od pierwszych dziesięcioleci ubiegłego wieku, obok powyższych znaczeń – tylko niektóre z nich zachowały się w językach nowożytnych⁹ – termin *ethos* zawiera jeszcze inne, bardzo dzisiaj rozpowszechnione. Określa się nim bowiem również zespół przekonań, typowych sposobów postępowania i specyficznych cnót – ukształtowanych pod wpływem odpowiadających im wartości oraz wzorców osobowych – obecnych w pewnej zbiorowości lub warstwie społecznej. W tym sensie mówi się na przykład o *ethosie* (bądź *etosie*) inteligencji, rzemieślników, artystów, czy nawet całego narodu¹⁰. W ostatnich dziesiątkach lat zaczęto też używać

⁸ E. RIONDATO, *Ethos. Ricerche per la determinazione del valore classico dell'etica*, Padova 1961, s. 25.

⁹ Odnotujmy przy okazji, że MARTIN HEIDEGGER, komentując w *Liście o „humanizmie”* jedną z sentencji HERAKLITA (*ethos antropoi daimon*), przypomniał zapoznany dziś sens słowa *ethos*, przez niego samego uznany za podstawowy, a mianowicie: „pobyt”, „miejsce zamieszkiwania”. Por. M. HEIDEGGER, *List o „humanizmie”*, tłum. J. TISCHNER, w: tegoż, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 161.

¹⁰ W tym kontekście wspomnijmy też słynny, w dużej mierze dzięki literaturze pięknej, *ethos* rycerzy średniowiecznych. Na temat różnych postaci *ethosu* rycerskiego w kulturze

terminu „ethos światowy”. Określa się nim pewne podstawowe wartości etyczne i normy postępowania, które – przy wszelkich różnicach etnicznych, kulturowych, politycznych, religijnych, ekonomicznych itd. – mogłyby się stać wspólnym fundamentem pokojowego współistnienia i współpracy narodów oraz instytucji międzynarodowych. Jeśli chodzi natomiast o słowo „moralność”, to odnosimy je zazwyczaj do całego zespołu fenomenów moralnych (wartości, norm, ocen, sumienia, postaw, czynów, cnót), aczkolwiek, jak już wspomnieliśmy, używamy go też niekiedy w sposób węższy, dla określenia czyichś poglądów etycznych; w tym sensie zbliża się ono do znaczenia słowa „etyka”¹¹.

Ze względu na doniosłość myśli PAULA RICOEURA (1913-2005) dla wielu obszarów kultury współczesnej warto nadmienić, że filozof ten przypisał terminom „moralność” i „etyka” znaczenia odbiegające od najbardziej dziś rozpowszechnionych. Przyznając, że z etymologicznego punktu widzenia można używać obydwóch terminów jako synonimów, w swych publikacjach zachowywał jednak „[...] termin «etyka» na oznaczenie dążenia do spełnionego życia, a termin «moralność» na oznaczenie związku tego dążenia z normami nacechowanymi zarazem roszczeniem do powszechności i wywieraniem przymusu”¹². Można zatem powiedzieć, że moralność dotyczy zespołu nakazów i zakazów pretendujących do ważności uniwersalnej, podczas gdy etyka wiąże się z indywidualnym doświadczeniem pragnienia życia dobrego.

Kiedy w naszych dociekaniach będziemy mówili o etyce bez przymiotnika, będziemy mieć na myśli etykę filozoficzną. Możemy zatem wstępnie określić etykę jako tę dyscyplinę filozoficzną, która bada byt i działanie człowieka w aspekcie dobra i zła moralnego.

1.2. ETYKA JAKO „FILOZOFIA PRAKTYCZNA”

W swych przedsokratycznych początkach filozofia kształtowała się jako poszukiwanie mądrości dotyczącej natury świata, jego zasad i przyczyn, praw, które nim rządzą. Miłośnik mądrości dążył do poznania prawdziwego,

europejskiej por. M. OSSOWSKA, *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 32011.

¹¹ Warto dodać, że tak rozumiana „moralność” ma niewiele wspólnego ze znaczeniem, jakie nadał temu słowu w filozofii GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL (1770-1831). W jego systemie „moralność” (*die Moralität*), drugi moment ducha obiektywnego – następujący po pierwszym „prawa abstrakcyjnego” (*das abstrakte Recht*) – określa sferę działania regulowanego przez prawo uwewnętrznione w świadomości indywidualnej, ale jeszcze niepojednaney z powszechną zewnętrżnością. Ten trzeci moment urzeczywistnia się w „etyczności” (*die Sittlichkeit*) instytucji: rodziny, społeczeństwa obywatelskiego i państwa. Por. G.W.F. HEGEL, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. LANDMAN, Warszawa 1969.

¹² P. RICOEUR, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. CHELSTOWSKI, Warszawa 2003, s. 282.

niezmiennego bytu, rzeczywistości trwałej, tej, która jest podstawą dla wszystkiego, co zmienne i nietrwale. ARYSTOTELES zaliczył później ten rodzaj dociekań do „nauk teoretycznych”. Nauka teoretyczna zmierza do bezinteresownego poznania i kontemplacji prawdy. Wraz z działalnością sofistów i SOKRATESA myśl filozoficzna otrzymała decydujący impuls do zajęcia się również tym, co podległe zmianom i przygodne – tak bowiem jawią się „sprawy dotyczące człowieka” – ale co poznać trzeba, jeśli pragnie się wieść życie godne istoty rozumnej. Celem tego rodzaju poznania nie były już zatem bezinteresowne zdobywanie wiedzy i kontemplacja prawdy, ale dążenie do mądrości niezbędnej do kształtowania charakteru i wychowywania duszy, do dobrego działania i sprawiedliwego rządzenia miastem-państwem (*polis*). Ten rodzaj refleksji filozoficznej ARYSTOTELES włączył do „nauk praktycznych”.

Prawdą jest, że już w dziełach PLATONA (427-347) spotykamy podział nauk na „tylko poznawcze”, to znaczy „teoretyczne”, oraz „praktyczne”¹³. Jednakże – przyjmując opinię jednego ze znawców filozofii starożytnej – można powiedzieć, że:



Aczkolwiek Platon posługiwał się wyrażeniami „działanie” (*praxis*) i „nauka praktyczna” (*praktikē epistēmē*), to jednak nie rozróżnił jeszcze pojęć działania i wytwarzania, a w konsekwencji nie odróżnił nauk praktycznych od pojętycznych. Dlatego też nie można utrzymywać, że posiadał już pojęcie filozofii praktycznej w sensie ścisłym¹⁴.

Ten sam autor zauważa również, że w myśli PLATONA nie ma jeszcze pojęcia



[...] filozofii praktycznej, oddzielonej od filozofii teoretycznej, a jedyną filozofią praktyczną, o której mówi Platon [...] jest technika, to znaczy nauka wytwórcza, a nawet technika prac manualnych¹⁵.

Na czym zatem polega różnica pomiędzy tym działaniem, które jest przedmiotem namysłu filozofii praktycznej, a działaniem wytwórczym, które stanowi przedmiot nauk pojętycznych?¹⁶

Działanie „wytwórcze” (*poiesis*) zmierza do urzeczywistnienia jakiegoś dobra zewnętrznego w stosunku do samego działania. Takim działaniem będą na przykład czynności lekarza, który leczy pacjenta, albo aktywność inżyniera, który kieruje budową okrętu. Jak zaznaczyliśmy, tego rodzaju

¹³ PLATON, *Polityk*, 258 e, tłum. WŁ. WITWICKI, Warszawa 1956.

¹⁴ E. BERTI, *Filosofia pratica*, Napoli 2004, s. 12.

¹⁵ Tamże, s. 15.

¹⁶ Na temat podziału nauk na „teoretyczne”, „praktyczne” i „pojętyczne” („wytwórcze”) por. ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 1025 b; C.D.C. REEVE, *Practices of Reason. Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford 1992; O. HÖFFE, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, Berlin ³2008.

działaniami wytwórczymi zajmują się nauki pojetyczne – w naszym przypadku medycyna i inżynieria okrętowa – w których chodzi o zdobywanie i rozwój wiedzy „technicznej” bądź „artystycznej”¹⁷, służącej urzeczywistnieniu dobrego „dzieła” albo udanego „produktu”. Działanie określone terminem *praxis* charakteryzuje się natomiast tym, że dobro jest w stosunku do niego immanentne, innymi słowy, jego cel urzeczywistnia się już w nim samym i, w konsekwencji, w podmiocie działającym. Co zatem może być celem-dobrem „praktycznym”?

Otóż cele działań wytwórczych, oprócz tego, że są zewnętrzne w stosunku do samego procesu wytwarzania, różnią się jeszcze tym od celu *praxis* – przedmiotu refleksji etycznej – że są relatywne, podporządkowane innym celom. Mówiąc inaczej, dzięki czynnościom wytwórczym człowiek pragnie osiągnąć jakieś dobro ze względu na dobro wyższe i ważniejsze. Ktoś na przykład buduje okręt wojenny, aby odnieść zwycięstwo nad nieprzyjacielem. Co jest zatem tym dobrem, które urzeczywistnia się mocą *praxis* i którego człowiek może pragnąć dla niego samego? Co, według ARYSTOTELESZA, jest owym celem bezwzględny, absolutny? Odpowiedź brzmi jednoznacznie: jest nim samo dobre działanie (*eupraxia*)¹⁸, a dokładniej ten rodzaj działania, który człowieka uszczęśliwia. Szczęście (*eudaimonia*) jest bowiem dobrem najwyższym i celem ostatecznym, którego pragnie się zawsze dla niego samego.

Podstawowym zadaniem filozofii praktycznej – etyki w połączeniu z polityką, która również zajmuje się problematyką życia szczęśliwego, ale w jego wymiarze społecznym – jest pomoc w ukierunkowaniu działania ludzkiego na osiągnięcie najwyższego dobra. Filozof powinien zatem starać się rozpoznać, co jest prawdziwym szczęściem człowieka, i ukazać sposób jego urzeczywistnienia. Nie od rzeczy będzie w tym miejscu przypomnieć, że na początku dociekań dotyczących „spraw ludzkich”¹⁹ ARYSTOTELES zaznacza, że będą one miały na celu nie czysto teoretyczne poznanie tego, czym jest cnota, lecz poznanie jej po to, „[...] aby stać się dobrymi”²⁰. Istotnie bowiem, jak powiemy o tym szerzej w dalszej części dociekań, według STAGIRYTY człowiek nie może osiągnąć prawdziwego szczęścia, nie będąc cnotliwym.

Rozróżnienie działań zmierzających do osiągnięcia szczęścia, z jednej strony, i działań wytwórczych, z drugiej, nie jest równoznaczne z ich

¹⁷ Grecki termin *techné* tłumaczy się na łacinę jako *ars*, czyli „sztuka”. Nie bez solidnych podstaw kulturowych mówimy dziś zatem o „sztuce lekarskiej” czy „sztuce rzemieślniczej”.

¹⁸ Por. ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, 1139 b 2-4, tłum. D. GROMSKA, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996.

¹⁹ Por. tamże, 1181 b 15.

²⁰ Tamże, 1103 b 55. Polskie tłumaczenie oddaje tutaj *arete* nie przez „cnota”, lecz „dzielność”, a *agathoi* nie przez „dobrymi”, ale „dzielnyymi”.

separacją w życiu. Pracując, wytwarzając rozmaite przedmioty, produkując dobra użyteczne, człowiek pozostaje zawsze człowiekiem; nigdy nie staje się „rzeczą” pośród rzeczy, mniej lub bardziej sprawnie działającym „narzędziem” używanym dla osiągnięcia zamierzonego celu²¹. Dlatego też działanie wytwórcze można oceniać jako dobre lub złe nie tylko z punktu widzenia „technicznego” czy „artystycznego”, ale również pod względem zgodności z najwyższym dobrem i ostatecznym celem człowieka, czyli – w perspektywie ARYSTOTELESA – z moralnego punktu widzenia. Tytułem przykładu: etyka, jako dyscyplina filozoficzna, nie jest kompetentna w zakresie inżynierii okrętowej i nie potrafi udzielić wskazówek, jak skonstruować okręt wojenny. Nie znaczy to jednak, że nie może ona wypowiadać się kompetentnie w kwestii słuszności budowania okrętów wojennych w ogóle, a zwłaszcza w jakichś konkretnych okolicznościach dziejowych.

Etyka, refleksja filozoficzna, która wypracowuje reguły słusznego i dobrego postępowania, konstytuuje się zatem jako nauka normatywna. Jednakże, jak nietrudno zauważyć, również nauki „pojetyczne” – czyli „techniczne”, jak określiłibyśmy je dzisiaj – wypracowują reguły dobrego działania, a zatem i one należą do nauk normatywnych. Czym różnią się zatem te dwa rodzaje normatywności?

Otóż normy techniczne dotyczą tylko niektórych specyficznych działań i obowiązują pewnych ludzi. Normy etyczne natomiast odnoszą się do wszystkich ludzi i całokształtu ich postępowania; mają one zatem charakter powszechny. Wskazują na sposób, dzięki któremu można osiągnąć pełnię człowieczeństwa oraz – w świetle filozofii ARYSTOTELESA – stan szczęśliwości. Jest rzeczą oczywistą, że nie wszyscy ludzie pracują w określonych zawodach (np. krawca, lekarza, nauczyciela czy inżyniera), w których należy przestrzegać prawideł rządzących czynnościami odpowiednimi dla tego zawodu. Żaden jednak człowiek nie może „uniknąć” swojego człowieczeństwa, a jego wolność i postępowanie nie mogą „wymknąć się” z horyzontu wyznaczonego celem i sensem ostatecznym. Dlatego właśnie normy etyczne pretendują do ważności uniwersalnej.

Z powyższym postulatem uniwersalności etyki wiąże się jednak pewna trudność metodologiczna. Czy jest bowiem możliwe – a jeśli tak, to w jaki sposób – filozoficzne uzasadnienie powszechnej ważności norm postępowania? Już w starożytnej Grecji sofiści, w obliczu różnorodności praw i obyczajów panujących w różnych społecznościach, wysuwali trudności dotyczące powszechnej ważności i bezwarunkowości norm moralnych. Na jakich bowiem niezmiennych podstawach miałyby się opierać owe normy? Czy filozoficzna refleksja etyczna, pretendująca do formułowania sądów

²¹ Osobnym problemem, którego tutaj nie poruszamy, jest traktowanie niewolników – także w filozoficznym i politycznym świecie ARYSTOTELESA – właśnie jak rzeczy i narzędzi pracy.

koniecznych i powszechnie ważnych, nie jest tylko pewnym *ethosem* historycznym, odzwierciedlającym się w umyśle filozofującego? Podobne trudności i zarzuty pod adresem etyki normatywnej formułują sceptycy i relatywiści doby współczesnej. Czy wobec takiego stanu rzeczy nie należałoby po prostu zaakceptować pluralizmu moralności – tak jak przyjmuje się fakt istnienia różnych religii, z których każda zawiera jakieś pierwiastki prawdy – przy równoczesnej rezygnacji z dotarcia do prawd powszechnie ważnych?

Kolejna kwestia dotyczy sposobu obowiązywania norm. Jeśli ktoś zdecydował się zostać krawcem lub inżynierem i potrafi dobrze wykonywać swój zawód, to nie znaczy, że *ipso facto* jest zobowiązany do wykonywania go. Jednakże jeśli chce szyc dobrą odzież lub budować wytrzymałe mosty, to powinien w swoim działaniu ściśle przestrzegać określonych prawideł, norm, procedur itd. Tylko wtedy bowiem jego czynności osiągną zamierzony cel. Właśnie w owym „jeśli chce” tkwi różnica pomiędzy normami technicznymi a etycznymi. Pierwsze z nich są hipotetyczne, podczas gdy drugie – według rozpowszechnionej w filozofii terminologii KANTOWSKIEJ – kategoryczne. Normy kategoryczne – jak na przykład: „nie kłam”, „nie kradnij”, „pomagaj potrzebującym” – wyrażają zakaz lub nakaz bezwarunkowy. Wyrażają one to, co człowiek powinien uczynić lub od czego powinien się powstrzymać tylko dlatego, że... jest człowiekiem. Gdzie zatem leży źródło ich absolutności, czyli bezwarunkowego zobowiązania? Czy obserwując faktyczne postępowanie ludzi, opisując rozmaite ich działania i postawy, jesteśmy w stanie poznać to, co powinni czynić w ogóle jako ludzie? Jeśli tak, to na jakiej podstawie?

Autorzy kwestionujący możliwość istnienia etyki normatywnej odwołują się nierzadko do tzw. prawa HUME'a. Prawo to, aczkolwiek niesformułowane *expressis verbis* przez DAVIDA HUME'a (1711-1776), można wywieść z pewnego fragmentu jego *Traktatu o naturze ludzkiej*, w którym stwierdza, że w każdym systemie moralności, z jakim się zetknął, autorzy przechodzili, bez podawania wyjaśnień, od zdań zawierających łączniki jest i nie jest do zdań powiązanych słowami powinien i nie powinien²². Innymi słowy, zdaniem szkockiego filozofa, z żadnego empirycznego „jest” (*is*) nie można wywnioskować moralnego „powinien” (*ought*), albowiem przejście od zdań deskryptywnych do preskryptywnych jest logicznie niepoprawne. Jeśli to twierdzenie zastosujemy do etyki filozoficznej, wówczas okaże się niepoprawne przejście od opisu faktów moralnych do formułowania sądów normatywnych. W świetle powyższego zarzutu pojawia się podstawowy problem: czy – ewentualnie na jakiej drodze – etyka może ukonstytuować się jako nauka kategorycznie normatywna i w sposób uprawniony odpowiadać na pytania o powinny sposób

²² D. HUME, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, tłum. Cz. ZNAMIEROWSKI, Kraków 1952, s. 195.

postępowania? Mówiąc bardziej szczegółowo: czy istnieją jakieś racjonalne argumenty na rzecz absolutnej i powszechnej ważności norm etycznych?

1.3. ETYKA W KONDYCYI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Mieliśmy już okazję zauważyć, że filozoficzna refleksja etyczna nie rozwija się nigdy od jakiegoś „punktu zerowego”, nie rodzi się w solipsystycznie zamkniętym podmiocie, który pewnego dnia postanowił „wydobyć z siebie” teorię etyczną. Ktoś, kto zapoczątkowuje refleksję nad kwestiami moralnymi, czyni to w sytuacji, która jest już nieodwracalnie naznaczona jego *curriculum vitae*, tradycją kulturową, do której należy, okolicznościami dziejowymi, tożsamością rozmówców – także tych, których spotkał jedynie za pośrednictwem dostępnych lektur. W konsekwencji podejście do problematyki moralnej ze strony filozofa, który należy do jakiejś religii i wspólnoty wyznaniowej, nie może nie być w pewien sposób nacechowane jego wiarą i praktyką religijną, otrzymanym wychowaniem, obyczajami i tradycją.

W łonie chrześcijaństwa, w którym wiara angażuje „całego człowieka”, może zrodzić się uzasadniona wątpliwość co do teoretycznej możliwości, a przynajmniej co do praktycznej konieczności uprawiania etyki filozoficznej²³. Czyż bowiem przesłanie ewangeliczne nie daje uczniowi CHRYSTUSA solidnych zasad i jasnych wskazówek na temat tego, co i jak powinien czynić? Wydaje się, że HANS URS VON BALTHASAR (1905-1988) słusznie utrzymuje, iż:



Chrześcijanin żyjący z wiary ma prawo do uzasadnienia swego postępowania moralnego na podstawie tej wiary. Ponieważ jej treść, Jezus Chrystus, objawiający trójjedyną Boską miłość, przyjął zarazem postać pierwszego Adama i wziął na siebie jego winę, a także przejął ograniczenia, zagmatwania, decyzje jego istnienia, nie ma niebezpieczeństwa, że chrześcijanin nie zdoła odnaleźć w drugim Adamie pierwszego, a przez to swych własnych problemów etycznych²⁴.

W konsekwencji tego twierdzenia jedyną etyką, która w pełni odpowiada prawdzie egzystencji chrześcijańskiej, powinna być etyka teologiczna, a dokładniej chrystocentryczna.



Chrystus jest konkretnym imperatywem kategorycznym, o ile jest nie tylko formalno-universalną normą postępowania moralnego, którą można

²³ Szerzej na ten temat: J. GORCZYCA, *Chrystus i ethos. Szkic o etyce filozoficznej w kondycji chrześcijańskiej*, Kraków 1998. Z tej publikacji przejmuję w dalszym ciągu niniejszego podrozdziału niewielkie, zmodyfikowane fragmenty.

²⁴ H. URS VON BALTHASAR, *Dziewięć tez o etyce chrześcijańskiej*, w: J. RATZINGER (współpraca: H. SCHÜRMAN, H. URS VON BALTHASAR), *Podstawy moralności chrześcijańskiej*, tłum. E. ADAMIAK, Poznań 1999, s. 55.

zastosować do wszystkich, lecz normą osobowo-konkretną, która mocą Jego cierpienia za nas i Jego eucharystycznego oddania życia nam i w nas (*per ipsum et in ipso*) wewnętrznie uzdalnia nas do spełniania z Nim (*cum ipso*) woli Ojca²⁵.

A zatem: Czy chrześcijanie rzeczywiście potrzebują etyki filozoficznej? Czyż nie jest prawdą, że przez wiele stuleci z powodzeniem obywali się bez niej? Co więcej, ponieważ niektóre Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie po dziś dzień nie włączyły do swego dziedzictwa kulturowego żadnej etyki czysto filozoficznej²⁶, można by sądzić, że filozofia moralna jest tylko dla pewnych chrześcijan jednym z niezbędnych elementów ich wykształcenia akademickiego.

Starając się znaleźć odpowiedź na powyższe pytania (zadowolając zarówno w perspektywie wiary, jak i z filozoficznego punktu widzenia), spróbujemy najpierw rozważyć, na jakiej drodze i dlaczego etyka filozoficzna weszła do kultury chrześcijańskiej. W dalszej kolejności przejdziemy do refleksji na temat relacji pomiędzy życiem kształtowanym przez wiarę a namysłem filozoficznym nad moralnością²⁷.

1.3.1. Tło historyczne

Życie według wskazań mądrości ewangelicznej wymagało – w świecie często wrogo nastawionym do uczniów CHRYSTUSA – oprócz wierności prawdzie i świadectwa wiary również racjonalnego uzasadnienia. Miłość do jedyne Boga, który „stał się człowiekiem, umarł i zmartwychwstał”, ideały życia w ubóstwie i pokorze, w czystości i posłuszeństwie, okazywanie miłosierdzia i miłość do nieprzyjaciół, nierozzerwalność małżeństwa – wszystko to nie było zrozumiałe dla wielu niechrześcijan. Jednakże czy w celu uczynienia prawd i ideałów chrześcijańskich bardziej przystępnymi dla mentalności pogan trzeba było uciekać się do argumentacji filozoficznych? Czy w ogóle należało nawiązywać kontakty z poganami, aby w ich języku wieść dysputy o prawdzie objawionej przez Boga?

Dla niektórych myślicieli starożytności chrześcijańskiej, takich jak TERTULIAN (ok. 155 – ok. 230), by przywołać tu postać najbardziej pod tym względem wyrazistą, wiara w JEZUSA jako CHRYSTUSA pociągała za sobą

²⁵ Tamże, s. 57.

²⁶ Por. S. ROSTAGNO, *Etica protestante. Un percorso*, Assisi 2008; B. PETRÀ, *L'etica ortodossa. Storia, fonti, identità*, Assisi 2010.

²⁷ Wydaje się oczywiste, że tak zarysowana problematyka może być doniosła głównie dla chrześcijan. Jeśli zatem ktoś jest zainteresowany przede wszystkim podstawowymi zagadnieniami etyki filozoficznej, to może bez uszczerbku dla refleksji nad nimi pominąć historyczno-metodologiczne rozważania na temat etyki w kondycji chrześcijańskiej.

konieczność radykalnego i trwałego odcięcia się nie tylko od obyczajów, ale także od filozofii pogan. Oto słynny fragment diatryby wielkiego apologety:



Biedny Arystotelesie! Tyś to wymyślił dialektykę dla heretyków, tę mistrzynię zarówno w budowaniu jak i burzeniu, giętą w zdaniach, zdolną wymusić każdy wniosek [...]. Cóż jednak mają wspólnego Ateny z Jerozolimą? Kościół z Akademią? Heretycy z chrześcijanami? Nasza nauka zrodziła się w portyku Salomona, który twierdził, że Boga należy szukać w prostocie serca. Niech o tym pamiętają ci, którzy głoszą jakieś stoickie, platońskie czy dialektyczne chrześcijaństwo²⁸.

Natomiast inni myśliciele chrześcijańscy, tacy jak św. JUSTYN (ok. 100 – ok. 165) czy św. KLEMENS ALEKSANDRYJSKI (ok. 150 – ok. 215), rozpoznali w filozoficznym dziedzictwie pogan obecność boskiego *Logosu*, tego samego, w którym i dla którego „wszystko zostało stworzone” (por. Kol 1, 15-17), a który w JEZUSIE CHRYSZTUSIE „stał się ciałem” (por. J 1, 14). W filozofii Greków można było zatem znaleźć ziarna przedwiecznej Prawdy i przewidziane przez Bożą opatrność przygotowanie gleby pod zasiew Ewangelii (*praeparatio evangelica*). Wszak Ewangelia łaski uwzniosła stworzoną przez Boga naturę, a wiara może zapuścić korzenie i wydać owoce tylko na gruncie jakieś kultury.



Niektórzy chrześcijanie uważają się za tak genialnych, iż zabraniają wszelkiego zajmowania się filozofią, dialektyką, lub nawet naukami przyrodniczymi, żądając poprzestawania jedynie na czystej wierze. Jest to coś podobnego, jak gdyby ktoś z zupełnie nie pielęgnowanej winorośli chciał mieć od razu piękne grona²⁹.

Na gruncie takiego oto przekonania i przy życzliwym nastawieniu do kultury pogan, chrześcijaństwo mogło bez obaw otwierać się na jej dzieła oraz krytycznie przyswajając sobie filozoficzną myśl Aten i Rzymu, który zresztą również uczył się filozofii od Greków. Może najbardziej znanym i wymownym przykładem tego rodzaju zależności – w interesującej nas tutaj sferze moralności – są traktaty *De officiis* CYCERONA i *De officiis ministrorum* św. AMBROŻEGO (ok. 339-397).

Pomimo szacunku dla filozofii pogan, wspaniałego dzieła umysłu stworzonego „na obraz i podobieństwo Boże”, twórcza recepcja idei i koncepcji filozoficznych nie dokonywała się w starożytnym chrześcijaństwie „autonomicznie”, lecz zawsze w kontekście myśli teologicznej, wykuwanej w ogniu dysput i polemik. Skoro jedyną prawdziwą filozofią była mądrość Boża objawiona w słowach i czynach JEZUSA („nasza filozofia” – jak mawiali niektórzy

²⁸ TERTULIAN, *Preskrypcja przeciw heretykom*, tłum. E. STANULA, w: tegoż, *Wybór pism* (oprac. W. MYSZOR, E. STANULA), Warszawa 1970, s. 46-47.

²⁹ KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Kobierce*, tłum. M. MICHALSKI, w: M. MICHALSKI, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 354.

z ojców Kościoła), to czy trzeba było poszukiwać jeszcze innej mądrości – owocu ludzkiej dialektyki – aby z niej czerpać wiedzę o Bogu i zasadach dobrego postępowania? Dzieło św. GRZEGORZA WIELKIEGO (ok. 540-604) *Moralia in Job*, aż po czasy średniowiecza odgrywające uprzywilejowaną rolę w formowaniu chrześcijańskich sumień, nie jest oczywiście rozprawą z zakresu etyki filozoficznej, ale traktatem teologiczno-ascetyczno-mistycznym na temat właściwego sposobu życia uczniów CHRYSYTA.

Nie inaczej niż w perspektywie teologicznej uprawiali również refleksję moralną chrześcijańscy myśliciele wieków średnich, nie wyłączając PIOTRA ABELARDA (1079-1142), autora dzieła *Ethica, sive Scito te ipsum*³⁰. W porównaniu z okresem patrystycznym pojawił się jednak w średniowieczu pewien element nowy i brzemienny w doniosłe, długofalowe skutki, a mianowicie odkrycie i wykorzystanie przez wielu wybitnych teologów systemu ARYSTOTELESA.

Dzieło filozofa ze Stagiry – w odróżnieniu od obecnej w chrześcijaństwie od wielu stuleci myśli platońskiej, której teologicznego znaczenia i autorytetu przydał geniusz św. AUGUSTYNA (354-430), a później neoplatoński w inspiracji *Corpus Dionysiacum* – jawiło się jako obcy, niezależny od myślenia religijnego sposób postrzegania i wyjaśniania rzeczywistości. W niektórych zagadnieniach metafizycznych, kluczowych dla rozumienia świata, człowieka i Boga, koncepcje ARYSTOTELESA różniły się radykalnie od dotychczas znanych. Wydawały się one – a w interpretacjach awerroistów rzeczywiście były – nie do pogodzenia z prawdami wiary chrześcijańskiej. Nic więc dziwnego, że pierwsze próby przyswojenia myśli ARYSTOTELESA chrześcijaństwu spotykały się z ostrym sprzeciwem autorytetów akademickich i kościelnych.

Integralne teksty *Etyki nikomachejskiej*, które w przekładach na język łaciński chrześcijańska kultura średniowiecza otrzymała po raz pierwszy dopiero w XIII wieku³¹, stawały się jednak w coraz szerszym zakresie przedmiotem studiów i komentarzy. Dominikanie św. ALBERT WIELKI (ok. 1200-1280) i jego genialny uczeń św. TOMASZ z AKWINU (1225-1274), byli pionierami na tym polu. Jednakże zarówno w ich dziełach, jak i w twórczości późniejszych scholastyków, myśl Filozofa (dla AKWINATY, i nie tylko dla niego, ARYSTOTELES stał się filozofem *par excellence*) pełniła nadal rolę

³⁰ Przypomnijmy, że w okresie tzw. renesansu średniowiecznego nauczanie moralności, aczkolwiek nie w postaci wykładów z etyki filozoficznej, odbywało się w ramach *trivium*. Por. PH. DELHAYE, *Enseignement et morale au XIIIe siècle*, Fribourg-Paris 1988. Por. również dobrze udokumentowaną prezentację etyki średniowiecznej w: I. SCIUTO, *L'etica nel Medioevo. Protagonisti e percorsi (V-XIV secolo)*, Torino 2007.

³¹ Najśłynniejszym z nich stał się przekład dokonany przez ROBERTA GROSSETESTE, udostępniony w całości w latach 1246-1247.

służebną względem teologii³². Nie podważając bynajmniej rzeczywistych zasług TOMASZA Z AKWINU dla rozwoju w intelektualnej tradycji chrześcijaństwa metod argumentacji czysto filozoficznej, nie powinniśmy przeoczyć ani pomniejszyć znaczenia faktu, że jego filozofia moralna, zbudowana wprawdzie na fundamentach etyki ARYSTOTELESOWSKIEJ (choć nie bez wpływu innych filozofów starożytności, jak np. stoików)³³, w swej zasadniczej części zawiera się organicznie w *Sumie*, która nie bez powodu została nazwana teologiczną³⁴.

Przedmiotem wielu scholastycznych komentarzy do dzieł ARYSTOTELESA – zwłaszcza w okresie od końca XIV do początków XVI wieku – stała się „filozofia praktyczna”, która obejmowała „etykę” w ścisłym znaczeniu, „politykę” i „ekonomikę”³⁵. Wzrastające w tym czasie zainteresowanie filozofią praktyczną STAGIRYTY



[...] było w dużej mierze zdeterminowane konkretnymi potrzebami krystalizującego się, nowego układu politycznego w Europie. Budzące się do coraz bardziej świadomego życia większe i mniejsze państwa narodowe i państwa-miasta, potrzebowały konkretnych wzorców etycznych, inspirujących zarówno wychowywanie młodocianych przyszłych władców, jak i dostarczających dyrektyw dla instytucji państwowych i dla współżycia obywateli³⁶.

Jeśli chodzi o kościelne instytucje edukacyjne, to trzeba nadmienić – nie zapominając o długiej dominikańskiej tradycji nauczania według chrześcijańskiego arystotelizmu „brata TOMASZA” – że potrydencka *Ratio studiorum* jezuitów, przyjmując i rozwijając sprawdzony przez kilka stuleci *modus parisiensis*, przyczyniła się w znaczny sposób do utrwalenia wykładów z filozofii, również moralnej, według tekstów ARYSTOTELESA³⁷. Krytyczne przyswojenie sobie tego właśnie systemu uznano za niezbędny

³² Por. G. WIELAND, *Ethica – Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster 1981.

³³ Por. V.J. BOURKE, *St. Thomas and the Greek Moralists*, Milwaukee 1947; M. SPANNEUT, *Influences stoïciennes sur la pensée morale de saint Thomas d'Aquin*, w: L.J. ELDERS, K. HEDWIG (red.), *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, Città del Vaticano 1984, s. 50-79.

³⁴ Por. na ten temat: W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964; R. McINERNEY, *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, Washington, D.C. 1982, zwłaszcza s. 117-126.

³⁵ „Filozofię praktyczną, czyli etykę w znaczeniu szerokim dzielono, zgodnie ze schematem arystotelesowskim, na trzy nauki: *monastica* (etyka jednostkowa), *oconomica* (etyka małych wspólnot rodzinnych), *politica* (etyka obywatelska)” (S. SWIEŻAWSKI, *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Kraków 1987, s. 62).

³⁶ Tamże, s. 69.

³⁷ Warto dodać, że już zakonne *Konstytucje* Towarzystwa Jezusowego (zatwierdzone w 1558 r.) nakazywały trzymanie się w filozofii moralnej, podobnie jak w logice i metafizyce, doktryny ARYSTOTELESA. Według jezuickiej *Ratio studiorum* – jej wersja uznana w tamtych czasach za definitywną pochodzi z 1599 r. – wykłady z filozofii moralnej miały polegać na komentowaniu

etap w intelektualnym przygotowaniu do studium teologii. Nie znaczy to, że wszyscy przyszli duchowni podlegali normom kształcenia według identycznego *curriculum* filozoficznego i teologicznego albo że – w wyniku reform Soboru Trydenckiego – w każdym kościelnym ośrodku nauczania zaczęto wykładać filozofię moralną jako osobny przedmiot. Praktycznej wiedzy w kwestiach sumienia, potrzebnej zwłaszcza do sprawowania sakramentu spowiedzi, dostarczała teologia moralna, często zresztą wpajana jedynie w postaci kazuistyki³⁸.

Z upływem czasu komentarze do dzieł ARYSTOTELESZA, tworzone w świetle myśli AKWINATY – w niektórych ośrodkach „przefiltrowanym” przez doktrynę BŁ. DUNSA SZKOTA (ok. 1266-1308), a w innych FRANCISZKA SUAREZA (1548-1617) – ustępowały miejsca coraz bardziej samodzielnym opracowaniom „całości” filozofii. W ten sposób rodziły się scholastyczne podręczniki, obejmujące zazwyczaj również filozofię moralną. Ich standardowe tytuły to na przykład: *Summa philosophica*, *Institutiones philosophicae*, *Cursus philosophiae*, *Elementa philosophiae*. Powstawały też osobne, co nie znaczy, że od innych gałęzi filozofii metodologicznie niezależne, scholastyczne traktaty etyczne, jak na przykład: *Disputationes philosophiae moralis*, *Philosophia moralis*, *Ethica* itp. Opierały się one nadal – z pewnymi wariantami, akcentującymi mocniej na przykład zagadnienia prawa naturalnego albo cnót etycznych – na tym samym schemacie pojęciowym etyki ARYSTOTELESOWSKO-TOMASZOWEJ. Tenże schemat etyki typu teleologicznego, wyłączony już jednak z owego „nadprzyrodzonego środowiska”, jakim był wcześniej przenikający go kontekst myśli teologicznej, rozpowszechnił się w uczelniach Kościoła katolickiego. Koniec XIX wieku i pierwsza połowa wieku XX to okres rozpowszechnienia się syntez filozofii moralnej, tworzonych w formie podręczników *ad mentem Sancti Thomae Aquinatis*. Niektóre z nich przetrwały lata reform studiów kościelnych po Soborze Watykańskim II i pozostały w użyciu aż po dzień dzisiejszy.

wszystkich dziesięciu ksiąg *Etyki nikomachejskiej*. Por. M. FOIS, *L'organizzazione dell'insegnamento alla Gregoriana prima del 1773*, „Gregorianum” 85 (2004), s. 113-131.

³⁸ R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Roma 1954; J. THEINER, *Die Entwicklung der Moralthologie zur eigenständigen Disziplin*, Regensburg 1970.