ZARYS

ETYKI SZCZEGÓŁOWEJ

Tom 1

Etyka osobowa

m y ś l f i l o z o f i c z n a

● Wprowadzenia ♦ Panorama zagadnień ■ Historia myśli filozoficznej

Komitet Naukowy
prof. dr hab. Adam Węgrzecki
ks. dr hab. Józef Bremer SJ, prof. Ignatianum

- A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii* (wyd. III)
- J.W. Bremer, *Wprowadzenie do logiki* (wyd. II)
- S. Wszołek, *Wprowadzenie do filozofii religii*
- T. Ślipko SJ, *Zarys etyki ogólnej* (wyd. IV)
- T. Ślipko SJ, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1: *Etyka osobowa* (wyd. II)
- T. Ślipko SJ, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2: *Etyka społeczna* (wyd. II)
- H.-D. Mutschler, *Wprowadzenie do filozofii przyrody*
- G. Haeffner, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*
- J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*
- J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*
- P. Prechtl, *Wprowadzenie do filozofii języka*
- R. Ferber, *Podstawowe pojęcia filozofii* 1
- R. Ferber, *Podstawowe pojęcia filozofii* 2
- A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do etyki*
- P. Prechtl (red.), *Leksykon pojęć filozofii analitycznej*
- K. Gloy, *Wprowadzenie do filozofii świadomości*

♦ J. Disse, *Metafizyka od Platona do Hegla*
♦ G. Gabriel, *Teoria poznania od Kartezjusza do Wittgensteina*
♦ T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*
♦ V. Drehsen, W. Gräb, B. Weyel, *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*
♦ G. Scherer, *Filozofia śmierci od Anaksymandra do Adorno*
♦ N. White, *Filozofia szczęścia od Platona do Skinnera*

■ V. Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*
■ D.H. Frank, O. Leaman, *Historia filozofii żydowskiej*

W przygotowaniu:

❍ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*

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.

KS. TADEUSZ ŚLIPKO SJ

ZARYS ETYKI SZCZEGÓŁOWEJ

Tom 1
Etyka osobowa

Wydanie III

Wydawnictwo WAM
Kraków 2009

© Wydawnictwo WAM, 2005

Koordynacja serii
dr Tomasz Homa SJ

Redakcja
Tomasz Homa SJ

Projekt okładki
Andrzej Sochacki

NIHIL OBSTAT. Przełożony Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego
ks. K. Dyrek SJ, prowincjał, Kraków, dnia 2 lutego 2005 r., l. dz. 30/05.

Wydawnictwo WAM
ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków
tel. 012 62 93 200
fax 012 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 012 62 93 254-256
fax 012 43 03 210
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

Zapraszamy do naszej
KSIĘGARNI INTERNETOWEJ
http://WydawnictwoWam.pl
tel. 012 62 93 260, 012 62 93 446-447
fax 012 62 93 261

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

SPIS TREŚCI

PRZEDMOWA 17

WPROWADZENIE
1. Potrzeba uściślenia terminu „etyka szczegółowa” 19
2. Uściślenie terminu „etyka szczegółowa” 20
3. Teoretyczna ranga etyki szczegółowej 22
4. Najogólniejsza klasyfikacja podstawowych kategorii ludzkiego działania 25

DZIAŁ I

NORMY REGULUJĄCE STOSUNEK OSOBY WZGLĘDEM BOGA

TRAKTAT O RELIGIJNOŚCI

Rozdział I
Geneza i sformułowanie problematyki oraz najważniejsze stanowiska 35
1. Podstawowe fakty 36
2. Filozoficzny opis postawy religijnej i ateistycznej 36
a. Postawa religijna 36
b. Postawa ateistyczna 38
3. Rozwój i klasyfikacja poglądów 40
a. Przegląd stanowisk 40
b. Klasyfikacja stanowisk 41

Rozdział II
Postawa religijna jako obowiązek moralny 43
1. Nawiązanie 43
2. Analiza postawy religijnej 43

3. Pojęcia 45
a. Religia 45
b. Magia 46
c. Religijność 46
4. Założenia metodologiczne 47
5. Moralny imperatyw zajęcia przez człowieka postawy religijnej 48

Rozdział III
Moralny obowiązek uznania prawdziwej religii 52
1. Doniosłość zagadnienia 52
2. Przesłanki zagadnienia 53
a. Zasada poznawalności Boga 53
b. Sens terminu „prawdziwe poznanie Boga" 53
c. Ogólnonormatywny i podmiotowy aspekt postawy religijnej 53
d. Religie naturalne i objawione 54
3. Religie naturalne 54
4. Religie objawione 55
5. Elementy duchowej treści postawy religijnej 55
a. Uwielbienie (adoracja) i ofiara, ekspiacja 56
b. Modlitwa 57
c. Ślub i przysięga 58
d. Formy moralnego zła w zakresie religijności 58

ZAGADNIENIA DODATKOWE
1. Postawa religijna a pewność istnienia Boga 59
2. Religia a moralność 60
a. Rozwój poglądów 60
b. Pytania 61
c. Odpowiedzi 61

Rozdział IV
Ateizm w świetle etyki 67
1. Nawiązanie 67
2. Filozoficzna analiza postawy ateistycznej 67
3. Pojęcie postawy ateistycznej 68
4. Ocena ateistycznej postawy życiowej w świetle obiektywnych kryteriów moralnych 68
5. Przesłanki do sformułowania moralnej oceny postawy ateistycznej w aspekcie podmiotowym 69
6. Ocena postawy ateistycznej w aspekcie podmiotowym 71
7. Problem ateizmu postulatywnego 72

Dział II

OSOBA LUDZKA JAKO PODMIOT UPRAWNIEŃ I OBOWIĄZKÓW WZGLĘDEM SAMEJ SIEBIE

Aksjologiczny status uprawnień i obowiązków osoby względem samej siebie 77
1. Interpretacja socjologistyczna 77
2. Kierunki personalistyczne 78
3. Intraosobowy czy ekstraosobowy charakter praw i obowiązków osoby względem siebie 78
4. Najważniejsze kategorie praw i obowiązków osoby względem samej siebie 80

TRAKTAT I. PRAWA I OBOWIĄZKI OSOBY WZGLĘDEM SIEBIE JAKO CAŁOŚCI

Rozdział I
Geneza problemu samobójstwa, jego istotny sens oraz najważniejsze stanowiska 83
1. Samobójstwo jako fakt 83
2. Filozoficzny opis aktu samobójstwa 85
3. Historia problemu i jego typowe rozwiązania 87
a. Rozwój poglądów 87
b. Klasyfikacja poglądów 88

Rozdział II
Moralne zło samobójstwa bezpośredniego i pośredniego, warunkowa dopuszczalność wystawienia życia na pewną śmierć oraz narażenia się na niebezpieczeństwo śmierci 90
1. Ogólne założenia analizy aktów samobójczych 90
2. Analiza aktów samobójczych 92
3. Podstawowe pojęcia 96
a. Samobójstwo bezpośrednie 96
b. Samobójstwo pośrednie 96
c. Wystawienie życia na pewną śmierć 97
d. Narażenie życia na śmierć prawdopodobną 97
4. Uzasadnienie tezy o absolutnym złu i zakazie samobójstwa bezpośredniego 98
a. Teza 98
b. Przesłanki uzasadnienia 99
c. Uzasadnienie 99

5. Moralna kwalifikacja samobójstwa pośredniego, wystawienia życia na pewną śmierć i narażenia się na śmierć 103
a. Samobójstwo pośrednie 103
b. Wystawienie życia na niechybną śmierć 103
c. Narażenie życia na niebezpieczeństwo śmierci 104
6. Krytyka argumentu tradycyjnego tomizmu oraz etyki relatywistycznej 105

KONKLUZJE ETYCZNE
1. Przypadki nietypowej struktury aktów samobójczych 107
a. Strajk głodowy 107
b. Przymusowa rezygnacja ze środków do życia 108
c. Śmierć zastępcza
2. Samobójstwo z poświęcenia a miłość ofiarna 109
3. Eutanazja samobójcza 111

ZAGADNIENIA DODATKOWE
1. Sport w świetle etyki 112
2. Ascetyzm moralno-religijny 113

TRAKTAT II. PRAWA I OBOWIĄZKI CZŁOWIEKA WZGLĘDEM SWOJEGO CIAŁA

Rozdział I
Geneza problemu pijaństwa, jego istotny sens i historyczny rozwój 117
1. Pijaństwo jako fakt 117
2. Filozoficzny opis aktów użycia alkoholu 119
3. Rozwój poglądów i typowe rozwiązania 121
a. Historia problemu 121
b. Klasyfikacja poglądów 123

Rozdział II
Moralne zło aktów opilstwa (upicia się) zupełnego i częściowego oraz nałogu pijaństwa 124
1. Analiza zjawiska użycia alkoholu 124
2. Podstawowe pojęcia 128
a. Opilstwo (upicie się) zupełne 129
b. Opilstwo (upicie się) niezupełne 130
c. Pijaństwo, czyli nałóg opilstwa 130
d. Konsumpcyjne używanie alkoholu 131
3. Moralne kwalifikacje poszczególnych aktów używania alkoholu i ich uzasadnienie 131

a. Wewnętrzne zło moralne opilstwa zupełnego i niezupełnego 131
b. Moralne zło nałogu pijaństwa 135
c. Moralna dopuszczalność konsumpcyjnego używania alkoholu 136
4. Problem alkoholizmu 137
5. Pochwała trzeźwości i drogi do jej realizowania 138

ZAGADNIENIA DODATKOWE
Narkomania jako problem etyczny 140
a. Aktualność problemu 140
b. Działania narkotyzujące 141
c. Podstawowe pojęcia 141
d. Kwalifikacja moralna działań narkotyzujących 144
e. Moralna kwalifikacja narkomanii 146

TRAKTAT III. PRAWA I OBOWIĄZKI OSOBY W SFERZE ŻYCIA DUCHOWEGO

Rozdział I
Geneza problemu wolności sumienia i nauki, jego wstępne sformułowanie i historyczny rozwój 150
1. Ustalenie faktu 150
2. Filozoficzny opis przeżycia wolności sumienia i nauki 151
3. Historia problemu 154
a. Rozwój poglądów 154
b. Klasyfikacja poglądów 160
4. Określenie stanowiska i porządek rozważań 161

Rozdział II
Wolność sumienia – naturalnym, ale ograniczonym uprawnieniem moralnym osoby 162
1. Wstępne uwagi metodologiczne 162
2. Analiza zjawiska wolności sumienia 163
3. Pojęcie wolności sumienia 167
4. Wolność sumienia – naturalnym uprawnieniem osoby 168
5. Wolność sumienia – ograniczonym uprawnieniem osoby 171
a. Ograniczenia zewnętrzne (ewidentne) 171
b. Ograniczenia wewnętrzne (kontrowersyjne) 172
6. Wolność sumienia a autorytet 176
a. Problem 176
b. Obrona autorytetu 176
c. Granice autorytetu 177

7. Krytyczna ocena rozwiązań nieadekwatnych 178
a. Liberalna koncepcja wolności sumienia 178
b. Liberalizujące stanowisko teologów katolickich 179
c. Pogląd L. JANSSENSA 179

Rozdział III
Prawo człowieka do wolności religijnej 181
1. Wolność religijna a wolność sumienia 181
2. Pojęcie wolności religijnej 181
3. Naturalny charakter prawa do wolności religijnej i jego ograniczenie 182

KONKLUZJE ETYCZNE
1. Prawo do wolności zajęcia ateistycznej postawy życiowej 184
2. Obowiązki dobrego sumienia religijnego 185
3. Obowiązki religijnego sumienia prawdziwego 186

ZAGADNIENIA SZCZEGÓŁOWE
1. Dobre sumienie religijne a autorytet 187
2. Stanowisko marksistowskie a etyka chrześcijańska w sprawie wolności religijnej 188

Rozdział IV
Prawo człowieka do wolności nauki i słowa 190
1. Analiza zjawiska wolności nauki i słowa 190
2. Pojęcie wolności nauki i słowa. Określenie stanowiska etyki chrześcijańskiej 194
3. Uzasadnienie prawa do wolności nauki 195
4. Uzasadnienie prawa do wolności słowa i jego etycznych granic 196
a. Odmienność moralnego statusu prawa do wolności słowa 196
b. Istnienie prawa do wolności słowa 196
c. Ograniczony charakter prawa do wolności słowa 197
5. Reguły stosowania zasady etycznych granic wolności słowa 197

ZAGADNIENIA DODATKOWE
1. Prawo do wolności nauki a światopoglądowe uwarunkowania filozofii chrześcijańskiej 200
2. Dialog a światopoglądowe spory 201

Dział III
ETYKA RELACJI MIĘDZYOSOBOWYCH

Traktat I. Moralność relacji między osobami we wzajemnym odniesieniu do siebie

Rozdział I
Moralny obowiązek miłowania każdego człowieka 207
1. Miłość człowieka: fakt etyczny i jego opis 207
2. Historia problemu 209
a. Rozwój poglądów 210
b. Klasyfikacja poglądów 211
3. Analiza filozoficzna 211
4. Pojęcie i uzasadnienie imperatywu miłości bliźniego 215
a. Pojęcie miłości bliźniego i sformułowanie odnośnego imperatywu 215
b. Uzasadnienie tezy 216
5. Niezbędność antropologii 217

Konkluzje etyczne
1. Miłość bliźniego a chrześcijaństwo 218
2. Miłość bliźniego a dyskryminacja człowieka 219
3. Miłość bliźniego a sprawiedliwość 219

Rozdział II
Obowiązek szanowania życia ludzkiego a dopuszczalność zabicia człowieka we własnej obronie 221
1. Obowiązek szanowania życia ludzkiego 221
2. Fakty i problem 222
3. Historia problemu i klasyfikacja stanowisk 224
a. Rozwój poglądów 224
b. Klasyfikacja poglądów 226
4. Preliminaria rozwiązania 227
a. Zabicie człowieka – aktem wewnętrznie złym 227
b. Zabicie człowieka we własnej obronie – aktem bezpośrednio zabójczym 229
5. Podstawowe pojęcia 231
6. Przesłanki rozwiązania 232
a. Negacja idei konfliktu praw 233
b. Zasada aksjologicznej równości ludzi 234
7. Rozwiązanie problemu 234
8. Rozszerzenie granic stosowalności zasady samoobrony 236

KONKLUZJE ETYCZNE
1. Moralne zło przerywania ciąży 237
a. Antropologiczne uwarunkowanie problemu 237
b. Etyka relatywistyczna 238
c. Przerywanie ciąży w świetle etyki chrześcijańskiej 240
2. Moralne aspekty transplantacji serca 243
a. Rozwój wydarzeń i problem 243
b. Poglądy etyków 244
3. Klonowanie człowieka w świetle etyki 245
a. Rozwój techniki klonowania 245
b. Opis techniki klonowania 246
c. Moralne aspekty klonowania 247
4. Eutanazja zabójcza 251
a. Najważniejsze formy eutanazji zabójczej 251
b. Koncepcje proeutanatyczne i ich krytyka 252
c. Stanowisko etyki chrześcijańskiej 253
5. Pomoc przy umieraniu 255
a. Zagadnienia wstępne 255
b. Dopuszczenie śmierci 259
c. Posługa na rzecz umierających 264
d. Przygotowanie do posługi na rzecz umierających 266

ZAGADNIENIA DODATKOWE
1. Moralne aspekty eksperymentów lekarskich na ludziach 267
a. Rys historyczny 267
b. Pojęcie i typologia eksperymentów na ludziach 268
c. Moralna kwalifikacja eksperymentów lekarskich 268
2. Obowiązek ratowania życia i zdrowia 270
3. Etyka kierowcy pojazdów mechanicznych 272

TRAKTAT II. ETYKA SEKSUALNA

Rozdział I
Geneza problematyki etyki seksualnej. Historia najważniejszych poglądów oraz dyspozycja dalszych rozważań 277
1. Podstawowe fakty 277
2. Filozoficzny opis zachowań seksualnych 278
3. Historia problemu 281
a. Rozwój poglądów 281
b. Klasyfikacja poglądów 283
4. Określenie stanowiska 284

Rozdział II
Antropologiczne podstawy etyki seksualnej 285
1. Ustalenie punktu wyjścia 285
2. Pojęcie osoby 286
3. Analiza płciowości 287
a. Strona somatyczna 288
b. Strona zmysłowo-psychiczna 289
c. Przyjemność i celowość w strukturze płciowości 291
4. Analiza miłości erotycznej 292
a. Wstępne sformułowania 292
b. Swoistość miłości erotycznej 292
c. Rodzaje i atrybuty miłości erotycznej 294

Rozdział III
Szczegółowa deontologia seksualnych zachowań człowieka 297
1. Naczelna zasada normatywna etyki seksualnej 297
a. Problem 297
b. Ujęcia jednostronne 297
c. Podstawowe elementy rozwiązania 298
d. Sformułowanie naczelnej zasady szczegółowej deontologii seksualnej 300
e. Odpowiedź na trudności 300
2. Deontologia autoseksualnych zachowań człowieka 301
a. Oceny i normy pozytywne 301
b. Oceny i normy negatywne 302
3. Deontologia heteroseksualnych zachowań człowieka 304
a. Obowiązek przedmałżeńskiej wstrzemięźliwości seksualnej 305
b. Oceny i normy pozytywne 308
c. Oceny i normy negatywne 310
4. Szczegółowa deontologia seksualna a moralny autentyzm postępowania człowieka 317
5. Czystość seksualna i praktyka życia 319

TRAKTAT III. DOBRA DUCHOWE: HONOR, DOBRA SŁAWA, PRAWDA

Rozdział I
Etyczne aspekty dobrego imienia i honoru 323
1. Fakt i jego opis 323
2. Historia i stan poglądów 325
3. Analiza zjawiska honoru i dobrej sławy 326
4. Podstawowe pojęcia 328

5. Twierdzenia i uzasadnienie 330
a. Każdej osobie ludzkiej przysługuje z natury prawo do honoru i dobrej sławy 330
b. Każdej osobie ludzkiej przysługuje prawo do obrony należnego jej prawa do honoru i dobrej sławy 331
c. Do środków zdatnych do obrony zagrożonego prawa do honoru i dobrej sławy nie należy stosowanie siły fizycznej, tym bardziej pozbawienie życia sprawcy doznanej krzywdy 331
6. Zabezpieczenie honoru i dobrej sławy 335

Rozdział II
Geneza etycznej problematyki mowy, rozwój poglądów, prezentacja stanowiska 337
1. Mowa a język 337
2. Fakt i jego opis 338
3. Historia problemu 340
a. Rozwój poglądów 340
b. Klasyfikacja stanowisk 342
3. Prezentacja stanowiska 342

Rozdział III
Obiektywna i absolutna wartość moralna prawdomówności, wewnętrzne zło kłamstwa 344
1. Filozoficzna analiza mowy 344
a. Mowa – naturalny znak myśli 344
b. Mowa – zjawisko intersubiektywne 346
c. Mowa formalna i mowa materialna 346
d. Cele mowy formalnej i mowy materialnej 349
e. „Przekazywalna" i „nieprzekazywalna" myśl osoby mówiącej 351
2. Pojęcia i twierdzenia 352
3. Uzasadnienie 353
4. Krytyka teorii „fałszomówstwa" i „kłamstwa użytecznego" 355
a. Teoria „fałszomówstwa" 355
b. Teoria „kłamstwa użytecznego" 356

ZAGADNIENIA DODATKOWE
1. Nietypowe formy nieprawdy 357
a. Wypowiedzi enigmatyczne 357
b. Dostosowanie się do sposobu myślenia słuchaczy 357
c. Wzgląd na osobę słuchającą 358
d. Niektóre zwroty grzecznościowe 358
2. Fikcje potoczne i literackie 359

Rozdział IV
Zagrożenie sekretu i jego obrona 360
1. Postawienie problemu 360
2. Pojęcie sekretu i jego rodzaje 360
3. Analiza zjawiska zagrożenia sekretu 361
4. Środki obrony sekretu w wypadku niewczesnego natręctwa 362
5. Środki obrony sekretu w sytuacji niesprawiedliwej agresji słownej 364
a. Konieczność i właściwość środka obrony sekretu 364
b. Teoria „mowy defensywnej" 365
c. Teorie niewystarczające 369

TRAKTAT IV. DOBRA MATERIALNE: WŁASNOŚĆ I PŁACA

Rozdział I
Prawo osoby do posiadania dóbr gospodarczych i jego społeczne obciążenie 375
1. Fakt własności i jego opis 375
2. Historia problemu 376
a. Rozwój poglądów 376
b. Klasyfikacja poglądów 379
3. Przesłanki metodologiczne 380
4. Terminy i teza 382
5. Uzasadnienie tezy 383
6. Właściwości prawa własności prywatnej 385
7. Tytuły posiadania 386
8. Pauperyzm 387
9. Dobroczynność 388

ZAGADNIENIE DODATKOWE
1. Prawo człowieka do zdrowego środowiska naturalnego 389
a. Geneza problemu 389
b. Działania „twórcze" i „degradotwórcze" 390
c. Etyczny sens problemu ekologicznego 391
d. Laickie koncepcje etyki ekologicznej 392
e. Etyka „człowieka – włodarza przyrody" 392

Rozdział II
Moralne podstawy prawa do pracy i sprawiedliwej płacy 397
1. Postawienie problemu 397
2. Historia problemu 398
a. Rozwój poglądów 398
b. Typowe stanowiska 400

3. Definicja pracy ludzkiej 400
4. Znaczenie pracy i jej godność 401
5. Obowiązek pracy 403
a. Obowiązek pracy w ogóle 403
b. Obowiązek pracy zarobkowej 404
c. Właściwości prawa i obowiązku pracy 404
6. Cele pracy 405
7. Prawa i obowiązki pracy 406
a. Prawa pracy 406
b. Obowiązki pracy 407
8. Zagadnienie „sprawiedliwej płacy" 409
a. Pojęcie, zagadnienie i stanowiska 409
b. Natura moralna człowieka – źródłem prawa pracownika do sprawiedliwej płacy 410
c. Zagadnienie kryteriów sprawiedliwej płacy 411

ZAGADNIENIE DODATKOWE
1. Problem wolnego czasu 413
a. Pojęcie 413
b. Tendencje rozwojowe 413
c. Problemy 414
d. „Cywilizacja czasu wolnego" 414
e. Indywidualne funkcje czasu wolnego 416

INDEKS OSOBOWY 419
INDEKS POJĘĆ 423

PRZEDMOWA

Zarys etyki szczegółowej, jak z samego tytułu można wnioskować, stanowi kontynuację *Zarysu etyki ogólnej*. A jest tą kontynuacją zarówno pod względem treściowym, jak też metodologicznym. Struktura etyki filozoficznej jako nauki normatywnej jest bowiem taka, że formułuje ona ogólne zasady, aby w ich świetle rozstrzygać zagadnienia szczegółowe, zbliżone do konkretu życia. Skoro więc w *Zarysie etyki ogólnej* została wyłożona tomistyczna teoria podstaw moralności, naturalną koleją rzeczy należało z tego samego punktu widzenia naświetlić problemy stanowiące przedmiot pytań i niepokojów ludzi w ich codziennym doświadczeniu moralnym. Temu właśnie zadaniu jest poświęcony niniejszy *Zarys*. Ma on przedstawić co prawda elementarne, ale w pewnym stopniu całościowe opracowanie szczegółowej problematyki filozoficzno-etycznej. Należą do niej np. kwestie wolności sumienia i nauki, etyczne aspekty samobójstwa, toksykomanii, pijaństwa, dobrej sławy i honoru, dalej etyka seksualna, zagadnienie prawdomówności i kłamstwa, nie mówiąc o sporej ilości spraw ubocznych czy pochodnych w stosunku do problemów podstawowych, a także syntetyczny zarys etyki społecznej oraz oplecione wokół tych centralnych problemów zagadnienia dodatkowe.

W stosunku do pierwszego wydania *Zarysu etyki szczegółowej* (1982) uzupełnienia wymagałoby jedynie wymienienie nowych, narosłych z czasem problemów, jak np. praktyk klonowania wśród zagadnień etyki osobowej, globalizacyjnych zaś procesów w etyce społecznej. Nie zmieniają one jednak tożsamości ideowego zrębu obecnego wydania z wydaniem poprzednim.

Również pod względem metodologicznym *Zarys etyki szczegółowej* kontynuuje zapoczątkowaną w *Zarysie etyki ogólnej* linię filozofowania i wykładu. Wypływa to z przeświadczenia autora, że także w zakresie elementarnych ujęć etyki filozoficznej konieczna jest rozmaitość podejść do jej tematyki i sposobu prezentowania. Nie wystarcza więc traktowanie jej tylko jako choćby najlepiej robionej moralistyki, ograniczającej się do atrakcyjnego wyłożenia treści określonej doktryny. Nie kwestionując użyteczności tego rodzaju podejścia, trzeba równocześnie podejmować próby ujęć uwzględniających skomplikowany charakter szczegółowej problematyki etycznej, zwłaszcza zawęźlanie się w niej elementów antynomicznych, inspirujących pluralistyczne, często ze sobą skłócone rozwiązania. W tym stanie rzeczy zarówno integralność filozoficznej perspektywy w rozpatrywanej materii, jak również kształtowanie własnego stanowiska domaga się rozpatrywania sprawy ze wszystkich ważniejszych stron, zrozu-

mienia siły i autentycznego sensu przeciwnych rozwiązań, aby w tym dopiero kontekście dojrzeć i przyswoić sobie przekonującą moc przyjętego ostatecznie poglądu. To nastawienie cechowało filozoficzną myśl średniowieczną, formującą swoje rozwiązania zawsze w otwarciu się na alternatywne spojrzenie *videtur quod non*. Z tego też metodycznego nastawienia wypływa nacisk położony w niniejszym opracowaniu, podobnie jak w *Zarysie etyki ogólnej*, na filozoficzny opis badanych faktów etycznych, na analizę ich dynamicznej treści, a wreszcie na uzasadnienia proponowanych rozwiązań. Zadaniem owych zabiegów było ukazać najpierw, jak ze złożonej rzeczywistości świadomościowych stanów moralnych wyłaniają się problemy etyczne, jak o ich rozwiązanie walczą ze sobą idee filozoficzne, dlaczego w tej walce należy przyznać zwycięstwo tezom chrześcijańskiej etyki osobowej i społecznej. Sąd etyczny uformowany na tle ścierających się koncepcji i interpretacji wydaje się bardziej dojrzały, a przede wszystkim lepiej przygotowany do dialogu z innymi koncepcjami: rozumie bowiem nie tylko siebie, ale także drugą stronę. Taki cel przyświeca niniejszemu opracowaniu. Nie znaczy to oczywiście, że jest ono doskonałe. Jednak nawet mimo niewątpliwych braków spełni swoje zadanie, jeżeli pobudzi innych pracowników na polu etyki chrześcijańskiej do lepszych osiągnięć. Dobrze to ilustruje stare adagium: *feci quod potui; faciant meliora potentes.*

Elementarny mimo wszystko charakter niniejszego *Zarysu etyki szczegółowej* usprawiedliwia zredukowanie warsztatu naukowego do niezbędnego minimum. Obejmuje on tylko zestaw niektórych lektur oraz odnośniki do wykorzystanych w opracowaniu publikacji.

W zakończeniu tych wstępnych wynurzeń wypada wywiązać się z długu wdzięczności względem wszystkich osób, które w jakikolwiek sposób przyczyniły się do nadania ostatecznego kształtu oddanej do rąk czytelnika etyki. Za owym rabinem żydowskim, który mawiał, że najwięcej nauczył się od swoich uczniów, muszę wyznać, że w wielu zagadnieniach inspiracją do postawienia zagadnienia względnie określonego jego ujęcia czy rozwiązania były pytania i głosy studentów i studentek, które w toku ponad 30 lat pracy dydaktycznej w różnej formie i w różnych czasach do mnie docierały. Z moralnego przeto nakazu wdzięczności składam im wszystkim bezimienne, ale szczere podziękowanie. Adresowane jest ono również do moich współbraci zakonnych a szczególnie do zmarłych już ojców JANA SIEGA SJ i MIECZYSŁAWA BEDNARZA SJ, którzy swoją wiedzą i zaangażowaniem przyczynili się do nadania temu *Zarysowi* obecnego kształtu.

Cieszę się, że publikacja II, poszerzonego wydania *Zarysu etyki szczegółowej* w obydwu jego tomach ma miejsce niedługo po ukazaniu się nowego, IV wydania *Zarysu etyki ogólnej* (2004).

Dzięki temu czytelnikowi zostaje oddane do rąk uaktualnione, całościowe ujęcie etyki filozoficznej w jej trójczłonowym podziale na *Zarys etyki ogólnej* oraz *Zarys etyki szczegółowej*, złożony z dwu wielkich traktatów: „Etyki osobowej" i „Etyki społecznej".

WPROWADZENIE

1. POTRZEBA UŚCIŚLENIA TERMINU „ETYKA SZCZEGÓŁOWA"

W myśl filozoficznej doktryny chrześcijańskiej pierwszym zadaniem etyki jako dyscypliny filozoficznej jest badawcza refleksja nad zjawiskiem moralności celem wykrycia i sformułowania fundamentalnych zasad, na których opiera się obiektywny ład moralny. Po wykonaniu tego zadania w ramach *Zarysu etyki ogólnej* otwiera się przed myślą filozoficzną nowe pole dla właściwych jej dociekań. Tym razem zmierzają one do wykrycia i sformułowania reguł postępowania, ukazujących człowiekowi drogi do praktycznej realizacji zawartych w tym ładzie naczelnych moralnych ideałów. Jest to już zatem jakieś „uszczegółowienie" etycznej refleksji, które wyznacza dalszy etap jej badawczych usiłowań w ramach *Zarysu etyki szczegółowej*. Niemniej jednak nadal stoimy w obliczu niewiadomej, na czym owa „szczegółowość" polega i w jakim pozostaje stosunku do konkretnych aktów spełnianych przez człowieka w toku jego moralnej praktyki. W związku z tym niezbędne okazuje się wstępne wyjaśnienie, które by rozproszyło te cienie i umożliwiło wyrobienie sobie jasnego pojęcia, czym jest „etyka szczegółowa" i jakie stoją przed nią zadania.

Autorzy tomistyczni komentują szczegółowość reguł moralnego postępowania w ten sposób, że widzą w nich „zastosowanie" ogólnych zasad moralnych „do szczególnych (najważniejszych) relacji działającego człowieka, zarówno indywidualnych, jak i społecznych"[1]. WORONIECKI uzupełnia ten komentarz uwagą, że „czyny nasze są zawsze szczegółowe, różniące się między sobą mniej lub bardziej istotnie, toteż, aby móc nimi pokierować, należy rozpoznać ich własne cechy, różniące je między sobą"[2].

Wszystkie te wyjaśnienia nie rozwiązują jednak zagadnienia, ponieważ ich centralne pojęcie „szczególnych (najważniejszych)" relacji człowieka względnie „szczegółowości" czynów znajdują się na tym samym poziomie niedoprecyzowania, co i pojęcie etyki „szczegółowej". W takiej sytuacji nie pozostaje nic innego, jak podjąć próbę skomentowania terminu „etyki szczegółowej" we własnym zakresie.

---

[1] V. CATHREIN, *Philosophia moralis*, Frib. Brisg.-Barcinone 1955, s. 22 (nr 28); Por. TH. MEYER, *Institutiones iuris naturalis*, pars II, Frib. Brisg. 1900, s. 3-4.

[2] J. WORONIECKI, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II: *Etyka szczegółowa*, cz. I, Lublin 1986, s. 5-6.

2. UŚCIŚLENIE TERMINU „ETYKA SZCZEGÓŁOWA"

Niewątpliwie zadaniem etyki szczegółowej jest sformułowanie zasad postępowania pod względem treściowym ściślej określonych, aniżeli najogólniejsze zasady moralne (cel, dobro, imperatyw), które zostały ustalone w etyce ogólnej. Takie właśnie dokładniejsze określenie tych zasad oznacza jakieś ich „uszczegółowienie". Z drugiej strony wydaje się rzeczą równie oczywistą, że owego „uszczegółowienia" nie da się utożsamić z konkretnością ludzkiego aktu, która charakteryzuje sądy sumienia, umieszczając akt działającego podmiotu w określonym miejscu i czasie jako „ten oto tu przez x" spełniony akt. A zatem szczegółowość reguł moralnego postępowania, o którą tu chodzi, znajduje się na linii między ogólnością podstawowych zasad moralności a konkretnością sądów sumienia. Formułowane przez etykę szczegółową zdania normatywne będą ogólne w porównaniu z sądami sumienia, a równocześnie zakresowo węższe, czyli „szczegółowe" w odniesieniu do fundamentalnych zasad moralności.

Mimo wszystko usytuowanie etyki szczegółowej między sądami sumienia a najwyższymi zasadami moralnymi nie wystarcza do dania precyzyjnej odpowiedzi na postawione uprzednio pytanie. Do tego potrzebne jest jeszcze jedno pomocnicze pojęcie. Jest nim pojęcie gatunkowej określoności poszczególnych kategorii aktów ludzkich. Zostało ono omówione w etyce ogólnej w traktacie poświęconym moralnej specyfikacji aktu ludzkiego[3], można więc poprzestać na przypomnieniu jego istotnych właściwości.

Konkretne akty ludzkie są niewątpliwie wszechstronnie zróżnicowane. Nie przecząc temu, trzeba jednak równocześnie przyznać, że w strukturze tych aktów występują pewne elementy stałe i w każdym z nich identyczne. Poznawcze ujęcie przez intelekt ludzki tych właśnie stałych elementów pozwala zespolić akty ludzkie w osobne klasy, które mają jedną, wspólną im wszystkim podstawową rzeczywistość określaną jako właściwa im „istota" względnie „natura". Ta wspólna im dynamiczna rzeczywistość stwarza też podstawę do wyodrębnienia danych klas aktów od innych paralelnych klas. Z kolei prowadzi to do uformowania z nich odpowiednich kategorii pojęciowych, zwanych właśnie „gatunkami" albo „podgatunkami" w zależności od ich treściowego stosunku do nadrzędnej kategorii pojęciowej, którym jest rodzajowe pojęcie „aktu ludzkiego". Przykładem gatunkowo określonych aktów ludzkich są takie działania, jak mówienie prawdy, wyświadczenie usługi osobie potrzebującej, oddawanie długów, wykonywanie czynności zawodowej, ale i ich zaprzeczenia w rodzaju kłamstwa, nieuczynności itp. Nie są one tak ogólne, jak pojęcie „akt ludzki", ale też nie są tak konkretne jak „ten oto tu przez x" dokonany akt powiedzenia prawdy czy oddania długu. Są właśnie aktami „gatunkowo"

[3] Por. T. ŚLIPKO SJ, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004, s. 163-196.

określonymi i jako takie zajmują w kategorii działania ludzkiego miejsce pośrednie między tym, co najogólniejsze, a tym co konkretne.

Dwojaka, obiektywna i intencjonalna (poznawcza) tożsamość sprawia, że akty zespolone w poszczególne gatunki stają się przedmiotem jednoznacznych orzekań, czyli sądów i zdań. Sądy te odnoszą się nie tylko do „fizycznej", może lepiej „ontycznej" (autorzy tradycyjni używali terminu „materialnej") strony gatunkowo określonych aktów ludzkich, ale – i to przede wszystkim – do ich strony moralnej. W tym ostatnim wypadku szczególnie doniosłe znaczenie mają dwa rodzaje sądów, znane również z etyki ogólnej: ogólne sądy wartościujące, czyli oceny[4] oraz sądy imperatywne, czyli normy[5]. Stanowią one integralne elementy świadomości moralnej pojedynczych osób i całych grup społecznych, a równocześnie stają się przedmiotem metodycznej refleksji filozoficzno-etycznej, która zmierza do tego, aby przekształcić je w racjonalnie uprawomocniony system zdań normatywnych, składających się na filozoficzną teorię moralności, czyli etykę.

Dla rozważanego zagadnienia stwierdzenie to ma decydujące znaczenie. Pozwala ono urobić sobie wolny od wieloznaczności i pleonazmów pogląd na specyfikę i zadania etyki szczegółowej. Korzystając z dokonanych uściśleń, można etykę szczegółową zdefiniować jako

naukę filozoficzną formułującą reguły, czyli oceny i normy moralnego działania, ważne dla gatunkowo określonych kategorii aktów ludzkich.

W świetle podanej formuły staje się jasny sens dwu idei, którym dotychczas towarzyszyły stale pewne niedomówienia.

Wiadomo więc przede wszystkim, na czym dokładnie polega owa „pośredniość" etyki szczegółowej, o której była już mowa. Widać bowiem wyraźnie, że dzięki utożsamieniu właściwej jej „szczegółowości" z „gatunkową określonością" aktów ludzkich ma ona przedmiot badania, który oddala się od najwyższego stopnia uogólnienia aktu ludzkiego jako takiego i odpowiadających mu najogólniejszych zasad moralnych, przybliża się zaś do moralnej praktyki człowieka, stanowiąc integralny element tej praktyki. Szczegółowe normatywy postępowania moralnego uczestniczą bowiem w podejmowanych przez człowieka decyzjach, określając ich moralny sens i rolę w kształtowaniu właściwej człowiekowi doskonałości. Z drugiej strony szczegółowe reguły moralne są na tyle ogólne, że ogarniają swoim zakresem wszystkie konkretne akty przynależne do odpowiadającego im gatunku i stanowią wspólną im nadrzędną dyrektywę moralną. Zachowując charakter „szczegółowy" względem etyki ogólnej, pozostają równocześnie „ogólne" względem etyki sumienia.

Pełniejszego znaczenia nabiera także tradycyjne sformułowanie, w myśl którego etyka szczegółowa stanowi zastosowanie ogólnych zasad moralnych do szczególnych, najważniejszych relacji działającego podmiotu. Można się nie zgadzać z opinią etyków

[4] Por. tamże, s. 243-247.

[5] Tamże, s. 253-255.

tradycyjnych, że zastosowanie to polega na posługiwaniu się wnioskowaniem dedukcyjnym, w którym ogólne zasady moralne pełnią rolę przesłanek przy uzasadnianiu odpowiednich reguł szczegółowych. Mimo to pozostaje prawdą, że przy filozoficznym uprawomocnieniu szczegółowych ocen i norm moralnych za punkt wyjścia muszą służyć ogólne idee i zasady moralne. Odniesione do gatunkowo określonych kategorii aktów ludzkich za pomocą mniej lub więcej złożonych analiz pojęciowych czy wnioskowań bezpośrednich, umożliwiają odczytanie normatywnej strony tychże aktów i sformułowanie odnośnych ocen i norm. Przedstawione w tych słowach zabiegi stanowią właśnie głoszone przez etykę chrześcijańską „zastosowanie ogólnych zasad moralnych do szczegółowych relacji działającego człowieka".

3. TEORETYCZNA RANGA ETYKI SZCZEGÓŁOWEJ

Sprowadzenie etyki szczegółowej na grunt gatunkowo określonych kategorii ludzkiego działania wyznacza co prawda wyraźną linię demarkacyjną oddzielającą etykę szczegółową z jednej strony od etyki ogólnej, z drugiej zaś – od etyki sumienia, ale równocześnie staje się okazją do pewnego nieporozumienia. Mniema się niekiedy, że w porównaniu z rozważaniami nad podstawami moralności jest to problematyka – właśnie z racji swej szczegółowości – gorszego gatunku. Zanadto przypomina katechizm, gubi się w szarzyźnie kazuistycznych przypadków, zawęża badawcze horyzonty etyki. Nie brak tedy zarówno poszczególnych filozofów, jak i całych kierunków, które koncentrują się niemal wyłącznie na rozpatrywaniu wielkich problemów genezy moralności, aksjologicznego statusu świata wartości, przejścia od tego, co „jest", do tego, co „być powinno", możliwości stosowania kategorii prawdy i fałszu w odniesieniu do zdań normatywnych, natomiast pytania tyczące np. etycznych granic prawdomówności, szacunku własnego i cudzego życia, zachowań seksualnych czy zagadnień życia społecznego traktuje się raczej marginesowo. Czasami pomija się je zupełnie, kiedy indziej rozstrzyga się na podstawie potocznych opinii czy intuicji, a więc skrótowo i powierzchownie, zwłaszcza gdy stają się narzędziem filozofowania opartego na rozpatrywaniu znaczeń języka etycznego, nie zaś na badaniu rzeczywistości moralnej, bądź czyni się je przedmiotem sytuacyjnych przetargów.

Jest to podstawa ze wszech miar szkodliwa. Przede wszystkim jest ona niezgodna z samą naturą etyki jako nauki normatywnej. Jeżeli bowiem przez etykę rozumiemy filozoficzną, metodycznie uprawianą refleksję nad moralnością ludzkiego działania, staje się rzeczą zgoła niepojętą, dlaczego tylko fundamentalne warstwy tej moralności miałyby zasługiwać na odpowiednie teoretyczne opracowanie, natomiast wyrastające z tych warstw i manifestujące je szczegółowe dziedziny życia nie miałyby przedstawiać dla etyki obiektu godnego zainteresowania. Oznaczałoby to jakieś zatrzymanie się etyki w połowie drogi, jakiś brak konsekwencji w realizacji właściwych

sobie zadań, a to wszystko rzucałoby poważny cień na jej filozoficzną dojrzałość.

Ponadto warto podkreślić, że niedocenianie szczegółowej problematyki etycznej odbija się niekorzystnie na poprawności rozwiązań problemów filozoficzno-etycznych rozpatrywanych na najwyższym poziomie ich uogólnienia. Co prawda zagadnienia szczegółowe i ogólne pozostają w takim stosunku logicznej zależności, że najpierw muszą być wypracowane najogólniejsze zasady etyczne, aby na ich podstawie można było dać prawidłowe rozwiązanie problemów szczegółowych. Mimo to niepodobna przeczyć, że trudności i antynomie zachodzące w sferze praktyki moralnej wpływają w bardzo zasadniczy sposób na proces formułowania najogólniejszych zasad moralnych i zmuszają w niejednym wypadku do ich modyfikacji, precyzacji czy tworzenia dodatkowych konstrukcji teoretycznych. Zachodzi zatem skomplikowane zjawisko wzajemnej zależności i przepływu treści między tokiem filozoficzno-etycznej refleksji nad podstawami moralności a szczegółowymi rozważaniami etycznymi. Owszem, można powiedzieć, że odpowiednio rozbudowana etyka szczegółowa stanowi w pewnym stopniu warunek adekwatności normatywnych ustaleń etyki ogólnej. Jeżeli dziś w pewnych kręgach etyki chrześcijańskiej na Zachodzie, o których będzie wkrótce mowa, obserwuje się wzrost tendencji relatywistycznych, można w związku z tym obrotem sprawy żywić uzasadnione przypuszczenia, że u źródeł tego prądu leżą określone orientacje i interpretacje sformułowane właśnie pod naciskiem trudności, mających swoją genezę w zagadnieniach szczegółowych, ale nie przeanalizowanych do końca we wszystkich swoich aspektach, wymiarach i konsekwencjach.

Teoretyczna ranga rozważań z zakresu etyki szczegółowej zyskuje wiele na znaczeniu, kiedy się ją rozpatruje na tle społecznych zamówień zgłaszanych w toku praktyki moralnej ze strony poszczególnych jednostek i całych grup. Pod naciskiem konkretnych wyborów i działań nasuwają się im niejednokrotnie pytania co do słusznej drogi postępowania, których nie potrafią rozstrzygnąć we własnym zakresie. A nie ulega wątpliwości, że „szarego człowieka" zmuszonego do ciągłego podejmowania moralnych decyzji mało interesują wielkie problemy metafizyki moralności. Dla niego ważne jest to, co w jego własnym konkretnym życiu jest „moralne", a co „niemoralne", co mu „wolno", a czego mu „nie wolno". Te pytania docierają w końcu – taką czy inną drogą, w takiej czy innej formie – do trybunału filozoficznej etyki normatywnej i domagają się kompetentnej odpowiedzi. Co więc należy sądzić o etyce, która w obliczu takiej sytuacji może dać rozwiązania co najwyżej intuicyjne, nie wykraczające ponad poziom tych, którzy się zgłosili do niej ze swymi wątpliwościami? Czy wiele tu pomoże choćby szumna retoryka ogólnikowych haseł albo też wzniosła nawet wizja moralności w jej najogólniejszych aspektach, ale bez praktycznych, życiowych aplikacji, ponieważ te aplikacje z góry zostały skreślone z listy zadań

badawczych etycznej refleksji? Czy taki stan rzeczy nie świadczyłby o defektach tkwiących w samych fundamentach określonej teorii filozoficzno-etycznej? Programowa deprecjacja szczegółowej problematyki etycznej niesie przeto ze sobą niebezpieczeństwo kompromitacji etyki ogólnej. Związek teorii z praktyką ma w etyce swoje bardzo doniosłe, a równocześnie specyficzne uzasadnienie. Idea etyki jako nauki w zasadzie akademickiej bądź pryncypialnej nie zdaje egzaminu.

A zatem zarówno wzgląd na integralność etyki jako filozofii moralności ludzkiego działania, na metodologiczną poprawność ogólnej refleksji filozoficzno-etycznej, jak też życiowe potrzeby ludzi zalecają dowartościowanie teoretycznej rangi etyki szczegółowej i uznania jej za niezbędną część wszechstronnej i ku człowiekowi zorientowanej teorii filozoficzno-etycznej. Dalszy ciąg zamierzonego wykładu pokaże, że szczegółowa problematyka etyczna zawiera treść również z teoretycznego punktu widzenia nader bogatą i skomplikowaną, dającą pole do równie złożonych i wnikliwych dociekań, jak zagadnienia etyki ogólnej. W ich świetle dopiero rysuje się jaśniej pełna perspektywa filozofii moralności, jej zawiłości i napięć, antynomii i poszukiwań, ale także – u kresu – jej uniwersalnego zasięgu i skoncentrowanej na podstawowych zasadach jedności. Toteż zrozumienie dla doniosłości etyki szczegółowej było zawsze żywe na terenie filozofii chrześcijańskiej mimo takich czy innych wypaczeń, jakie miały w niej miejsce w określonych układach społeczno-kulturowych. Zauważyć także należy, że obecnie zaczyna się budzić także po stronie innych kierunków filozoficzno-etycznych, jak świadczą o tym dyskusje na temat osiągnięć współczesnej genetyki i na nich opartych manipulacjach inżynierii genetycznej. Wszystko to zachęca do kontynuowania tego wątku rozważań filozoficzno-etycznych.

Problem „etyki kodeksów"

Z tą wszakże chwilą postulat uszczegółowienia rozważań filozoficzno-etycznych spotyka się z często podnoszonym zarzutem, że realizacja tego zadania prowadzi do przekształcenia etyki szczegółowej w „etykę kodeksów", co pociąga za sobą szereg niepożądanych następstw. Jej bowiem konsekwencją staje się deformacja autentyzmu moralnego postępowania na skutek stosowania gotowych formuł, narzucających człowiekowi zewnętrzne i bezduszne schematy postępowania w miejsce wolnych i z głębi własnego przeżycia wypływających egzystencjalnych wyborów i decyzji.

Zarzut ten, często wysuwany przez etykę egzystencjalistyczną, dowodzi, że ma ona przed oczyma pozytywistyczną ideę prawa, którą mechanicznie, a niesłusznie, przenosi na grunt tomistycznej koncepcji obiektywnych i niezmiennych norm prawa naturalnego. W myśl doktryny tomistycznej wszelkie prawo moralne, przede wszystkim zaś prawo naturalne, wyrasta z okre-

ślonych wartości moralnych i w ich granicach się zamyka. Rzeczą prawa jest przydać tym wartościom – dzięki właściwej sobie imperatywnej mocy – nowych źródeł moralnej skuteczności i w ten sposób pełniej zaangażować człowieka w dzieło realizacji tychże wartości. Taki jest sens i rola normy moralnej w postępowaniu człowieka: ukazuje mu ona, co czynić powinien, aby urzeczywistniał własną doskonałość, do której jest powołany. Norma moralna właściwie rozumiana nie wysusza zatem soków moralnego autentyzmu, mającego swe źródło w przeżyciu odpowiadającej jej wartości, ale je ożywia i umacnia, broniąc równocześnie przed deformacją płynącą z niewiedzy. Owszem stanowi niezbędny warunek funkcjonowania tego autentyzmu. Człowiek pozbawiony wyraźnych prawideł moralnych, skazany na egzystencjalną formułę szukania w każdej sytuacji własnego wzoru gubi się w końcu w poczuciu nieprzezwyciężalnej bezradności i idzie zazwyczaj po linii najmniejszego oporu. Wzniosłe nawet sugestie nie na wiele się tu przydadzą. Końcowym efektem etyki egzystencjalistycznej jest przeto duchowa demobilizacja człowieka i pogrążenie go we własnej słabości. Egzystencjalizm wychodzi od człowieka, ale u końca swej drogi zwraca się przeciw człowiekowi. Choć więc etyczne idee egzystencjalizmu są jeszcze wciąż atrakcyjne i cieszą się również na gruncie etyki chrześcijańskiej dużym (choć spóźnionym nieco) wzięciem, to jednak zadaniem tej etyki jest ujawnić tkwiące w nim zarody błędu. Ważnym elementem tego zadania jest budowa etyki szczegółowej; jest to pozytywna odpowiedź na wysuwane przez egzystencjalizm zastrzeżenia.

4. Najogólniejsza klasyfikacja podstawowych kategorii ludzkiego działania

Z całokształtu dotychczasowych wywodów wynika, że naczelnym zadaniem etyki szczegółowej jest zbudowanie systemu obiektywnych i niezmiennych reguł (ocen i norm) moralnych, ważnych w gatunkowo określonych dziedzinach ludzkiego działania. Wypływa stąd wniosek, że zakresowo etyka szczegółowa mieści się w obrębie aktów wewnętrznie dobrych względnie złych, uzyskane zaś oceny i normy, o ile stanowią rezultat metodycznego i sprawdzalnego myślenia filozoficzno-etycznego, składają się na tzw. rozum słuszny (*ratio recta*) i prawo naturalne (*lex naturalis*). Etyka szczegółowa nie zajmuje się zatem, przynajmniej w zasadzie, działaniami moralnie obojętnymi. O ile wejdą one w krąg zamierzonych rozważań, to tylko w charakterze ubocznych wątków etycznych. Nie znaczy to, jakoby ta dziedzina działania ludzkiego miała być traktowana jako mniej wartościowa z teoretycznego czy praktycznego punktu widzenia. Rzecz w tym, że moralna specyfikacja tej dziedziny aktów zakłada zmienne układy dóbr i celów możliwych do urzeczywistnienia, rozmaitość zaś sytuacji jest tak znaczna,

że tylko niektóre z nich mogłyby być uwzględnione w ramach elementarnego wykładu.

Mimo wszystko również działania objęte normami obiektywnymi i niezmiennymi są zbyt rozmaite, aby nie wymagały osobnego uporządkowania. Zmierza do tego najogólniejszy podział, z którym można się spotkać niemal w każdym podręczniku etyki chrześcijańskiej. Opiera się ona na wyróżnieniu dwu podmiotów działania ludzkiego: osoby i społeczności. W potocznym zwłaszcza myśleniu podmiot działania moralnego utożsamia się zazwyczaj z pojedynczą osobą, o grupie społecznej jako odrębnym i samodzielnym podmiocie aktów raczej się nie mówi. Sprawa ta będzie bliżej naświetlona w odpowiednim miejscu. Na razie – na zasadzie zwykłego założenia, popartego zresztą wiekową tradycją filozoficzną – można uznać za najbardziej fundamentalny podział etyki szczegółowej na dwie zasadnicze części: pierwszą z nich stanowi tzw. etyka indywidualna, trafniej byłoby powiedzieć – etyka osobowa, drugą zaś tzw. etyka społeczna. Po linii tego podziału pójdzie dalszy ciąg naszych rozważań.

Na koniec warto zaznaczyć, że z wielkiej ilości zagadnień możliwych do omówienia w ramach etyki szczegółowej przedmiotem dalszych rozważań staną się tylko zagadnienia najważniejsze, a równocześnie z teoretycznego punktu widzenia najtrudniejsze do normatywnego rozstrzygnięcia. Tkwiąca w nich zawiłość dała asumpt do odmiennych interpretacji teoretycznych, połączonych często z jawną kontestacją tradycyjnej etyki chrześcijańskiej. Fakt ten sprawia, że nie tylko w całościowym widzeniu etyki szczegółowej, ale również na odcinku jej poszczególnych zagadnień wytworzyła się sytuacja doktrynalnych spięć i pluralistycznych albo wręcz sprzecznych rozwiązań. W tym stanie rzeczy nie wystarczy wiedzieć, co się głosi, ale trzeba też wiedzieć, dlaczego „to" się głosi. Dążenie do pogłębienia motywacyjnej warstwy przedkładanych rozwiązań implikuje klarowniejszą świadomość ich metodologicznych podstaw, co z kolei pociąga za sobą konieczność rozbudowania analitycznych elementów problematyki i jej aparatury pojęciowej. Spełnienie tych wszystkich postulatów w obrębie wziętych na warsztat zagadnień domaga się należytej selekcji materiału i skupienia uwagi na węzłowych zagadnieniach etyki szczegółowej.

Rozróżnienie w obrębie etyki szczegółowej dwu podstawowych działów: etyki osobowej i społecznej nie kończy wstępnych zabiegów klasyfikacyjnych. Każda bowiem z tych „etyk" wymaga dalszych podziałów celem przejrzystego uporządkowania omawianych zagadnień. Na terenie teologii moralnej sprawa ta od dłuższego już czasu stanowi przedmiot dyskusji i różnych inicjatyw. W etyce filozoficznej mówi się na ten temat mniej, w praktyce natomiast dydaktycznej stosuje się – na terenie etyki tomistycznej – najczęściej schemat oparty na wyodrębnieniu trzech podstawowych relacji, charakteryzujących integralnie rozpatrywaną naturę człowieka jako osobowego bytu rozumnego. Należą do nich: relacja osoby względem Boga,

relacja osoby względem samej siebie i wreszcie relacja osoby względem innych osób oraz przyrody ożywionej i nieożywionej.

Te trzy relacje wyznaczają trzy płaszczyzny, na których kształtują się odpowiednie zasadnicze kategorie działań człowieka, których normatywną stronę ma rozważyć i ustalić właściwy im porządek moralny etyka osobowa. W konsekwencji daje to paralelne kategorie norm moralnych:

a) normy regulujące stosunek osoby względem Boga;
b) normy regulujące zachowanie się osoby względem samej siebie;
c) normy regulujące stosunek osoby względem innych osób i przyrody.

Rozważania nad moralnymi aspektami każdej z tych kategorii norm wypełni treść kolejnych działów etyki osobowej.

ETYKA
OSOBOWA

Dział I

NORMY REGULUJĄCE STOSUNEK OSOBY WZGLĘDEM BOGA

SPECYFIKA RELACJI

Stosunek człowieka do Boga wyraża się w odpowiednich działaniach. Powstaje pytanie, na czym polega specyfika tych działań, jakie czynniki określają właściwą im dynamiczną rzeczywistość.

Pierwszą, niejako samorzutnie nasuwającą się odpowiedzią na postawione pytanie, jest stwierdzenie, że chodzi tu o ogół tych aktów, które mają Boga za przedmiot dążenia. Sformułowanie to okazuje się jednak za szerokie. Jeżeli bowiem w etyce ogólnej przyjęło się tezę, że Bóg jest celem ostatecznym wszelkich rozumnych aktów ludzkich, w takim razie wszystkie te akty są ku Niemu skierowane jako swemu przedmiotowi. Nie widać zatem podstawy do wyodrębnienia jakiejś osobnej grupy aktów, którym by przysługiwał specyficzny, wyróżniający je związek z Bogiem jako ich przedmiotem[6].

Nietrudno wszakże wskazać kierunek rozwiązania tej trudności. Chociaż trzeba przyznać, że wszystkie akty rozumne są zwrócone ku Bogu jako realizacja dążenia człowieka do celu ostatecznego, to jednak nie wszystkie są ku Niemu zwrócone w jednakowy sposób. Z tego punktu widzenia można wyróżnić dwie grupy aktów. Jedne są zwrócone ku Bogu tylko p o ś r e d n i o. Bezpośrednio bowiem mają one za przedmiot jakieś przygodne dobro moralne, którego urzeczywistnienie służy człowiekowi za szczebel zbliżający go do osiągnięcia szczęścia doskonałego. Obok tej kategorii aktów występują jednak także akty zwrócone ku Bogu b e z p o ś r e d n i o z pominięciem wszelkiego dobra przygodnego. Ma to miejsce wtedy, kiedy dany akt zmierza do urzeczywistnienia jakiegoś „dobra bożego", czyli czegoś, co wyraża jakiś wyraźny aspekt transcendentnej rzeczywistości samego Boga (np. Jego istnienie, miłość, dostojeństwo). W pierwszym wypadku akty ludzkie mają Boga za przedmiot w tym znaczeniu, że Bóg, stanowiąc ostateczny kres całokształtu rozumnej działalności człowieka, znajduje się tym samym jakby na jej egzystencjalnym horyzoncie. W drugim wypadku przybiera to znowu sens taki, że Bóg w jakimś aspekcie swojego Bóstwa staje się uświadomionym przedmiotem tych aktów, wchodzi w ich rozumną strukturę i określa ich dynamiczną rzeczywistość. Ta właśnie kategoria aktów stanowi zupełnie odrębną dziedzinę działalności człowieka, którą rozwija on w obrębie doczesnego świata i za pomocą której realizuje również swoje podstawowe dążenie do celu ostatecznego. Z tego też tytułu kategoria ta zasługuje na osobne potraktowanie w ramach osobowej etyki szczegółowej.

---

[6] Por. K. WOJTYŁA, *Etyka a teologia moralna*, „Znak" 19 (1967), nr 9, s. 1081-1082.

TRAKTAT

O RELIGIJNOŚCI

LEKTURY:

S. KOWALCZYK, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego,* Warszawa 1979, s. 263-417.

T. ŚLIPKO, *Ateizm a etyka,* „Ateneum Kapłańskie" 80 (1973), nr 2, s. 249-260.

J. WORONIECKI, *Katolicka etyka wychowawcza,* t. II, cz. I, Lublin 1986.

Z. ZDYBICKA, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1979.

USTALENIE TEMATU ROZWAŻAŃ

Stosunek człowieka do Boga wyraża się w różnych dynamicznych formach. Do najbardziej typowych należą akty poznania i wyznawania Boga (w religii objawionej przybierają one postać wiary), dalej akty nadziei i miłości, a wreszcie akty specjalnej cnoty zwanej religijnością. Z tego szerokiego zestawu przedmiotem naszej szczególnej uwagi będą tylko akty religijności. Niewątpliwie akty wyznawania Boga, nadziei i miłości stanowią niezbędne elementy przeżyć religijnych, ożywiają ich duchową atmosferę i nadają im piętno autentyzmu religijnego. Ponieważ jednak swoim zasięgiem wykraczają poza granice religijności i obejmują całość życia moralnego, z tego powodu bywają omawiane przy innych okazjach[7]. Zamiast więc powtarzać treści będące częstszym przedmiotem refleksji filozoficzno-etycznej (i teologicznej), skupimy naszą uwagę na rzadziej w filozofii poruszanym temacie etycznych aspektów cnoty religijności.

W tym zaś zakresie – po wstępnym rozdziale, szkicującym zawiązek problemu i historię jego filozoficzno-etycznych rozwiązań – zasadniczym przedmiotem rozważań będzie moralny obowiązek zajęcia w życiu postawy religijnej, innymi słowy obowiązek bycia człowiekiem religijnym.

Na ustalonym w ten sposób gruncie zostaną rozpatrzone dwa kolejne zagadnienia: obowiązek wyznawania religii prawdziwej oraz – aktualne dziś – etyczne aspekty życiowej postawy ateistycznej.

Dopełnieniem rozważań będą wybrane zagadnienia szczegółowe.

---

[7] T. ŚLIPKO SJ, *Zarys etyki ogólnej*; Por. J. WORONIECKI, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II, cz. I, s. 67-292.

Rozdział I

GENEZA I SFORMUŁOWANIE PROBLEMATYKI ORAZ NAJWAŻNIEJSZE STANOWISKA

1. PODSTAWOWE FAKTY

Przyjęta przez nas metoda filozofowania w etyce każe rozważania nad moralnymi aspektami postawy religijnej rozpocząć od ustalenia elementarnych faktów, dostępnych doświadczeniu etycznemu zarówno wewnętrznemu, jak też – i to przede wszystkim – doświadczeniu zewnętrznemu. Trzy szczególnie fakty mają dla etyki decydujące znaczenie.

1° Badając własną świadomość moralną, jak też świadomość innych członków naszego środowiska społecznego, możemy stwierdzić, że występują w niej specyficzne przeświadczenia wyrażające, najogólniej mówiąc, stosunek człowieka do świata transcendentnego zgodnie z jakąś akceptowaną przez niego religią. Etnologia i historia kultury poświadczają ponadto ponad wszelką wątpliwość, że zjawisko to ma charakter powszechny, występuje u wszystkich ludów i należy do najbardziej typowych przejawów ich zbiorowego życia. Język potoczny używa różnych wyrazów na określenie tych przeświadczeń i stanów. Najbardziej odpowiednie, a zarazem wspólne z terminologią naukową wydają się następujące terminy używane w zależności od kontekstu: „postawa religijna", „religijność", a wreszcie „przeżycie religijne". Przejawy tego zjawiska są różne. Polega ono na spełnieniu przez człowieka określonych działań zewnętrznych (np. modlitwa lub ofiara), ale mimo to jego właściwą treść i tworzywo konstytuują akty duchowe (bojaźń, szacunek, miłość). Postawa religijna wyraża się najczęściej w odpowiednich zachowaniach poszczególnych osób i jako taka należy do ściśle indywidualnych zachowań człowieka. Niemniej jednak ma ona także swój wymiar społeczny i w tym charakterze stanowi znowu ważny element tworzonej przez społeczeństwo kultury.

2° A teraz fakt drugi. Choć niepodobna podważać realnego istnienia postawy religijnej w jej aspekcie osobowym i społecznym, to jednak nie podlega także wątpliwości fakt zajmowania przez ludzi życiowej postawy ateistycznej. Stopień upowszechnienia się tego zjawiska w różnych epokach historycznych wykazuje znaczne różnice. Nie występuje ono właściwie wcale u ludów pierwotnych, do rzadkości należało w wiekach średnich, ale już w epoce starożytności pogańskiej, tym bardziej

w czasach nowożytnych daje się zaobserwować znaczny wzrost tendencji ateistycznych. Ich egzystencjalny kształt wykazuje podobny jak w postawie religijnej wymiar indywidualny i społeczny, a równocześnie duchowy i zewnętrzny.

Postawa religijna oraz postawa ateistyczna stanowią przeto dwa równie realne (mimo różnic w zasięgu społecznym) zjawiska występujące w moralnej świadomości ludzkości. Ten stan rozdwojenia postawy religijnej człowieka ulega dalszym komplikacjom, kiedy się uwzględni fakt trzeci.

3° Idzie o to, że w postawie religijnej wyraża się zawsze określony stosunek człowieka względem świata transcendentnego. Jednakowoż przeświadczenia ludzkie odnośnie do tego właśnie świata są nader zróżnicowane. W konsekwencji również postawy religijne przybierają nader różnorodne formy. Obok monoteistycznych postaw religijnych istnieją także postawy politeistyczne. W obrębie postaw politeistycznych rozmaitość poszczególnych odmian jest tak wielka, że z trudem tylko poddają się one dalszym zabiegom klasyfikacyjnym. Nie inaczej przedstawia się sprawa po stronie postaw monoteistycznych: judaizm, chrześcijaństwo (podzielone z kolei na liczne Kościoły i wyznania), islam. A zatem także postawy religijne układają się w istną mozaikę postaw. Nie tylko więc istnienie dwu postaw „wiary" i „niewiary" charakteryzuje ideologiczną świadomość ludzkości; dochodzi do tego jeszcze fakt istnienia „różnych wiar" i opartych na nich życiowych postaw. Już stwierdzenie tego stanu rzeczy zapowiada ważki problem etyczny. Wystąpi on w lepszym świetle, kiedy stwierdzone fakty zostaną poddane opisowi filozoficznemu.

2. FILOZOFICZNY OPIS POSTAWY RELIGIJNEJ I ATEISTYCZNEJ

Podczas ustalania interesującego nas aktualnie faktu etycznego stwierdzono, że zjawisko postawy religijnej, jak też ateistycznej występuje w dwojakim aspekcie: osobowym i społecznym. Zgodnie wszakże z ogólną orientacją naszych aktualnych rozważań przedmiotem zamierzonego opisu będzie wyłącznie osobowa strona tych postaw. Zadaniem zaś tego opisu jest uwypuklić najbardziej charakterystyczne cechy znamionujące świadomościowe stany przeżywających je osób.

a. Postawa religijna

a) U samych niejako podstaw przeżycia religijnego tkwi poczucie zależności człowieka względem Boga, ewentualnie bóstw, powiedzmy krótko „Transcendencji". Ale w przeżyciu religijnym poczucie

zależności przeniknięte jest do głębi dobrowolną, nawet radosną akceptacją tej zależności. Tkwi bowiem w strukturze przeżycia religijnego przeświadczenie o wszechstronnej, z samym istnieniem człowieka związanej jego niewystarczalności do przezwyciężania wszystkich trudności losu i podołania ciążącym na nim zadaniom. Pod wpływem tego przeświadczenia człowiek zwraca się do przyjmowanej przez siebie Transcendencji jako do ponadziemskiej siły, która może mu przyjść z pomocą, a nawet na drodze bezpośredniej ingerencji w bieg spraw świata urzeczywistnić skutki przekraczające ludzkie możliwości.

b) Drugim wyróżniającym się rysem przeżycia religijnego jest przeświadczenie o dobroci, wielkości i wyższości Transcendencji w porównaniu z zależnym od niej człowiekiem. W przeżyciu religijnym Transcendencja nie występuje nigdy jako istota złośliwa, której działanie miałoby na celu wyrządzanie człowiekowi szkody. Takimi mogą być podrzędne istoty, demony czy szatany, ale nie Istota czy istoty najwyższe, dzierżące władztwo nad światem zarówno bogów, jak i ludzi. Jeżeli Transcendencja jest nawet pojmowana jako potęga groźna, wymierzająca kary, to zawsze czyni to w następstwie popełnionego przez człowieka zła, które jest jej obce i od którego chce człowieka powstrzymać. To pojmowanie Transcendencji jako siły wielkiej, ale i dobrej powoduje, że w przeżyciu religijnym pojawiają się elementy osobowej więzi i wzajemnego kontaktu między Transcendencją a człowiekiem. Przejawia się to w takich zachowaniach, jak okazywanie Transcendencji czci, żywienia względem niej uczuć miłości, szacunku, ufności, połączonych jednak z przeżyciem bojaźni i wielkiego egzystencjalnego dystansu. Osobowy związek człowiek z Transcendencją przeżywany jest jako niezmiernie wartościowy element ludzkiego życia, który warunkuje jego pomyślność, a nawet jego ogólny sens i znaczenie. Toteż postawa religijna przeżywana jest jako swego rodzaju podstawa całej życiowej działalności człowieka i źródło jego duchowego bogactwa.

c) Stałym składnikiem przeżycia religijnego jest jeszcze jeden niezmiernie charakterystyczny rys: przeświadczenie o rzeczywistym istnieniu Transcendencji zgodnie z obrazem, jaki określone jednostki znajdują w funkcjonujących społecznie wierzeniach religijnych. Jest to zupełnie zrozumiałe: ciężar gatunkowy życiowej nadziei i ufności, który tkwi w duchowej treści postawy religijnej, straciłby zupełnie na znaczeniu, gdyby jego ostateczny punkt odniesienia w postaci Transcendencji nie był rozumiany jako realna, faktycznie bytująca Istota czy też istoty. Teoria mitu jako interpretacja religii ma w przeżyciu religijnym najbardziej zdecydowanego przeciwnika. Religia przeżywana jest w postawie religijnej jako wielka, przekraczająca człowieka rzeczywistość.

Konsekwencją przeświadczenia o obiektywnym istnieniu Transcendencji jest przekonanie o prawdziwości przeżywanych w postawie religijnej treści. Przypomnijmy najpierw wskazany uprzednio fakt, że obok postawy

religijnej istnieje także postawa ateistyczna, jak również fakt pluralizmu postaw religijnych. Mając te fakty przed oczyma, stwierdzić można z kolei, że to przekonanie ludzi religijnych o prawdziwości własnej postawy idzie w parze z równoczesnym uznaniem (mniej lub bardziej świadomym) jej wyższości w porównaniu z innymi postawami religijnymi, a tym bardziej z postawą ateistyczną. Wszystkie te postawy uchodzą w jej oczach za mniej wartościowe, albo nawet moralnie naganne. Postawę religijną charakteryzuje więc poczucie swoistej wyłączności prawdy i dobra. Poczucie to może się utrzymać w granicach umiarkowanej tolerancji, ale niekiedy potrafi się przekształcić nawet w religijny fanatyzm.

b. Postawa ateistyczna

Opis filozoficzny postawy ateistycznej pozostaje w pewnej analogii do opisu postawy religijnej, ale oczywiście na zasadzie kontrastu.

a) Najgłębszym elementem postawy ateistycznej jest przeświadczenie o nieistnieniu Transcendencji w żadnej postaci. Przeświadczenie to pojmowane jest jako postulat racjonalnego względnie naukowego myślenia, niekiedy nawet jako protestu przeciwko Transcendencji jakoby odpowiedzialnej za niedoskonałość świata. Wobec tego nieodłącznym elementem tej postawy jest przeżywanie przez człowieka własnej autonomii i niezależności od jakiejkolwiek istoty wyższej, aniżeli on sam. Jeżeli jednak nie uważa samego siebie za wyłącznego pana swego losu, to dlatego przede wszystkim, że wewnątrz zjawiskowego świata istnieją różne czynniki i siły, które mu narzucają określone konieczności działania. W ich wszakże granicach człowiek nie poczuwa się do odpowiedzialności przed żadną ponadświatową siłą, ale też nie spodziewa się żadnej pomocy z jej strony.

b) W tym stanie rzeczy egzystencjalna perspektywa przeżycia ateistycznego zamyka się w kręgu doczesności i w jej obrębie szuka ona odpowiedniego przedmiotu dla swego dążenia. Przy braku „innego świata" pozostaje tylko „ten świat". Kierunki tego zorientowania się na „ten świat" bywają rozmaite. W pewnych wypadkach postawa ateistyczna utożsamia się z nastawieniem na doraźną konsumpcję dóbr doczesnych bez szerszych horyzontów życiowych. Kiedy indziej kieruje się ona ku określonym wyższym celom, w których realizacji upatruje sens swojego istnienia i podstawę jego wartości, bywa jednak i tak, że przeżywa swój los jako egzystencjalny absurd, który na pytanie „po co" daje odpowiedź „na nic". W każdym wszakże przypadku swoją fascynację światem doczesnym ocenia jako przejaw życiowego realizmu, choćby bolesnego, ale wolnego od złudzeń.

c) Skoro w duchowej treści postawy ateistycznej tak dużą rolę odgrywają przeświadczenia o jej racjonalnym, naukowym i realistycznym charakterze,

wobec tego jej dalszym znamiennym rysem jest przeżywanie tej postawy jako bardziej wartościowej, aniżeli postawa religijna. Temu przeświadczeniu może towarzyszyć nastawienie tolerancyjne, a nawet życzliwe względem postawy religijnej, ale w innych wypadkach może stać się ono zarzewiem wrogości, a nawet fanatyzmu antyreligijnego. Źródłem tych różnych i ze sobą często niezgodnych tendencji jest wszakże wspólna im samoafirmacja postawy ateistycznej i przedkładanie jej ponad postawę religijną.

Dokonany w ten sposób selektywny opis postawy religijnej i ateistycznej pozwala w ostatecznym wniosku ustalić ich najbardziej charakterystyczne cechy. POSTAWĘ RELIGIJNĄ znamionuje poczucie egzystencjalnej zależności człowieka od Transcendencji, przeżywanie szacunku, czci, uległości i nadziei względem tejże Transcendencji, a wreszcie przeświadczenie o jej rzeczywistym istnieniu i płynącej stąd własnej wartościowości, jak również bezwartościowości lub małowartościowości innych postaw religijnych, tym bardziej postawy ateistycznej. W POSTAWIE ATEISTYCZNEJ zaś ujawnia się przeżycie racjonalnie uzasadnionej autonomii człowieka, przeświadczenie o realistycznym pojmowaniu życia i poczucie własnej wartościowości i wyższości w porównaniu z postawą religijną. Mając przed oczyma te dwie rzeczywistości duchowe, dochodzi się w końcu do wniosku, że w świadomości moralnej ludzkości występują dwie przeciwstawne sobie postawy, z których każda żywi pozytywne mniemanie o sobie samej i na tej podstawie rości sobie pretensje do wyłącznej obiektywnej prawdziwości i słuszności. Przedłużeniem i pogłębieniem tej antynomii jest podobna kolizyjność różnych postaw religijnych, zrodzona na gruncie ich tendencji do ekskluzywności w wyrażaniu autentyzmu i pełni stosunku człowieka do Transcendencji.

Na tle tak zarysowanego rozdarcia świadomości moralnej rodzą się pytania, które stanowią zalążek dwu (bliskich sobie) zagadnień etycznych.

1° Jak z punktu widzenia refleksji filozoficzno-etycznej ocenić te dwie przeciwstawne sobie postawy: religijną i ateistyczną? Czy są one pod względem moralnym nieokreślone, obojętne, tak że ostateczny ich kształt moralny zależy od subiektywnego wyboru poszczególnych osób? Czy też jedną z nich należy ocenić jako moralnie słuszną i obowiązującą, a drugą – konsekwentnie – jako moralnie niesłuszną i naganną, a jeżeli tak, to którą? Innymi słowy, czy człowiek powinien być „człowiekiem religijnym", czy też „ateistą", a może zajęcie jednej z tych postaw pozostawione mu jest do wyboru zależnie od jego własnego uznania?

2° Analogicznie kształtuje się drugi problem, dla którego punktem wyjścia jest fakt pluralizmu postaw religijnych. Idzie o to, aby udzielić odpowiedzi na pytanie: czy wobec istnienia różnych postaw religijnych można jedną z nich uznać za autentyczną i obowiązującą do akceptacji, czy też

należy raczej uznać je wszystkie za równoprawne pod tym względem? Ta druga ewentualność oznacza (jak się to czasami potocznie mówi), że jest rzeczą moralnie obojętną, w co się wierzy, byle się moralnie żyło. Innymi słowy, czy można racjonalnie uzasadnić moralną słuszność i obowiązek zajęcia jednej spośród wielu postaw religijnych, a jeżeli tak, to której?

Sformułowane w tych pytaniach problemy filozoficzno-etyczne nie od dziś interesują myślicieli różnych orientacji filozoficznych. Zapoznanie się z ich poglądami, choć nader skrótowe, przygotuje lepszy grunt dla rozważań prowadzących do opowiedzenia się po stronie określonego stanowiska.

3. ROZWÓJ I KLASYFIKACJA POGLĄDÓW[8]

a. Przegląd stanowisk

Zagadnienia, które wyłoniły się z filozoficznego opisu postawy religijnej i ateistycznej, stały się przedmiotem konfrontacji filozoficznych już w czasach starożytnych. Od początku jednak stanowiły integralną część szerzej zakrojonej problematyki, tyczącej ogólnie rozpatrywanego zjawiska religii.

Pierwszych w tym kierunku inspiracji dostarczyli już sofiści. Ich krytyczne rozważania nad genezą i naturą religii zapoczątkowały sceptyczne koncepcje filozoficzne, kwestionujące szczególnie funkcjonującą w kulturze greckiej religijną mitologię.

Z tych źródeł wypłynęły z czasem trzy kierunki. Jeden – mimo wielu różnic w szczegółowych interpretacjach – akceptował ostatecznie zasadność postawy religijnej względem Transcendencji. Na tym stanowisku stanął SOKRATES, PLATON i ARYSTOTELES. Natomiast epikurejczycy[9], zwłaszcza późniejsi (LUKRECJUSZ) wystąpili z koncepcjami wyraźnie ateistycznymi. Można także wskazać kilku myślicieli, którzy głosili agnostycyzm, czyli pogląd, że istnienia bogów nie da się stwierdzić, a więc nie można ustalić obowiązku wyznawania religii (sceptycy ze szkół poplatońskich). Nie brakło także i takich, którzy bóstwo utożsamiali z wszechświatem, religię zaś redukowali do życia zgodnego z rozumem, czyli z etyką (stoicy).

Rozwój chrześcijaństwa w epoce starożytnej wzmocnił nurt teistyczny w dziedzinie filozofii, ale w pełni zapanował on dopiero w Średniowieczu dzięki powadze takich filozofów, jak ŚW. ALBERT, ŚW. BONAWENTURA, przede wszystkim zaś – ŚW. TOMASZ.

W okresie nowożytnym odrodziły się najpierw tendencje sceptyczne, zwrócone tym razem przeciwko chrześcijaństwu jako panującej religii objawionej. Przejawem tej reakcji były koncepcje tzw. religii naturalnej (HUME, SPINOZA). W okresie Oświecenia wykształcił się kierunek, zwany deizmem. Nie negował on istnienia Boga, ale nie uznawał potrzeby zajmowania względem niego określonej postawy religijnej. Ten indyferentyzm filozoficzny znalazł wielkiego propagatora w osobie KANTA. Zgodnie z założeniami swej filozofii odrzucił

---

[8] Por. Z. ZDYBICKA, *Człowiek i religia*, s. 21-66.

[9] EPIKUR, założyciel tej szkoły filozoficznej, zajmował w omawianej sprawie stanowisko ambiwalentne i jest różnie interpretowany przez historyków filozofii.

on możliwość racjonalnego poznania Boga i oparcia na tym poznaniu religijnej postawy życiowej, szczególnie zaś aprobaty dla ustalonych praktyk religijnych. Przyjmował etyczną postawę życiową jako jedyną racjonalnie usprawiedliwioną formę zachowania się człowieka w tym zakresie. Po tej samej linii agnostycyzmu i indyferentyzmu poszli liczni myśliciele XIX wieku (FICHTE, SCHLEIERMACHER, WUNDT, PAULSEN, JAMES), którzy religię i postawę religijną interpretowali w duchu sentymentalizmu lub pragmatyzmu. W tym samym XIX w. doszły do głosu także różne kierunki materialistyczne, które uznawały postawę ateistyczną za postulat filozoficznej myśli człowieka (FEUERBACH, MARKS, NIETZSCHE). Przez cały ciąg historii nowożytnej różni myśliciele występowali jednak w obronie religii opartej na idei prawdziwego Boga i wypływających stąd życiowych obowiązków człowieka (DESCARTES, MALEBRANCHE, PASCAL, tomizm). Jedni (przede wszystkim tomiści) czynili to z pozycji filozofii racjonalnej, inni (PASCAL, tradycjonaliści XIX w.) z pozycji filozofii fideistycznej.

Czasy współczesne nie różnią się zasadniczo w swych podstawowych tendencjach od epok poprzednich. Jedyną może ich cechą charakterystyczną jest to, że właściwie wszystkie typowe kierunki wieków poprzednich mają także współcześnie swoich zwolenników. Nowością jest właściwie tylko tzw. ateizm postulatywny, który nie uzasadnia nieistnienia Boga, ale Go po prostu uznawać nie chce, niezależnie od wszelkich argumentacji. Za teizmem – poza filozofią chrześcijańską – opowiadają się SCHELER, BERGSON, BUBER, ateizm zaś ma swoich zwolenników w filozofii marksistowskiej, w różnych odcieniach egzystencjalizmu, głoszącego właśnie ateizm postulatywny (np. SARTRE), w filozofii idealistycznej SANTAYANY. Indyferentyzmowi i agnostycyzmowi sprzyjają sceptycznie nastawieni pozytywiści, strukturaliści, wielu religioznawców czynnych w naukach szczegółowych (etnologowie, historycy kultury).

b. Klasyfikacja stanowisk

Dokonany przegląd historycznego rozwoju poglądów pozwala na ujęcie wypracowanych koncepcji w ramy ogólnej ich klasyfikacji. Za kryterium podziału posłuży wyodrębnienie dwu zasadniczych płaszczyzn zagadnienia.

I. W sprawie obowiązku zajęcia postawy religijnej w życiu dadzą się wyróżnić trzy typowe rozwiązania:
   1. Teizm – afirmujący ten obowiązek. Przybiera on dwojaką postać:
      a) racjonalną (augustynizm, tomizm),
      b) fideistyczną (PASCAL, tradycjonaliści).
   2. Ateizm – negujący zasadność postawy religijnej. Występuje jako:
      a) tolerancyjny,
      b) walczący.

   Obydwie te postawy przybierają z kolei kształt:
      a) ateizmu ideologicznie umotywowanego,
      b) ateizmu bezideowego.

   Ateizm ideologicznie umotywowany może być z kolei:
      a) materialistyczny,
      b) idealistyczny,
      c) postulatywny.

3. Indyferentyzm – przyjmujący moralną obojętność postawy religijnej może być:
   a) sentymentalistyczny (SCHLEIERMACHER),
   b) pragmatystyczny (JAMES).

II. Odnośnie do drugiego zagadnienia, w którym chodzi o uznanie za autentyczną i godną akceptacji jedną z wielu postaw religijnych, na wyszczególnienie zasługują dwa stanowiska:

1. Konfesjonizm. Stoi na stanowisku, że istnieje prawdziwa religia i zachodzi moralny obowiązek jej zaakceptowania;
2. Indyferentyzm. Opowiada się on za wolnością wyboru postawy religijnej na skutek niemożności ustalenia kryteriów prawdziwości jakiejkolwiek religii.

Etyka chrześcijańska w wersji tomistycznej stoi na stanowisku teistycznym i konfesjonistycznym. Najważniejsze tezy głoszonej przez nią doktryny zostaną przedstawione w trzech kolejnych rozdziałach. Przedmiotem rozważań pierwszego z tych rozdziałów jest teza głosząca obowiązek zajęcia postawy religijnej, w drugim uzasadnia się obowiązek zajęcia postawy religijnej względem religii uznanej za prawdziwą, w ostatnim rozpatrzone zostaną etyczne aspekty ateizmu.