

# **S P O R Y M O R A L N E**

# SŁOWNIKI SPOŁECZNE

seria pod redakcją

Wita Pasierbka i Bogdana Szlachty



## SPORY MORALNE

redakcja Piotr Duchliński



dotychczas ukazały się:

PEDAGOGIKA RELIGII, redakcja Zbigniew Marek i Anna Walulik

POLITYKI PUBLICZNE, redakcja Artur Wólek

ETYKA POLITYCZNA, redakcja Piotr Świercz

GEOPOLITYKA, redakcja Jacek Kloczkowski

PRZEDSIĘBIORCZOŚĆ, redakcja Wit Pasierbek i Krzysztof Wach

WIELOKULTUROWOŚĆ, redakcja Bogdan Szlachta

GLOBALIZACJA I WSPÓŁZALEŻNOŚĆ, redakcja Alicja Malewska i Mateusz Filary-Szczepanik

STUDIA KULTUROWE, redakcja Leszek Korporowicz, Agnieszka Knap-Stefaniuk, Łukasz Burkiewicz

BEZPIECZEŃSTWO PUBLICZNE, redakcja Tomasz Grabowski

SŁOWNIKI  
SPOŁECZNE

**SPORY  
MORALNE**

REDAKCJA

**Piotr Duchliński**

WYDAWNICTWO NAUKOWE  
UNIERSYTETU IGNATIANUM W KRAKOWIE

KRAKÓW 2023

© Uniwersytet Ignatianum w Krakowie, 2023

Publikacja finansowana w ramach zadania zleconego  
ze środków Ministra Edukacji i Nauki  
UMOWA Nr MEiN/2021/DPI/178



Minister  
Edukacji i Nauki

#### Recenzenci

dr hab. Agnieszka Lekka-Kowalik, prof. KUL

dr hab. Piotr Domeracki, prof. UMK

#### Redakcja i korekta

Magdalena Pawłowicz

Projekt okładki

Studio Photo Design – Lesław Sławiński

Typografia i łamanie

Jacek Zaryczny

ISBN 978-83-7614-581-5 (Print)

ISBN 978-83-7614-585-3 (Online)

Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 12 39 99 620

wydawnictwo@ignatianum.edu.pl

<http://wydawnictwo.ignatianum.edu.pl>

Druk i oprawa: HORN PRINT S.J. • Poznań

# Spis treści

|  |     |
|--|-----|
| Słowo wstępu   | 7   |
| Wprowadzenie   | 9   |
| PIOTR DUCHLIŃSKI<br>Spory moralne – próba spojrzenia na całość                       | 13  |
| TERESA GRABIŃSKA<br>Konflikt moralny   | 33  |
| ANNA BOGATYŃSKA-KUCHARSKA<br>Dylematy moralne  | 53  |
| EWA PODREZ<br>Konflikty moralne a kompromis  | 71  |
| KRZYSZTOF STACHEWICZ<br>Konflikty aksjologiczne. Rodzaje i sposoby ich rozstrzygania | 91  |
| JAROSŁAW KUCHARSKI<br>Pluralizm wartości   | 107 |
| ADAM CEBULA<br>Rozum czy emocje, spór o źródła wiedzy etycznej                       | 127 |
| PIOTR DUCHLIŃSKI, ADAM JONKISZ<br>Kognitywizm <i>versus</i> akognitywizm etyczny     | 147 |

|  |     |
|--|-----|
| ANDRZEJ SZOSTEK  |     |
| Religia i etyka: opozycja <i>versus</i> kooperacja                 | 167 |
| JERZY KOPANIA  |     |
| Wrodzoność charakteru a moralność                                  | 185 |
| RYSZARD MOŃ  |     |
| Normatywność   | 205 |
| PIOTR MAZUR  |     |
| Spór o naturę ludzką między naturalizmem a antynaturalizmem        | 225 |
| STANISŁAW GAŁKOWSKI  |     |
| Spór o podmiot w etyce   | 245 |
| RYSZARD WIŚNIEWSKI   |     |
| Godność  | 265 |
| SEBASTIAN GAŁECKI  |     |
| Natura sumienia i jego konflikty                                   | 285 |
| MAGDALENA KOZAK  |     |
| Spory wokół pojęcia odpowiedzialności w filozofii współczesnej     | 305 |
| AGNIESZKA THIER  |     |
| Spory moralne w etyce środowiskowej                                | 323 |
| ANNA BUGAJSKA  |     |
| Spory wokół ulepszania człowieka                                   | 341 |
| STEFAN FLOREK  |     |
| Neuroetyka z perspektywy empirycznej                               | 361 |
| DARIUSZ DAŃKOWSKI  |     |
| Granice pluralizmu etycznego w ujęciu katolickiej nauki społecznej | 381 |
| Wykaz Autorów  | 405 |

## Słowo wstępu

W roku 2019 wśród członków zespołu z „Ignacjańskiego Forum Społecznego” zrodziła się myśl kontynuowania niegdysiejszego dzieła *Słownik społeczny* z roku 2004, w którym ponad stu uczonych zarówno z ośrodków krajowych, jak i zagranicznych, zaprezentowało w obszernych esejach dorobek nauk humanistycznych i społecznych zgromadzony do początków XXI wieku.

Nowy projekt zakrojony jest szerzej niż tamten: w liczącej ponad dwadzieścia tomów publikacji zaprezentowany zostanie stan wiedzy humanistycznej i społecznej trzeciej dekady XXI stulecia; wiedzy dotyczącej człowieka rozwijającego się w zróżnicowanych cywilizacjach, kulturach i społeczeństwach, wyznającego rozmaite religie i honorującego różne wzorce postępowania. Poszczególne tomy, podobnie jak pierwsze cztery wydane już w dwóch wersjach językowych (po polsku i angielsku), dostępne również w wersji elektronicznej, traktują o polach badawczych, które obejmują zagadnienia uznawane za szczególnie ważne w naukach humanistycznych i społecznych, związane tak z pojmowaniem człowieka i jego otoczenia społecznego, jak i spraw politycznych i publicznych czy stosunków międzynarodowych. Ich analiza uwzględniająca różne podejścia badawcze pozwala pełniej zaprezentować problemy znajdujące zasadniczo w ramach jednej z dyscyplin i znakomicie poszerzyć horyzont poszukiwań podejmowanych przez wykonawców projektu. Każdy z nich szuka „klucza interpretacyjnego”, przy użyciu którego prezentuje najistotniejsze zagadnienia kojarzone z głównymi kategoriami – kontrowersyjnymi niekiedy lub budzącymi

dyskusje wśród naukowców – wykorzystywanymi w poszczególnych polach badawczych decydujących o tytułach nadawanych poszczególnym tomom nowego a wielotomowego *Słownika społecznego*. „Klucz interpretacyjny” nie byłby istotny, gdyby hasła ogłaszane w poszczególnych tomach traktowane były „zdawkowo”, na podobieństwo haseł encyklopedycznych; staje się on istotny, jeśli opracowania mają formę rozbudowanych esejów liczących około dwudziestu stroniczynormalizowanego maszynopisu; esejów zbudowanych wedle jednolitego schematu, prezentujące rozważania o istocie analizowanej kategorii, o jej dziejach, o głównych treściach z nią związanych, i – wreszcie – o zagadnieniach, które wiążą się z nią w praktyce. Całość opracowana jest na bazie refleksji teoretycznej, wzmacnianej namysłem nad praktyczną stroną, prezentowaną w dwudziestu hasłach przygotowywanych przez polskich uczonych reprezentujących nie tylko różne ośrodki i różne dyscypliny naukowe, ale także różne „wrażliwości badawcze”. Do „klucza interpretacyjnego” włączyliśmy także katolicką naukę społeczną, bowiem nie sposób pominąć dwudziestowiekowej spuścizny i bogactwa chrześcijaństwa.

Mamy nadzieję, że lektura prezentowanego tomu zadowoli Czytelników, dając im nie tylko okazję zapoznania się z naukowymi ujęciami ważnych problemów, z którymi zmaga się współczesny człowiek i zmagają się współczesne państwa oraz społeczeństwa, ale także wgląd w trudne niekiedy zagadnienia współczesności dokonywany z perspektywy katolickiej. Mamy też nadzieję, że docenią Oni trud polskich uczonych podejmujących oryginalny namysł nad nimi, nie ograniczających się do prezentowania cudzych jedynie przemyśleń, bo świadomych wagi dorobku intelektualnego rodzimej nauki.

Redaktorzy serii  
Wit Pasierbek i Bogdan Szlachta



# Wprowadzenie

Moralność czy też jej doświadczenie przez człowieka narzuca istotne pytania: Co przez to pojęcie rozumiemy? Jak człowiek powinien postępować i dlaczego? Co sprawia, że czyn staje się dobry i powinny moralnie? Trzeba podkreślić, że każda moralność jest tworem złożonym i wielowarstwowym. Bezprecedensowo należy stwierdzić, że spory moralne są integralną częścią ludzkiego życia. Dość często pada w tym kontekście pytanie: skąd się one biorą? Właściwie trudno podać jednoznaczną i satysfakcjonującą odpowiedź. Negatywną implikacją takiego podejścia jest fakt, że większość ludzi może właśnie zachowywać się w ten sposób i być zdolna do zachowań etycznie niewłaściwych. Pozytywnym następstwem jest jednak fakt, że możliwa jest zmiana i zapobieganie takim zachowaniom, jeżeli pozna się i uświadomi sobie stojące za nimi mechanizmy i procesy. W tym miejscu pojawiają się kolejne pytania, które stanowią jedynie wierzchołek góry lodowej: dlaczego na świecie jest tyle cierpienia, sporów, konfliktów, wojen...? Czy problem leży po stronie ludzi, czy może po stronie moralności? Niektórzy obarczają za to winą człowieka. Czynią tak zwłaszcza obiektywiści, którzy po stronie ludzkiej doszukują się wszelkich wypaczeń moralności. Ale czy rzeczywiście człowiek jest tylko winny? – zapytają jednak w innym duchu kontekstualiści. Współczesny francuski filozof Paul Ricouer powiedział kiedyś, że przyczynia się do tego nieokreśloność zasad moralnych i ludzki charakter. Moralność jest wytworem człowieka. Dziedziczy wszystkie jego niedoskonałości. To właśnie w niej, jak w lustrze, zawsze przegląda się aktualna niedoskonała forma świadomości człowieka. W tym, co powiedział Ricouer, zawiera się jakaś prawda o uwarunkowanej różnymi

czynnikami kondycji *homo sapiens*. Etyka nie jest w stanie sformułować tak precyzyjnych, jednoznacznych zasad i reguł praktycznego działania, które określałyby wszystkie sytuacje moralne, w które uwikłane są ludzkie procesy decyzyjne. Wszak byłoby idealnie, gdyby udało się skonstruować taki uniwersalny algorytm do rozwiązywania moralnych sporów. Jak dotąd go jednak nie wymyślono i najprawdopodobniej nigdy nie powstanie. Poza tym ludzki charakter, którego integralnym elementem jest wrodzony temperament, sprzyja temu, że na określone sytuacje moralne reagujemy tak, a nie inaczej, tzn. zawsze w indywidualny sposób, czasem różny od tego, jaki wymaga od nas koncepcja etyczna. I choć etycy twierdzą, że na pewne sytuacje moralne wszyscy powinniśmy reagować tak samo, albowiem obowiązuje nas zawsze identyczny zestaw moralnych powinności, to jednak wrodzony temperament sprawia, że nie zawsze idziemy za obiektywnymi powinnościami, nierzadko ulegamy skłonnościom, uwzględniającym racje pozamoralne.

Studiując historię etyki, począwszy od czasów starożytnych, a na czasach współczesnych kończąc, dostrzegamy, że jest ona historią sporów, które toczyli ze sobą etycy różnych proveniencji, którzy próbowali przy pomocy dostępnych kulturowo środków konceptualnych dokonać racjonalizacji fenomenu moralności. Co jedni z pasją uznawali za ostateczne rozstrzygnięcia, inni z równą zaciekleścią kwestionowali, twierdząc, że takich definitywnych rozstrzygnięć nie ma i że są one uroszczeniami etyków, którym bardziej chodzi o władzę nad człowiekiem, a nie na zrozumienie, jak naprawdę ludzie przeżywają moralność.

Nie dopracowała się etyka żadnej uniwersalnej metody rozstrzygnięcia sporów moralnych. Choć wymyślono wiele ciekawych sposobów argumentacji etycznej, to również i w tej kwestii istnieje znaczna dowolność polegająca na tym, że jednych określone argumenty przekonują, innych nie. Już Arystoteles wskazywał, że w etyce musimy pożegnać się marzeniem o ścisłości, a już szczególnie takiej, jaka obowiązuje w naukach przyrodniczych. Sądy etyczne dotyczą ludzkiego działania, a ono nie jest do końca przewidywalne. Nie jesteśmy w stanie w stu procentach przewidzieć, jak ktoś się zachowa w danej sytuacji i jaką regułą praktyczną uzna za obowiązującą drogowskaz swojego działania. Sytuacje sporów moralnych mają nierzadko charakter patowy. W związku z tym warto postawić pytanie: czy w etyce chodzi o to, aby kogoś przekonywać i nawracać na swoje poglądy? Czy może powinniśmy poprzestać na

nieudolnych próbach zrozumienia bez podejmowania czasem bez nadziejnych wysiłków przeciągnięcia interlokutora na swoje stanowisko? Rozstrzygnięcia sporów moralnych uwikłane są w różne otoczki. Tworzą one przekonania ideologiczne, polityczne, religijne i światopoglądowe. Bardzo często otoczka ideologiczna uniemożliwia krytyczne spojrzenie na dany problem moralny, sprawiając, że spór przeradza się we wzajemne oskarżenia o to, kto jest moralnie bardziej prawomyślny.

Mimo że istnieje już znaczna objętościowo literatura przedmiotu na temat sporów moralnych, nie eliminuje to potrzeby refleksji, która w sposób metodologicznie uporządkowany pokazywałaby kolejne odsłony sporów etycznych, toczonych zwłaszcza w czasach współczesnych. Tom, który oddajemy do rąk polskiego i zagranicznego Czytelnika, zwiera wybrany przegląd współczesnych sporów moralnych. Spośród wielości różnych typów potyczek wybrano te najbardziej reprezentatywne, a więc te, wokół których toczą się najbardziej interesujące debaty. Przygotowując tom, nie kierowaliśmy się jakimś odgórnie przyjętym kluczem, np. chrześcijańskim czy laickim. Oddaliśmy głos różnym autorom, którzy reprezentują różne tradycje etyczne. Uwzględniono także głos Katolickiej Nauki Społecznej, jako ważnego partnera współczesnych debat dotyczących sporów moralnych. Wybrane typy sporów moralnych zostały przeanalizowane z różnych punktów widzenia, uwzględniających różne aspekty sprawy; chodzi szczególnie o kwestie historyczne, metodologiczne i systematyczne. Choć każdy rozdział ma strukturę hasła, to jednak omówienie zagadnień merytorycznych, a zwłaszcza rekomendacje, mocno naznaczone są piętnem autorskiego spojrzenia. Jest ono wyraźne także w analizie historycznej i w ujęciu systematycznym. W niniejszym opracowaniu nie chodziło tylko o streszczanie i przywoływanie stanowisk już dobrze znanych. Zawarte w tomie badania naukowe podejmują próbę nowego uporządkowania problemów dobrze znanych, ale tylko po to, aby wydobyć z nich takie treści, które mogłyby jeszcze przyciągnąć uwagę współczesnego Czytelnika, nie zawsze zainteresowanego abstrakcyjnymi deliberacjami etyków. Ważne jest to, że niniejszy tom został opracowany z myślą nie tylko o polskich czytelnikach, ale też zagranicznych. Z tego powodu autorskie ujęcie danego problemu okazało się szczególnie wskazane i uzasadnione. W ten sposób tom dotyczący *Sporów moralnych* spełnia funkcję promującą i popularyzującą polską etykę i filozofię. Ukazanie, w jaki sposób polscy etycy odnoszą się do najważniejszych sporów

moralnych współczesności, to forma dowartościowania rodzimej filozofii, która ma swoim koncie wiele ważnych osiągnięć badawczych. Część z nich zostało zaprezentowanych w niniejszym tomie.

Maksymalistycznie nastawiony Czytelnik nie odnajdzie w tej książce wszystkich sporów moralnych współczesności. Zresztą nie taki był zamysł redaktorów, aby zasypywać odbiorcę przesadną wielością informacji. Chodziło raczej o zapoznanie go z przeglądem, który uwzględniłby najważniejsze współczesne spory moralne, które związane są z odpowiedzią na kluczowe pytanie: kim jest człowiek i jaka jest jego natura oraz ostateczne przeznaczenie?

Proponowany przegląd sporów moralnych umożliwia wstępną orientację, której zadaniem jest w pierwszej kolejności zainspirowanie Czytelnika do poszukiwania i pogłębiania wiedzy dotyczącej sporów moralnych. Czy niniejszy tom będzie taką inspiracją, niech ocenią sami Czytelnicy, którzy przecież każdego dnia zmagają się z przeróżnymi problemami. W poszukiwaniach tych nie zamykamy się w ramach jednego systemu etycznego, ale chcemy sięgnąć do tych etyków i filozofów, którzy najwyraźniej wydobyli na jaw pewne istotne aspekty moralności. Wydaje się, że przy niezmiernie szybkiej ewolucji cywilizacji potrzeba jednoznacznych wytycznych moralnych jest obecnie większa niż kiedykolwiek. Koliduje między teorią a praktyką uzewnętrzniają się w postaci etycznych dylematów współczesności. Szczególnie istotnymi dziś kwestiami – związanymi z globalizacją i uprzemysłowieniem – są problemy będące konsekwencją rozwoju medycyny (np. klonowanie) i tematyka ekologiczna (relacja na linii człowiek–środowisko). Wiele kontrowersji wzbudza stosunek moralności do polityki. Już w tym miejscu chcę podkreślić, że jestem świadom, iż nie dadzą one ostatecznej odpowiedzi na pojawiające się pytania. Takiej odpowiedzi po prostu nie ma. Autorskie próby opisanie problemu, które Czytelnik znajdzie w tym tomie, są wyważone i otwarte na dalszą krytykę i dyskusję. Musimy mieć na uwadze to, że kiedy mówimy o zachowaniach, w których dochodzą do głosu spory moralne, ocena ich jest kwestią otwartą – nie tylko na różne racje z obszaru etyki, lecz i na argumenty z zewnątrz. W realizacji tych poszukiwań chodzi też o spotkanie i wzajemne ubogacenie się filozofii podmiotu, świadomości oraz filozofii przedmiotowej.

Redaktor tomu  
Piotr Duchliński

Piotr Duchliński

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-9480-2730>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.380>

# Spory moralne – próba spojrzenia na całość

## Streszczenie

**DEFINICJA POJĘCIA:** Przedstawiono charakterystykę różnych typów moralności, a następnie typy sporów moralnych oraz tkwiące między nimi różnice ujawniające w kontekście sporów etycznych i metaetycznych. Moralność jako twór złożony i wielowarstwowy jest przedmiotem etyki. Etycy zajmują się jej konceptualizacją i systematyzacją celem wskazania racji uzasadniających konkretne przekonania moralne.

**ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA:** Pokazano, że spory moralne są nieodłącznym elementem życia człowieka w każdej epoce historycznej. Wpływ na ich formułowanie i rozstrzygnięcie miały czynniki kulturowe, społeczne, ekonomiczne, a obecnie rozwój nauki i technologii.

**UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA:** Zwrócono uwagę na dwa podejścia do sporów moralnych właściwe dla etyki minimalistycznej i etyki maksymalistycznej. W tej ostatniej nie poszukuje się ostatecznych rozstrzygnięć sporów moralnych, ale dąży się do konsensusu, świadomej zgody lub kompromisu. W etyce maksymalistycznej poszukuje się zaś ostatecznych uzasadnień moralności i dlatego każde rozstrzygnięcie sporu moralnego musi mieć uzasadnienie w prawdzie o człowieku.

**REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:** Etyka jest zależna od antropologii, a rozstrzygnięcie sporu moralnego zawsze zakłada odwołanie do jakichś przesłanek antropologicznych. Spory moralne są racjonalne i dyskutowalne.

**Słowa kluczowe:** etyka, moralność, spór, minimalizm, maksymalizm



## Definicja pojęcia

Moralność to wielowarstwowy wytwór człowieka, uwarunkowany określonymi czynnikami: kulturowymi, historycznymi i społecznymi (Hołówka, 2001). „Moralność to zjawisko społeczne każdorazowo ukształtowane historycznie w określonym społeczeństwie, którego zadaniem jest regulacja całokształtu stosunków między jednostką a jednostką oraz między poszczególnymi jednostkami a grupami społecznymi” – pisał Stanisław Jedynek (1994, s. 142). Pojęcie moralności można używać w znaczeniu deskryptywnym lub normatywnym. Treściowa charakterystyka moralności obejmuje: normy moralne – ogólne i szczegółowe (np. Nie zabijaj, Nie kłam, Zawsze pomagaj w nieszczęściu), oceny moralne określonych działań i postaw (np. stosowanie antykoncepcji jest złe, chodzenie na marsze LGBT jest naganne), doświadczenia emocji moralnych (np. wina, wstyd, w niektórych koncepcjach wyrzuty sumienia), reguły praktycznego postępowania, np. w sytuacji X działaj w określony sposób, imperatywy moralne (dotyczące powinności) (np. powinienem być wierny/a żonie, mężowi), idee moralne (np. Kochaj bliźniego, Drugi to brat/siostra) itp. Wyróżniamy moralność ogólną – zbiór przekonań dotyczących norm, ocen, wartości obowiązujących w danym społeczeństwie, oraz moralność indywidualną, tzw. moralność osobistą, którą posiada każdy człowiek. Ta ostatnia obejmuje wyznawane przez konkretną osobę przekonania moralne, zinternalizowane w trakcie rozwoju psychospołecznego, indywidualne doświadczenia moralne, sytuacje graniczne itp. Następnie wyróżniamy moralność zawodową, tj. zbiór zasad obowiązujący w danej profesji (moralność lekarzy czy prawników). Należy przy tym zaznaczyć, że ma ona charakter kodeksowy i nie zawsze jest spójna z moralnością ogólną. Zdarza się, że czyn kwalifikowany w moralności ogólnej jako niedopuszczalny w kontekście zawodowym może być uznany za dozwolony, a nawet nakazany, lub na odwrót, sposób postępowania, który w moralności ogólnej jest obowiązkowy, w pracy posiada rangę zachowania tylko dozwolonego lub nawet zakazanego (Galewicz, 2010, s. 16).

Spór moralny to pojęcie techniczne, którym posługują się etycy. Nawet jeśli spory moralne są obecne w życiu codziennym, ludzie rzadko posługują się tym wyrażeniem. Etycy czerpią wiedzę o sporach

moralnych albo z własnego doświadczenia, albo z obserwacji innych, z literatury pięknej lub też z badań, jakie prowadzi się na ten temat w etyce i szczegółowych naukach o moralności. Można je zdefiniować jako sytuacje, w których mamy do czynienia z wykluczającymi się przekonaniem moralnymi dotyczącymi norm, reguł postępowania, wartości oraz ocen określonego działania – np. X twierdzi, że aborcja jest dozwolona, natomiast Y, że aborcja jest zakazana. Spory moralne mogą mieć charakter indywidualny (np. spieram się z własnym sumieniem o ocenę określonego czynu) lub grupowy, kiedy co najmniej dwie osoby żywią wykluczające się przekonania moralne odnośnie normatywnej oceny danej sytuacji. Spory moralne są istotnym elementem życia społecznego i politycznego. Podlegają instytucjonalizacji i ideologizacji światopoglądowej, co uniemożliwia ich dyskusowanie. Ujawniają się zwłaszcza w spotkaniach z osobami o odmiennych przekonaniach moralnych wyniesionych np. z innej kultury lub odmiennego stylu wychowania. Na co dzień ludzie nie dokonują krytycznych analiz tych wszystkich sporów. Rozstrzygają je, odwołując się do obiegowych opinii na temat tego, co dozwolone czy zakazane, uznanych autorytetów lub do religii, z której przejmują określony normy i oceny działania, tradycji obowiązującej w danej lokalnej kulturze itp. Rozstrzygają spory bez odwoływania się do wyrafinowanych koncepcji etycznych. Rozstrzygnięcia te pozbawione są pogłębionej analizy akceptowanych racji. Z dużym prawdopodobieństwem statystyczna większość ludzi nie wie nic na temat koncepcji etycznych i o sposobach uzasadnień przekonań moralnych. Brak edukacji etycznej w szkole skutecznie wpływa na stan wiedzy o etyce i możliwościach jej wykorzystania w życiu codziennym.

Od sporów moralnych, zwłaszcza tych rozumianych potocznie, należy odróżnić spory moralne prowadzone przez etyków. Etyka jest tutaj rozumiana jako filozoficzny namysł nad moralnością (Styczeń, 1995; Szostek, 1994). Przedmiotem etyki jest moralność. Umożliwia ona jej usystematyzowanie, głębsze przebadanie jej strony treściowej, funkcjonalnej i genetycznej. Każdy etyk wywodzi się z określonej kultury, w której funkcjonują zróżnicowane przekonania moralne, będące dla niego punktem startowym w refleksji normatywnej. W konsekwencji dochodzi do sprecyzowania, usystematyzowania i uzasadnienia określonych przekonań moralnych. Nierzadko prowadzi to do odrzucenia niektórych przekonań, które potocznie zaliczano do zakresu moralności,



np. odróżnienie norm moralnych od obyczajowych. Zadaniem etyki jest teoretyczne opracowanie koncepcji moralności, systematyczna odpowiedź na pytanie, czym jest moralność oraz jakie są sposoby uzasadniania przekonań moralnych (Ziobrowski, 2016). Nie ma jednej koncepcji etycznej. Stąd też istnieje wiele różnych koncepcji moralności i sposobów jej uzasadnienia. Każda koncepcja etyczna proponuje inne kwalifikacje deontologiczne ludzkich czynów, czyli inne kryteria ich słuszności/niesłuszności (Ślipko, 2004). Spory moralne na gruncie etyki mają charakter teoretyczny i odnoszą się przeważnie do różnych sposobów uzasadniania przekonań moralnych oraz stojących u ich podstaw określonych założeń antropologicznych i metafizycznych. Dla etyki kluczowe jest pytanie: „dlaczego?”. Dotyczy ono racji uzasadniających przekonania moralne. Spory etyczne formułowane są w języku przedmiotowym. Różni je to od tzw. sporów metaetycznych, które są wyrażane w metajęzyku i odpowiadają na pytania: czym jest teoria etyczna, na czym polega uzasadnienie w etyce itp. (Brandt, 1996). Spory te rozgrywają się na metapoziomie i angażują wyrafinowane środki konceptualne, włącznie z formalizacją.

Z powodu wielości różnych tradycji etycznych, a w rezultacie różnic w przyjętych założeniach epistemologicznych, metafizycznych i antropologicznych, sformułowanie samego sporu oraz jego rozstrzygnięcia okazuje się przeważnie niewspółmierne. Dlatego w jednej tradycji etycznej np. eutanazja jest dozwolona, a w innej nie. Uzasadnienia tych norm są niewspółmierne. Tradycje te bowiem zakładają dwa odmienne obrazy świata.

Spory moralne mogą być rozstrzygane na różne sposoby. W całym tym procesie można powoływać się m.in. na fakty, uczucia, konsekwencje działania, autorytet moralny czy sumienie. Do niektórych z tych racji odwołujemy się w życiu codziennym. Nie zawsze jednak robimy to w sposób świadomy i metodologicznie uporządkowany; odwoływanie do faktów, uczuć czy konsekwencji ma bardziej charakter intuicyjny, bazuje na wiedzy zaczerpniętej od moralnych autorytetów. W etyce rozstrzyganie sporów jest zrelatywizowane do przyjmowanej koncepcji etyki i metod analizy. Dlatego jedni etycy będą powoływać się na fakty, inni na emocje, a jeszcze inni na konsekwencje działania lub też na sumienie. W sporach moralnych występujących w etyce zawodowej spory rozstrzyga się przy pomocy kodeksów etycznych. W niektórych

sporach moralnych rozstrzygające może być powoływanie się na autorytety moralne. W życiu codziennym rolę rozstrzygającą dany spór pełni indywidualny osąd sumienia, który potocznie jest mało zreflektowany. Niektórzy etycy twierdzą, że spory moralne nie są rozstrzygane i każdy powinien pozostać przy swoim stanowisku (Pieper, 1994).

## Analiza historyczna pojęcia

Moralność i etyka mają swoją długą historię. Zanim pojawiła się etyka jako systematyczna refleksja nad moralnością, ludzie zmagali się z różnymi sporami moralnymi i rozwiązywali je przy pomocy zastanych środków, jak np. mitologia i religia. Pierwsza z wymienionych jest źródłem najbardziej pierwotnych sporów moralnych, czego przykładem może być słynny spór Antygony z Kreonem. Mitologiczne opowieści nie mogły jednak służyć do wypracowania racjonalnych uzasadnień tych sporów. Zrobiła to dopiero etyka. Jej historia jest także historią różnych sporów moralnych oraz prób ich rozstrzygnięcia. To właśnie na gruncie etyki spory moralne uzyskują swoje uwyrażnienie i systematyzację. Dlatego też w analizie historycznej przedstawiam – oczywiście w dużym uproszczeniu – spory moralne w kontekście historii etyki oraz powiązanej z nią historią nurtów filozoficznych, przemian kulturowych oraz rozwoju naukowo-technicznego.

Za ojca etyki uchodzi Sokrates. Jako pierwsi problematykę należącą do jej zakresu pojęli jednak sofisci. Zwrócili oni uwagę na względność ocen moralnych i estetycznych. Podkreślili rolę czynników kulturowych i historycznych w ich formułowaniu. Sokrates spierał się z sofistami o naturę cnoty. Jego koncepcja stała się przedmiotem sporu między cynikami a cyrenaikami, którzy wypracowali dwie odmienne koncepcje, kwestionowane zresztą przez samego Sokratesa. Sam natomiast opowiadał się za absolutyzmem cnoty pojętej jako wiedza. Idee etyczne zapoczątkowane przez Sokratesa kontynuował Platon, dla którego fundamentem porządku normatywnego i hierarchii wartości była Idea Dobra. W dialogach platońskich znajdujemy wiele różnych sporów moralnych dotyczących natury cnoty, sprawiedliwości czy przyjemności. Arystoteles odszedł od platońskiego pojmowania dobra na rzecz dobra realnego, które może być urzeczywistnione przez ludzkie rozumne

działanie. Dyskutował problem szczęścia jako celu działania, zwrócił uwagę na rolę cnoty w życiu moralnym człowieka. W epoce hellenistycznej dużą uwagę przywiązywano z kolei do etyki jako określonego sposobu życia. W tym temacie konkurowali ze sobą stoicy, sceptycy i epikurejczycy, którzy wypracowali różne koncepcje cnoty i mądrego życia. Prowadzono spory o naturę cnoty oraz ideał mędrca. W neoplatonizmie występuje silne połączenie etyki z religią. W tym ujęciu celem filozofii nie jest wyjaśnienie świata, ale powrót człowieka do Boga.

Pojawienie się chrześcijaństwa wpłynęło na rozumienie moralności i etyki. Rozwijające się nowe sposoby myślenia obficie czerpały z tradycji filozofii greckiej. Do mniej więcej XIII wieku, czyli do wielkiej rewolucji scholastycznej, dominujący był neoplatonizm z jego skrajnym realizmem w uzasadnieniu moralności. Interesujące spory moralne znajdujemy w poglądach św. Augustyna. Dotyczyły one np. natury dobra, łaski, wolności. W XIII wieku dzięki św. Tomaszowi z Akwinu dochodzi do wzrostu znaczenia poglądów Arystotelesa, którego myśli Akwinata odpowiednio zinterpretował na potrzeby wypracowywanej syntezy teologiczno-filozoficznej. W średniowieczu spory moralne były zatem kształtowane przez dwie tradycje: augustyńsko-platońską i arystotelesowską. W wieku XIV nasiliły się tendencje nominalistyczne. W uzasadnieniu moralności dominujący stał się woluntaryzm i intuicjonizm. Pojawiły się pierwsze poważniejsze spory dotyczące wolności, prawa naturalnego, niezmienności moralnego porządku. Stopniowo zaczęto kwestionować obiektywistyczne uzasadnienia moralności. Zwracano uwagę na rolę czynników subiektywnych, kulturowych i historycznych. Krytyka filozofii scholastycznej w XV wieku zbiegła się z coraz mocniejszymi tendencjami restytucji filozofii platońskiej oraz niektórych szkół z epoki hellenistycznej.

Nowe spory moralne przynosi nowożytność. W renesansie dochodzi do tzw. zwrotu antropocentrycznego, stawiającego człowieka w centrum filozofii. W związku z tym zaczęto zwracać uwagę na rolę podmiotu w tworzeniu porządku moralnego. Podkreślano wyjątkową pozycję człowieka w świecie, wynikającą z jego przyrodzonej godności. To zapoczątkowało trwający do chwili obecnej spór o rozumienie ludzkiej godności. Spierają się w nim różne stanowiska: od takich, które tę godność w człowieku dostrzegają, po takie, które tej godności radykalnie mu odmawiają. Rozstrzygnięcie tego sporu ma kluczowe znaczenia dla

debat w etyce szczegółowej, np. w bioetyce. Nowożytność wykreowała pierwsze spory dotyczące rozumienia podmiotu. W empiryzmie brytyjskim zakwestionowano kategorię substancji, która była fundamentem dla klasycznej koncepcji osoby-podmiotu. Jeszcze bardziej pogłębił rewizję klasycznej koncepcji podmiotu Immanuel Kant, wykazując, że takie kategorie, jak dusza czy wolność, są poza zasięgiem doświadczenia empirycznego. Dowartościował funkcję czystego rozumu praktycznego w konstytuowaniu moralności, tworząc etykę racjonalistyczną, którą nazywał metafizyką moralności.

W XIX wieku pojawiają się pierwsze nauki o moralności (socjologia moralności), które zainspirowane były z jednej strony filozofią oświecenia, z drugiej zaś rozwojem nauk pozytywnych. Na tej podstawie zaczęto badać moralność jako wielowarstwowy – treściowo, strukturalne, genetycznie i funkcjonalnie – fenomen naturalny. Rozwój nauk humanistycznych postawił w centrum problem wartości, które przysługują wytworom kulturowym. Od XIX aż do końca XX wieku rozwijał się spór – szczególnie za sprawą etyki fenomenologicznej – dotyczący rozumienia wartości. Obejmował on kontrowersje dotyczące ich poznania, hierarchii oraz sposobu istnienia i realizacji. Dominującym stanowiskiem fenomenologów był platonizm; tylko R. Ingarden poszedł w stronę realizmu, wiążąc realizację wartości moralnych z realnym światem i działaniem osobowego podmiotu.

Ważny wpływ na kształt sporów moralnych prowadzonych w etyce miały narodziny metaetyki. Moore, od którego bierze ona początek, zarzucił koncepcjom etycznym naturalizm polegający na wyprowadzaniu zasad moralnych z natury ludzkiej. Zarzut ten dotyczył także etyki tomistycznej, dla której natura z jej inklinacjami była podstawą porządku moralnego. Metaetyka odegrała ważną rolę w sporach moralnych. Dzięki metaetykom udało się sprecyzować znaczenia takich wieloznacznych terminów, jak konflikt, dylemat czy spór (Chyrowicz, 2008). Zwrócono uwagę na sposoby argumentowania i uzasadniania przekonań moralnych. Uporządkowano i usystematyzowano różne typy konfliktów i dylematów moralnych (Aszyk, 1998). Od XIX wieku różne formy relatywizmu prowadziły do antagonizmów dotyczących m.in. tego, czy istnieje jedna moralność, czy może jest ich wiele, czy istnieje jedna ponadkulturowa moralność lub czy też każda kultura ma własną moralność, nieprzekraczalną dla członków innych kultur. Badania w obszarze nauk

o kulturze prowadziły do pogłębiającej się polaryzacji stanowisk i do formułowania sporów związanych z odpowiedzią m.in. na takie pytania, jak to, czy natura ludzka jest niezmienna lub czy ma jakieś stałe cechy konstytutywne.

Od czasów Darwina coraz częściej zwracano uwagę na genezę moralności. Pod wpływem teorii ewolucji doszukiwano się moralności nie tylko u ludzi, ale także u ewolucyjnie związanych z człowiekiem goryli, szympanсів karłowatych (*bonobo*) i innych człowiekowatych (*Hominidae*). W nauce i w filozofii zaczyna dominować naturalizm, zarówno w wariacie ontologicznym, jak i metodologicznym. Rozpoczął się spór o to, czy można znaturalizować człowieka i moralność. Chodziło tu głównie o redukcję ontologiczną człowieka i moralności czy czynników naturalnych oraz o redukcję semantyczną, która miała polegać na tym, że uprzywilejowanym językiem opisującym człowieka i moralność jest język nauk przyrodniczych. Naturaliści dążą do eliminacji kategorii podmiotu, uważając go za zbędny relikw metafizyczny, który niczego nie wyjaśnia. Natomiast gdy chodzi o moralność, traktują ją jako fenomen naturalny, który ma swoją bogatą ewolucyjną przeszłość. Kwestionują przyrodzoną godność podmiotu osobowego, twierdząc, że jest ona nabywana, tj. przypisywana jest jednostkom ludzkim przez społeczeństwo. Rozwój psychologii empirycznej skłonił etyków do debaty na temat roli charakteru moralnego podmiotu. Filozoficzne koncepcje charakteru zostały wsparte badaniami empirycznymi z psychologii. Doprowadziło to do kolejnych sporów moralnych, które ogniskowały się na próbach zdefiniowania charakteru moralnego oraz odpowiedzi na pytanie, jakie ma znaczenie on przy akceptacji takiej lub innej koncepcji etycznej.

Szybki rozwój techniki pogłębił kontrowersje dotyczące moralnej wartości działań technologiczno-technicznych oraz sprowokował burzliwą dyskusję wokół różnych aspektów kryzysu ekologicznego, widzianego najczęściej jako niekorzystny skutek rozwoju cywilizacyjnego. Zaowocowało to powstaniem różnego rodzaju etyk środowiskowych, w których podjęto problem normatywnego stosunku człowieka do środowiska naturalnego. We współczesnych debatach dominujące są różne stanowiska, a najbardziej popularnym jest biocentryzm i umiarkowany antropocentryzm. Nie brak też stanowisk skrajnych, które głoszą eliminację osobowego podmiotu na rzecz troski o biologiczne ekosystemy. Na skutek szybko rozwijających się technologii informatycznych

powstał humanistyczny ruch kulturowy nazywany transhumanizmem. Jego pojawienie się wywołało moralny spór dotyczący tzw. ulepszania człowieka, np. na poziomie genetycznym, poznawczym, emocjonalnym i moralnym. W sporach tych, które transhumaniści prowadzą z tzw. bio-konserwatystami, chodzi o odpowiedź na pytanie o granice ingerencji w ciało i psychikę człowieka, czyli o to, jak daleko mają/mogą sięgać „ulepszenia” natury ludzkiej oraz czy i w jakim stopniu stanowią one zagrożenie dla istnienia gatunku *Homo sapiens*.

Szybki rozwój nauk kognitywnych w XX wieku, a zwłaszcza neuroetyki, która wyodrębniła się z bioetyki na przełomie XX i XXI wieku, wydatnie przyczynił się do powstania kolejnych sporów moralnych. Korzystając z badań neurobiologicznych, neuroetycy próbują odpowiedzieć na pytanie, które struktury ludzkiego mózgu i w jakim stopniu są zaangażowane w doświadczenie moralności. Dyskutuje się m.in. zagadnienie, do jak daleko idących wniosków w kontekście kwestii normatywnych mogą prowadzić wyniki badań neuroetycznych.

Pobieżny przegląd pokazuje, że panorama sporów moralnych, które zaczęły się już w starożytności, jest bardzo zróżnicowana. Istotną wypadkową współczesnych czasów jest oczywisty i przez nikogo nie kwestionowany pluralizm aksjologiczny. Stale podejmowane są próby zrozumienia genezy moralnego pluralizmu oraz przewidzenia jego potencjalnych skutków w wymiarze życia indywidualnego i społecznego. Rozwój biotechnologii, technologii informatycznych oraz sztucznej inteligencji będzie generował kolejne niepozabawione emocji spory moralne. Obecnie wiodący zaczyna być spor moralny, w którym kluczową rolę odgrywa sztuczna inteligencja. Pojawiają się pytania, czy zastąpi ona człowieka, czy inteligentne artefakty mogą być podmiotami, czy mogą być objęte prawami, jak inne osoby, oraz jaką moralność mogłoby zaakceptować systemy sztucznej inteligencji. Pytania te nieodwołalnie ukierunkowują współczesny dyskurs etyczny. Nawet jeśli spora część debat obraca się w kręgu myślowych eksperymentów, to i tak stanowią one bardzo ważne źródło inspiracji dla przedmiotowych dyskusji związanych z przyszłością gatunku *Homo sapiens*.

We współczesnych debatach dotyczących sporów moralnych ważne jest także stanowisko Katolickiej Nauki Społecznej (dalej jako: KNS). W sporach moralnych Kościół Katolicki występuje jako strona, która broni określonej koncepcji moralności mającej swoją legitymizację

w Objawieniu religijnym. Choć Kościół Katolicki dostrzega występujący we współczesnym świecie pluralizm etyczny i aksjologiczny, to jednak jako przeciwwagę proponuje koncepcję obiektywistycznej moralności bazującą na nieziennej naturze ludzkiej i moralnych sprawnościach (cnotach), które mają kluczowe znaczenia dla kształtowania moralnego charakteru. Z punktu widzenia KNS wielość poglądów moralnych nie powinna prowadzić do ich bezkrytycznej akceptacji, wedle reguły tolerancji, że każdy ma prawo do swojego poglądu i swojej prawdy, ale do podjęcia wysiłków poszukiwania obiektywnej prawdy o człowieku. Tylko ugruntowanie porządku moralnego w obiektywnej i nieziennej prawdzie może być gwarantem zabezpieczenia wszelkich praw przysługujących osobie ludzkiej. Obiektywna prawda o ludzkiej godności powinna być podstawą życia indywidualnego i społecznego. Z perspektywy KNS, której bazą jest filozofia tomistyczna, uznaje się, że spory moralne są tak naprawdę sporami o człowieka, a swoje finalne rozstrzygnięcia znajdują one nie tyle na gruncie etyki, ile raczej w antropologii. Współczesne spory moralne są tak naprawdę sporami o to, jak pojmować człowieka i wszystkie dziedziny jego aktywności.

## Ujęcie problemowe pojęcia

Spory moralne, konceptualizowane i systematyzowane w etyce są różnie formułowane i rozstrzygane. W dużej mierze zależy to od nastawienia do samej etyki, jej koncepcji, które uznajemy za obowiązujące. Spory moralne prowadzone są przez konkretnych ludzi – etyków, którzy uprawiają swoją dziedzinę w ramach określonych nastawień, paradygmatów, tradycji badawczych. Poznanie tych punktów widzenia pozwala zrozumieć, dlaczego spory moralne znajdują na gruncie etyki takie, a nie inne rozstrzygnięcie.

W niniejszym rozdziale zaproponowano – jako pewną hipotezę interpretacyjną – umieszczenie sporów moralnych w perspektywie dwóch typów etyki, które można nazwać etyką minimalistyczną i etyką maksymalistyczną (Duchliński, 2012).

Etyka minimalistyczna to typ refleksji filozoficznej, która rezygnuje z ostatecznego wyjaśnienia fenomenu moralności. Wymownym tego przykładem są głoszone przez różnych autorów *minima moralia*. Są one

bliskie potocznemu pojmowaniu moralności, które nie podejmuje pytań dotyczących wyjaśnienia natury dobra i zła. Do minimalistycznych zalicza się etyki, które zatrzymują się na etapie opisu przeżyć moralnych, analizy języka czy też w punkcie wyjścia opierających się na danych szczegółowych nauk o moralności, posługujących się w wyjaśnianiu moralności metodami tych nauk. Do takich etyk można zaliczyć np. różne odmiany utilitaryzmu, hedonizmu i sytuacjonizmu. Nie formułuje się w ich obrębie pytań, dlaczego człowiek cokolwiek powinien, dlaczego ma zawsze czynić dobro, a unikać zła. Minimalizm tych etyk jest uwarunkowany przyjmowanymi założeniami i stosowanymi metodami. Jest on przeważnie przejęty od filozofii, która w XX wieku radykalnie odcięła się od ostatecznych rozstrzygnięć problemów teoretycznych i praktycznych. Etyki minimalistyczne kwestionują istnienie absolutnych i niezmiennych norm moralnych. Można je formułować w zależności od okoliczności/sytuacji lub rachunku pozamoralnych dóbr. Wielu teoretyków dowodzi, że pod wpływem postmodernizmu nie poszukuje się ostatecznych uzasadnień, ale poprzestaje się na uzasadnieniach częściowych i kontekstowych. Podkreśla się, że człowiek w ogóle nie może uzyskać ostatecznego wyjaśnienia natury dobra i zła. Ostatecznym wnioskiem takich rozpatrywań jest to, że etyki wielkich narracji poniosły bezwzględne fiasko, dlatego pozostaje *minima moralia* (Bauman, 2012).

W minimalizmie etycznym nie ma większych syntez teoretycznych. Dominuje przekonanie o niemożliwości odkrycia obiektywnego porządku moralnego, który obowiązywałby wszystkich ludzi. Istnienie pluralizmu przekonań moralnych ma w tym ujęciu istotne znaczenie. Pomimo że etyka ta rezygnuje z propozycji ostatecznych rozstrzygnięć sporów moralnych, nie jest całkiem bezwartościowa dla rozumienia moralności. Jej zwolennicy słusznie zwracają uwagę na kontekstowość uzasadnienia ocen ludzkiego działania. Etyka minimalistyczna jest bardziej oszczędna w akceptacji założeń filozoficznych niż etyka maksymalistyczna, której zwolennicy argumentują, że ostatecznie rozwiązali zagadkę moralności, natury dobra i zła.

Etycy spod znaku *minima moralia* rezygnują z metafizycznych rozstrzygnięć sporów moralnych. Niechętnie przyznają się do akceptowanego zaplecza antropologicznego, co jest szczególnie widoczne w sporach bioetycznych, w których kluczowe jest np. pojęcie osoby. Minimalizm antropologiczny stanowi swoiste *proprium* etyki minimalistycznej.



Rozstrzygnięcie sporów moralnych odwołuje się do konsensusu, zgody powszechnej oraz kompromisu. Człowiek stracił jednak zdolność przywoływania ostatecznych uzasadnień dla swoich przekonań moralnych. Nie ma jednej obowiązującej wszystkich prawdy moralnej. Jedyne dostępne uzasadnienia dla określonych opcji moralnych mają charakter kontekstowy i są uwarunkowane historycznie i kulturowo, przez co są narażone na nieustanne fluktuacje. Zwolennicy tej etyki chętnie korzystają z badań empirycznych w diagnozie i w rozstrzygnięciu sporów moralnych.

Istotnym twierdzeniem jest tym w kontekście przekonanie, że wypracowanie konsensusu w kwestiach moralnych nie jest sprawą łatwą. Wymaga on krytycznej dyskusji, która przy życzliwym nastawieniu, tolerancji dla przekonań innych, mogłaby doprowadzić do jakiegoś względnego kompromisu. Nawet jeśli nie uda się osiągnąć pożądanego konsensusu moralnego, ważne jest samo zrozumienie stanowiska oponenta. Należy uchwycić jego nastawienie oraz sposób uzasadniania przedkładanych tez. Etycy minimalistyczni nie są radykalnymi relatywistami ani też nihilistami. Nawet w tej etyce pewne kategorie czynów człowieka są bezwzględnie złe lub dobre. Przykładowo gwałt, seksualne wykorzystywanie dzieci, zabójstwo niewinnej osoby traktowane są jako kategorie czynów złych, które nie mogą mieć żadnego usprawiedliwienia. Tylko nihilści aksjologiczni mogliby radykalnie kwestionować zło takich czynów. Są jednak pewne kategorie czynów, o których kwalifikacji deontologicznej możemy dyskutować, np. antykoncepcja, zapłodnienie *in vitro* czy ludzkie życie w stanie wegetatywnym, które z reguły jest inaczej wartościowane przez etyka minimalistę, a inaczej przez etyka maksymalistę.

Drugim typem jest etyka maksymalistyczna. Mówimy o niej wtedy, gdy zostają przedstawione ostateczne, niepowątpiewalne racje, jednoznacznie uzasadniające moralność (Duchliński, 2014). Niektórzy w ten sposób klasyfikują etykę chrześcijańską. Maksymalizm ten ma się wyrażać w tym, że poszukuje ona ostatecznych źródeł moralności. Co to znaczy uzasadnić coś ostatecznie? Klasycznie wiązano ten problem z Leibnizowskim pytaniem „dlaczego istnieje raczej coś niż nic” (Kamiński, 1989). W etykach maksymalistycznych o charakterze metafizycznym pada z kolei pytanie „dlaczego człowiek cokolwiek powinien?” lub „dlaczego istnieje dobro i zło?”. To właśnie pytanie o racje, w tym racje

ostateczne, konstytuuje tożsamość etyki maksymalistycznej (Styczeń, 1995). Etycy chcą wiedzieć, jak jest naprawdę w kwestiach dobra i zła; szukają obiektywnej hierarchii wartości z ich ostatecznym uzasadnieniem; poszukują zwornika powinności moralnej działania. W ujęciu tym wszelkie spory moralne znajdują swoje ostateczne rozstrzygnięcia, a występujący w kulturze pluralizm aksjologiczny nie ma większego znaczenia dla obiektywnego charakteru prawdy moralnej. Etycy maksymalistyczni zakładają, że moralność ma charakter obiektywny (Styczeń, 1995). Są przekonani, że uczciwie prowadzony spór moralny powinien doprowadzić do prawdy, która ma charakter niezmienny i bezwzględny. Taki sam charakter mają normy moralne, a ich podstawą jest niezmienna natura ludzka. Etycy tej orientacji niechętnie posługują się takimi pojęciami, jak kompromis, zgoda czy konsensus. Dopatrują się w nich czynników relatywizujących moralność do różnych determinant podmiotowych i przedmiotowych. Argumentują za tezą, że pluralizm opiera się na błędnych przekonaniach odnośnie natury moralności.

Etyka maksymalistyczna krytykowana jest za uniwersalistyczne tendencje, teizm i nieliczenie się w uwarunkowaniach kondycji ludzkiej. Jej zwolennicy twierdzą, że tezy metafizyczne mają znaczenie dla uzasadnienia tez etycznych. Etyka jest ściśle zależna od metafizyki. Koncepcja dobra i zła moralnego zależy od przyjętej koncepcji bytu. Innymi słowy, bez metafizyki nie można uprawiać etyki, ponieważ jest ona fundamentem przyjętych w niej przesłanek. W etykach minimalistycznych ten związek jest słaby lub też nie ma go w ogóle – przynajmniej tak deklarują jej zwolennicy. Stąd właśnie ich minimalizm dotyczący założeń ontycznych – tezy metafizyki nie mogą weryfikować tez etyki, ponieważ zależą one od empirycznie stwierdzalnych czynników. Etyka maksymalistyczna jest oskarżana o przemoc i totalizację, polegającą na odmawianiu np. prawa mniejszościom seksualnym do głoszenia swojej moralności; niektórzy podkreślają jej opresyjny charakter wobec płci, zwłaszcza kobiet; krytykują ją za hołdowanie normatywizmowi i za związki z religią, które czynią z niej etykę konfesyjną.

Etycy minimalistyczni pytają, czy faktycznie człowiek może odpowiedzieć sobie na pytanie o ostateczną naturę dobra i zła i czy jest w stanie ten problem zrozumieć. To zawsze wiąże się z założeniem jakiegoś absolutu, a od tej koncepcji przedstawiciele minimalizmu stronią, dowartościowując praktyczne doświadczenie, intuicje i mądrość

życiową przeciwko akademickim spekulacjom. Minimaliści podkreślają nieoczywistość zasad i norm moralnych w ich zderzeniu z konkretnymi sytuacjami, głosząc konieczność rozstania z filozofią pierwszych zasad, co przekłada się na postulat rozstania z etyką ostatecznych uzasadnień – bardziej liczy się wrażliwość i solidarność z cierpiącymi niż abstrakcyjne zasady moralne (Rorty, 1998). W rozstrzyganiu sporów moralnych ważne jest życiowe doświadczenie, praktyczna mądrość, wzorce literackie oraz intuicja.

Dla zrozumienia sporów moralnych ważna jest również deontologiczna klasyfikacja ludzkich czynów przyjmowana przez danego etyka. Dwa systemy moralne różnią się co do zawartości, jeżeli te same indywidualne czyny – lub nawet te same rodzaje czy gatunki działań – określają w inny sposób; tak np. jeden z nich może oceniać jako dozwolone lub wręcz nakazane to samo działanie, które inny uznaje za niedozwolone. W takich razach możemy powiedzieć, że pierwszy system przypisuje temu działaniu odmienną kwalifikację deontyczną (pozycję normatywną, status moralny) niż drugi lub że zalicza je do odmiennej kategorii deontologicznej. Porównywane systemy moralne mogą zakładać taki sam układ kategorii deontologicznych, ale zaliczać do nich różne czyny. Jednak mogą też one przyjmować odmienną listę kwalifikacji deontycznych, a zatem różnić się w samej swojej kategorialnej strukturze (Galewicz, 2010, s. 11).

Klasyfikacje deontologiczne czynów uwarunkowane są różnymi założeniami, przede wszystkim antropologicznymi, dotyczącymi rozumienia natury ludzkiej, i metafizycznymi, odnoszącymi się do rozumienia świata. Dlatego w jednej koncepcji etycznej eutanazja jest dozwolona, a w innej zakazana. Jest tak dlatego, że zwolennicy tych klasyfikacji akceptują odmienne przesłanki antropologiczne. Mają one kluczowe znaczenie w rozstrzyganiu sporów moralnych. Można powiedzieć, że rozstrzygnięcie sporu moralnego uwarunkowane jest uprzednim rozstrzygnięciem sporu antropologicznego, czyli odpowiedzią na pytanie, kim jest człowiek.

Spory moralne pojawiają się, kiedy dwa przekonania moralne wchodzi z sobą w konflikt. W określonej sytuacji, którą tutaj określamy jako spór, przekonania te wzajemnie się wykluczają. Ludzie codziennie rozstrzygają trapiące ich problemy, nie czekają, aż z pomocą przyjdą im etycy. Odwołują się do wpojonych w trakcie wychowania norm

kulturowych, religii, tradycji. Doświadczenie, intuicja i mądrość życiowa podpowiadają bowiem, jak rozstrzygnąć dany spór. W etyce, jak wielokrotnie podkreślałem, spory moralne znajdują swoją konceptualizację i usystematyzowanie. W rozstrzygnięciu sporów etycy poszukują dobrych racji – przekonujących i perswazyjnych. Formułują racjonalne argumenty, za pomocą których mogliby bronić swojego stanowiska, ale też próbować do niego przekonać swoich oponentów. Etycy czy minimaliści, czy też maksymaliści formułują różne normy, reguły, w których zalecają lub odradzają ludziom określony typ postępowania; formułują oceny różnych typów ludzkich czynów, które to oceny w konkretnej sytuacji wchodzą ze sobą w spór. Jedni uważają, że aborcja powinna być dopuszczalna, a drudzy, że powinno się jej zakazać. Jedni głoszą, że eutanazja jest niedozwolona, a drudzy, że winna być wedle woli dopuszczalna. Inni powiadają, że seks przedmałżeński jest dozwolony, a jeszcze inni, że nie powinien taki być.

Zdania, w których wyrażone są normy i oceny, nie stanowią jeszcze samej istoty sporu moralnego. Reakcje na te wypowiedzi są najbardziej zauważalne, a jednak one także nie stanowią istoty takiego sporu. Warto podkreślić, że każda tego typu dyskusyjna kwestia, mimo iż posiada widoczną warstwę językowych sformułowań norm i ocen, osadzona jest w głębszej strukturze teoretycznej, której nie daje etyka, lecz określona filozofia człowieka. Etyka, czy to maksymalistyczna, czy minimalistyczna, skazana jest na jakąś antropologię, tj. zależy od, nierzadko milczącej, akceptacji przesłanek dotyczących natury ludzkiej, które stanowią przedmiotowe uzasadnienie dla norm i ocen ludzkiego działania. To akceptowana koncepcja człowieka rozstrzyga, czy np. warto pozwolić płodowi żyć, czy dokonać zabiegu aborcji. W koncepcji, w której człowiek postrzegany jest jako zbiór biologicznych komórek, nie ma powodów, aby uznać, że aborcja jest czynem zakazanym, natomiast w koncepcji, w której człowiek od poczęcia jest uznany za osobę – czyli posiada status normatywny – aborcja będzie czynem zakazanym. Dla jednych etyków spory moralne nie są ostatecznie rozstrzygalne. Mamy prawo przedstawiać racje za, nie licząc na to, że nasz interlokutor będzie chciał je zaakceptować. I nie ma w tym nic dziwnego. Zwolennicy minimalizmu twierdzą, że wszystko, co możemy zrobić, to uznać, że przekonania innych też są jakoś ważne, dlatego nie wolno narzucać im swojego stanowiska, choćbyśmy uważali, że jest ono najlepiej uzasadnione ze

wszystkich dostępnych w danym czasie opcji. Maksymaliści przekonują, że spory moralne mają jednak swoje ostateczne rozstrzygnięcia. Uważają, że możliwe jest odkrycie obiektywnej prawdy wiążącej ludzkie działania. Dojście do prawdy jest rozstrzygnięciem sporu. Argumentują, że możemy przedstawić takie kategorie ludzkich czynów, których urzeczywistnienie jest dla człowieka ostatecznie destrukcyjne. Są to takie działania, których nie da się usprawiedliwić żadnym dobrem społeczeństwa, ludzkości czy troską o ekosystemy.

Podsumowując część systematyczną, zgadzam się z S. Kamińskim, że:

uzasadnianie prawdziwości norm moralnych dokonuje się przez podporządkowanie bardziej szczegółowych ogólniejszym oraz wykazanie, że te ostatnie (mogą zresztą wystąpić w postaci ocen) posiadają analogiczne odpowiedniki w prawach metafizycznych dotyczących natury: człowieka (jego godności wśród bytów), relacji międzyludzkich, działań naturalnie właściwych (lub nie) człowiekowi w określonych warunkach (Kamiński, 1970, s. 88).

## Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

W sporach moralnych zawsze chodzi o człowieka. Wszystkie zawarte w niniejszym tomie teksty dobrze to pokazują. Dlatego w rozstrzygnięciu sporów moralnych powinniśmy mieć na uwadze to, jaką koncepcję człowieka (tzn. jaką antropologię) zakładają strony spierające się o obowiązywalność norm i ocen ludzkiego działania. Nie ma etyki wolnej od antropologii. Może to być etyka, w której akceptuje się minimum przesłanek antropologicznych, lub etyka, która przyjmuje pokaźny bagaż antropologicznych założeń, wspierany uzasadnieniem w teistycznej metafizyce. Spory moralne, dyskutowane przez etyków, są tak naprawdę sporami o człowieka, rozumienie natury ludzkiej, człowieczeństwa, podmiotowości czy godności. Rozumienie człowieka ma bowiem kluczowe znaczenie dla zagadnienia ulepszania, ochrony naturalnych ekosystemów czy badań w obszarze neuroetyki. Wszystkie te spory moralne wyrastają z bazowego rozumienia człowieka, którego etyce dostarcza albo filozofia albo nauki szczegółowe. W sporach moralnych ważna jest umiejętność rekonstrukcji antropologicznych przesłanek, kluczowych

dla uzasadnienia norm i ocen działania. W rozstrzygnięciu sporów moralnych ważna jest postawa racjonalności, tj. poszukiwanie racji za sformułowanymi normami i ocenami działania (Heller, 2006). Spory moralne są dyskutowalne, tzn. aby je rozstrzygnąć, należy sformułować określone racje, które będą intersubiektywnie sprawdzalne i komunikowalne. Priorytetowy jest kognitywny, a nie emocjonalny wymiar sporów moralnych. Ten drugi bowiem jest zawsze wtórny. W kwestiach problemowych ważna jest postawa empatii i odpowiedzialność za drugiego człowieka, który w sporze zawsze odkrywa coś z siebie samego. Za racjami stoją konkretne osoby z ich doświadczeniami, zranieniami i wewnętrznymi rozdarciami. W sporze moralnym nie zawsze musi chodzić o przekonanie kogoś. Ważne jest, aby poszukiwać tego, co łączy, a nie tylko tego, co dzieli. To podejście jest bardziej opłacalne niż otwarty konflikt, z którego obie strony mogą wyjść poranione.

#### BIBLIOGRAFIA

- Aszyk, P. (1998). *Konflikty moralne a etyka*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Bauman, Z. (2012). *Etyka ponowoczesna*. Tłum. J. Bauman, & J. Tokarska-Bakir. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Brandt, R.B. (1996). *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*. Tłum. B. Stanosz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chyrowicz, B. (2008). *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Duchliński, P. (2012). Stanisława Kamińskiego epistemologiczno-metodologiczna charakterystyka etyki klasycznej. *Rocznik Filozoficzny Ignatianum*, 18, 269–310.
- Duchliński, P. (2014). *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Galewicz, W. (2010). W sprawie odrębności etyk zawodowych. W: W. Galewicz (red.), *Moralność i profesjonalizm. Spór o pozycję etyk zawodowych*, (s. 9–124). Kraków: Universitas.
- Hołówka, J. (2001). *Etyka w działaniu*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Jedynak, S. (red.). (1994). *Mały słownik etyczny*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Branta.
- Kamiński, S. (1970). Zdania praktyczne a zdania teoretyczne. *Roczniki Filozoficzne*, 1, 79–89.

- Kamiński, S. (1989). *Jak filozofować. Studia z metodologii filozofii klasycznej*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Pieper, A. (1994). Uzasadnienia moralne. *Etyka*, 27, 141–151.
- Rorty, R. (1998). Etyka bez powszechnych powinności. Tłum. M. Glase-napp. *Etyka*, 31, 9–25.
- Styczeń, T. (1995). *Wprowadzenie do etyki*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Szostek, A. (1994). *Pogadanki z etyki*. Częstochowa: Tygodnik Niedziela.
- Ślipko, T. (2004). *Zarys etyki Ogólnej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Ziobrowski, J. (2016). Struktury uzasadniania przekonań moralnych. W: D. Sepczyńska, M. Jawor, & A. Stoiński (red.), *Etyka o współczesności, współczesność w etyce*, (s. 15–29). Olsztyn: Wydawnictwo UWM.





Teresa Grabińska

Akademia Wojsk Lądowych im. Tadeusza Kościuszki we Wrocławiu

<https://orcid.org/0000-0002-9131-2637>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.285>

# Konflikt moralny

## Streszczenie

**DEFINICJA POJĘCIA:** Konflikt moralny to sytuacja uświadomienia sobie występowania we własnym zamierzonym lub realizowanym postępowaniu niezgodnych ze sobą lub wprost się wykluczających motywów, dążeń lub interesów, gdy przynajmniej część z nich dotyczy rzeczywistości wartości moralnych. Sytuacja ta prowadzi do czynienia dobra lub zła w zgodzie z tymi wartościami lub wbrew nim.

**ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA:** Analiza konfliktu moralnego towarzyszy każdemu człowiekowi w jego powszedniej aktywności, jest od zawsze przedmiotem dzieł filozoficznych i literackich, materią dociekań psychologicznych, a obecnie wchodzi w stadium formalizowania ludzkich wyborów oraz relacji międzysobowych, a także stosunku człowieka wobec sztucznej inteligencji.

**UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA:** Na przykładzie wybranego konfliktu moralnego, rozpatrywanego w dwudziestowiecznej literaturze i filozofii, przedstawia się jego oryginalną analizę, wiążąc go z określonym z dylematem etycznym oraz ze zmieniającymi się okolicznościami, niebezpieczeństwem pułapki sytuacyjnej czy konfliktem aksjologicznym. Rozważania prowadzi się ze stanowiska etyki czynu opartej na spuściźnie arystotelizmu, tomizmu i personalizmu.

**REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:** Rozwinięciem podjętych rozważań byłoby zanalizowanie konkretnego konfliktu moralnego w języku Maritainowskiej klasyfikacji norm i w konfrontacji z procesem urzeczywistniania wartości w Wojtyłowej koncepcji osobowej struktury samostanowienia.

**Słowa kluczowe:** dylemat etyczny, aksjologia, powinność, doświadczenie moralne, odpowiedzialność



## Definicja pojęcia

Konflikt moralny to sytuacja uświadomienia sobie występowania we własnym zamierzonym lub realizowanym postępowaniu niezgodnych ze sobą lub wprost wykluczających się motywów, dążeń lub interesów, gdy przynajmniej część z nich dotyczy rzeczywistości wartości moralnych. Sytuacja ta prowadzi do czynienia moralnego dobra lub zła w zgodzie z tymi wartościami lub wbrew nim. Ponieważ wartości moralne często tworzą wraz z innymi rzeczywistość wszystkich wartości do realizowania w czynie, to powstały między nimi konflikt nazywa się czasem sporem o podłożu moralnym (Aszyk, 1998, s. 108).

W przyjętej definicji konfliktu moralnego występują pojęcia wartości moralnej i dobra moralnego. Można je utożsamiać wtedy, gdy dobrem moralnym jest dobro rozpatrywane „w perspektywie przyczynowości formalnej, [...] o ile oznacza ono wewnętrzną jakość aktu ludzkiego” (Maritain, 2001, s. 43). W perspektywie przyczynowości celowej dobro moralne oznacza zaś dobro jako cel ludzkiego czynu, w sposób wolny obrany i urzeczywistniany.

Wartość moralna w odniesieniu do wartości pozamoralnej czynu, np. użyteczności, może pozostawać w pewnym niedopasowaniu, które powoduje konflikt moralny. Czyn ma być dobry w perspektywie formalnej, natomiast mimo intencji skierowania go na dobro w perspektywie celowej uzgodnienie tego celu z przewidywanym skutkiem może okazać się trudne.

W literaturze przedmiotu pojęcia dylematu etycznego i konfliktu moralnego stosowane są zamiennie (McConnel, 2002). Zakres znaczeniowy obu nazw trzeba zatem bardziej przybliżyć. Określenie *e t y c z n y* odnosi się do tego, co jest przedmiotem etyki jako dziedziny filozofii, czyli dobra (wartości moralnej), hierarchii dóbr, powinności i porządku powinności. Określenie *m o r a l n y* odnosi się zaś do tego, co jest przedmiotem moralności, czyli relacji człowieka do otoczenia (przede wszystkim innych ludzi), ocenianej z punktu widzenia urzeczywistniania wartości etycznych. Relacja ta uwidacznia się w czynie, powziętym i wykonanym w sposób wolny i świadomy, a także w danych okolicznościach obecności konkretnych wartości pozamoralnych. Do wyznaczników wartości pozamoralnych należą: przepisy prawne, regulacje i procedury, stan psychofizyczny sprawcy czynu, zasady obyczajowości, spłot warunków zewnętrznych,

np. politycznych, społecznych, ekonomicznych i innych, sprzyjających albo niesprzyjających wykonaniu czynu zgodnie z powinnością moralną.

Przyjętej tu definicji konfliktu moralnego nie wyczerpuje definicja dylematu (nazywanego w cytowanej pozycji – moralnym), określonego jako sytuacja, w której „podmiot jest przekonany, że powinien zarazem a i b, a równocześnie nie może spełnić powinności a bez naruszenia powinności b, ani też powinności b bez naruszenia powinności a, przy czym dla powinności a i b (mogą one stanowić zarówno działanie, jak i powstrzymanie się od działania) znajduje racje na gruncie teorii etycznej, w ramach której próbuje rozstrzygnąć dylemat” (Chyrowicz, 2008, s. 70). W niniejszym opracowaniu tak rozumiany dylemat jest określony jako dylemat etyczny. Termin „dylemat” odnosiłby się bowiem do namysłu nad wyborem urzeczywistnienia albo zaniechania wartości, podczas gdy „konflikt” – do dokonanego wyboru w czynie spośród wykluczających się powinności i do jego konsekwencji.

Termin „dylemat” wywodzi się z greki (διλήμματος) i oznacza „zawierający dwa zdania” (twierdzące), inaczej – podwójny lemat. W logice klasycznej te dwa zdania występują w alternatywie. Potocznie, ale i istotnie ze względu na ujęcie problemów moralnych, dylematem nazywa się zadanie wyboru między dwiema racjami, z których uznanie jednej albo drugiej jest trudne, ale z jakichś względów wybór racji jest konieczny. Dylemat należy zatem rozstrzygnąć i wybrać którąś z nich. Gdy racje pociągają za sobą osiągnięcie takiego lub innego dobra (wartości etycznej) i równocześnie zaniechanie jakiegoś dobra, to dylemat nazywa się etycznym.

Dylemat etyczny to sytuacja, w której człowiek w celu podjęcia działania zwraca się ku wewnętrznej matrycy zhierarchizowanych wartości i gdy owo doświadczenie moralne (Maritain, 2001, s. 99–119; Wojtyła, 2000, s. 98–99) wskazuje na wzajemne wykluczanie się pewnych wartości lub zmianę ich porządku. Doświadczenie moralności dotyczy zarówno faktu moralnego, jak i świadomości moralnej. Analiza tak faktu moralnego, jak świadomości moralnej może być prowadzona w dwojaki sposób (Maritain, 2001, s. 100): albo od wewnątrz, albo od zewnątrz – tj. na podstawie danych historycznych, etnologicznych, kulturoznawczych czy socjologicznych.

Analiza od wewnątrz odnosi się do pierwotnych danych życia moralnego (Maritain, 2001, s. 100), jak np. w fakcie dylematu etycznego.

Celem tej analizy jest odsunięcie wszelkich kulturowych interpretacji i zobowiązań, wynikających z przyjętych zasad kulturowej i społecznej egzystencji. Dociera się wtedy do wewnętrznego poczucia powinności moralnej, czyli do tego, co należy czynić, a czego nie należy (Wojtyła, 2000, s. 199–200). W tym ujęciu zakłada się występowanie zmysłu moralnego. Wtedy zastosowanie się do tak rozumianej powinności moralnej pozwala rozumem i wolą rozstrzygnąć dylemat etyczny. Wiadomo wtedy, co należy uczynić. Oprócz tego trzeba też wiedzieć, w jaki sposób to robić – czyli adekwatnie do okoliczności zewnętrznych. Rozstrzygnięcie dylematu etycznego nie wyklucza więc konfliktu moralnego. O ile konflikt moralny jest związany ze sprawstwem w jakiejś jeszcze innej niż moralna rzeczywistości przedmiotowej, o tyle dylemat etyczny jest rozstrzygany w doświadczeniu moralnym.

Konflikty moralne mogą być ze sobą powiązane i występować w skomplikowanym splocie. W zależności od tego, w jakim stopniu daje się rozwiązać powstały konflikt moralny, tak aby nie popadać w kolejne dylematy etyczne, konflikt może być mniej albo bardziej poważny. A ten najbardziej poważny wynika ze świadomego naruszenia w czynie wartości etycznej zwłaszcza wtedy, gdy to naruszenie jest spowodowane sytuacyjną pułapką („przymusem sytuacyjnym”) wyboru zła. Jest ono spowodowane przymusem spełnienia w czynie jednej z równie ważnych wartości i równocześnie sprzeniewierzenia się drugiej. Dochodzi wtedy do konfliktu aksjologicznego (Aszyk, 1998, s. 114), zwanego czasem problemem etycznym w sytuacji granicznej (Ślipko, 2010, s. 15–27, 142–147).

Warto zwrócić uwagę na to, że błędem jest rozpatrywanie dylematu z pozycji ustalania wielkości potrzeb. Potrzeby nie można precyzyjnie określić z punktu widzenia tego, kto stoi przed dylematem etycznym. Natomiast porządek powinności wobec urzeczywistniania określonych dóbr (wartości) można. W zależności od tego, jak się to uczyni, popada się lub nie w konflikt moralny, trwa w nim lub go przewartościowuje.

Należy także odnieść się do terminu „konflikt sumienia”, które pod postacią konfliktu moralnego „ujawnia zależność czynów od prawdy o dobru” (Wojtyła, 2000, s. 198), jak i „określa prawdziwe dobro w czynie” oraz wyznacza „odpowiednią do tego dobra powinność” (Wojtyła, 2000, s. 199), czym tworzy matrycę, w ramach której powstaje dylemat etyczny.

Przyjęte w niniejszym opracowaniu definicje konfliktu moralnego i pojęć z nim związanych mogą ze względu na podobieństwo nazw

niedokładnie odpowiadać ustaleniom przyjętym w innych źródłach. Nazewnictwo w tym zakresie nie jest uporządkowane. Przedstawione tu i stosowane dalej definicje pozwalają w miarę precyzyjny sposób analizować przykład konfliktu moralnego rozważanego w problemowym ujęciu tematu.

## Analiza historyczna pojęcia

Dylemat etyczny i konflikt moralny od starożytności były przedmiotem rozważań filozofów, pisarzy i duchownych. W opisie historycznego dorobku najczęściej przytacza się dylematy etyczne i ich transformację w konflikty moralne, doświadczane przez Sokratesa z dialogów Platona, Agamemnona z tragedii Ajschylosa, Antygony i Kreona z tragedii Sofoklesa (McConnel, 2002, rozdz. 1). Z późniejszych literackich dylematów etycznych i konfliktów moralnych najsłynniejsze są te Szekspirowskie.

Nowożytni filozofowie z kręgu protestanckiego (McConnel, 2002, rozdz. 2), ale i polscy, jak Władysław Witwicki czy Ludwik Krzywicki (Ossowska, 2000, rozdz. VIII), stali na rygorystycznym stanowisku eliminowania dylematów etycznych za pomocą odpowiednio dobranych systemów wartości w konkretnych etykach. Jest to deklaracja wyraźnie inspirowana zasadą utilitaryzmu, aby ją uzupełnić prawami ułatwiającymi obrachunek pożytków z osiągnięcia wybranego celu działania.

Dwudziestowieczny egzystencjalizm (Sartre, 1998, s. 35–40) osłabił ów optymizm etyczny, sprowadzający się do przestrzegania prawidłowo skonstruowanych norm „moralności powszechnej”, lecz jednocześnie argumentował, że egzystencjalizm jest „doktryną najbardziej optymistyczną” (Sartre, 1998, s. 58). Pozbawił człowieka nadziei na doskonalenie moralne w trybie deontologicznym, a pozostawił mu trwanie w niepokoju i samotności, w ciągłym rozwiązywaniu problemów moralnych w zaangażowanym sprawstwie. Tym ostatnim zbliżył się (choć tylko odrobinę) do etyki czynu (Wojtyła, 2000), która jest jednakże spowinowacana z etyką cnót – arystotelesowską, potomaszową chrześcijańską i personalistyczną (Arystoteles, 2007; Tomasz z Akwinu, 1962, 1963; Maritain, 2001).

Rozstrzygnięcie dylematów etycznych w sposób niejako abstrakcyjny i sztywny, tj. ściśle według ustalonej hierarchii wartości, szczególnie

gdy jej pochodzenie jest dowolne, nie tylko krępuje ludzką wolną wolę, ale i ogranicza odpowiedzialność za skutki czynu. Eliminuje konflikt moralny niejako automatycznie, podczas gdy dopiero konfrontowanie zhierarchizowanych wartości z możliwymi skutkami czynu w danych okolicznościach, co często prowadzi do konfliktu moralnego, jest źródłem zarówno arystotelesowskiego doskonalenia w miarkowaniu (w cnocie umiaru), jak i chrześcijańskiego spełniania się w czynie.

Konflikt moralny może powstać także w tzw. przypadkach symetrycznych (McConnel, 2002, rozdz. 3), gdy konkretna wartość wywołuje powinność, która jednocześnie spełnia i nie spełnia tej wartości. Przykładem takiej okoliczności jest sytuacja, w której można uratować życie tylko jednej osoby, podczas gdy symetrycznie zagrożenie skierowane jest ku obu, np. gdy jedna osoba ratuje tonące lub przebywające w płonącym pomieszczeniu dzieci, albo gdy trzeba zaaplikować dziecku uzdrawiające lekarstwo, ale może je dostać tylko jedna osoba. Podjęcie jednak czynu, mimo nierozwiązanego konfliktu moralnego, jest konieczne z uwagi na spełnienie wartości ludzkiego życia. Więcej, świadomość konfliktu tym bardziej mobilizuje do starannego wykonania nakazanej czynności.

W literaturze anglosaskiej znaleźć można bogato argumentowaną dyskusję na rzecz – z jednej strony – autentyczności dylematów etycznych (ewentualnie pociągających za sobą konflikty moralne), z drugiej zaś – ich pozorności (McConnel, 2002, rozdz. 5–6). Zwolennicy występowania autentycznych dylematów etycznych zwykli je poddawać klasyfikacji. Przykładowo rozróżniają dylematy ontyczne (*ontological*) i epistemiczne. Te pierwsze są zawsze autentyczne (*genuine*), bo żadna z powinności dyktowana wartością etyczną nie może zostać przedłożona nad drugą (*overridden*). Dylematy epistemiczne są zaś spowodowane brakiem wiedzy o tym, która z powinności wyznaczanych przez wartości jest priorytetowa, co prowadzi do konfliktu moralnego, głównie spowodowanego dezorientacją w porządku powinności. Są zatem w tym znaczeniu nieautentyczne, lecz nie oznacza to, że nie mają miejsca (McConnel, 2002, rozdz. 7).

Konflikty moralne dzieli się czasem według kryterium tzw. negocjowalności warunku wypełnienia powinności (*negotiable and not-negotiable moral requirements*) (McConnel, 2002, rozdz. 7). Jedne są bowiem negocjowalne w tym sensie, że w razie przeszkód zastosowania się

do owego warunku można podjąć działania zastępcze, w jakiś sposób wyrównujące stratę (naprawiające zło). W przypadku nienegocjowalnych konfliktów, gdy wymóg moralny nie zostanie spełniony, żadne zadośćuczynienie wyrządzonego zła nie jest możliwe.

Z kolei podział na konflikty moralne spowodowane przez zadanie samemu sobie dylematu etycznego (*self-imposed*) – występujące, gdy sprawca świadomie wikła się w sprzeczne deklaracje spełnienia wykluczających się powinności – oraz narzucone z zewnątrz (ze świata) jest sztuczny z punktu widzenia zwolenników istnienia autentycznych (*genuine*) konfliktów moralnych (McConnel, 2002, rozdz. 7). Rzecz bowiem w czym innym: doświadczenie moralne wartości dopiero wtedy pozwala uświadomić sobie wzajemne ich wykluczenie, gdy dochodzi do konfrontacji wynikających z nich powinności w świecie.

Logika deontyczna zajmuje się zdaniami, które wyrażają nakaz lub zakaz (McConnel, 2002, rozdz. 4). Jej algebra zawiera osiem funktorów działających na powinność czynu: dwa – (nie)wykonalności, trzy – obowiązku (nakazu, zakazu, w dosłownym sensie – obowiązku), trzy – pozwolenia (przyzwolenia, fakultatywności, indyferencji). Za pomocą logiki deontycznej można modelować sprawczość w świetle dylematu etycznego, gdyż odnosi się on do norm spełniania wartości i wyraża się sprzecznością zdań o powinnościach, wprost odnoszących się do norm spełniania wartości. Logika deontyczna formalizuje rozumowania normatywne, co pomaga badać zmiany ludzkiego działania podlegającego normom (także moralnym) w zmieniających się okolicznościach, a więc powstanie i rozwój konfliktu moralnego. Jak każde narzędzie logiczne, także logika deontyczna jest wszakże zbyt twarda, aby głębiej wniknąć w jego naturę. Próbuje się np. pokazać jej przydatność w eliminowaniu konfliktów nakazów, ale już nie zakazów (McConnel, 2002, rozdz. 7).

Termin „konflikt wartości” stosuje się często wtedy (Ossowska, 2000, r. VIII; McConnel, 2002, rozdz. 7, 8), gdy nie jest on przedmiotem rozstrzygnięcia indywidualnego (w sumieniu poszczególnej osoby), lecz międzyosobniczego (międzyludzkiego) lub grupowego. Tymi grupami mogą być społeczności narodowe, kulturowe i zawodowe (profesje biomedyczne i prawne, służby mundurowe, biznes). W tym przypadku jednak należałoby rozważać czasowy albo nawet trwały konflikt moralny u członków społeczności, który powstaje w wyniku niezgodności wyznawanej hierarchii wartości etycznych z wartościami urzeczywistnianymi



w wykonywaniu zadań grupowych lub w jego wyniku, które wyzwalają nie tylko poczucie odpowiedzialności moralnej, ale pociągają za sobą także odpowiedzialność prawną. Dla poszczególnych przedstawicieli grup narodowych, które są np. w konflikcie wojennym, lub grup profesji podobnych wyżej wymienionym, pozostawanie w konflikcie moralnym (o podłożu moralnym) jest demoralizujące lub uniemożliwia podjęcie decyzji.

W celu ochrony przed destrukcją moralną (choć nie zawsze się to udaje) i spowodowania skutecznego działania interwencyjnego członków grup zawodowych, narażonych na konflikty moralne wypracowuje się konwencjonalnie stosunkowo wyraźną hierarchię celów (związanych z hierarchią dóbr moralnych i pozamoralnych) w tzw. zawodowych kodeksach etycznych oraz procedury pozwalające realizować owe dobra w ustalonej umownie kolejności. Nie oznacza to wszakże uznania zasady negocjowalności porządku wartości i rozchwiania układu powinności, lecz jest podyktowane wyłącznie wymogiem skuteczności operacyjnej w sytuacjach wyjątkowych. Ważne jest przy tym, żeby ta konwencjonalna hierarchia uwzględniała kontekst kulturowy tak, aby stosujący się do niej byli jak najmniej narażeni na konflikt moralny między realizacją wyznawanych wartości etycznych i wartości pozamoralnych, zhierarchizowanych w owej konwencji. Ostatecznie chodzi zatem o zminimalizowanie osobistej odpowiedzialności moralnej za wybór postępowania przez przedstawicieli określonych grup zawodowych (Ślipko, 2010).

Na tle różnych hierarchii wartości, przekonań, jak i na tle różnych ocen powstają konflikty międzyludzkie. Metody ich pokonywania (bo nie zawsze rozwiązywania) są różne (Ossowska, 2000, rozdz. VIII): od brutalnego prania mózgu, poprzez wykorzenienie lub osłabienie przywiązania (do wartości, przekonania, oceny) w wyniku ukazania – jak w terapiach psychologicznych – jego genezy, do dyskusji polegającej na deliberacji.

Współcześnie konflikt, mający także podłoże moralne staje się przedmiotem badań nad komunikacją między stronami reprezentującymi różne wzorce kulturowe. Rezultaty tych badań mają ulepszyć dialog międzykulturowy oraz wypracować instrumentarium technologiczne i medialne do rozwiązywania wynikłego w ten sposób konfliktu. Problemem jest to, czy w ogóle możliwe jest jego rozwiązanie, gdy wymaga to rozstrzygnięcia dylematu etycznego przy przyjęciu różnych wartości lub ich odmiennym

zhierarchizowaniu. Chodziłoby tu raczej o taki rodzaj perswazji w dialogu lub deliberacji, który pozwoliłby wzajemnie zrozumieć racje stron i usunąć emocjonalny stan wrogości. Tak postawione zadanie jest wykonalne, natomiast to pierwsze, zwłaszcza gdy konflikt ma wymiar społeczny (między grupami religijnymi lub grupami zafiksowanymi ideologicznie), jest bardzo trudne lub po prostu niewykonalne, lecz cenne jest samo podjęcie próby znajdowania sposobu przekazu różnic.

W filozofii analitycznej podejmowano próby ustalenia autentyczności lub pozoru dylematu etycznego i generowanego przezeń konfliktu moralnego. Przeciwnicy istnienia autentycznych konfliktów moralnych (McConnel, 2002, rozdz. 5) optymistycznie odnoszą się zarówno do ulepszenia człowieka (jak w ideologii transhumanizmu), którego to niedoskonała natura jest ich generatorem, jak i do coraz bardziej przewidywalnego i niezawodnego wzajemnego oddziaływania między człowiekiem a otoczeniem, w wyniku czego mają zniknąć konflikty moralne w konsekwencji minimalizowania odpowiedzialności za podejmowany czyn. Współoddziaływanie ma być bowiem technicznie zoptymalizowane, a aksjologia, nawet ta utylitarna, ma zaś być zastąpiona przez efektywność, choć nie jest jasne, w jakim ostatecznie celu.

Ów bezkonfliktowy świat jawi się jako kolejna utopia, ale z powodu komercjalizacji celów i wyników postępu technologicznego stopień jej urealnienia staje się większy niż w przypadku innych utopii. W tym świetle sama już możliwość rozwiązywania konfliktów moralnych może się stać miarą wolności osoby ludzkiej.

Przeprowadzona analiza historyczna ma charakter przeglądowny i selektywny ze względu na ograniczoną objętość słownikowego hasła. Rozwinięcie większości z przedstawionych zagadnień wymagałoby oddzielnego artykułu. Problemowe ujęcie tematu będzie zilustrowane szczegółową analizą konkretnego przypadku konfliktu moralnego w rozumieniu przyjętym w niniejszym tekście.

## Ujęcie problemowe pojęcia

Podstawowa zasada moralności brzmi: należy czynić dobro, a unikać czynienia zła. Aby ją spełnić, trzeba mieć wiedzę i wycucie, czym jest owo dobro. W metafizyce rozróżnia się dobro ontyczne (metafizyczne)

i dobro moralne. Dobro ontyczne to jedno z transcendentaliów relacyjnych (obok prawdy i piękna), czyli to, czym się byt przejawia, tj. na równi z prawdą i pięknem reprezentuje pojęcie bytu. Jest pojęciem pierwotnym, a więc nie może być określone w definicji normalnej. Przyjmuje się zatem tzw. definicję adekwacyjną, w której dobro to zgodność bytu z dążeniem (Arystoteles, 2007, w. 1094 a). Dążenie oznacza tu relację chcenia, pożądania, mogącą wywoływać jakąś reakcję (czyn) podmiotu owego dążenia: a zatem dobro, czyli to, „czego każda rzecz ze swej strony pożąda. [...] Każda rzecz jest dobra, o ile istnieje” (Maritain, 2001, s. 41; Tomasz z Akwinu, 1998, q. 21, a. 1).

W odniesieniu do konkretnego bytu dobro metafizyczne, jakim jest dobro moralne (Maritain, 2001, s. 42), ma swoją reprezentację gatunkową (Arystoteles, 1984, w. 996 a). Zasób i sposób aktualizowania ku pełni potencjalności tkwiących w każdym gatunku zależy od bytu, który jest przedmiotem aktualizacji. Człowiek jako jedyny byt jest podmiotem moralności. Oznacza to, że oprócz aktualizowania się w nim potencjalności biologiczno-fizycznych podczas jego życia sam dla siebie jest przedmiotem ontycznego spełniania się w osiągnięciu dobra w gruncie rzeczy metafizycznego, ale „uszczegółowionego w porządku moralnym” (Maritain, 2001, s. 43; Tomasz z Akwinu, 1963, q. 18; Wojtyła, 2000, s. 144–149).

Dobro moralne można przedstawić w dwóch perspektywach porządku moralnego: wartości moralnej, tj. ze względu na przyczynowość formalną, w tzw. porządku specyfikacji czyli ze względu na rodzaj dobra, i celu, tj. ze względu na przyczynowość celową, w porządku wykonania, działania (Maritain, 2001, s. 43–44). Jako wartość dobro jest odkrywane w doświadczeniu moralnym – jako jego „nieredukowalna dana”. Jako cel dobro oznacza ostateczną przyczynę wolnego podejmowania czynu. Specyfikacja moralna czynu (jego dobro albo zło) jednak jest „czymś całkowicie różnym od specyfikacji ontycznej” (Maritain, 2001, s. 46–47). Dobrze (w znaczeniu – sprawnie) wykonany czyn nie musi być czynem dobrym.

Gdy człowiek w sposób wolny, wiedziony wolną wolą, podejmuje się czynu, to staje się jego twórcą. Jako twórca jest zatem odpowiedzialny za jego skutek zewnętrzny – w strukturze otoczenia w stopniu osiągnięcia tzw. celu najbliższego (Tomasz z Akwinu, 1962, q. 123, a. 7), jak i za jego skutek wewnętrzny – w strukturze moralnej samego siebie

(Wojtyła, 2000, cz. II, rozdz. III i IV). Odpowiedzialność pełni rolę ogniwa łączącego wynik rozstrzygnięcia dylematu etycznego z wprowadzeniem go w czyn. Poczucie odpowiedzialności, gdy wartość i cel nie zostaną w pełni urzeczywistnione, wywołuje konflikt moralny, który może trwać zarówno podczas wykonywania czynu, jak i po wykonaniu go, a także w wyniku jego zaniechania. Równocześnie odpowiedzialność jest siłą sprawczą podjęcia rozwiązywania konfliktu moralnego.

Jeśli w proponowanych tu definicjach dylematu etycznego i konfliktu moralnego występuje pewne uproszczenie, to w celu zrealizowania wybranego problemowego ujęcia tematu pozwala ono przyjąć przejrzystą metodę analizy przykładu.

Przejęcie dylematu etycznego w konflikt moralny można prześledzić na przykładzie podanym przez Jean-Paula Sartre'a (1998, s. 41–46), przy czym w przeprowadzonej tu analizie tylko sam wstępny opis konfliktu (zresztą w ogólniejszym sformułowaniu) jest wzięty od filozofa. Analiza pozwoli ukazać dodatnie i ujemne konsekwencje pozostawania w konflikcie moralnym oraz znaczenie nie tylko odpowiedzialności za sprawstwo dla pozytywnej albo negatywnej roli konfliktu moralnego, lecz także wpływu trudnych do przewidzenia zmian sytuacji zarówno w osobie znajdującej się w konflikcie, jak i otoczenia, w którym przychodzi jej działać.

W przyjętej tu parafrazie dylemat polega na tym, że młody człowiek staje przed następującym wyborem między dwiema powinnościami:

1. W s t ę p u j ę na ochotnika do wojska, bo ojczyzna wymaga obrony przed obcą interwencją.

albo

2. Mimo konieczności obrony ojczyzny przed obcą interwencją p o z o s t a j ę z matką wymagającą stałej opieki, której nikt inny jej nie zapewni.

Wybór zależy od tego, jaką hierarchię dóbr (w znaczeniu wartości) przyjmie młody człowiek za priorytetową. Zakładając, że nie zasłania się dylematem z tego powodu, iż po prostu boi się iść na wojnę, to wybór jest trudny: między dobrem, jakim jest

(D1) ojczyzna,

a dobrem, jakim jest

(D2) matka.

Czy jest to jednak wyłącznie wybór między systemami hierarchizowania dóbr (w znaczeniu wartości), z których jedno:

(H1) stawiają wyżej kondycję całej zbiorowości, połączonej podobną historią i legitymującą się określoną tożsamością kulturową, ochronę jej niematerialnych i materialnych zasobów wraz z terytorium jej egzystencji, niż kondycję poszczególnego członka tej zbiorowości,

drugie zaś

(H2) przyjmują odwrotną kolejność ważności?

Czy jednak w dylemacie młodego człowieka chodzi tylko o zobowiązanie określoną aksjologią? Czy można zlekceważyć stosunek emocjonalny do ojczyzny i matki? A więc czy dylemat etyczny jest tylko dylematem powinności urzeczywistnienia wartości (Wojtyła, 2000, s. 284–287)? I jakkolwiek trudno popierać Sartre'a w akcentowaniu (do) wolnego stanowienia o własnej egzystencji, to w tym przypadku należałoby wziąć pod uwagę stan emocjonalny młodego człowieka, gdyby rozstrzygnięcie dylematu D1/D2 w świetle powinności okazało się pozorne i wywołało ową Sartre'owską rozterkę. Emocjonalność miałaby wtedy prowadzić do dezintegracji osoby, podczas gdy Wojtyłowe „napięcie między emotywnością podmiotu ludzkiego a osobową sprawczością w czynach jest swoiście twórcze” (Wojtyła, 2000, s. 286).

Każde rozstrzygnięcie dylematu etycznego prowadzi młodego człowieka do konfliktu moralnego:

Wybór D1: Czy byłby z niego dobry żołnierz, skoro pozostawałby w konflikcie moralnym, (K1) wybierając obowiązek wobec ojczyzny i zaniedbując matkę?

Wybór D2: Czy pozostając z matką, która np. mimo jego opieki wkrótce by zmarła, i już nie mając możliwości włączenia się do walki, młody człowiek mógłby pozostać w konflikcie moralnym (K2) do końca życia, że nie spełnił obowiązku wobec ojczyzny, gdy wielu jego rówieśników poświęciło jej zdrowie i życie.

Konflikt K2 pogłębiłby się, gdyby matka była gorącą patriotką. Wtedy bowiem wybór H2 przez syna stałby się dla niej dodatkowym obciążeniem i źródłem cierpienia. Można by wtedy mówić o „niepodzielnym charakterze pewnych wartości” (Aszyk, 1998, s. 114). W tym wypadku kluczowe byłyby D1 i D2, które wyzwalają różne powinności: służenia ojczyźnie i służenia matce, dla której wartość ojczyzny należy do porządku H1.

W dylemacie młodego człowieka oprócz powinności w grę wchodzi stosunek emocjonalny do określonych dóbr. Należy go uwzględnić, gdy

analizuje się moment rozstrzygnięcia dylematu etycznego, ale dalej nie oznacza to, że młody człowiek wiedziony w większej części uczuciem niż powinnością nie popadnie w konflikt moralny. Każda jego decyzja rozstrzygająca dylemat D1/D2, niezależnie od pobudek wyboru, rodzi konflikt moralny wraz z wprowadzeniem jej w czyn. Jedynie w przypadku, gdy młody człowiek wybierze opcję D2, a matka umrze na tyle szybko, że będzie miał szansę zaciągnąć się do wojska, konflikt K2 zostanie zażegnany, bo po prostu wygaśnie. W przypadku, gdy wybierze wariant D1, a matka przeżyje wojnę, to mimo pozostawania podczas wojny w konflikcie K1, co mogłoby ujemnie wpływać na wykonywanie przez niego zadań żołnierskich, K1 zniknie wraz z powrotem z wojny do domu.

W analizowanym przypadku młody człowiek wybrał D2 i znalazł się w związku z tym w konflikcie K2 może być narażony na inne konflikty moralne, np. na konflikt:

K2', który wystąpiłby, gdyby zginął na wojnie jego bliski kolega z zaprzyjaźnionej rodziny a on powinien wtedy zająć się zrozpaczoną i osamotnioną matką kolegi, podczas gdy nie ma po temu ani siły ani środków.

Konflikt K2' tym bardziej by mu doskwierał, im silniej odczuwałby konflikt K2. Ponownie doszłoby do swoistej interferencji wartości w porządkach H1 i H2, które generują kolejność powinności. Służenie pomocą matce kolegi stałoby się konieczne z racji powstania niepodzielności wartości ojczyzny (D1) oraz wartości zdrowia i życia matki (D2), której syn poświęcił się dla ojczyzny. Młody człowiek mógłby wpaść w sytuacyjną pułapkę:

(P1) zaniedbać własną matkę,

albo

(P2) zaniedbać matkę kolegi,

gdy ten w pewnym sensie wyręczył go z powinności względem ojczyzny. Gdyby wybrał opcję P2, to pogłębiłby tym K2', który przybrałby wtedy znamiona konfliktu aksjologicznego.

Roman Ingarden rozważał cztery rodzaje relacji człowieka do wykonania czynu, gdy tę relację nazywa się odpowiedzialnością (Ingarden, 1987, s. 74). Wyraźnie podkreślił odmiennność czwartego jej rodzaju, czyli gdy „ktoś działa odpowiedzialnie”. W tym bowiem przypadku jest ona związana bezpośrednio z konfliktem moralnym, ponieważ podczas całego procesu podjęcia i wykonania czynu towarzyszy sprawcy poczucie odpowiedzialności (Wojtyła, 2000, s. 227–228) za skutki

kolejnych wyborów wartości (dóbr) i sposobów ich urzeczywistniania, jak i zaniechania urzeczywistniania innych; towarzyszy mu ponadto odpowiedzialność za dobro albo zło czynu (Ślipko, 2010, s. 148–160).

Młody człowiek opiekujący się matką, znalazłszy się w pułapce sytuacyjnej P1/P2, odczuwałby dotkliwie konflikt K2' z powodu poczucia odpowiedzialności za stan własnej matki i matki kolegi. Miałby dwa wyjścia:

(W1) podzielić swą opiekę między obie matki, ale pociągałoby to za sobą mniejszą uwagę poświęconą własnej matce,  
albo

(W2) zaniechać jakichkolwiek starań o matkę kolegi.

Co zatem wzmacnia lub osłabia odpowiedzialność za czyn? Jeśli odrzucić psychologiczną niechęć do podejmowania odpowiedzialności, to często, mimo starania o to, aby skutek czynu był dobry, czyli odpowiadał pozytywnej intencji i właściwemu wyborowi wartości (a więc nastąpił w wyniku pozytywnego rozstrzygnięcia dylematu etycznego), okazuje się on niezadowolający. Można wyróżnić trzy główne przyczyny takiego stanu rzeczy.

- Ograniczona możliwość rozpoznania sposobu wprowadzenia wartości do działania w konkretnych warunkach; w rozważanym przypadku, gdyby młody człowiek wybrał W1, to mógłby nie sprostać np. ujawniającej się stopniowo wrogości matki kolegi, kierowanej do młodego człowieka, a spowodowanej irracjonalnym żalem, że to jej syn zginął i tym niejako wyręczył młodego człowieka.
- Nieprzewidziane okoliczności wykonywania czynu; w rozważanym przypadku miałyby to miejsce, gdyby młody człowiek podjął się opieki także nad matką kolegi (wybrał W1), ale nie mógłby tej opieki należycie sprawować, np. z powodu pogorszenia się stanu zdrowia własnej matki.
- Pewne zmiany psychiczne lub fizyczne sprawcy czynu, ingerujące w zaplanowany sposób postępowania; w rozważanym przypadku targany konfliktami moralnymi i wycieńczony wojenną egzystencją sam opiekun mógłby podupaść na zdrowiu tak mocno, że niezależnie od wyboru W1 albo W2 nie podołałby nałożonym na siebie obowiązkom.

Wykonaniu czynu zawsze towarzyszy niepewność jego skutków, także moralnych. W tej sytuacji daje o sobie znać poczucie odpowiedzialności,

które ma wpływ na sposób rozwiązania zjawiającego się konfliktu moralnego w odniesieniu do skutków podjętego czynu i reakcji na nie. Czy przerwać działanie, czy je kontynuować, ale zmieniając plan? Czy zaniechanie czynu lub modyfikacja jego wykonania przyniosą bardziej pozytywne skutki (przyniosą większe dobro) niż kontynuowanie nieodpowiedzialne, czyli bez rozwiązywania wynikłego konfliktu moralnego? W jaki sposób postąpić, gdy wbrew dobrym intencjom skutek czynu ich nie spełnia?

Jeśli działanie jest nieodpowiedzialne, to choć nie musi prowadzić do konfliktu aksjologicznego, jednak go uprawdopodobnia. Konflikt aksjologiczny ujawnia się bowiem wtedy, gdy z powodu przymusu sytuacyjnego świadomie, w kolejnych krokach w wykonaniu czynu, narusza się jakaś wartość moralną, czyli powoduje zło. Słynne zdanie Hanny Arendt: „ci, którzy wybierają mniejsze zło, niezmiernie szybko zapominają, że w ogóle wybrali zło” (Arendt, 1964, s. 36), nie tylko odnosi się to sytuacji przymusowej, lecz do świadomego wyboru między jednym a drugim złem (wyboru jednej i naruszeniu drugiej z dwóch równie ważnych wartości). Arendt ukazywała niebezpieczną banalność zła przy obniżeniu odpowiedzialności. Wszakże nawet wtedy nadal ważna jest świadomość istnienia konfliktu moralnego, pogłębionego jeszcze wyborem mniejszego zła, oraz świadomość tego, że ów wybór nie obniża odpowiedzialności zarówno za podjętą decyzję, jak i za wywołany przez nią skutek. W odniesieniu do poszczególnej osoby przeżywany przez nią konflikt moralny może ją doskonalić moralnie, gdy odpowiedzialnie podejmie próbę jego przewyciężenia.

Kiedy człowiek jest odpowiedzialny w swoim działaniu? Ingarden pisał, że „działający musi być w szczególny sposób uposażony w swej ontycznej strukturze kategorialnej, jak w swoich rysach charakteru” (Ingarden, 1987, s. 97). Wojtyła odpowiedzialność określił jako coś niematerialnego, nierozpoznawanego zmysłowo, jako przejaw duchowości, „fakt oczywisty”, który „umysł pojmuje” i którego „rozumienie może odpowiednio pogłębiać i rozwijać w sobie” (Wojtyła, 2000, s. 227). Tadeusz Ślipko pisał zaś, że „[d]okonuje się [...] w duchowych głębinach człowieka proces formowania się jego moralnej osobowości, a [...] w procesie tym wyraża się zasadniczy nurt, a zarazem ukryty rdzeń jego moralnej odpowiedzialności” (Ślipko, 2010, s. 155).

Splot racjonalno-wolitywno-emocjonalny jest wyraźnie widoczny w rozważanym dylemacie młodego człowieka w rozstrzygnięciu między



D1 i D2. Natomiast pułapka sytuacyjna P1/P2 powoduje to, że w pewnym sensie wybrałby mniejsze zło, gdyby nieco zaniedbał własną matkę na rzecz niepełnego opiekuństwa wobec matki kolegi. Gorzej byłoby, gdyby wpadł w P1 albo w P2, gdyż wtedy jedna z matek pozostałaby zupełnie bez opieki. Można zatem zadać pytanie, czy konflikty moralne K2 i K2', które w bieżącej sytuacji młodego człowieka nie mają jednoznacznie pozytywnego moralnie rozwiązania, przyczyniają się do jego moralnego doskonalenia, czy do destrukcji?

Jak zostało pokazane, wybór D2 co prawda powoduje konflikt K2, lecz dopóki młody człowiek jest świadom konsekwencji tego wyboru, potencjalnie jest w stanie ostatecznie pokonać ów konflikt i doskonalić się moralnie. Co więcej, trwanie w K2, w przykładowej sytuacji śmierci kolegi na froncie, jakkolwiek przekształca się w konflikt K2', to jednak, gdy młody człowiek wybierze w pułapce sytuacyjnej mniejsze zło, uczyni lepiej, niż gdyby wyparł ów konflikt. Pułapka sytuacyjna P1/P2, o ile tylko młody człowiek jest świadom wad swych rozstrzygnięć moralnych (w tym się zasada przestroga H. Arendt!), nie niweczy jego praktycznego doskonalenia się, o ile poczuwa się do odpowiedzialności za wybór i zaniechanie. Świadomość tego faktu moralnego może np. wyzwolić pomysłowość w polepszaniu opieki nad obiema matkami, albo po ich śmierci skłonić do wspierania poszkodowanych rodzin kombatantów itp.

Gdyby wszak młody człowiek okazał się nieodpowiedzialny i zlekceważył konieczność rozwiązywania konfliktu K2 lub K2', to nie miałby motywu do sprawdzania się w opiece ani nad jedną, ani nad drugą matką, a gdyby wprost odsunął od siebie K2', to akt ten przede wszystkim umniejszyłby (jeśli w ogóle by nie unieważnił) wagę jego wcześniejszego wyboru D2 (opieki nad osamotnioną i potrzebującą własną matką), a więc destrukcyjnie wpłynąłby nie tylko na motywację opieki nad nią, ale na niego samego, na jego wewnętrzną strukturę moralną.

## Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Powinność moralną personalista Jacques Maritain rozumiał inaczej niż aprioryczny imperatyw Immanuela Kanta (1984, s. 62–67). Nie jest ona „pustą formą obowiązku, która narzuca się sama z siebie i bez żadnych

racji” (Maritain, 2001, s. 170). Działanie moralne, tj. zgodne z powinnością moralną, jest dla Maritaina tożsamy z działaniem rozumnym, przy czym doskonale zdawał on sobie sprawę z tego, że racjonalność wyboru wartości etycznej (dobra) skupia się tu na naturalnej relacji do dobra, którą jest miłość jako uczucie „zorientowane atrakcyjnie, ku dobru” (Wojtyła, 2000, s. 293).

Maritain wskazał na związek wartości z normą, który wpisuje się w relację między dylematem etycznym a konfliktem moralnym. Dobro jako wartość „jest jakością formalną, formą lub determinacją etyczną zawartą w akcie woli ludzkiej” (Maritain, 2001, s. 137). Ów akt przechodzi w moralnie oceniane działanie, zgodne lub niezgodne z normą, która jest pewną zewnętrzną formą w stosunku do niego i należy „do porządku zewnętrznej przyczynowości formalnej” (Maritain, 2001, s. 138). Filozof rozróżnił normę formującą (i nazwał ją normą-pilotem) i normę-nakaz (normę-polecenie, normę-prawo, normę-imperatyw, w słabszej postaci – normę-radę). Ta pierwsza wyznacza z udziałem rozumu miarę dobroci moralnej aktu. Wywodzi się z niej norma-nakaz, która implikuje społeczne i religijne reguły postępowania, i niejako łączy przyczynowość formalną z przyczynowością sprawczą. To ona ma ukierunkowywać czyniącego na „bezwarunkową” normę-pilot (Maritain, 2021, s. 148–149).

Maritain wyróżnił jeszcze jeden rodzaj normy – normę-przymus (Maritain, 2021, s. 150–151), która bezpośrednio wiąże się z konfliktem moralnym i ma chronić niedoskonałą naturę człowieka przed popełnieniem czynu niemoralnego. To ona – z jednej strony – pomaga w rozwiązywaniu konfliktu moralnego, ponieważ uświadamia możliwość popełnienia zła. Z drugiej jednak strony, gdy norma-przymus należy np. do zbrodniczego prawodawstwa (Arendt), to jakkolwiek pozornie unieważniając dylemat etyczny, czyni potencjalnie człowieka moralnie odpowiedzialnym za zło nawet wtedy, gdy nie jest jego bezpośrednim sprawcą.

Rozwinięciem podjętych rozważań byłoby zanalizowanie konfliktu moralnego w języku Maritainowskiej klasyfikacji norm i w konfrontacji z procesem urzeczywistniania wartości w Wojtyłowej koncepcji osobowej struktury samostanowienia.

## BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H. (1964). *Responsibility under a Dictatorship*. Pobrane z: <https://grattoncourses.files.wordpress.com/2017/07/arendt-personal-responsibility-under-a-dictatorship.pdf> (dostęp: 11.11.2022).
- Arystoteles. (1984). *Metafizyka*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Arystoteles. (2007). *Etyka nikomachejska*. Tłum. D. Gromska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Aszyk, P. (1998). *Konflikty moralne a etyka*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Chyrowicz, B. (2008). *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Ingarden, R. (1987). *Książeczka o człowieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kant, I. (1984). *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. M. Wartenberg. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Maritain, J. (2001). *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*. Tłum. J. Merecki. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- McConnel, T. (2002). Moral Dilemmas. W: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Pobrane z: <https://plato.stanford.edu/entries/moral-dilemmas/> (dostęp: 12.12.2022).
- Ossowska, M. (2000). *Normy moralne. Próba systematyzacji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sartre, J.-P. (1998). *Egzystencjalizm jest humanizmem*. Tłum. J. Krajewski. Warszawa: Wydawnictwo Muza.
- Ślipko, T. (2010). *Spacerkiem po etyce*. Kraków: Wydawnictwo PETRUS.
- Tomasz z Akwinu. (1962). *Suma teologiczna*, q. 123–140: *Męstwo*. Tłum. P. Bełch. London: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Tomasz z Akwinu. (1963). *Suma teologiczna*, q. 1–21: *Szczęście. Uczynki*. Tłum. F.W. Bednarski. London: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Tomasz z Akwinu. (1998). *Kwestie dyskutowane o prawdzie*. T. 2. Tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, & J. Ruszczyński. Kęty: Wydawnictwo ANTYK.
- Wojtyła, K. (2000). *Osoba i czyn*. W: T. Styczeń, W. Chudy, & in. (red.), *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, (s. 43–344). Wydawnictwo Towarzystwo Naukowe KUL.



Anna Bogatyńska-Kucharska

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-7762-9518>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.341>

# Dylematy moralne

## Streszczenie

**DEFINICJA POJĘCIA:** Termin „dylemat” jest używany bardzo szeroko i często nieprecyzyjnie. Bywa stosowany zarówno w odniesieniu do sytuacji obiektywnej kolizji powinności na gruncie teorii etycznej (aspekt przedmiotowy), jak i do wskazania trudności podmiotu w wyborze jednej z alternatywnych opcji (aspekt podmiotowy). W szkicu przedstawiono trzy definicje dylematów etycznych: 1. tzw. definicję standardową, 2. definicję Waltera Sinnotta-Armstronga oraz 3. definicję kontekstową zaproponowaną przez Barbarę Chyrowicz. Każda z nich inaczej akcentuje aspekt podmioty i/lub przedmiotowy.

**ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA:** Prezentacja wybranych historycznych ujęć pojęcia wskazuje na dwie tendencje. Pierwsza dotyczy wyeliminowania dylematów celem zachowania integralności teorii etycznej lub akceptacji niemożliwości rozstrzygnięcia każdego z dylematów. Ujęcie drugie postuluje z kolei analizę dylematów i akceptację nierozstrzygalności niektórych z nich. Wskazuje na praktyczną użyteczność teorii etycznych oraz znaczenie rozwoju etycznej wrażliwości.

**UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA:** Odwołując się do szerokiego znaczenia terminu „dylemat”, zaprezentowano typologię dylematów, uwzględniając pięć kryteriów: rodzaj, zakres oraz źródło powinności, a także skutki dokonanego wyboru oraz status ontyczny alternatywnych opcji tworzących dylemat.

**REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:** W ostatniej części pracy postawiono postulat uwzględnienia w definicji dylematu moralnego zarówno aspektu przedmiotowego, jak i podmiotowego. Wskazano też warunki niezbędne dla użyteczności teorii w kontekście rozwiązywania dylematów etycznych. Są to rezygnacja zarówno

z dążenia do integralności, jak i zastępowania wrażliwości moralnej wyłącznie racjami etycznymi lub racji etycznych wyłącznie wrażliwością podmiotu.

**Słowa kluczowe:** dylematy moralne, typologia dylematów, definicje dylematów, integralność teorii etycznych

## Definicja pojęcia

Termin „dylemat” w szerokim znaczeniu odnosi się najczęściej do sytuacji trudnego wyboru jednej z dwu konkurencyjnych opcji (Donagan, 1996, s. 11–12). Mogą istnieć dylematy moralne bądź pozamoralne. Dylemat moralny dotyczy wyłącznie sytuacji, gdy wybór dotyczy opcji moralnie istotnych. Trudność wyboru związana jest z niemożnością realizacji obu możliwości, a jednocześnie doniosłością działania lub jego skutków. Jeśli sytuacja jest etycznie znacząca, rozstrzygnięcie jest bardziej doniosłe, ponieważ wiąże się z dobrem i złem moralnym. Dokonanie wyboru nie oznacza często dewaluacji niewybranej opcji. Pozostawia raczej dyskomfort związany z koniecznością rezygnacji z niej. Dylematy rozstrzygalne to takie, które można rozwiązać za pomocą etyki. Dylematy nierozstrzygalne z kolei to te, w stosunku do których nie można podać przeważających racji na rzecz wyboru jednej z opcji.

Dylematy można analizować w dwóch aspektach: przedmiotowym (treść dylematu, kontekst) oraz podmiotowym (osoba, która doświadcza dylematu). W aspekcie podmiotowym doświadczenie dylematu zależy od przekonań, w tym wiedzy podmiotu (świadomość lub nieświadomość istnienia dylematu), sprzyja też odczuwaniu dyskomfortu związanego z koniecznością trudnego wyboru oraz poczuciem odpowiedzialności. Możliwa jest zarówno sytuacja, kiedy podmiot nie rozpoznaje dylematycznej sytuacji, jak i sytuacja tzw. dylematu pozornego, kiedy niewłaściwie rozpoznaje sytuację jako dylematyczną. Termin „dylemat” często jest używany w odniesieniu wyłącznie do poziomu podmiotowego lub przedmiotowego, czasami uwzględniając się oba. Niekoniecznie jest to jasno wskazane, co utrudnia zrozumienie problemu.

Definicja standardowa<sup>1</sup> stwierdza, że „dylemat to sytuacja, w której podmiot powinien wybrać osobno każdą z alternatyw działania, lecz nie może zarazem uczynić im obu zadość” (Chyrowicz, 2008, s. 52). Sinnott-Armstrong postuluje jej zawężenie poprzez dodanie do niej trzech warunków. Po pierwsze, sytuacja powinna dotyczyć wyłącznie wymagań moralnych, nie zaś konfliktów pomiędzy wymaganiami moralnymi i pozamoralnymi. Po drugie, należy odróżnić powinności (to,

1 Terminu tego używa Chyrowicz (2008, s. 53–59) oraz Sinnott-Armstrong, opisując całą klasę definicji spełniających podane warunki (1988, s. 3–5).

co podmiot jest obowiązany zrobić z moralnego punktu widzenia) od zaleceń (ideałów, norm supererogacyjnych), zgodnie z którymi podmiot może, ale nie musi działać (niewypełnienie ideału nie pociąga za sobą winy moralnej). Dylemat mogą tworzyć dwie powinności, nie tworzą go natomiast konflikty ideał-powinność. Trzecie uzupełnienie to z kolei wskazanie, że powinności mają podobnie silne uzasadnienia, a żadna z nich nie jest nadrzędna w stosunku do drugiej. Zawężona definicja Sinnotta-Armstronga mogłaby więc brzmieć tak: dylemat moralny to konflikt (co najmniej) dwóch powinności moralnych, z których żadna nie posiada silniejszej racji w stosunku do drugiej (Sinnott-Armstrong, 1988, s. 3–26). Badacz zaznacza także, iż dylematy mogą występować jako konflikt dwóch powinności pozytywnych, dwóch negatywnych albo też pozytywnej i negatywnej.

Kontekstowa definicja dylematu zaproponowana przez Barbarę Chyrowicz brzmi z kolei następująco:

dylemat etyczny to sytuacja, w której podmiot jest przekonany, że powinien zarazem *a* i *b*, a równocześnie nie może spełnić powinności *a* bez naruszenia powinności *b*, ani też powinności *b* bez naruszenia *a*, przy czym dla powinności *a* i *b* (mogą one stanowić zarówno działanie, jak i powstrzymanie się od działania) znajduje racje na gruncie teorii etycznej, w której ramach próbuje rozstrzygnąć dany dylemat (Chyrowicz, 2008, s. 70).

Istotne jest tu zwrócenie uwagi na subiektywny wymiar dylematu – zależy on od świadomości podmiotu, a nie, jak w przypadku Sinnotta-Armstronga, od obiektywnych własności powinności wchodzących w konflikt.

## Analiza historyczna pojęcia

W historii etyki można wyróżnić dwa podejścia do zagadnienia dylematów moralnych. Pierwsze z nich, dominujące do co najmniej XIX wieku, polegało na eliminacji dylematów moralnych. Drugie, współcześnie zyskujące coraz większe zrozumienie, wiąże się z akceptacją istnienia dylematów oraz z rezygnacją z ambicji przedstawienia teorii rozstrzygającej każdy dylemat etyczny. Pierwsze podejście wynikało z postulatu spójności bądź integralności teorii etycznej. W zamierzeniu teoria taka



miała dawać odpowiedź na każdą sytuację konfliktu powinności. Jeżeli jakiejś nie dawała, uznawano to za wadę tej teorii. Rozstrzygnięcie dylematu zazwyczaj oznaczało wskazanie powinności wyższej i niższej. Przykładem może być platoński kazus uzasadnionej odmowy oddania broni właścicielowi, który w związku ze swoim szaleństwem może wykorzystywać ją do zabójstwa. Rozstrzygnięcie jest jednoznaczne, a sprawiedliwość jest źródłem silniejszej powinności niż nakaz dotrzymywania obietnic.

Dążenie do spójności teorii nie było także obce Arystotelesowi. Jednakże ten myśliciel był już świadomy złożoności problematyki dylematów. Z jednej strony był przekonany, że zarówno teoria etyczna, jak i osoba cnotliwa w każdej sytuacji będzie kierowała się właściwymi przesłankami działania. Podając przykład kapitana stojącego przed wyborem: odciążyć okręt w czasie burzy i zwiększyć bezpieczeństwo ludzi, wyrzucając ładunek, czy też nie pozbywać się ładunku i zwiększyć ryzyko (Arystoteles, 2000, s. 122), wskazuje, że nie jest to dylemat – kapitan słusznie czyni, wyrzucając ładunek za burtę. Jednak rozważając inny przypadek, Arystoteles wskazuje na brak takiej jednoznaczności. Rozważa przykład:

Jeśli tyran jakiś kazał popełnić czyn haniebnny człowiekowi, którego rodziców i dzieci ma w swojej mocy (z tym, że w razie popełnienia tego czynu ocaleją, a w razie zaniechania go zginą) (Arystoteles, 2000, s. 122),

zauważa, że takie sytuacje są sytuacjami dylematu i mogą prowadzić do działania haniebnego. Co więcej, uznaje, że dla rzeczy wielkich i pięknych można niekiedy znosić hańbę i ból, a „nędznikiem jest bowiem, kto znosząc hańbę, czyni to bądź nie ze względu na jakiś cel wielki, bądź ze względu na mało znaczący” (Arystoteles, 2000, s. 123). Punktem docelowym etyki nadal pozostaje stworzenie systemu integralnego, a doskonały moralnie człowiek, który w każdej sytuacji wybierze właściwe działanie, nie będzie miał dylematów moralnych.

Dążenie do spełnienia warunku integralności cechuje także takie modele, jak etyka stoicka czy propozycja św. Augustyna. Stoicy przyjmowali, że mędrzec będzie kierował się w życiu określonymi wartościami. Będzie również potrafił je określić i właściwie zastosować. Dzięki temu będzie mógł wypełniać wszystkie powinności wynikające z jego natury, unikając konfliktów. Augustyn z kolei zauważa, że źródłem dylematów

moralnych jest niedoskonała natura ludzka, która uniemożliwia właściwe rozpoznanie danej sytuacji. Biskup Hippony przytacza przykłady sędziów, którzy nakazują torturowanie niewinnych (lub nawet ich skazywanie) w celu uzyskania informacji dotyczących innych spraw. Według niego sędziowie w takich sprawach mogą być omylni ze względu na swoją niewiedzę. Pomimo tego mędrzec powinien zasiadać w sądach. Takie nadużycia, jak skazywanie niewinnych i poddawanie ich torturom, wydawanie wyroków niesprawiedliwych tylko w celach edukacyjnych, retrybutywnych bądź prewencyjnych, tolerowanie fałszywych oskarżeń, aby potępić zbrodnię,

nie liczy się za grzechy, bo sędzia-mędrzec nie czyni tego z chęci szkoderia, tylko zmuszony nieświadomością, a nadto zmuszony jest obowiązkiem sądenia, do którego skłania go społeczeństwo. Jest to więc tragedia człowieka (Augustyn, 1998, 771 [XIX, 6]).

Dylematy są zakorzenione w niedoskonałości natury ludzkiej, niewiedzy i braku możliwości pełnego poznania. Jednak po przyjęciu prawa Bożego znikną – każdy dylemat będzie możliwy do rozstrzygnięcia. Z punktu widzenia prawa bożego i Boga (doskonałego podmiotu) dylematy nie istnieją. Rolą człowieka jest poznawać prawo boże i w sytuacjach wątpliwych kierować się rozpoznaniem tegoż. Jak zauważa Augustyn, nie są grzechami nawet błędne rozstrzygnięcia podjęte z właściwą intencją (ku pokojowi) oraz po właściwym zbadaniu.

Tomasz z Akwinu, pisząc o dylematach, odwoływał się do pojęcia uwikłania. Podmiot może być uwikłany „jako taki” (*simpliciter*) albo też „pod pewnym względem” (*secundum quid*) (Tomasz z Akwinu, 2010, 84 *de Veritate* 17, a. 4, odp. 8). Inaczej można powiedzieć, że Tomasz odróżnia dylematy *sensu stricto* od dylematów względnych. Jest ponadto przekonany, że wszystkie dylematy są dylematami względnymi, a ich źródło leży w świadomości podmiotu, nie zaś w obiektywnej strukturze prawa moralnego. Dylemat moralny (uwikłanie) wynika albo z niewłaściwej intencji, albo zawinionej niewiedzy, albo też z niezawinionej niewiedzy. Jest również możliwy do usunięcia poprzez zmianę intencji na słuszną, nabycie nowych, koniecznych do oceny działania informacji albo też poprzez pracę nad właściwym ukształtowaniem sumienia. Podobnie jak Augustyn, Tomasz uznaje, że z punktu widzenia Doskonałego Podmiotu nie może istnieć żaden dylemat, a w rezultacie uwikłanie podmiotu jest

*de facto* wynikiem błędu. W sytuacji, która wydaje się bez wyjścia, Tomasz zaleca, poza zwieszeniem wiedzy, aby nie poddawać się złudzeniu, że istnieją jedynie dwa wyjścia z danej sytuacji.

Istnieniu dylematów moralnych zaprzecza również Immanuel Kant. Wyraża to następująco:

Konfliktem obowiązków byłby taki ich stosunek, przez który jeden z tych obowiązków uchylałby drugi. Ponieważ jednak obowiązek i zobowiązanie to pojęcia, które wyrażają obiektywną praktyczną konieczność pewnych działań, a dwie przeciwstawne reguły nie mogą być równocześnie konieczne, lecz gdy działanie zgodne z jedną spośród nich jest obowiązkiem, wówczas działanie zgodne z regułą przeciwną nie tylko nie jest obowiązkiem, ale jest wręcz sprzeczne z obowiązkiem – przeto kolizja obowiązków i zobowiązań jest nie do pomyślenia (Kant, 2006, 36 [224]).

Kant wskazuje, że źródłem postrzegania dwóch obowiązków jako sprzecznych jest wynikanie ich z odmiennych podstaw obowiązku. Nie jest jasne, co Kant rozumie przez „podstawę obowiązków”. Mogą to być ciężące na podmiocie zobowiązania, mogą to być wydarzenia, jakie doprowadziły do danej sytuacji lub pewien ich zbiór. Kant jednoznacznie stwierdza, że w sytuacji konfliktu podstaw obowiązku należy uznać za obowiązek ten, który ma silniejsze podstawy. Pozorność dylematu obowiązków podkreśla także słynna Kantowska zasada „powinność zakłada możliwość”: jeżeli jakieś działanie jest wymagane przez moralność, tym samym jest możliwe wykonanie go.

Próba eliminacji dylematów etycznych był także utilitaryzm, szczególnie w swoim klasycznym wydaniu. Jeremy Bentham poszukiwał metody na rozstrzygnięcie dowolnego sporu moralnego. Zaproponował uznanie za podstawę wartości danego czynu fakt, na ile przynosi on przyjemne, a na ile nieprzyjemne skutki wszystkim zainteresowanym stronom. Zaproponował także dodatkowe kryteria oceniania przyjemności i przykrości, takie jak intensywność, czas trwania, pewność lub niepewność, odległość w czasie, czystość (brak domieszki przykrości lub przyjemności) oraz płodność (szansę na przyniesienie w przyszłości kolejnych przyjemności lub doprowadzenie do przykrości). Cel utilitaryzmu, jakim jest likwidacja dylematów, obowiązuje w tej klasie systemów etycznych do dzisiaj.

Inny model rozwiązywania dylematów moralnych zaproponował E.D. Ross, twórca teorii obowiązków *prima facie* (obowiązków warunkowych). Uznał on, że istnieje wiele warunkowych obowiązków, które

wytwarzają zobowiązania do działania w poszczególnych sytuacjach. W sytuacji konfliktu podmiot powinien wybrać jeden z nich, uchylając inny, zgodnie z żywioną intuicją moralną. Wybrany obowiązek staje się w danej sytuacji obowiązkiem aktualnym. W sytuacji kolejnego konfliktu podmiot jednak może wybrać inny obowiązek warunkowy. Należy zauważyć, że teoria Rossa jest nadal teorią spełniającą warunek integralności, pomimo braku jednoznacznego wskazania właściwego działania w każdej sytuacji.

Rezygnacja z wymogu integralności wymagała akceptacji prawdziwości zdania, że istnieją dylematy moralne, w których pomiot nie będzie w stanie wybrać właściwie. Konflikt ten można (między innymi za Heglem) nazwać tragicznym. Obie strony mogą być bowiem usprawiedliwione w swoich działaniach. Ostateczne określenie, która strona miała rację, może nastąpić dopiero po zakończeniu biegu historii. Współczesnym przykładem sytuacji dylematu jest historia przedstawiona przez J.-P. Sartre'a, dotycząca młodzieńca rozdartego przez powinność obrony ojczyzny (i chęć pomszczenia brata) z jednej strony, a z drugiej przez powinność opieki nad matką (Sartre, 1998, s. 40–41). Sartre uznał, że w takich sytuacjach pojawia się bezsilność podmiotu oraz brak gwarancji wybrania właściwie. Tym samym wskazał na trudności, z jakimi muszą się borykać etyki pretendujące do spełnienia warunku integralności.

Niemal w tym samym czasie Bernard Williams i Leszek Kołakowski wskazali na trudności etyk integralnych. Kołakowski zwrócił uwagę na ich maksymalistyczne ambicje. Etyka całościowa musiałaby doprowadzić do powstania kodeksu moralnego, który będzie służył do rozstrzygnięcia wszelkich dylematów. Jak pisał Kołakowski:

Ideał kodeksu to ideał doskonale rozstrzygalnego systemu, z którego, w połączeniu z opisem sytuacji, da się wydedukować dowolny sąd wartościujący lub jego negacja. Kodeks ma przeobrazić świat wartości w kryształowy pejzaż, gdzie dowolna wartość daje się zawsze zlokalizować i zidentyfikować bez wątpliwości (Kołakowski, 1967, s. 264).

Według polskiego filozofa wiara w ideał całkowicie integralnej etyki jest złudna i zbyt upraszcza sferę moralności. Jej postulaty są ponadto nierealne (nie ma możliwości przyjęcia rozstrzygnięć moralnych raz na zawsze), a chęć ich przyjęcia doprowadzi do karykatury moralności i zaniknięcia sumienia lub indywidualnego namysłu moralnego. Dlatego

też należy zaakceptować istnienie dylematów moralnych i podejmować wciąż nowe próby ich rozwiązywania, bez gwarancji, że będą to rozwiązania ostateczne i niewzbudzające wątpliwości.

Williams, korzystając z definicji Lemmona, także zwrócił uwagę na nieusuwalność dylematów z etyki. Zauważa, że:

człowiek może żywić przekonania niespójne w mocnym sensie, czyli takie, że w zdania, które wyrażałyby te przekonania w sposób adekwatny uwikłana byłaby jakaś sprzeczność logiczna (Williams, 1999, s. 89–90).

Z tego faktu wynika, że podmiot niekiedy może mieć sprzeczne pragnienia oraz być przekonany, że ciężą na nim wzajemnie wykluczające się powinności moralne. Williams zauważa także, że w odróżnieniu od konfliktu przekonań czy pragnień w przypadku konfliktów moralnych „nie mamy pełnej swobody wyboru strategii zmierzającej do ich wyeliminowania” (Williams, 1999, s. 105). Dzieje się tak, ponieważ nie sposób zaprzeczyć, że dany podmiot doświadcza konfliktu moralnego niezależnie od strategii (eliminacja czy zgoda na konflikt), jaką wybierze do poradzenia sobie z nim: „Konflikty ani nie dają się wyeliminować w sposób systematyczny, ani nie dają się wszystkie do końca rozwiązać” (Williams, 1999, s. 105). Nie sposób odrzucić całkowicie jednej z powinności działania. Filozof także nie zgadza się z tezą, że rozstrzygnięcie dylematu unieważnia zasadę odrzuconą. Decyzja podmiotu musi pozostać niepewna.

Problem dylematów moralnych jest w dalszym ciągu żywo dyskutowany. Pojawiają się coraz to nowe przykłady i propozycje ich rozstrzygnięcia (z najbardziej popularnym chyba dylematem wagonika na czele). Są także wykorzystywane w takich dziedzinach, jak psychologia i kognitywistka do badania postaw moralnych. Trwa również spór pomiędzy etyką spełniającą warunek integralności a zwolennikami akceptacji tezy o teoretycznej nierozstrzygalności dylematów moralnych.

## Ujęcie problemowe pojęcia

Typologia dylematów. Barbara Chyrowicz wskazuje na pięć kryteriów użytecznych dla rozróżniania dylematów. Rozróżnia kolejno rodzaj, zakres oraz źródło powinności, a także skutki dokonanego wyboru oraz

status ontyczny alternatywnych opcji (Chyrowicz, 2008, s. 73–169). Ze względu na rodzaj powinności wymienia dylematy moralne oraz pozamoralne, wskazując trzy główne ich grupy: dylematy roztropnościowe, dylematy religijno-moralne, dylematy moralno-prawne.

Dylematy roztropnościowe dotyczą trudnych wyborów jednej spośród dwu opcji, które nie mają moralnego znaczenia. Doświadczane są powszechnie w życiu. Niektóre mogą być zupełnie błahe, np. wybór marki sprzętu narciarskiego, inne bardziej doniosłe, np. czy i ile pieniędzy przeznaczyć na kosztowną operację dającą większe szanse na zdrowie czy też zrezygnować z niej, pieniądze przeznaczając na zapewnienie dzieciom lepszej edukacji. Nie mają one moralnego znaczenia, choć mogą być moralnie doniosłe.

Dylemat moralno-religijny powstaje w sytuacji, gdy w konflikt wchodzi wymogi religijne oraz moralne. Przykładem takiej sytuacji jest np. Boży nakaz zabójstwa Izaaka. Innym przykładem dylematu może być sytuacja wyboru względów medycznych lub religijnych w sytuacji konieczności transfuzji krwi u świadków Jehowy.

Dylematy moralno-prawne to sytuacje, w których niesprawiedliwe prawo wchodzi w konflikt z nakazami sumienia. Przykładami dylematów tego typu są różne sytuacje nieposłuszeństwa obywatelskiego, np. oparte na prawości czy spójności z własnym systemem moralnym (pomoc w ucieczce niewolnikowi), niesprawiedliwości (niesprawiedliwe prawo uchwalone przez większość przeciw mniejszości), polityce (obywatele uznają, że sposób ich zabezpieczenia przez rządzących w gruncie rzeczy prowadzi do wzrostu niebezpieczeństwa – kwestia rozmieszczenia amerykańskiej broni w krajach europejskich).

W etyce wyróżniane są kategorie deontyczne czynów: wymagania (nakazy oraz zakazy), ideały (działanie supererogacyjne) oraz czyny moralnie obojętne (dopuszczalne). Wyróżnia się je ze względu na zakres powinności moralnej. Wyłącznie wymagania cechują się powinnością działania. Czyny moralnie dopuszczalne oraz supererogacyjne mogą być spełnione, choć nie muszą. Niewykonanie ich nie prowadzi do moralnej winy. Działania kwalifikowane do wskazanych kategorii mogą wchodzić ze sobą w konflikt, tworząc dylematy moralne: wymagań, czynów moralnie obojętnych, supererogacji oraz wymagań i czynów moralnie obojętnych lub supererogacyjnych, a także czynów moralnie obojętnych i ideałów.

Spośród przedstawionych kategorii działań wszystkie inne poza dylematami dwóch wymagań są rozstrzygalne. Zarówno ideały, jak i czyny moralnie obojętne nie obligują do działania, zatem w przypadku ich konfliktu z moralnym nakazem lub zakazem właściwy etycznie wybór jest jednoznaczny, choć może być subiektywnie trudny czy dyskomfortowy. Pozornie oczywista rozstrzygalność konfliktu wymagań oraz ideałów może w praktyce okazać się znacznie trudniejsza ze względu na problematyczność jednoznacznego w niektórych przypadkach rozróżnienia wymagań i ideałów. Przykładem może być dzielenie się majątkiem z osobami głodującymi w innych krajach. Z jednej strony podział majątku zależy od osoby, która go wypracowała. Może go dowolnie przeznaczyć na własne lub cudze potrzeby (bądź zachcianki). Z drugiej jednak strony, jeśli rozdźwięk między własnymi zachciankami (wyjątkowo ekskluzywny posiłek w bardzo drogiej restauracji) a potrzebami innych (woda, jedzenie, lekarstwa niezbędne do życia) jest zbyt duży, można zasadnie stawiać pytanie, czy dzielenie majątkiem przez bogatych jest wyłącznie supererogacyjne, czy jednak nie spełnia kryteriów moralnego wymagania.

Ze względu na nieobecność powinności działania dotyczącej czynów dopuszczalnych oraz ideałów wszelkie dylematy wynikające zarówno z konfliktu w obrębie tych kategorii deontycznych, jak i pomiędzy nimi, można uznać za rozstrzygalne. Niekoniecznie oznacza to, że każde wybrane rozwiązanie jest równie dobre, jednak żadne nie jest złe z moralnego punktu widzenia. Dylematy te mogą wymagać namysłu, a także wiązać się z dyskomfortem, ale niezależnie od wybranego rozwiązania nie powodują moralnego zła.

Dylematy ideałów dotyczą najczęściej różnych form dobroczynności. Ze względu na ograniczone możliwości nie da się czasami pomóc w wystarczającym stopniu wszystkim, którym by się chciało, co sprzyja odczuwaniu żalu. Nie ma w tym wypadku moralnej winy, podejmowane działania są chwalebne. Rozstrzygnięcie, jakie działanie supererogacyjne wybrać, przypomina raczej dylemat roztropnościowy niż moralny. Żal wynikający z niemożności pomocy wszystkim może występować u osób o wyjątkowo wrażliwym sumieniu.

Dylematy dwóch działań dopuszczalnych Chyrowicz nazywa „dylematami lepszego wyboru”. Żadna z konkurencyjnych opcji nie stanowi powinności działania, obie są moralnie dopuszczalne. Trudność

w podjęciu decyzji wynika często z niepewności dotyczącej wartości rezultatów wybranego działania. Przykładowo, ojciec uzdolnionej muzycznie dziewczynki zastanawia się, czy posłać ją na lekcje do wybitnego nauczyciela muzyki, co sprawi, że dziewczynka będzie większość czasu spędzała na ćwiczeniach kosztem innych aktywności typowych i atrakcyjnych w jej wieku oraz czasu spędzanego z rodzeństwem.

Chyrowicz (2008, s. 114–135) wskazuje trzy źródła powinności: zasady moralne (prawa), obowiązki (powinności wynikające z pełnionej roli) oraz zobowiązania (powinności wynikające najczęściej z szeroko rozumianych, złożonych obietnic, lecz także z zasady wzajemności). Obowiązki od zobowiązań odróżnia także osoba nakładająca sankcję (przełożony lub człowiek, którego zaufanie zostało zawiedzione), a także charakter konsekwencji: odpowiedzialność przed autorytetem (obowiązki) lub naruszenie zaufania (zobowiązania). Uwzględniając przedstawione kategorie, można wskazać następujące typy dylematów: praw, obowiązków, zobowiązań oraz praw i obowiązków lub zobowiązań, a także obowiązków i zobowiązań. Ustalenie hierarchii powinności wynikających z zasad moralnych, obowiązków i zobowiązań umożliwiłoby rozstrzygnięcie dylematów, w których konkurują ze sobą powinności wynikające z różnych źródeł. Natomiast nie rozstrzyga sytuacji, gdzie w konflikcie są powinności tej samej rangi.

Spośród tych kategorii najtrudniejsze do rozstrzygnięcia są dylematy praw, czyli wynikające z konfliktu dwóch zasad moralnych.

Dylematy obowiązków powstają jako konsekwencja pełnienia różnych ról, których wymagania wchodzi ze sobą czasami w konflikt. Rozstrzygnięcie konfliktowych wymagań różnych ról wiąże się z koniecznością porównania wymagań i wyboru istotniejszych. Typowymi przykładami są przepisy ról zawodowym i prywatnych (np. roli pracownika i rodzica i kwestia ilości czasu poświęcanego, każdej z nich). Kryteriami użytecznymi w wyborze bardziej zobowiązujących powinności może być np. zastępowalność w pełnieniu roli.

Przykładem dylematu praw i obowiązków jest sytuacja żołnierza biorącego udział w niesprawiedliwej wojnie. Żołnierz ze względu na pełnioną rolę zawodową jest zobligowany do wypełniania rozkazów. Jeśli są one niegodziwe pojawia się dylemat zasad moralnych i obowiązków. Z jednej strony w tej sytuacji można stwierdzić, że pierwszeństwo mają zasady moralne. Z drugiej, że w takiej sytuacji odmowa wykonania



rozkazu może być niezwykle trudna i skutkować poświęceniem własnego życia, co z psychologicznego punktu widzenia jest sytuacją etycznego heroizmu. Tłumaczenie się wypełnianiem rozkazu w takich sytuacjach nie usprawiedliwia popełnienia czynów niegodziwych. Rozstrzygnięcie tego dylematu jest proste wyłącznie teoretycznie. W tym przykładzie widać wyraźnie różnicę pomiędzy poziomem przedmiotowym a podmiotowym. Na poziomie przedmiotowym oczywiste jest, że należy unikać zła, a więc udziału w niesprawiedliwej wojnie. Jednak na poziomie podmiotowym osoba nie ma całkowitej swobody działania. Nie ma wątpliwości, że wykonywanie rozkazów nie stanowi wystarczającego usprawiedliwienia działań, zarówno pod względem moralnym, jak i prawnym.

Dylematy zobowiązań często wynikają z niemożności realizacji wymagań jednej zasady moralnej wobec kilku różnych osób. Dotyczą sytuacji, kiedy powinność wynika z relacji pomiędzy dwoma konkretnymi osobami ze względu na zasadę wzajemności lub złożoną obietnicę. Na ogół pojawiają się, kiedy nie sposób spełnić złożonej wcześniej obietnicy, np. ze względu na istotną, nieprzewidzianą czy niezamierzoną zmianę okoliczności. Zwykle są to dylematy rozstrzygalne, ponieważ zmiana kontekstu może unieważnić złożoną wcześniej obietnicę, co jest zrozumiałe dla każdej ze stron. W takich sytuacjach proponowanym rozwiązaniem jest zadośćuczynienie. W szerokim sensie źródłem moralnej powinności zobowiązań jest zasada dotrzymywania obietnic.

O dylematach praw i zobowiązań mówimy, gdy zasada dotrzymywania obietnic wchodzi w konflikt z inną zasadą moralną. Przykładowo, jest to kwestia zwrócenia pożyczonej broni w sytuacji, gdy osoba ją przechowująca przewiduje, że właściciel będzie chciał wykorzystać ją do zabójstwa.

Przykładami dylematów obowiązków i zobowiązań są sytuacje, kiedy wynikające z pełnionych ról wymagania kolidują ze złożonymi obietnicami. W ich przypadku, podobnie jak w dylematach dwóch zobowiązań, w rozstrzygnięciu często pomagają namysł nad warunkami ważności obietnic. Warto w takich sytuacjach zaproponować rekompensatę czy zadośćuczynienie.

Cechą wspólną dylematów wymienianych w tej kategorii jest odczuwanie żalu lub poczucia winy. W tej kategorii Chyrowicz (2008, s. 135–156) wyróżnia dylematy moralnego rezydium oraz dylematy

moralnego zła. Cechą różnicującą te dylematy jest moralny lub pozamoralny charakter szkody czy straty. Dylematy moralnego rezyduum to sytuacje, w których nie da się uniknąć pewnej pozamoralnej straty, co sprzyja odczuwaniu żalu czy smutku, a czasami także poczucia winy. Ich cechą wyróżniającą stanowią silne negatywne emocje. Bywają także nazywane dylematami emocjonalnymi lub subiektywnymi.

Natomiast dylematy moralnego zła to sytuacje, w których podmiot nie może uniknąć spełnienia czynu moralnie złego, co wiąże się z uczuciem moralnej winy i wyrzutów sumienia. Łagodniejszą formę stanowią tzw. dylematy mniejszego zła. Dylematy mniejszego zła to sytuacje, kiedy wybiera się pozamoralne zło do realizacji dobra moralnego. Właściwe dylematy moralnego zła to sytuacje, kiedy w celu minimalizacji moralnie złych skutków wybiera się działania moralnie złe. Przykładem takiej okoliczności jest rozdzielenie bliźniaczek syjamskich, które oznacza pozabawienie życia jednej z nich (gdy nie da uratować się obu, a rezygnacja z ingerencji medycznej oznacza śmierć obu). Rozdzielenie bliźniaczek, a w konsekwencji spowodowanie śmierci jednej z nich, może zostać usprawiedliwione np. na gruncie etyk konsekwencjalnych. Na gruncie deontologii pozostanie ono działaniem złym (jako zabójstwo), choć może być usprawiedliwiane. Kategoria dylematów moralnego zła obejmuje przypadki „brudnych rąk” oraz „moralnych kosztów” (Chyrowicz, 2008, s. 151).

Do kategorii dylematów ze względu na status ontyczny alternatywnych opcji należą dylematy epistemiczne oraz ontologiczne. Niewiedza i nieumiejętność znalezienia właściwego rozwiązania są powodem dylematów epistemicznych. Odnoszą się do sytuacji, które są dylematyczne wyłącznie na poziomie podmiotowym – to podmiot ze względu na swój brak wiedzy nie widzi możliwości właściwego rozwiązania dylematu, które istnieje. Dylematy epistemiczne są zasadniczo rozstrzygalne. Brak wiedzy pogłębia uczucie dyskomfortu oraz może sprzyjać podjęciu niesłusznej moralnie decyzji. W opisaney sytuacji znaczenie moralne mają powody niewiedzy podmiotu. Jeśli brak rozeznania stanowi zaniedbanie, tzn. podmiot nie ma wiedzy, którą posiadać powinien, jego niewłaściwe działania stanowi moralną winę. Zakres wiedzy determinują również obowiązki i zobowiązania.

Przyczyną dylematów ontologicznych jest faktyczna kolizja moralnych wymagań. Zawsze są również dylematami moralnego zła. Bywają również nazywane dylematami rzeczywistymi lub obiektywnymi.

Przedstawiona typologia dylematów wskazuje szeroki kontekst i różnorodność stosowania tego pojęcia. Podsumowując, terminu „dylemat” używa się szeroko w sytuacji zaistnienia dwóch konkurencyjnych opcji, które jednocześnie nie mogą być spełnione. Sytuacje etycznie znaczące, tzn. takie, w których istnieje moralna powinność, określane są mianem dylematów moralnych. Wskazanie hierarchii powinności rozwiązuje dylemat, choć niekoniecznie eliminuje związany z nim dyskomfort. Istnieją jednak sytuacje, kiedy wskazanie hierarchii powinności jest niemożliwe. Mówi się wówczas o dylematach rzeczywistych. Są to sytuacje, w których podmiot trafnie rozpoznaje istniejącą kolizję powinności, a żadna nie ma przewagi nad drugą. Subiektywny dyskomfort nie jest wystarczającym warunkiem do rozpoznania istnienia dylematów rzeczywistych, gdyż występuje także w sytuacjach, kiedy podmiot nie potrafi wskazać właściwego działania ze względu na brak adekwatnej wiedzy. Na tej podstawie wyłania się kolejny podział na dylematy rzeczywiste (dylematy w wąskim znaczeniu) oraz wszystkie inne. Tylko dylematy rzeczywiste bywają nierozstrzygalne. W pozostałych sytuacjach termin „dylemat” używany jest w znaczeniu szerokim, jednak sytuacje te są zasadniczo rozstrzygalne.

## Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Dylematy moralne należy rozważać uwzględniając ich oba wymiary – subiektywny oraz obiektywny (zobiektywizowany). Wymiar subiektywny odnosi się do przeżyć jednostki, odczuwania przez nią konfliktowych powinności, żalu bądź skrupułów powiązanych z niemożliwością realizacji jednej z możliwości i wreszcie możliwych wyrzutów sumienia, powiązanych z przekonaniem, że w danej sytuacji nie postąpiła właściwie. Obiektywny wymiar, podkreślany między innymi przez Sinnotta-Armstronga, odnosi się do niezależnych od jednostki uzasadnień wymogów moralnych, poziomu norm, które stają w sytuacji konfliktu, ich statusu (moralne–pozamoralne) oraz racji, które za nimi stoją. Akcentowanie zaledwie jednego z tych wymiarów przedstawiać będzie uproszczony obraz dylematów.

Teoria etyczna, która ma za zadanie pomoc w radzeniu sobie z dylematami, powinna, jak się wydaje, spełnić następujące warunki.

Po pierwsze, zrezygnować z dążenia do kompletności (integralności), rozumianej jako oferowanie rozwiązania każdego dylematu moralnego. Postulat ten jest zbyt daleko idący i możliwy jedynie w sytuacji, gdyby udało się skonstruować etykę „z punktu widzenia wszechświata” (jaką np. miał być klasyczny utilitaryzm). Ponieważ ludzkie poznanie jest ograniczone, konstruowana przez nich etyka również będzie miała swoje granice. Jedną z nich będą nierozstrzygalne dylematy etyczne.

Po drugie, nie należy dążyć do zastąpienia wrażliwości etycznej wyłącznie racjami i klasyfikacjami etycznymi. Indywidualna wrażliwość na dylematy moralne powinna być jednym z czynników oceny zarówno samego (wrażliwego) podmiotu, jak i dylematu. Wrażliwość moralna, będąca na poziomie emocjonalnym reakcją na osąd sumienia (zmysłu moralnego), może stanowić jedną z przesłanek pomocną w ocenie (i podjęciu wyboru) w sytuacji dylematu. Warto pamiętać o postulat Kołakowskiego, aby kodeksy moralne (i teorie etyczne) nie zastępowały, a niekiedy nie prowadziły do wyrugowania wrażliwości moralnej i umiejętności przeprowadzenia samodzielnego wyboru moralnego.

Nie należy jednak wyboru w sytuacji dylematu ograniczać do samych emocji moralnych podmiotu. Podmiot może być wszak albo zbyt mało wrażliwy, albo nadwrażliwy, tak że podążanie za emocją może prowadzić do moralnie nagannych wyborów. Stąd też potrzeba, niedoskonałej, ale jednak rozwijanej teorii etycznej. Jej główne zadania to: przeprowadzanie klasyfikacji dylematów i wskazywanie, które z nich są dylematami moralnymi, a które nie. Następnie można wskazywać, które z nich są rozstrzygalne, które stwarzają pozory nierozstrzygalności, a które wreszcie rzeczywiście są nierozstrzygalne. Za pomocą tych klasyfikacji oraz odróżniania, przykładowo, wymogów ideału od powinności moralnych można pomóc w lepszym kształtowaniu emocji i świadomości moralnej. Etyka nadal powinna też analizować same dylematy moralne w celu podania ich jeszcze bardziej precyzyjnego opisu i udoskonalaniu sposobów radzenia sobie z nimi.

## BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles. (2000). Etyka nikomachejska. Tłum. D. Gromska. W: *Dzieła wszystkie*. T. 5, (s. 77–308). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Augustyn (1998). *Państwo Boże*. Tłum. W. Kubicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Chyrowicz, B. (2008). *O sytuacjach bez wyjścia w etyce. Dylematy moralne: ich natura, rodzaje i sposoby rozstrzygnięcia*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Dancy J. (2000). Etyka obowiązków prima facie. W: P. Singer (red.), *Przewodnik po etyce*, (s. 261–271). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Donagan, A. (1996). Moral Dilemmas, Genuine and Spurious. A Comparative Anatomy. W: H.E. Mason (red.), *Moral dilemmas and moral theory*, (s. 11–22). New York: Oxford University Press.
- Kant, I. (2006). *Metafizyczne podstawy nauki prawa*. Tłum. W. Galewicz. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Kołakowski, L. (1967). Etyka bez kodeksu. W: *Kultura i fetysze*, (s. 139–173). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lemmon, E.J. (1962). Moral dilemmas. *The Philosophical Review*, 2, 139–158.
- Mason, H.E. (red.). (1996). *Moral dilemmas and moral theory*. New York: Oxford University Press.
- McConnell, T. (2022). Moral Dilemmas. W: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Pobrane z: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/moral-dilemmas> (dostęp: 31.05.2023).
- Sartre, J.-P. (1998). *Egzystencjalizm jest humanizmem*. Tłum. J. Krajewski. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
- Shafer-Landau, R. (red.). (2013). *Ethical Theory. An Anthology*. Malden: Wiley-Blackwell.
- Sinnott-Armstrong, W. (1988). *Moral Dilemmas*. New York: Basil Blackwell.
- Tomasz z Akwinu. (2010). *Dysputy problemowe. O synderezie. O sumieniu*. Tłum. A. Białek. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Williams, B. (1999). Spójność etyczna. Tłum. M. Szczubiałka. W: *Ile wolności powinna mieć wola? I inne eseje z filozofii moralnej*, (s. 89–114). Warszawa: Fundacja Aletheia.



Ewa Podrez

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

<https://orcid.org/0000-0001-5805-0869>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.362>

# Konflikty moralne a kompromis

## Streszczenie

**DEFINICJA POJĘCIA:** Konflikt oznacza niezgodność poglądów, ocen i stanowisk, które mogą przybrać różną postać: kolizji, zatargu między zwaśnionymi stronami lub sporu między konkurencyjnymi ze sobą np. zespołami.

**ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA:** Przedstawiam, jak konflikt i kompromis jest pojmowany w różnych naukach: humanistycznych i społecznych, ze szczególnym uwzględnieniem etyki i aksjologii.

**UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA:** Staram się odpowiedzieć na pytanie, czym jest kompromis i na czym polega jego zastosowanie do rozstrzygnięcia konfliktów aksjologicznych.

**REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:** Rekomenduję myślenie o kompromisie, które zakłada tzw. minimum moralne niepodlegające już dalszym negocjacjom. Rekomenduję, aby w praktyce rozstrzygnięcia konfliktów dążyć do zabezpieczenia minimum etycznego, które zawsze wiąże się z dobrami (równość i sprawiedliwość) osób zaangażowanych w konflikt.

**Słowa kluczowe:** konflikt, kompromis, podmiot, minimum etyczne, wartości





## Definicja pojęcia

Terminy „konflikt” i „spór” są wieloznaczne. W różnych kontekstach mogą one być traktowane synonimicznie lub też odróżniane. Definicje konfliktów aksjologicznych zawierają zarówno podstawowy czynnik, stanowiący o samym konflikcie, jak i o szczegółowym jego przedmiocie. Konflikt jest zjawiskiem powszechnym. Rozgrywa się w określonym czasie między stronami, posiada swój przedmiot, intensywność, konkretne uwarunkowania, swój zakres, dynamikę (Filek, 2005, s. 59). Konflikt wyraża się w sporze, w którym ma miejsce ekspresja stanowisk. Spór jest skutkiem jakiegoś konfliktu dotyczącego wartości, zasad, norm. Od tych wszystkich cech wyróżniających dany konflikt zależą możliwości i sposób jego rozwiązania:

usunięcie przyczyn konfliktu, wycofanie się z konfliktu, uzyskanie przewagi jednej strony nad drugą, podporządkowanie jej sobie oraz likwidacja jednej ze stron (Węgrzecki, 2005, s. 26).

M. Ossowska wskazuje na trzy znaczenia konfliktu. W pierwszym mamy do czynienia z konfliktem między A i B, gdy A i B aspirują do tych samych niepodzielnych wartości, jak np. do małżeństwa z tą samą osobą albo do zajęcia tego samego stanowiska. Jest to wypadek, gdy jakieś dobro, przypadające w udziale A, jednocześnie B tego dobra pozbawia, albo wypadek, gdy jakieś zło zagrażające A i B spada nieuchronnie na B, gdy jednocześnie A zdołał się przed nim obronić, jak to dzieje się, gdy A lub B są wyznaczeni do wykonania jakiegoś ryzykownego zadania. Mówi się tu o konflikcie zachodzącym między A i B, choć A i B mogą o tym konflikcie nie wiedzieć albo wiedząc o nim, nie żywić wzajemnej wrogości. W drugim rozumieniu mówimy o konflikcie dopiero wtedy, gdy oprócz wspomnianego układu warunków zachodzi ich świadomość i ewentualny antagonizm. Wreszcie może się zdarzyć, że A i B kłócą się i przeszkadzają sobie wzajem, aczkolwiek obiektywnie konfliktowego układu warunków trudno się dopatrzeć (Ossowska, 1969, s. 105).

W filozofii rozróżnia się konflikt moralny dotyczący wartości lub powinności od konfliktów o podłożu moralnym, które mają szerszy kontekst, ponieważ oprócz wartości moralnych występują w nich wartości poza-moralne, np. ekonomiczne. Konflikt wartości występuje wtedy, kiedy wybór i ocena wartości stają się przedmiotem kontrowersji między stronami. Spór ten dotyczy związków i pozycji wartości względem siebie oraz w stosunku

do podmiotu (Hare, 2001, s. 69). Konflikty moralne są nieuniknione, a ich źródłem „jest nie tylko jednostronność charakterów lecz właśnie jednostronność moralnych zasad stojących w obliczu złożoności życia” (Ricoeur, 2003, s. 413) Doświadczenie życiowe podpowiada, że nie wszystkie konflikty można rozwiązać i że nie wszystkie strony są tym zainteresowane.

Przejdźmy teraz do określenia, czym jest kompromis. Pierwotnie pojmowano go jako wzajemną obietnicę rozwiązania sporu poprzez przestrzeganie decyzji bezstronnego, trzeciego podmiotu zwanego *compromissarius*. Ze względu na pełnioną przez trzeci podmiot funkcję celem kompromisu było osiągnięcie porozumienia, które wymaga dodatkowej instancji pilnującej, tak aby warunki umowy były przestrzegane przez skonfliktowane strony. Kompromis to zatem porozumienie osiągnięte w wyniku wzajemnych ustępstw (od zasad, założeń, poglądów). Można go pojmować jako metodę, sposób rozwiązywania konfliktu, który prowadzi na drodze ustępstw do wypracowania wspólnego stanowiska, przyjętego przez strony negocjujące. Ogólnie w definicjach kompromisu wskazuje się na jego składniki proceduralne:

1. Zaistnienie konfliktu, który wymaga rozwiązania.
2. Zwaśnione strony podejmują ze sobą rozmowy w celu dojścia do porozumienia. Jest ono dla nich celem nadrzędnym, jakim się kierują, zgadzając się na rezygnację z części swoich spornych roszczeń.
3. Zasięg i zakres ustępstw zależy od wspólnych ustaleń i dotyczy obydwóch stron w takim samym wymiarze; są to dobra wymienne i porównywalne ze sobą.
4. Porozumienie obejmuje te wspólne dobra, które zostały zaakceptowane przez wszystkie strony i nie stanowią przedmiotu sporu. Realizacja porozumienia wymaga współpracy sygnatariuszy tego paktu.

Ważnym pojęciem w mojej analizie jest minimalizm etyczny. Rozumiem przez to stanowisko, w którym przyjmuje się dwie podstawowe zasady moralne: zasadę równości i sprawiedliwości. Normy te określają moralne ramy współpracy ludzie ze sobą, oparcie ich na równych prawach i sprawiedliwym traktowaniu wszystkich podmiotów. W przypadku kompromisu oznacza to, że skonfliktowane ze sobą strony mają ten sam, partnerski status oraz że poniesione przez nich konieczne ustępstwa na rzecz rozwiązania sporu podlegają zasadzie sprawiedliwości.

## Analiza historyczna pojęcia

Zainteresowanie konfliktami moralnymi w naukach humanistycznych i społecznych obejmuje kwestie praktyczne, które koncentrują się na wyodrębnieniu rodzajów konfliktów, ich charakterystyce oraz na ich skutecznych rozwiązaniach. Tematyką tą zajmują się z jednej strony etyki (ogólna i szczegółowa), antropologia kulturowa, a z drugiej socjologia, psychologia i teorie zarządzania konfliktami. Jest to dzisiaj jedna z najczęściej podnoszonych kwestii, a zainteresowanie konfliktami nie dotyczy tylko nauki, ale także wytworów kultury w postaci filmów, seriali, gier komputerowych itp. Ponieważ spory budzą emocje, są rozgrywane w scenerii walki i zagrożenia; zawsze mogą zakończyć się bowiem w sposób nieprzewidywalny i tym samym zaskoczyć widza/gracza. W rozważaniach o konflikcie moralnym etycy podnoszą trzy kwestie: 1. czy źródła konfliktu tkwią w strukturach wartości i powinności czy też mają swoją przyczynę w podmiocie i jego przeżyciach; 2. co jest właściwym przedmiotem sporu w konfliktach o naturze moralnej; 3. jakie powinny zostać spełnione warunki moralnie przy rozwiązywaniu konfliktów i czy kompromis należy do nich. Pytania te pojawiają się w związku z tym, że z jednej strony kompromis jest najczęstszą praktyką w rozwiązywaniu konfliktów zbiorowych, społecznych i konfliktów interesu, a z drugiej szczególnie pozycja wartości moralnych wydaje się utrudniać lub nawet uniemożliwiać przyjęcie jakiegokolwiek kompromisu. Etycy, zgodnie z proponowaną koncepcją wartości, na wszystkie trzy powyższe pytania dają różne odpowiedzi. A to z kolei pozwala na zrozumienie zależności, jakie zachodzą między konfliktem moralnym a jego dwoma współzależnymi, tj. podmiotem i przedmiotem. I tak np. w antropologii kulturowej sprawa konfliktów moralnych rozpatrywana jest ze względu na przemiany form życia wspólnoty i jednostki, co wiąże się ze zmianą uwarunkowań zewnętrznych oraz wewnętrznych (tj. ogólnie spostrzegana rzeczywistość, ekspresja emocjonalna, zmiany postaw i preferencji). Konflikt jest uważany za czynnik umożliwiający wszelki rozwój w życiu plemiennym, zmianę i dostosowania się do „nowych czasów”.

Socjolodzy z kolei zgodnie z wiedzą o współczesnych konfliktach społecznych budują różne ich modele wynikające z pierwotnej sytuacji, w której strony zajmują jakieś radykalnie odmienne stanowiska w tej samej kwestii, p. lokalni ekolodzy a rolnicy czy hodowcy trzody chlewnej.

Rozwiązanie takich sporów przyjmuje albo charakter arbitrażu, albo kompromisu, albo walki. Niekontrolowana eskalacja konfliktów moralnych, która może prowadzić do społecznej rebelii czy nawet otwartej wojny, powstaje z powodu braku komunikacji między stronami sporu oraz dążenia do bezwzględnego narzucenia swojego stanowiska innym, z wrogą i agresywną postawą, z błędnym rozpoznaniem, ignorancją i uprzedzeniami, z szantażem, z naciskami czy działaniami pod przymusem. Separacja jednej ze stron jest doraźnym środkiem, który pozwala tylko na chwilowe uniknięcie konfliktu, a nie na jego rozwiązanie.

Psycholodzy opracowują metody rozwiązania konfliktu w związku z techniką prowadzenia negocjacji (jest to procedura sformalizowana, w której rozmawiają ze sobą strony konfliktu) i mediacji (to sformalizowana procedura z udziałem trzeciej strony), badają postawy konfliktogenne, wskazują na te elementy, które określają zakres, zasięg, przebieg konfliktu oraz wyróżniają znaczenia i konsekwencje sporów moralnych. Wspomniane procedury negocjacji i mediacji są podstawą kompleksu działań związanego z zarządzaniem tymi konfliktami. Odpowiadają na pytania, jak sobie z nimi radzić oraz jak im zapobiec. W psychologii i socjologii przyjmuje się, że konflikt moralny jest zjawiskiem zarówno naturalnym, jak i powszechnym. Na tej podstawie rozróżnia się trzy rodzaje konfliktów (w tym także tych o naturze moralnej): 1. mikrokonflikty (np. rodzinne, koleżeńskie czy sąsiedzkie), 2. Makrokonflikty (np. klasowe, etniczne czy religijne, które mają miejsce między w ramach jakiejś wspólnoty społecznej), 3. megakonflikty (np. między państwami albo wojny między blokami państw). Inny warty odnotowania podział konfliktów moralnych dotyczy ich różnych przedmiotów: a. wartości, ich zakresu ważności, oceny i preferencji; b. interesów oraz rzeczy: ich oceny, jakości, jaką reprezentują oraz opinii o nich np. o ich użyteczności; c. konfliktów międzyludzkich ze względu na ich zasięg (mówi się o konfliktach, które powstają między grupami pracowniczymi, między jednostkami o rozmaitych charakterach, rolach społecznych lub zawodowych albo o personalizacji antagonizmów); d. konfliktów intrapersonalnych (tj. sporów wewnętrznych, kiedy jednostka ma albo sprzeczne preferencje, albo oczekiwania niemożliwe do spełnienia); e. konfliktów moralnych o podłożu emocjonalnym (napiętnowanych agresją, frustracją, wrogością, gniewem itd.) (Jaworski, 2004, s. 148–150).

Do wiedzy o konfliktach z zakresu psychologii odwołują się również teoretycy zarządzania, którzy wiedzą o tym, że sterowanie konfliktem interesów w firmach i organizacjach polega na identyfikacji sytuacji, które mogą doprowadzić do tego sporu. Przeciwdziałania, które mają na celu ich uniknięcie, obejmują również organizację pracy, transparentność i wiarygodność wszystkich form aktywności pracownika i jego relacji z całym zespołem. W przypadku, kiedy dojdzie do jednego z wielu możliwych rodzajów konfliktu, opracowuje się najbardziej efektywne rozwiązania prawne, korzystając z modelowych procedur stosowanych w danej firmie czy organizacji zawodowej. Każda taka sytuacja dotyczy wartości o statusie pozamoralnym oraz moralnym ze względu na aktywność jego uczestników. Przy tym spory odgrywają różne role i pełnią rozmaite funkcje zarówno w życiu indywidualnym, jak i zbiorowym. Sztumski (1987, s. 67) wymienił następujące funkcje takich konfliktów: 1. różnicującą i identyfikacyjną, 2. integracyjną i dezintegracyjną, 3. demaskatorską i maskującą, 4. progresywną i regresywną, 5. pozytywną i negatywną.

Każdy konflikt wprowadza zmiany w ludzkich postawach, emocjach i sądach, wpływa na opinie, przekonania i preferencje. Pod wieloma względami może on odegrać pozytywną rolę w życiu zarówno jednostki, jak i zbiorowości. Wskazują na to prace m.in. A. Filleya (1975), który wyróżnia cztery zalety konfliktu, choć niezachodzące we wszystkich konkretnych przypadkach. Zastrzeżenie to jest o tyle istotne, że spory mogą przybrać bardzo gwałtowny, destruktywny charakter, a mogą też przebiegać w miarę łagodnie i spokojnie. Filley wymienia następujące zalety:

1. Wiele konfliktowych sytuacji chroni i przed ostrymi sporami i zachęca do negocjacji.
2. Sytuacje konfliktowe wymagają zajęcia nowych pozycji, inwencji i szerszego wglądu w przedmiot sporu.
3. Konflikt może doprowadzić do większej integralności grupy jako strony w sporze.
4. Konflikt może doprowadzić do zdobycia wiedzy o możliwościach rozwiązania sporu oraz spowodować wzrost motywacji.

Prowadzone w naukach społecznych i humanistycznych badania nad konfliktami są rozbudowane przynajmniej z trzech powodów; po pierwsze, uważa się, że są one naturalnym zjawiskiem w życiu społecznym/

jednostkowym i przynoszą ze sobą nie tylko negatywne skutki, ale również pozytywne. Ponieważ wzrasta systematycznie ich liczba i odpowiadająca im liczba zagrożeń natury globalnej, politycznej, ekonomicznej i społecznej, przygotowuje się odpowiednie akty prawne i procedury, by im zapobiec lub ograniczyć, a przede wszystkim poddać kontroli ich przebieg. Po trzecie, posiadamy coraz więcej narzędzi do ich badania, symulowania i przewidywania. Dodać należy, że w przeciwieństwie do wszystkich pozostałych konfliktów spory moralne między jednostkami o wartości mają charakter emocjonalny. Przykładem są współczesne wojny plemienne. W ich ramach

to, co nie jest do pojęcia dla jednych, jest w pełni zrozumiałe dla drugich, bo odmienne grupy dobierają odmienne kryteria zagrożenia, czyniąc się uczestnikami wojny niewspółmiernych wartości (Markowski, 2019, s. 40).

Psycholodzy wskazują na specyficzne cechy osobowości, które albo sprzyjają postawom agresywnym i konfrontacyjnym, albo też sprawiają, że niektórzy ludzie unikają wszelkich waśni, kierując się często oportunistycznym. Ogólnie jednak znaczenie konfliktów nie oscyluje jedynie w skali: zły, bardzo zły i najgorszy.

Powyższy przegląd nauk i dyscyplin, zajmujących się konfliktami od strony podmiotu i przedmiotu, należy uzupełnić o przyczyny i charakter konfliktów moralnych, rozpatrywanych od strony sporu o wartości. Wśród etyków panują rozbieżne zdania na temat źródeł konfliktów aksjologicznych oraz możliwości ich rozwiązania, m.in. przy pomocy kompromisu. Spory o wartości zwykle są bardziej skomplikowane i mniej racjonalne niż to ma miejsce w innych rodzajach konfliktów. Składa się na to kilka czynników: 1. emocjonalne zaangażowanie stron konfliktu o wartości, 2. brak jednego, obiektywnego i jasnego kryterium, rozstrzygającego ten spór, 3. występujące między stronami sporu różnice kulturowe (w sposobie postrzegania wartości i ich realizacji) oraz preferowane formy życia.

Powyższe uwagi odnoszą się do konfliktów grupowych (społecznych, etnicznych, religijnych, tzw. wojen kulturowych), gdzie decydującym czynnikiem konfliktu są różnice w spostrzeganiu wartości, co prowadzi do nadawania im różnego statusu ontologicznego, różnej pozycji w hierarchii, różnej mocy i znaczenia. Wspomniane różnice wynikają z odrębnego ich postrzegania, wyobrażania i myślenia, z innego stosunku emocjonalnego i wolitywnego. Wymienione różnice wpływają na

relacje zachodzące w obrębie skonfliktowanych grup i stopnia ich agresywności. Można je badać w optyce fenomenologów, którzy zajęli się teoretycznymi podstawami konfliktów aksjologicznych, ich źródłami oraz podmiotowymi i przedmiotowymi uwarunkowaniami. Ten rodzaj sporów może stanowić doświadczenie wewnętrzne człowieka oraz odnosić się do relacji międzyludzkich. Inspirując się badaniami fenomenologicznymi, można stwierdzić, że spory o wartości dotyczą kolejno: a. sprzeczności, które występują między wyższymi wartościami/normami; b. sprzeczności, które pojawiają się w ich rozpoznaniu, ocenianiu i preferencji; c. sprzeczności, jakie zachodzą między wysokością wartości a ich mocą. Na czym owe aksjologiczne sprzeczności polegają i dlaczego są źródłem sporów? Dla lepszego zrozumienia poruszonych kwestii termin „konflikt” jest tutaj używany w znaczeniu zjawiska, wydarzenia, a termin „spór” oznaczać będzie akcję lub działanie.

Problem konfliktu wartości analizował N. Hartmann, pisząc niegdyś, że:

istnieje [...] konflikt między wartościami sami wartościami [...], które sprzeciwiają się sobie, w konkretnym wypadku treściowo się wykluczają, a mimo to w jednym i tym samym wypadku mogą razem przejawiać aktualną powinność bycia (Hartmann, 1974, s. 1427).

Filozof miał na myśli tzw. konflikt intramoralny. Wskazał na pary wykluczających się wartości, co może zachodzić w konkretnych przypadkach: miłość i sprawiedliwość, pełnię życia i czystości oraz miłość bliźniego i miłość do najdalszych i do przyszłych pokoleń. Konflikt wartości nie ogranicza się do podanych przykładów, ale wskazuje na niewspółmierność wartości moralnych, które stanowią przedmiot sporu na dwóch poziomach: teorii i praktyki. Dotyczy to kolejno takich nieporozumień, jak konflikty między wartościami pozytywnymi a negatywnymi (np. grupowa solidarność i nieuczciwe zachowanie jednostki). J. Filek zauważa, że:

w przestrzeni życia gospodarczego mamy szczególnie często do czynienia z taką niezdolnością do niezauważenia zachodzącej przemiany wartości pozytywnej w negatywną (Filek, 2005, s. 59).

Ten rodzaj konfliktów nie wynika z samej struktury wartości, ale z ich przełożenia na wybory i zachowania. Ma to swoje dalsze konsekwencje, na które wskazuje Hartmann: „Często wartość zostaje uchwycona za pomocą swojego przeciwieństwa, wartości negatywnej” (Hartmann,

1974, s. 1429). Najpoważniejszą przyczyną takiej sytuacji jest zjawisko, które niemiecki aksjolog określa jako antynomię wartości. Wykluczanie się wartości, np. wspomnianej już miłości i sprawiedliwości, ma w niektórych przypadkach radykalny charakter. Nie można wtedy jednocześnie opowiedzieć się za miłością i sprawiedliwością i działać na rzecz realizacji tych dwóch wartości. Konflikt ten można rozszerzyć na sprzeczność, jaka powstaje w niektórych przypadkach między wysokością wartości a mocą wartości. Oznacza to, że wartości wyższe, mimo iż zajmują w hierarchii wyższą pozycję, mają proporcjonalnie słabszą moc niż wartości stojące niżej. Fenomenolodzy są zgodni, że fundament wyższych wartości stanowi zbiór wartości niższych, tym samym dewastacja wartości niższych prowadzi do zaniku wyższych wartości. Zdarzają się sytuacje konfliktowe (zwane też przymusem sytuacyjnym), w których

każdy możliwy do spełnienia czyn narusza ze swej strony wartość moralną. Zatem podmiot działania, jakkolwiek decyzję by podjął, zostanie sprawcą zła (Aszyk, 1998, s. 114–115).

Do takiej sytuacji dochodzi np. wtedy, kiedy jednostka broni swojego życia lub życia innych przed aktem niezawinionej agresji. Konflikty wartości rozważane na gruncie przedmiotowym dotyczą sądów o wartości oraz sądów wartościujących i oceniających i zachodzą one zatem wtedy, kiedy: 1. wartości wykluczają się albo ze względu na swoją niepodzielność, albo na zajmowaną pozycję porównywalną ze sobą; 2. kiedy pojawia się konflikt między wysokością a mocą wartości, a więc między wartościami wyższymi i niższymi; 3. każdy wybór wartości związany jest ze złem, jak np. w tzw. sytuacjach przymusowych.

Konflikty aksjologiczne i spory o wartości, ich rozumienie, ocenę, preferencje i znaczenie zarówno w życiu konkretnego człowieka, jak i w ogólnym porządku moralnym, mają swoje podłoże podmiotowe. Najczęściej wymieniane są trzy przyczyny takich okoliczności: 1. konflikt indywidualnych lub zbiorowych przekonań i ocen (Ossowska, 1970, s. 159–160); 2. konflikt postaw i preferencji wartości (Scheler, 1977, s. 33–34); 3. konflikt spowodowany zróżnicowanymi, indywidualnymi charakterami (Ricoeur, 2003, s. 413).

Spór o wartości dotyczy zarówno ich rozumienia, jak i oceny, preferencji oraz akceptacji lub negacji. Z tego powodu nasuwa się pytanie, dlaczego te same wartości są tak różnie oceniane i preferowane?



Hartmann wskazuje na trzy fakty, które wpływają na różnice w ocenie i w postrzeganiu wartości:

1. Zakres i treść horyzontu aksjologicznego zależy od indywidualnych warunków bytowych. Warunki te decydują o występowaniu wątpliwości, o pomyłkach i iluzjach aksjologicznych, jakich doświadcza dany podmiot.
2. Wybory i rozstrzygnięcia moralne zależą od indywidualnie rozwiniętej intuicji i wyobraźni.
3. Podmiot czuje się związany wewnątrznie z preferowanymi wartościami, które z czasem tracą na swojej atrakcyjności i są zastępowane przez inne.

Do wspomnianych różnic w znacznym stopniu przyczyniają się iluzje i złudzenia aksjologiczne, które uwikłane są tak w sferę emocjonalną, jak i poznawczą. W rezultacie błędy poznawcze determinują zarówno indywidualne sądy o wartościach, jak i ich oceny, preferencje i postawy. W najbardziej radykalnej formie prowadzą do przewartościowania wartości pod wpływem uczucia resentymentu. Według socjologów zjawisko to dzisiaj jest rozpowszechnione, co znajduje swoje przełożenie na zakres i intensywność konfliktów aksjologicznych.

Z powyższych analiz wynika, że konflikty wartości mają dwie obiektywne przyczyny: przedmiotową i podmiotową. Oprócz tego istnieje szereg konkretnych uwarunkowań mniejszego kalibru decydujących o profilu i sile sporu. Wyjaśnienie konfliktu moralnego uzależnione jest od koncepcji moralności i przyjętych w niej założeń ogólnofilozoficznych. Samo jego istnienie nie jest kwestionowane; różnice poglądów odnoszą się głównie do dwóch kwestii, fundamentalnych dla tej problematyki: po pierwsze, czy przyczyny konfliktu moralnego mają swoje źródło w podmiocie, czy w przedmiocie, oraz czy i jak można go rozwiązać?

W tym celu należy odwołać się do ogólnych zasad, np. praw człowieka czy ogólnych, kulturowo zakorzenionych norm pokojowego współżycia między ludźmi. Ossowska nazywa je dyrektywami, mając na myśli nakazy czy zakazy, takie jak życzliwość powszechna, braterstwo, tolerancja itp. czy np. zasada prymatu osoby ludzkiej. Zasady te nie rozstrzygają żadnego konfliktu wartości. Pomagają jednak w zrozumieniu moralnych ram konkretnego sporu o wartości oraz wskazują na ich właściwą, moralną argumentację. Widząc o tym, że z każdym konfliktem związany jest specyficzny układ wartości. Pytanie o to, czy

kompromis może być właściwym rozwiązaniem dla sporów o wartości, wymaga natomiast problemowego doprecyzowania.

## Ujęcie problemowe pojęcia

Konflikty moralne w zakresie wartości odnoszą się do ludzi, którzy reprezentują różne, sprzeczne poglądy na temat tego, jakie wartości są dla nich najważniejsze i jak chcieliby je w praktyce realizować. Wartości stanowią różnorodny i zróżnicowany zbiór jakości moralnych, który wyznacza wzory ludzkiego postępowania. Są to wzory o złożonej, hierarchicznej strukturze, którym nadaje się albo charakter absolutny i niezmienny, albo wprowadza się wyjątki lub je relatywizuje np. do wybranych stylów życia. Teoretycznie ujęcia te rozwija się i uzasadnia w konkretnych stanowiskach, lecz w praktyce ludzie kierują się różnymi kryteriami wartości i w rozmaity sposób dopominają się ich urzeczywistnienia w sferze publicznej. Można przyjąć, że konflikty moralne prowadzą nie tylko do wspomnianych aksjologicznych wojen plemiennych, ale przenoszą się również na sferę prywatną: rodzinną, sąsiedzka, zawodową. Ze swej istoty moralność podlega różnym historycznym, cywilizacyjnym i kulturowym zmianom w zakresie tego, co dla ludzi jest ważne, potrzebne czy pożądane. Zajmując się tą sferą życia, można skupić się na tym, co w niej trwałe, lub na tym, co zmienne i dyskusyjne (Hampshire, 1983, s. 140–169). Niezależnie od teoretycznych ujęć i interpretacji moralności społeczny ład moralny wymaga uzgodnienia stanowisk w kwestiach tak polemicznych, jak np. aborcja, eutanazja czy nauczanie religii w szkole. Istotne pozostaje pytanie, czy kompromis może je rozstrzygnąć, a przynajmniej doprowadzić do takiej sytuacji, w której możliwa staje się rozmowa między spierającymi się stronami? I czy w ogóle kompromis jako strategia negocjacyjna ma zastosowanie w sytuacjach konfliktu wartości? Warto pamiętać, że może on przybrać postać sporu o wartości, o ich wysokość, niewspółmierność, status oraz ich ocenę; być tzw. sporem wewnętrznym lub zewnętrznym, odnoszącym się tak do jednostek, jak do grup społecznych.

Z jednej strony wydaje się, że kompromis nie może rozwiązywać sporów moralnych odnoszących się do np. do dwóch najwyższych wartości: miłości i sprawiedliwości, i na drodze ustępstw doprowadzić

do porozumienia w tej sprawie. Tej pewności nie mamy wtedy, kiedy przedmiotem sporu są wartości wyższe contra wartości niższe. Na przykład aktualny konflikt między zwolennikami przymusowych szczepień przeciwko kolejnej fali COVID-19 a akceptacją wolności tych obywateli, którzy nie chcą się szczepić. Konflikt między ideą wolności a bezpieczeństwem zdrowotnym pokazuje zależność tych dwóch wartości od siebie, a zarazem ich niewspółmierność. W konkretnej sytuacji prowadzi to do antynomii wartości. Z drugiej strony walka o wartości sprowadzona do aktów agresji i przymusu jest sprzeczna z moralnymi podstawami ładu społecznego i roli norm etycznych w życiu jednostki.

Analizując możliwość i zakres rozstrzygnięć sporów moralnych w nawiązaniu do kompromisu, należy uwzględnić jego możliwe moralne funkcje oraz ograniczenia, wynikające z samej procedury negocjacyjnej. Mają one doprowadzić do porozumienia i ugody między stronami. Trzeba dokładnie określić moralne uwarunkowania tego porozumienia, pamiętając o tym, że kompromis można traktować jako metodę, zasadę lub cel prowadzonych negocjacji. Może on być zarówno przedmiotem negocjacji, jak i ich efektem (Fumurescu, 2013, s. 36). W sporach uwzględnia się tak ich aspekt podmiotowy, jak przedmiotowy, oraz przewidywany skutek. Etycy przyjmują cztery stanowiska w sprawie moralnych konfliktów o podłożu aksjologicznym, twierdząc, że:

1. pozostają one ostatecznie nierozstrzygalne (Williams, 1999, s. 117);
2. częściowo reguluje je zasada koordynacji wartości (Ślipko, 1984, s. 211);
3. konflikt wartości generuje zjawisko tragiczności, tj. niemożności dokonania takiego wyboru, który by jednocześnie obejmował realizację dwóch wyższych wartości (Scheler, 1976, s. 69–95);
4. konflikt wartości pojawia się, kiedy ktoś swoje aksjologiczne stanowisko uważa za jedynie słuszne, niepodważalne i absolutne, a więc niepoddające się żadnej krytycznej dyskusji.

Ricoeur powołuje się na takie postawy, analizując konflikt, jaki miał miejsce między Antygoną a Kreonem. Zasady moralne, powinności i wartości wymagają zapośredniczenia w ludzkim życiu, w jego indywidualnej i zbiorowej historii, aby mogły wpływać na świadomie podjęte wybory i działania. Ta doświadczalna sfera życia determinuje wiedzę praktyczną oraz sądy praktyczne, wpływa też na charakter sporów

o wartości. W obrębie życia jednostkowego i zbiorowego powstają konflikty i wybuchają spory moralne, które między innymi próbuje się rozwiązać na drodze kompromisu. Istotnym czynnikiem wpływającym na moralną ocenę kompromisu jest ustalenie tego, co teoretycy nazywają pewnym koniecznym minimum etycznym (minimalizm etyczny *versus* maksymalizm etyczny). Stanowi ono zarówno punkt graniczny w ustępstwach, jak i wpływa na treść porozumienia między negocjującymi stronami. Konflikt między Antygoną i Kreonem – analizując go można wskazać na dwie przyczyny uniemożliwiające jego kompromisowe rozwiązanie:

1. Obydwoje opowiedzieli się za maksymalizmem etycznym, tym samym uniemożliwiając jakakolwiek dyskusję i kierując się etyczną *hybris* (pychą).
2. Powód tkwi w praktycznej sprzeczności pojawiającej się między doświadczeniem jednostkowym a praktyczną roztropnością, czerpiącą swoją wiedzę z doświadczenia zbiorowego. Praktyczna roztropność (*fronesis*) zabezpiecza przekonania i postawy moralne przed „niszczącą alternatywą jednoznaczności lub dowolności” (Ricoeur, 2003, s. 413).

Przykład sporu Antygony z Kreonem można potraktować jako ostrzeżenie przed dwoma moralnie destruktywnymi postawami: absolutyzmem i relatywizmem. Nie chodzi tutaj o koncepcje etyczne, ale o postawy, jakie konkretne jednostki zajmują w stosunku do ludzi inaczej myślących i wartościujących. Z tego punktu widzenia zadania, jakie stawiają etycy przed moralnym rozwiązaniem konfliktu, można określić jako zmierzanie do osiągnięcia etycznego minimum. Chodzi oczywiście o osiągnięcie porozumienia, które jest przeciwieństwem walki i agresji, oraz przygotowanie gruntu pod przyszłą współpracę aktualnie zwaśnionych stron. Z uwagi na minimum etyczne i jego konstytutywne znaczenie dla podjętych negocjacji kompromis nie może prowadzić do podważenia czy do redukcji wartości i norm wynikających z przyjętych zasad etycznych. Nawet w tych skrajnych sytuacjach, kiedy obydwie strony tylko pod tym warunkiem są gotowe zaakceptować taki kompromis, np. kosztem ludzkiego życia czy utrzymania władzy despotycznej. Określa się go słusznie jako zgniły kompromis, a więc kompromis, który nie jest oparty na sankcjach moralnych i jest sprzeczny z dobrem jednostki/dobrem moralnym wspólnoty, a także z zasadą sprawiedliwości (Margalit, 2010, s. 121–146).

Problemy związane z moralnym uzasadnieniem kompromisu jako wybranej strategii rozwiązania konfliktu wartości można rozpisać na dwie płaszczyzny, z których jedna wskazuje na pozytywne zastosowanie kompromisu w sporach, a druga ujawnia jego negatywne konsekwencje:

1. Podmioty reprezentujące strony sporu mogą kierować się w swoim wyborze wartości błędami poznawczymi, a więc iluzjami i złudzeniami aksjologicznymi, co sprzyja formułowaniu fałszywych sądów o wartościach. Ludzie angażują się emocjonalnie w obronę wartości, z którymi się utożsamiają jako indywidua, obywatele czy też jako członkowie określonej wspólnoty, co prowadzi do ostrych konfliktów, czego wymownym przykładem są współczesne wojny plemienne.
2. Spór o wartości dotyczy zarówno ich antynomii, jak również faktu, że wartości niższe posiadają większą moc, są fundamentem, na którym opierają się wartości wyższe. W praktyce oznacza to, że rozstrzygnięcia konfliktów aksjologicznych muszą zabezpieczyć wartości niższe, które umożliwiają realizację wartości wyższych, a nie odwrotnie.
3. Niektóre konflikty moralne mogą utrwalić nienawiść i wrogość do ludzi o odmiennych poglądach czy zasadach, a z czasem prowadzić do aktów przemocy i agresji. W wyniku ignorancji i przesądów czy też manipulacji medialnej niektórzy ludzie w obronie wartości gotowi są zabijać przeciwników, traktując ich jak wrogów.

Dlaczego kompromis jako rozwiązanie konfliktów aksjologicznych często jest negatywnie oceniany? Można wymienić przynajmniej kilka przyczyn takiego stanu rzeczy, który jest dość złożony:

1. „Zgniły, obskurny” kompromis przyczynić się może do intensyfikacji konfliktu, ponieważ:
  - a. obejmuje tylko sporne dobra, a nie ich źródła;
  - b. poczynione ustępstwa na rzecz osiągniętego, doraźnego porozumienia, w sprzyjających okolicznościach stają się zarzewiem kolejnego sporu;
  - c. porozumienie wymaga realizacji określonych warunków przez strony sporu, które mogą się wzajemnie obwiniać o ich niedotrzymanie, co prowadzić może do zerwania umowy. Zależą one zwykle nie tylko od dobrej woli sygnatariuszy

- porozumienia i ich odpowiedzialności za formy współpracy, ale też od nietrwałych i zmiennych okoliczności zewnętrznych.
2. Kompromis może zostać wymuszony przez uwarunkowania zewnętrzne w postaci choćby groźby demonstracji, buntów społecznych czy innych form opresji. Spór nie jest tym samym rozwiązany, ale tylko zawieszony.
  3. Ustępstwa na rzecz osiągnięcia kompromisu dotyczą rezygnacji przez strony z tych wartości czy dóbr, które są sporne, niezależnie od tego, jaką reprezentują moralną jakość. W praktyce oznacza to, że to nie zasady etyczne decydują o stopniu i zakresie ustępstw, ale strategie negocjacyjne.
  4. Kompromis może być słaby albo mocny, dobry albo zły, zgniły lub słuszny, taktyczny albo racjonalny; w skali politycznej towarzyszy mu przekonanie, że dobro wspólne realizowane w warunkach demokracji liberalnej domaga się kompromisu, który opierałby się na uznaniu podstawowych wartości przez wszystkich obywateli. Bez takiego moralnego porozumienia społeczeństwo staje się zbiorem jednostek, reprezentujących jednostronne charaktery.

Ale czy taki kompromis jest możliwy do osiągnięcia z uwzględnieniem minimum etycznego? Czy kompromis ogranicza się do rozwiązywania sporów tylko do tych sytuacji konfliktowych, które realnie grożą otwartą wojną i przemocą, czy może stosuje się ją wszędzie tam, gdzie spory podlegają negocjacji? Czy kompromis jest rozwiązaniem sporów w sytuacjach nadzwyczajnych, wyjątkowych, kiedy zawodzą inne pokojowe strategie, czy też traktuje się go jako uniwersalne narzędzie do zawieszania konfliktów? Z czym konsekwentnie związana jest ocena kompromisu jako dobra lub „mniejszego zła”, przy czym dobro wynika z faktu, że porozumienie między stronami może przynieść w rezultacie korzyści wynikające ze stałej współpracy zamiast ataków, wojny czy aktów agresji. Współpraca między zwaśnionymi stronami jest dobrem również w znaczeniu moralnym pod warunkiem, że opiera się ona na zasadzie sprawiedliwości i równości. Tzw. mniejsze zło polega na tym, że strony, zawierając ze sobą kompromis, rezygnują ze spornych roszczeń i poglądów, ponieważ żadna z nich nie posiada wystarczających środków, by pokonać swojego przeciwnika. Wymuszony kompromis prowadzi do tego, że strony podpisanego kontraktu traktują siebie jako rywali, a nie wrogów. Osiągnięte

w ten sposób „mniejsze zło” może w każdej chwili przerodzić się w niepohamowaną agresję. Etycy, krytykując ten ostatni rodzaj kompromisów, zwracają uwagę na jego podwójne defekty moralne. Pierwszy wypływa z kategorii „mniejsze zło”, która ma charakter moralnie ambiwalentny. Na przykład wtedy, kiedy przyjmuje się, że mniejszym złem jest skazanie na pewną śmierć jednego człowieka niż ryzykowanie życiem wielu ludzi. Tego rodzaju rachunki i spekulacje są sprzeczne z zasadami etyki normatywnej i w ramach kompromisu nie mogą znaleźć żadnego moralnego uzasadnienia. O ile prawa człowieka mogą zostać ograniczone w skrajnych sytuacjach, o tyle podstawowe dobro człowieka (np. życie) pojęte w kategoriach moralnych nie ulega redukcji.

## Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Kompromisy najczęściej nie przynoszą satysfakcji żadnej ze stron, nie pociągają za sobą żadnych konsekwencji moralnych. W przeciwieństwie do tych kompromisów, które podejmuje się ze względu na moralny ład społeczny i poczucie bezpieczeństwa. Na przykład w tak kontrowersyjnych kwestiach, jak etyczny problem aborcji i spory dotyczące jej dopuszczalności lub jej bezwzględного zakazu. Ten rodzaj kompromisu nazywam „konstruktywnym”, ponieważ przekłada się w nim pewną kulturową ideę dobra jednostki i społeczeństwa, która nie ma w istocie na celu zawarcia porozumienia z konfliktowanymi stronami. Skrajne postawy, jakie ludzie zajmują w tych kwestiach nie pozwalają na wypracowanie jakiegokolwiek kompromisu w sprawie moralnej oceny aborcji. Pozostaje milczący środek, który co prawda nie reprezentuje żadnej ze stron sporu, ale to w jego imieniu zawiera się ten rodzaj kompromisu. Można podać wiele przykładów, które wskazują na to, że publicznie zaakceptowane kompromisy, np. w sprawie zredukowania cierpienia hodowlanych zwierząt albo ograniczenia CO<sub>2</sub> w zasadzie oparte są na pewnych spekulacjach, w których pozoruje się działania na rzecz dobra i sprawiedliwości albo uwzględnia się je tylko w niewielkim stopniu.

Podsumowując powyższe analizy, zalecam określone rekomendacje, które odnoszą się do teoretycznych i praktycznych aspektów rozumienia kompromisu i jego roli w rozstrzyganiu konfliktów aksjologicznych:

1. Kompromisy nie dotyczą ani wartości wyższych, ani zasad etycznych, ani wartości religijnych, tym samym ich zakres jest ograniczony do sytuacji, w których układy wartości obejmują wartości moralne i poza-moralne, ludzkie postawy i roszczenia wymagające uzgodnienia dobra jednostkowego z dobrem wspólnoty. Ustępstwa obejmują tylko dobra wymienne i porównywalne w takim stopniu i zakresie, jaki jest niezbędny do osiągnięcia wspólnego porozumienia.
2. Istnieje grupa zawartych kompromisów, jak np. kompromis aborcyjny, które nie rozstrzygają sporów dotyczących tej kwestii, ale pozwalają zachować tzw. konsensus społeczny.
3. Minimum etyczne w postaci dwóch zasad, tj. dobra jednostki i wspólnoty oraz zasady sprawiedliwości, chroni strony konfliktu przed przymusem i kamuflażem i jednocześnie wpływa na treść porozumienia i warunki jej realizacji.
4. Kompromis w swoim pierwotnym znaczeniu oznacza nie tylko podjęcie formalnych aktów w celu rozwiązania sporu, ale również wzajemną obietnicę dotrzymania tych umów, a więc przyjęcia na siebie również moralnej odpowiedzialności.
5. Zgniłe lub pozorowane kompromisy mogą okazać się w swoich konsekwencjach gorsze od pierwotnego sporu pod trzema względami: strat w postaci ustępstw, utraty nadziei w możliwość porozumienia i współpracy oraz przejście z pozycji z partnerskiej na wrogą. Można powołać się na szereg kompromisów, które w rzeczywistości okazały się klęską dyplomatyczną o negatywnych skutkach (konferencje-rozmowy z Hitlerem w Monachium, 1938 r.).
6. Pozytywną stroną kompromisu spełniającego minimum etyczne jest to, że otwiera on zwaśnione strony na rozmowy negocjacyjne, które wymagają zdystansowania się do własnych roszczeń, postaw, zasad i skonfrontowania ich z innymi poglądami i innymi postawami. W porządku moralnym kompromis jest tylko środkiem, który otwiera możliwości osiągnięcia wspólnego dobra pod warunkiem, że podjęte w nim działania spełniają kryterium minimum etycznego.



## BIBLIOGRAFIA

- Aszyk, P. (1998). *Konflikty moralne a etyka*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Filek, J. (2005). Antynomiczność wartości i jej konsekwencje. W: A. Węgrzecki (red.), *Konflikt interesów – konflikt wartości*, (s. 55–67). Kraków: Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej.
- Filley, C.A. (1975). *Interpersonal Conflict Resolution*. Minnesota: Scott, Foresman and Company.
- Fumurescu, A. (2013). *Compromise. A Political and Philosophical History*. New York: Cambridge University Press.
- Hartmann, N. (1974). Najważniejsze problemy etyki. Tłum. A. Węgrzecki. *Znak*, 245.
- Hampshire, S. (1983). *Morality and Conflict*. Oxford: Blackwell Publisher.
- Hare, R.M. (2001). *Myślenie moralne. Jego płaszczyzny, metody i istota*. Tłum. J. Margański. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Jaworski, R. (2004). *Harmonia i konflikty. Empiryczna weryfikacja podstawowego paradygmatu psychologii pastoralnej*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Margalit, A. (2010). *On Compromise and Rotten Compromises*. New Jersey: Princeton University Press.
- Markowski, M.P. (2019). *Wojny współczesnych plemion. Spór o rzeczywistość w czasach populizmu*. Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Ossowska, M. (1970). *Normy moralne. Próba systematyzacji*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ricoeur, P. (2003). *O sobie samym jako innym*. Tłum. B. Chelstowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Scheler, M. (1977). *Resentyment a moralność*. Tłum. J. Garewicz. Warszawa: Czytelnik.
- Scheler, M. (1976). O zjawisku tragiczności. W: W. Tatarkiewicz (red.), *Arystoteles, D. Hume. M. Scheler. O tragedii i tragiczności*, (s. 69–95). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Ślipko, T. (1984). *Zarys etyki ogólnej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Węgrzecki, A. (2005). Aksjologiczne tło konfliktów interesów. W: A. Węgrzecki (red.), *Konflikt interesów – konflikt wartości*, (s. 25–32). Kraków: Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej.
- Williams, B. (1999). *Ile wolności powinna mieć wola? I inne eseje z filozofii moralnej*. Tłum. T. Baszniak, T. Duliński, & M. Szczubińska. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.



Krzysztof Stachewicz

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

<https://orcid.org/0000-0002-3867-9691>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.302>

# Konflikty aksjologiczne. Rodzaje i sposoby ich rozstrzygnięcia

## Streszczenie

**DEFINICJA POJĘCIA:** Konflikt aksjologiczny oznacza w sensie ścisłym kolizję dwóch równoprawnych wartości, które domagają się realizacji w taki sposób, iż jedna z nich musi zostać poświęcona w imię drugiej. Obie nie mogą być zrealizowane, a ich roszczenia i pozycja w hierarchii są w pełni równorzędne. W sensie szerokim o konflikcie wartości mówimy w przypadku kolizji wartości pochodzących z różnych grup i uhierarchizowań.

**ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA:** Przed powstaniem aksjologii zjawisko konfliktu wartości było w filozofii analizowane głównie jako tragizm. Jego istotą jest konfrontacja dwóch przeciwstawnych racji, które są równo uzasadnione w swej roszczeniowości. W ścisłym sensie zagadnienie konfliktu wartości zostało najprawdopodobniej po raz pierwszy podjęte dopiero przez Maxa Schelera, a najpełniej teoretycznie zanalizowane przez Nicolaię Hartmanna.

**UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA:** Konflikty zdają się przynależeć do samej natury życia człowieka, przejawiając się w rozmaitych jego obszarach. Mówimy o konfliktach sumienia, konfliktach religijnych, społecznych, politycznych, dziejowych, zbrojnych, narodowościowych itp. Konflikty aksjologiczne zdają się stanowić podłoże wielu z wymienionych konfliktów, choć można je też traktować jako ich odrębny rodzaj. Aksjologia zmierza do integralnego ich ujęcia i wypracowania teorii konfliktów wartości i dróg ich rozwiązywania.

**REFLEKSJE SYSTEMATYCZNE Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:** Zagadnienie konfliktów wartości jawi się jako problem graniczny analizy aksjologicznej. Drogi do ich rozwiązania wypracowane w teorii

filozoficznej są niezadowolające, co skłania wielu myślicieli do scedowania problemu wyłącznie na sferę praktyczną: to decyzja podmiotu „rozwiązuje” konflikt wartości, a odpowiedzialność za skutki ponosi decydujący o takim czy innym wyborze człowiek.

**Słowa kluczowe:** aksjologia, wartość, konflikty wartości, spory aksjologiczne

## Definicja pojęcia

Aksjologia to ogólna teoria wartości, analizująca integralnie rozumianą problematykę związaną z wartościami jako takimi. Jako odrębna dziedzina filozoficzna powstała dopiero na przełomie XIX i XX wieku za sprawą neokantystów i brentanistów, choć jej mniej systematyczna problematyka była analizowana od początku istnienia filozofii europejskiej i to w różnych jej obszarach. Podłożem dla powstania aksjologii była dychotomia między bytem a powinnością. Została ona wprowadzona, poprzez zaprzeczenie jednej z fundamentalnych zasad metafizyki klasycznej, przez Davida Hume'a i Immanuela Kanta, a kolejnym krokiem w jej naukowej stabilizacji było powstanie empirycznej psychologii opisowej w szkole wiedeńskiej (Franz Brentano). Wartości jawiły się jako istności wyznaczające obszar powinności, jako przedmioty legitymizujące powinności w całym ich zróżnicowaniu. W ramach aksjologii rozwijano przede wszystkim ontologię wartości (czy i jak istnieją wartości), problematykę epistemologiczną (czy i jak są one dostępne ludzkiemu poznaniu) i lingwistyczną (sposoby mówienia o wartościach i charakter tych wypowiedzi). W centrum jej badań leżą takie zagadnienia, jak istota i natura wartości, normy wartościowania, podziały wartości (hedoniczne, użytecznościowe, witalne, kulturowe, moralne, estetyczne, sakralne itp.), hierarchia wartości, źródła wartości itp. Wszystkie te zagadnienia posiadają bogatą reprezentację teoretyczną, a badania nad nimi wykształciły wiele teorii, pozostających wobec siebie w rozlicznych sporach. Biorą się one tak z warstwy rozstrzygnięć meta-aksjologicznych, jak i z presupozycji metodologicznych, teoretycznych, a nawet światopoglądowych. Marzenie o ustaniu sporów i wypracowaniu jednoznacznych rozstrzygnięć w ramach aksjologii wpisuje się w piękne, choć zawsze utopijne, marzenia o *concordia philosophorum*. Spór immanentnie przynależy do natury badań filozoficznych, stanowiąc poniekąd ich ważny napęd i źródło rozwoju. Niemniej dążenie do porozumienia i wypracowania w miarę jednoznacznych rozstrzygnięć zdaje się być w pełni naturalne i zasadne.

Wartości można rozumieć jako te jakości w życiu człowieka, które jawią się w swej obiektywnej ważności i doniosłości, w dużej mierze niezależnie od indywidualnych preferencji i faktycznych potrzeb. Jak pisze Antoni Siemianowski:

O ile spotykamy się z autentycznymi wartościami, to zawsze odkrywamy je jako własności przysługujące przedmiotom i stanom rzeczy, niezależnie od naszych subiektywnych zainteresowań i potrzeb. Jeśli więc coś jest zdolne zaspokoić nasze potrzeby, to tylko dlatego, że po stronie przedmiotowej odnajdujemy coś, co nam może służyć i sprzyjać (Siemianowski, 2015, s. 125).

Najczęściej wskazuje się na pierwotny charakter wartości, które jako istności niezłożone nie podlegają procedurom definiowania. Można je za Dietrichem von Hildebrandem określać jako „doniosłość samą w sobie” (Hildebrand, 1973), jako to, co cenne, i to, co być powinno i co apeluje o realizację (powinność), domagając się (za)istnienia. Najczęściej głosi się pluralizm wartości, wskazując na wiele ich rodzajów i typów, choć można też wskazać na stanowiska monistyczne (przykładem w polskiej myśli aksjologicznej był Henryk Elzenberg). W takim rozumieniu wartości stanowią newralgiczny punkt odniesienia dla człowieczego bytowania, stąd też ich analiza zdaje się być nieusuwalnym elementem filozoficznych badań nad człowiekiem. Wokół wartości toczyło się i toczy szereg sporów, obejmujących całokształt problematyki aksjologicznej, począwszy od sporu o ich istnienie, dziś często kwestionowane w jakimkolwiek z ontologicznych sposobów rozumienia poza czysto subiektywnym. Wartości są fikcjami – ogłasza dziś wielu badaczy. Podejmuje się w takiej perspektywie pytanie: „dlaczego ich potrzebujemy, chociaż ich nie ma” (Sommer, 2021). Trudno nie zgodzić się diagnozą, że „z wartościami jest podobnie jak z «życiem»: jako temat filozoficzny stały się nam obce” (Schnädelbach, 1992, s. 249). Spory aksjologiczne zasadzają się na radykalnie odmiennych perspektywach ujmowania wartości i przyjmowania rozbieżnych zasad ich porządkowania, a przede wszystkim ich hierarchizowania. W sposób szczególny spory wywołuje fenomen konfliktów aksjologicznych, jawiący się nie tylko jako szczególnie trudny tak w płaszczyźnie teoretycznej, jak i praktycznej, ale ujawniający wręcz aporetyczny charakter. Tu właśnie zdaje się uwyrażniać granica teoretycznych badań nad wartościami.

Granicznym zatem zagadnieniem aksjologii jest problem konfliktów wartości. Łacińskie słowa: *conflicto* – uderzać, wstrząsnąć, zaburzyć, *confligo* – zderzać, ścierać się, walczyć, i *conflictus* – zderzenie, wyraźnie wskazują na konfrontację wartości, co powoduje u doświadczającego ich podmiotu wstrząs. Uwyrażnia się tu sytuacja jakiejś radykalnej niezgody, kolizji, trudności czy nierozwiązywalności. W odniesieniu

do sfery moralnej, w której konflikty odgrywają istotną rolę, można powiedzieć, że „konflikt pojawia się wtedy, gdy stwierdzamy obecność przeciwnie działających motywów, powinności lub interesów w obrębie konkretnych faktów, w ramach rzeczywistości moralnej” (Aszyk, 1998, s. 101). Istnieje wiele definicji i określeń dylematów i konfliktów. Spośród nich na szczególną uwagę zasługuje definicja standardowa, według której w konflikcie mamy do czynienia z sytuacją, w której „podmiot powinien wybrać osobno każdą z ewentualnych alternatyw działania, lecz nie może zarazem uczynić im obu zadość” (Chyrowicz, 2008, s. 53). Konflikt jawi się jako sytuacja nierozwiązywalna, przynajmniej w sposób w pełni zadowalający dla „stron konfliktu”, czyli stronniactw wyznających określone wartości, z pełnym uwzględnieniem ich roszczeniowości. Podmiot ma poczucie, że jednocześnie powinien coś uczynić i tego nie czynić. Rodzi to przeżycie kolizji równoprawnych wartości, bezradności tak poznawczej, jak i nierzadko praktycznej, poczucie bezsilności wolicjonalnej, niezdecydowania oraz doświadczenie jakiejś winy. Paul Ricoeur mówił w tym kontekście o „winie tragicznej”, którą odczuwa się po dokonaniu czynu. Konflikty aksjologiczne stanowią poważne wyzwanie dla filozofii wartości skłaniające do poszukiwań drogi ich rozwiązania, znalezienia jakiegoś optymalnego wyjścia z sytuacji dylematu. Trzeba jednak pamiętać, że odnalezienie jednoznacznej i w pełni zadowalającej drogi rozwiązującej konflikt jest poniekąd tożsame z jego unieważnieniem, co powoduje aporetyczność wszelkich teorii w tym zakresie. Wskazywał na to w sposób przekonywający Nicolai Hartmann w swej monumentalnej *Ethik* (1961). Niemniej wielu autorów podejmowało i podejmuje próby wykazania jedynie słusznej drogi rozwiązywania konfliktów aksjologicznych, np. poprzez rozmaite próby ich unieważnienia, rodząc rozliczne spory w ramach tej dyscypliny filozoficznej. Próby te spełniają ważną rolę w analizie przedstawianego tu problemu.

## Analiza historyczna pojęcia

Początki aksjologii sięgają prac Rudolfa Lotze, a szczególnie Christiana von Ehrenfelsa (*System der Werttheorie*, t. 1–2, 1897–1898), który wypracował ogólne pojęcie wartości, wydobywając je z wielu znaczeń szczegółowych i kontekstualnych. Wartości związał on z pragnieniami,

lokując filozoficzną teorię wartości w radykalnym psychologizmie, z którego wydobyla ją dopiero fenomenologia. Paul Lapie po raz pierwszy użył terminu aksjologia w odniesieniu do wartości moralnych, a Edward von Hartmann w odniesieniu do wszystkich wartości. Zwieńczeniem pierwszego okresu dziejów aksjologii była książka Oskara Krausa pt. *Werttheorien* (1937), podsumowująca całokształt ówczesnych teorii z zakresu filozofii wartości. Nowe impulsy do rozwoju filozoficznych badań nad wartościami wypłynęły z fenomenologii, skłaniającej do prób zbudowania aksjologii na fundamencie materialnego *a priori*. Próby te podejmował już sam Edmund Husserl, a właściwy kształt fenomenologicznej teorii wartości nadał Max Scheler. Roman Ingarden wiedzę o wartościach próbował syntetycznie zarysować w swym znanym artykule pt. *Czego nie wiemy o wartościach?*. Współcześnie aksjologia jest rzadko rozwijana, wskazuje się raczej na jej kres i wyczerpanie teoretycznych możliwości badawczych. Nie znaczy to, że problematyka wartości przestała być ważna i interesująca poznawczo. Można jednak odnieść wrażenie, że tematyka ta została, poniekąd powracając do swych prapoczątków, rozparcelowana między inne działy refleksji filozoficznej, współcześnie ze szczególnym podkreśleniem filozofii społecznej i politycznej.

Termin „wartość” początkowo był ściśle związany z ekonomią polityczną, a Adama Smitha można uznać za jego twórcę. Wartości rozumiał on jako ilość pracy wydatkowanej do wytworzenia jednostki towarowej („wartość w towarze”) oraz koszty jego produkcji. Teorię wartości dodatkowo stworzył Karol Marks, wskazując w niej na konfliktowy charakter wartości na gruncie ekonomii. Dopiero Kant zastosował to pojęcie do analizy filozoficznej, pokazując, że przedmioty mają wartość względną, a człowiek bezwzględną. Później na kategorii wartości opracował swą teorię resentymentu Friedrich Nietzsche, postulując przewartościowanie wszystkich wartości. Neokantyzm uczynił z wartości kategorię epistemologiczną i właściwie sprowadził całą filozofię do *Wertphilosophie*, a fenomenologia oparła na nich problematykę etyczną i estetyczną. Myślenie według wartości zakwestionował Martin Heidegger, uważając je za bluźnierstwo w stosunku do bycia, a tym samym za całkowite manowce i bezdroża myślenia filozoficznego.

Fenomenem, który w dziejach myśli filozoficznej – i szerzej całej kultury – antycypował technicznie rozumiany w aksjologii konflikt



wartości było zjawisko tragizmu, analizowane przynajmniej od Arystotelesa do Hegla, właśnie w kluczu konfliktów dóbr i ich pochodnych, jak moce, powinności, obowiązki. Fenomen ten stanowi nerw wielu dzieł kultury, by wspomnieć tragedię grecką czy operę. U Arystotelesa nerwem tragedii jest nagłe przejście od szczęścia do nieszczęścia na skutek jakiegoś pobłędzenia bohatera w świecie dóbr, spowodowanego defektem poznawczym lub moralnym (*hybris*). Konflikt praw płynących z dwóch mocy etycznych tworzy strukturę tragiczności w myśli Hegla. Max Scheler wskazywał na istotę tragizmu, rozumianego w aspekcie egzystencjalnym jako zniszczenie jednej wysokiej wartości przez inną. Ono samo wynika zaś z nieuchronnych procesów, zachodzących poza człowiekiem i jego decyzjami. Wybitny polski myśliciel Henryk Elzenberg istotę tragizmu widział w połączeniu rozpacz i piękna, kiedy oba elementy są „ze sobą tak intymnie spojone, że rozpacz jest pięknem (a piękno jest rozpaczą); jako dwie strony jednej rzeczy, a nie jedno jako skutek drugiego” (Elzenberg, 1999, s. 249). Źródłem rozpacz jest smutek spowodowany nieodwracalną zagładą jakiejś wartości, czegoś istotnego i ważnego, czegoś, co zmienia nas lub świat. „Piękno ginące jest tragiczne” – pisał Elzenberg. Do natury tragizmu należy zatem jakaś aksjologiczna wyrwa w rzeczywistości, fakt, że „to, co powinno być, nie jest i nie będzie”. Tragizm wynika więc z tego, że świat nie jest taki, jaki być powinien, a ginięcie tego, co istotne, dzieje się z konieczności. Nieodwracalność i konieczność nieszczęścia jawią się zatem jako fundament tragizmu, dającego finalnie „poczucie nieskończoności w skończoności”. To stanowi swoistą metafizyczną matrycę, na której fundowane jest zjawisko tragiczności w życiu. Tragizm to horyzont nieprzewycięzalny przez faktyczne życie w jego przygodnym i skończonym charakterze. Doświadczenie radykalnej klęski, z jej koniecznością i nieodwracalnością, zdaje się być wpisane w ludzką kondycję jako jej immanentny i niezbywalny element. Nietrudno dostrzec tu element fundujący tragizm w postaci nieusuwalnego konfliktu aksjologicznego.

Jednak w ścisłym sensie o konfliktach aksjologicznych mówił w XX wieku Nicolai Hartmann, który nawiązując do filozofii Arystotelesa, Kanta i fenomenologii, wprowadził istotne rozróżnienie między antynomią dóbr–wartości a ich konfliktem (Hartmann, 1962, s. 294–335, 534–620; Hartmann, 2000, s. 178–180, 201–208; Zwoliński, 1974, s. 365–370; Galewicz, 1987, s. 163–167; Węgrzecki, 2006). W pierwszym wypadku

chodzi o sytuację, w której dwie wartości pozytywne pozostają w radykalnej opozycji, ich połączenie jawi się jako niezwykle trudne lub wręcz niemożliwe („niewspółwykonalność zasadnicza”) do jednoczesnej realizacji. Przykładem jest duma i pokora, sprawiedliwość i miłość, pełnia życia i czystość moralna, miłość bliźniego i miłość dalekiego, obcego itp. (Hartmann, 2000, s. 178–180). Antynomiczność ma źródło w samych wartościach, ich „idealnej treści”, jak mówił Hartmann. Natomiast konflikty wartości *sensu stricto* wynikają z empirycznej niemożliwości zrealizowania dwóch pozytywnych wartości jednocześnie („niewspółwykonalność empiryczna”). Ich przewyciężanie jest możliwe choćby na drodze syntezy wartości (*Wertsynthese*), czego najlepszym przykładem jest cnota u Arystotelesa. Generalnie antynomiczność jest dla Hartmanna teoretycznie nieprzewyciężalna, a konflikty moralne stanowią sam rdzeń życia moralnego człowieka, który musi je podmiotowo rozwiązywać poprzez podjęcie określonej decyzji, kierując się indywidualną i niedyskutowalną intuicją moralną o charakterze emocjonalnym. Słusznie w kontekście myśli Hartmanna zauważa Włodzimierz Galewicz: „Właściwą drogą do wartości nie jest bowiem dialektyczna konstrukcja, lecz emocjonalna intuicja” (Galewicz, 1987, s. 167).

Warto tu też przywołać prawo mocy wartości Hartmanna, odróżniające moc (*Wertstärke*) oraz wysokość (*Werthöhe*) i orzekające, że wartości wyższe domagają się preferencji ze względu na ich wysokość w hierarchii wartości, a niższe ze względu na ich moc, siłę, wynikającą z fundamentalności. Dla przykładu, wartości kulturowe są wysokie, ale słabe, a witalne niskie, ale silne. Wśród wartości *stricte* moralnych niższą, ale silniejszą jest sprawiedliwość, a wyższą, ale słabszą miłość. Wartości niższe w swej fundamentalności „dźwigają moralność”, a dopiero wyższe nadają sens ludzkiemu życiu. Hartmann interpretuje cnoty u Arystotelesa jako połączenie dwóch wartości (pozytywne są przeciwstawne, a negatywne bez problemu się łączą). Im wyższą wartość realizujemy, tym mamy większą moralną zasługę, a im niższą, bardziej fundamentalną gwałcimy, tym większa nasza wina moralna. Nierzadko należy dawać pierwszeństwo wartościom niższym z powodu ich fundamentalności, stanowią przecież warunki wartości wyższych. Te kwestie trzeba brać pod uwagę w szczegółowej analizie konkretnych konfliktów wartości.

## Ujęcie problemowe pojęcia

Zagadnienie konfliktu wartości zdaje się być wielowarstwowe. Można wyróżnić przynajmniej pięć poziomów, na których tytułowy problem się pojawia. Poziom ontologiczny ujawnia obiektywną antynomiczność wartości jako takich, ich konflikt obecny w warstwie formalnej lub materialnej. Tworzą one sprzeczności, ujawniając się w określonym kontekście sytuacyjnym. Same wartości zdają się tworzyć konflikt niezależnie od faktyczności ich ujawniania i od faktycznej współsytuacyjności. Myśl chrześcijańska zdaje się wykluczać taką możliwość, stojąc na stanowisku ładu wartości jako takich, immanentnego porządku panującego w świecie wartości, kształtowanego przez Boga. Poziom epistemiczny najczęściej wskazuje na konflikt wartości związany z ich rozpoznawaniem, uchwytywaniem poznawczym. Niedostateczny wgląd w materię wartości, ich uposażenie jakościowe, a szczególnie usytuowanie hierarchiczne powoduje pojawienie się w podmiocie poczucia konfliktu aksjologicznego. Obiektywność pierwszego poziomu jest tu wyraźnie równoważona momentem subiektywnym. Bywa jednak, że konfliktowość obu poziomów pozostaje ze sobą w pełnej zgodności, a percepcja wartości adekwatnie oddaje stan obiektywny (ontologiczny). Poziom etyczny wskazuje na określony konflikt wartości generujący zło moralne jako nieuchronny element sytuacji konfliktowej, jest zatem w pełni odniesiony do obszaru moralnego. Stanowi on poniekąd najbardziej newralgiczny punkt analizy konfliktów wartości ze względu na wyróżniony w życiu człowieka charakter wartości i dóbr moralnych. O konfliktach wartości najczęściej mówi się w literaturze przedmiotu właśnie w kontekście dylematów moralnych. Poziom psychologiczny ujawnia podmiotowe poczucie niemożności rozwiązania problemu konfliktowego, wątpliwości oraz zmagania się z podjęciem optymalnej decyzji i podjęciem działania. Różne wartości konkurują ze sobą, stwarzając często napięcia psychiczne w człowieku, który zastanawia się nad wyborem tej, którą chce zrealizować. Natomiast poziom egzystencjalny jest ześrodkowany wokół pytania, jak rozwiązać konflikt wartości z punktu widzenia dobrostanu życia człowieka, eudajmonii, by posłużyć się klasycznym pojęciem z zakresu etyki i antropologii filozoficznej. Mamy tu nierzadko do czynienia z konfliktowym ścieraniem się dwóch wartości z różnych poziomów hierarchicznych, kiedy człowiek odczuwa

sytuację konfliktową spowodowaną antynomią podmiotowych potrzeb i pragnień. Wynika to często z walki motywacji czysto hedonistycznej czy egoistycznej z poczuciem obowiązku wyrastającego z obiektywnej sytuacji, niezgodnej z tymi dążeniami.

Hartmann ostrzegał wielokrotnie przed „tyraniem wartości”, czyli zafiksowaniem się na określonej wartości, uczynieniem jej tyranem swego etosu i absolutyzowaniem jej (co zazwyczaj kończy się jakąś formą fanatyzmu). Zapomina się w takiej postawie o prostej prawdzie, że każda wartość jest zawsze ze swej natury jednostronna i niepełna w odniesieniu do całokształtu etosu człowieka. Absolutyzowanie na poziomie faktycznym jednej z nich prowadzi do permanentnego konfliktu wartości. Fundamentem, dzięki któremu człowiek jest odniesiony do wartości i staje się podmiotem odpowiedzialnym jest wolność. Hartmann powiada, że:

wolność jest trzecim orzecznikiem boskości, do którego człowiek musi sobie rościć pretensję, jeśli rzeczywiście chce istnieć jako istota odpowiedzialna i moralna (Hartmann, 2000, s. 137).

Zauważmy w tym kontekście, że wolność jawi się jako meta-wartość o najbardziej fundamentalnym charakterze dla egzystencji człowieka, będąc warunkiem bycia istotą aksjologiczną. Słusznie pisał Józef Tischner, że „wolność jest środkiem nieodzownym do tego, by człowiek mógł tworzyć siebie jako istotę moralną” (Tischner, 1975, s. 66), a z drugiej jest to wartość wysoka. Zatem jej charakter fundamentu życia osobowego człowieka nadaje jej szczególną rangę i znaczenie jako wartości poniekąd konstytuującej osobę (Hartmann, 1962, s. 345–351).

W relacjach człowieka ze światem wartości udział biorą wszystkie jego tzw. władze duchowe. Wskazać wypada przede wszystkim na rozum i uczucia, które w różnym stopniu uczestniczą w odkrywaniu wartości i przeżywaniu ich momentów powinnościowych. Fakt odbierania jakości aksjologicznych na poziomie rozumu i uczuć często generuje – właściwie wszędzie poza płaszczyzną ontologiczną – szereg sytuacji naznaczonych konfliktem wartości. Dobrze ujawnia się to w znanym i klasycznym dziś eksperymencie zwrotnicy i mostka, przeprowadzonym przez Judith Jarvis Thomson. Dość łatwo podejmujemy decyzję, by poświęcić życie jednego człowieka dla ratowania pięciu, kiedy zakłada to nasze działanie pośrednie przez mechaniczną zmianę kierunku jazdy wagonika

(dylemat zwrotnicy), kierując się rozumem, a nie czynimy tego, kiedy rzecz wymaga bezpośredniego wejścia w kontakt z potencjalną „ofiara” (dylemat mostka), kierując się emocjami. W pierwszym przypadku mamy poczucie jakiejś anonimowości i co najwyżej „spowodowania śmierci” człowieka poprzez działanie w sytuacji wyższej konieczności, wyboru mniejszego zła, co powoduje minimalizację poczucia winy. Czynnikiem kierującym sytuacją jest prawie wyłącznie rozum, na chłodno kalkulujący zyski i straty. Mamy tu do czynienia z bezosobowym pogwałceniem normy. W drugim przypadku nie ma mowy o anonimowości, ponieważ muszę zrzucić człowieka z nasypu wprost pod nadjeżdżający wagonik, co daje poczucie „morderstwa” i jest blokowane u większości ludzi przez sferę emocjonalną. Norma zostaje tu bowiem pogwałcona w pełni osobowo. Zatem w analogicznej obiektywnie sytuacji (ratowanie pięciu osób kosztem jednej) kontakt z wartościami na płaszczyźnie rozumu i uczuć prowadzi generalnie do dwóch różnych decyzji. Przywołany eksperyment to tylko jeden z przykładów konfliktogennego charakteru rozumu i emocji w świecie wartości. Życie codzienne dostarcza nader licznych sytuacyjnych przykładów w tej materii. Konflikt pojawia się też na poziomie woli, kiedy człowiek nie chce iść z jakichś powodów za rozpoznanie rozumu lub/i uczuć, kierując się jakimiś irracjonalnymi i pozaemocjonalnymi względami, na przykład płynącymi ze ślepo wyznawanej ideologii.

Ważnym rozróżnieniem jest też dostrzeżenie w konflikcie wartości warstwy indywidualnej i warstwy społecznej konfliktu, co często jest wyrażane dychotomią prywatne–publiczne. Podłożem aksjologicznym tego konfliktu są szeroko rozumiane prawa i dobro jednostki w kontekście dobra wspólnoty (*bonum commune*). Nierzadko obie rzeczywistości są wobec siebie konfliktowe i trzeba wybierać między ochroną dobra indywidualnego i dobra wspólnego. Do tej kwestii przyjdzie nam jeszcze krótko powrócić przy analizie aporii między wolnością a bezpieczeństwem.

## Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Można wskazywać na rozmaite drogi rozwiązywania konfliktów wartości: teorię słuszności Arystotelesa (uplastycznienie norm moralnych, ich „użyciowanie”), cedowanie decyzji na kogoś innego (w sensie

personalnym: jakiś autorytet moralny, władzę, lub w sensie nieosobowym: teorię etyczną, prawo stanowione itp.), losowanie, zdanie się na „ślepy” los, poświęcenie interesu jednostki na rzecz ogółu, kierowanie się zasadą minimalizacji skutków negatywnych (szeroko rozumiany rachunek użyteczności), głosowanie (przykładem postępowanie Agamemnona w sprawie ofiary z córki Ifigenii), subiektywna hierarchizacja norm czy sposób instytucjonalno-państwowy (Toeplitz, 2005). Szeroko dyskutowana we współczesnej literaturze jest koncepcja deliberatywnego rozwiązywania konfliktów wartości (Wesołowska, 2010). Żadna z tych dróg nie jest zadowalająca i nie prowadzi do powszechnie akceptowanych rozstrzygnięć i w pełni komfortowych decyzji wraz z przewidywanymi skutkami.

W przestrzeni społecznej sporo mówi się o konfliktowym charakterze relacji między wolnością a bezpieczeństwem i o wpisanej w tę relację aporezie, a w najlepszym przypadku o silnym napięciu między tymi wartościami. Zapewnianie ludziom bezpieczeństwa tak zewnętrznego, jak i wewnętrznego zawsze jest związane z ograniczaniem ich wolności i swobód, a poszerzanie tych drugich silnie wpływa na ograniczanie możliwości gwarantowania bezpieczeństwa. Czy ważniejsze jest zapewnienie bezpieczeństwa w skali wspólnoty narodowej czy obrona maksymalnych praw wolnościowych jednostki? W świecie dynamicznie rozwijającej się techniki, wdrażania nowych wynalazków z zakresu sztucznej inteligencji, problem ten staje się coraz bardziej aktualny. Wszak nowoczesne technologie i techniki inwigilacji zdają się dziś stać na straży naszego bezpieczeństwa, przynajmniej tak deklarują ich wynalazcy i propagatorzy. Czy ważniejsze jest bezpieczeństwo i związane z tym inwigilowanie przestrzeni publicznej, czy też prawa człowieka do zachowania anonimowości, nierzadko intymności, poczucia respektowania prywatności człowieka? Czy społeczeństwo inwigilowane, o którym pisał Michel Foucault (Gilles Deleuze mówił o „społeczeństwie kontroli”), staje się ideałem społecznym, ku któremu konsekwentnie zmierzamy? I czy taki wybór jest aksjologicznie prawidłowy? Nie ma tu miejsca na dokładną analizę tego zagadnienia, niemniej jego zasygnalizowanie dobrze rozjaśnia sens konfliktów aksjologicznych pojawiających się w strukturalnie rozumianej przestrzeni społecznej (Stachewicz, 2020).

Jednym z przykładów konfliktu wartości, wielokrotnie analizowanym w literaturze etycznej, jest prawdomówność, nierzadko wystawiana na

próby przez sytuację, w której zdaje się ono generować jakieś zło. Przykłady z zakresu etyki medycznej i lekarskiej są rozliczne. Czy śmiertelnie chory człowiek powinien znać prawdę o swoim stanie zdrowia, czy też z powodów terapeutycznych prawda ta powinna być przed nim zatajona? Różne systemy etyczne i prawne diametralnie różnie podchodzą do tego zagadnienia. Bywają też sytuacje, w których tajemnica lekarska popada w konflikt z dobrem osoby trzeciej. Oczywiście także poza medycyną przykłady na konflikty prawdomówności z innymi wartościami występują bardzo często. Czy, dla przykładu, schwytany przez okupanta partyzant ma być prawdomówny i zgodnie ze swą wiedzą odpowiadać na pytania przesłuchujących, narażając życie swoich towarzyszy broni? Przywoływana czasem w etyce klasycznej zasada „prawa do prawdy” określonych osób zdaje się być z wielu względów niezadowolającym rozwiązaniem problemu. Niektórzy próbują w duchu absolutyzmu Kanta wykluczać jakiegokolwiek odstępstwa od zasady prawdomówności, nakazując kierować się nią niezależnie od sytuacji. Inni budują misterne teorie, przykładem „teoria godziwej obrony sekretu” Tadeusza Ślipko, próbują wykazać, że w sytuacji obrony innej wartości uznanej za wyższą czy bardziej fundamentalną od prawdomówności nie ma mowy o kłamstwie, lecz o „dwuznacznej odpowiedzi”, „zwodzeniu” czy „mowie defensywnej”. Nie chodzi bowiem o okłamanie kogoś, lecz o obronę innej wartości, bardziej doniosłej w określonej sytuacji. Hartmann natomiast, odrzucając zarówno „kłamstwo z konieczności” (jako zastosowanie zasady „cel uświęca środki”), podejście kazuistyczne, jak i skrajny rygoryzm etyczny, stoi na stanowisku, że konflikty moralne nie dadzą się pryncypialnie rozstrzygnąć w teorii. Decyzja leży w gestii człowieka, który musi rozstrzygnąć dylemat związany z konfliktem wartości i brać na siebie ciężar przewinienia, w tym wypadku kłamstwa. Według niego do natury konfliktów należy to, że nie jest możliwe wybrnięcie z nich bez stania się winnym. Trzeba rozstrzygnąć w zgodzie ze swym rozpoznaniem i w najlepszej woli oraz własnym poczuciem hierarchii wartości oraz brać na siebie skutki swej decyzji płynące z okaleczenia jakiejś wysokiej czy fundamentalnej wartości. Tak więc poziom teoretyczny zostaje w przypadku skonfliktowanej z jakąś wartością prawdomówności wyparty przez poziom praktyczny. Teoria etyczna uznaje tu swą niekompetencję, ustępując podmiotowości moralnej człowieka w jej praktycznej realizacji.

Gdzie leżą źródła konfliktu wartości? Trzeba niewątpliwie pytanie to postawić w stosunku do konfliktów *stricto* sytuacyjnych, w których przychodzi działać przede wszystkim jednostkowym podmiotom, choć zdarza się, że i grupom ludzi. W zasadzie na tym poziomie rozważa się najczęściej konflikty wartości w aksjologii i o nim była przede wszystkim mowa w niniejszym opracowaniu. Wypada jednak wspomnieć także o konfliktach o charakterze uniwersalnym, gdzie dochodzi do pewnych konfrontacji wartości spowodowanych choćby konwergencją aksjologicznych etosów zachodzącą na skutek szeroko rozumianych procesów globalizacyjnych. Nie bez znaczenia są w tej kwestii takie zjawiska, jak dialog kultur, ścieranie się różnych hierarchii wartości i pluralizmu odczytań ich sensu czy normatywności w skali globalnej. Nie bez racji wiąże się genezę etyki europejskiej z doświadczeniem różności moralnych etosów przez starożytnych Greków, dzięki zetknięciu się przez nich z wieloma ludami i odmiennymi od helleńskiej kulturami. Dziś te procesy są zradyzalizowane do granic możliwości. Stąd trudno abstrahować od ich znaczenia także w obrębie analizowanego tu zagadnienia konfliktów aksjologicznych i coraz ostrzejszych sporów o wartości.

#### BIBLIOGRAFIA

- Aszyk, P. (1998). *Konflikty moralne a etyka*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Chyrowicz, B. (2008). *O sytuacjach bez wyjścia w etyce. Dylematy moralne: ich natura, rodzaje i sposoby rozstrzygnięcia*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Elzenberg, H. (1999). *Pisma estetyczne*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Galewicz, W. (1987). *N. Hartmann*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Hartmann, N. (1962). *Ethik*. Berlin–Leipzig: De Gruyter.
- Hartmann, N. (2000). *Wprowadzenie do filozofii*. Tłum. A.J. Noras. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Schnädelbach, H. (1992). *Filozofia w Niemczech 1831–1933*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Siemianowski, A. (2015). *Człowiek a świat wartości*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny.
- Sommer, A.U. (2021). *Wartości. Dlaczego ich potrzebujemy, chociaż ich nie ma*. Tłum. T. Zatorski. Warszawa: Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego.



- Stachewicz, K. (2020). Bezpieczeństwo przed wolnością? Próba odpowiedzi w świetle klasycznej filozofii człowieka. W: M. Świtoński (red.), *Cybernetyka, bezpieczeństwo, prywatność*. Poznań: Polska Akademia Nauk. Oddział w Poznaniu PAN.
- Tischner, J. (1975). *Świat ludzkiej nadziei*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Toeplitz, K. (2005). *Sytuacje konfliktowe w etyce i sposoby ich rozstrzygnięcia*. Pobrano z: [https://www.chfpn.pl/new05/new05\\_toeplitz.pdf](https://www.chfpn.pl/new05/new05_toeplitz.pdf) (dostęp: 10.01.2023).
- Wesołowska, E. (2010). *Deliberatywne rozwiązywanie konfliktu wartości*. Olsztyn: Wydawnictwo UWM.
- Węgrzecki, A. (2006). O konflikcie wartości. *Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie*, nr 722, 5–12.
- Zwoliński, Z. (1974). *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*. Warszawa: PWN.



Jarosław Kucharski  
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie  
<https://orcid.org/0000-0001-6129-4477>  
<https://doi.org/10.35765/slowniki.339>

## Pluralizm wartości

### Streszczenie

**DEFINICJA POJĘCIA:** Hasło dotyczy jednej z podstaw sporów moralnych, jakim jest słaby bądź silny pluralizm wartości. Ten ostatni obejmuje wartości wzajemnie nieprzeliczalne. Pierwszy uznaje natomiast przeliczalność wartości, a zatem możliwość ich porównywania i hierarchizacji.

**ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA:** W trakcie analizy historycznej prezentowane są stanowiska dotyczące pluralizmu wartości i jego rodzajów, począwszy od sofistów, Platona, Arystotelesa i stoików, myślicieli średniowiecznych, nowożytnych, aż do aksjologów fenomenologicznych i stanowiska Isaiaha Berlina.

**UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA:** Najważniejszym aspektem problemowym są rozbieżności w rozumieniu słabego i mocnego pluralizmu, które można prześledzić w oparciu o pisma Leszka Kołakowskiego, Bernarda Williama i Johna Kekesa. Główna oś sporu dotyczy szans na sprowadzenie wszystkich wartości do wspólnego mianownika i konsekwencji takiego ujęcia.

**REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA I WNIOSKI Z REKOMENDACJAMI:** Na koniec podjęta jest próba przedstawienia zadań i ograniczeń teorii etyki w sytuacji uznania silnego pluralizmu.

**Słowa kluczowe:** aksjologia, pluralizm, wartości, redukcjonizm



## Definicja pojęcia

Pluralizm to stanowisko głoszące, że istnieje wiele wartości. Problematyczne jest tu jednak pojęcie samej wartości. Można ją zdefiniować na wiele sposobów. Dwa z nich dominują. Po pierwsze, są to wartości pojmowane subiektywnie, czyli stan rzeczy, działanie lub byt, który jest ceniony przez daną jednostkę (zbiór jednostek); po drugie, wartości obiektywne, a zatem stany rzeczy, działania lub byty, które są cenne niezależnie od faktu uznawania tej cennej przez podmioty. Klasyczny podział wartości zaproponował Platon: wartościowe samo przez się, wartościowe jako środek do osiągnięcia wartości samych przez się oraz wartościowe w pierwszym i drugim znaczeniu razem. Pluralizm oznacza, że takich cenionych bytów, stanów rzeczy, przedmiotów, zachowań jest wiele.

Wartościom przypisywano szereg własności. Po pierwsze, jak wskazuje Roman Ingarden, poznanie wartości powoduje jednocześnie wystąpienie pobudki do ich realizacji (lub powstrzymania się od niej w przypadku wartości negatywnych). Po drugie, wartości są wzajemnie ze sobą niezgodne, ich realizacja może wywoływać konflikty. Po trzecie, problematyczne jest zagadnienie porównywalności wartości. W tym sporze można wyróżnić dwa stanowiska: pierwsze z nich uznaje za prawdziwą tezę o współmierności wartości, a drugie – tezę o ich wzajemnej niewspółmierności.

Polem dyskusji jest również sposób istnienia wartości. Zwolennicy pierwszego stanowiska twierdzą, że wartości nie istnieją obiektywnie, lecz są wytworem społecznym, powstałym dzięki tzw. wzorcom obiektywizacji, które pozwalają przekształcić indywidualne bądź zbiorowe preferencje w wartości (John Mackie). Drudzy obierają stanowisko, że wartości istnieją obiektywnie i są niezależnie od jakichkolwiek bytów (Nicolai Hartmann). Jeszcze inni zwracają uwagę na specyficzny sposób istnienia wartości, który można wyznaczyć pomiędzy poziomem idealnym a realnym. W tym ujęciu wartości istnieją jako specyficzne byty, które rozpoznane domagają się urzeczywistnienia bądź przeciwdziałania urzeczywistnieniu przez podmiot poznający (Max Scheler, Roman Ingarden).

Monizm aksjologiczny to stanowisko, które uznaje, że istnieje jedna podstawowa wartość, która może przejawiać się w innych wartościach.

To, co rozpoznaje się jako inne wartości (poza jedną podstawową), jest takie jedynie dzięki umożliwieniu realizacji wartości podstawowej lub dlatego że zawiera w sobie pewien aspekt tejże wartości. Przykładowo w klasycznym utylityzmie podstawową wartością jest szczęście, rozumiane jako przyjemność i brak cierpienia. Wszelkie inne wartości są wartościowe o tyle, o ile odpowiednio zwiększają/zmniejszają wartość podstawową. Pluralizm aksjologiczny będzie głosił, że istnieje wiele wartości, które mogą być uporządkowane w rozmaite systemy.

Należy jeszcze odróżnić pluralizm deskryptywny, czyli uznanie istnienia obok siebie wielu różnych systemów wartości, będących regulatorami ludzkich działań, od pluralizmu normatywnego, czyli stanowiska, które uznaje, że albo należy postępować według ustalonych przez nie hierarchii wartości, albo też odrzucić wszelkie hierarchie jako niewłaściwe.

Zdefiniowania wymaga także pojęcie systemu wartości. Oznacza ono albo obiektywną hierarchię wartości, stanowiącą podstawę wszelkich wartościowań, albo też subiektywny obraz wartości, za którymi według danego podmiotu warto podążać. Subiektywny obraz wartości może być skonstruowany na podstawie systemu obiektywnego (ale nie musi), podobnie też obrazy bardziej obiektywne mogą być konstruowane na podstawie obiektywizacji systemów subiektywnych.

Poniższa analiza historyczna będzie zorganizowana wokół sporu o współmierność bądź niewspółmierność wartości. Część problemowa będzie powiązana z zarzutami wspierania relatywizmu i nihilizmu przez teorie pluralistyczne, w szczególności te uznające za prawdziwą tezę o niewspółmierności wartości. Poglądy uznające za prawdziwą tezę o współmierności wartości będą nazywane słabym pluralizmem, a te, które za właściwszą uznają tezę przeciwną – pluralizmem silnym.

## Analiza historyczna pojęcia

Historycznie zwrot ku pojęciu wartości miał miejsce dopiero w XIX wieku. Wcześniej spory dotyczyły raczej pojęcia „dobra” lub „najwyższego dobra” (które stanowić miało główny cel ludzkiego życia). Dostrzegano niezgodność pomiędzy propozycjami teoretycznymi, postulującymi jedno najwyższe dobro, a praktyką społeczną, w której można było

dostrzec nie tylko wiele dóbr, ale także różnorodność ujęć najwyższego dobra.

Za twórcę silnego pluralizmu można uznać Protagorasa. W momencie, gdy zaproponował zasadę *homo mensura* („człowiek jest miarą wszystkich rzeczy”), jako pierwszy stwierdził, że istnieje wiele wartości (oraz wiele systemów wartości), które są względem siebie wzajemnie nieredukowalne i wymagają uzgodnienia. Pluralizm ten został zaadaptowany przez ruch wędrownych nauczycieli – sofistów, których działalność wzmocniła przemiany społeczne w starożytnych Atenach, prowadząc do tak zwanego „oświecenia ateńskiego” opartego na humanizmie i odejściu od tradycyjnych wartości, związanych z arystokracją. Opozycję wobec głoszonego przez sofistów pluralizmu stanowili Sokrates i Platon, przedstawiający koncepcję dóbr (idei) uporządkowanych hierarchicznie i czerpiących swoją wartość z idei najwyższej, będącej jednocześnie ideą prawdy, piękna i dobra. Można zatem ich uznać za słabych pluralistów.

Arystoteles skłaniał się natomiast do koncepcji silnego pluralizmu. Był co prawda świadomy różnych koncepcji dóbr wyznawanych przez ludzi i społeczeństwa, czyli zdawał sobie sprawę z pluralizmu deskryptywnego, jakkolwiek można u niego znaleźć także elementy pluralizmu normatywnego. Stagiryta przedstawia dwa główne sposoby życia: teoretyczne oraz obywatelskie. Oba mogą prowadzić do szczęścia, rozumianego po Arystotelesowsku (jako działalność właściwa człowiekowi jako człowiekowi), ale jednocześnie są ze sobą rozbieżne. Dla Arystotelesa życie poświęcone kontemplacji było bezwzględnie lepsze od życia obywatelskiego. Nie można go zatem uznać za konsekwentnego mocnego pluralistę, choć wyróżniał co najmniej dwie drogi prowadzące do dwóch różnych rodzajów szczęścia.

Okres Cesarstwa Rzymskiego to ciąg dalszy zmagania słabego i silnego pluralizmu. W szkole stoickiej trwają poszukiwania najwyższego dobra, aby – parafrazując Cycerona – ustaliwszy je, ludzie przestali się błąkać, nie wiedząc, do jakiego portu się udać. W samym jednak Cesarstwie panuje silny pluralizm, pomimo prób ustalenia przez filozofów, czym jest dobro najwyższe. Św. Augustyn podaje, że niejaki Warron wyliczył 288 możliwości jego zdefiniowania. Sam Augustyn opowiada się za monizmem, co oznacza, że jest jedno najwyższe dobro (Bóg) i wszystkie inne dobra od niego pochodzą i do niego powinny prowadzić.

Chrześcijaństwo i filozofia chrześcijańska w wiekach średnich zdecydowanie opowiadało się po stronie monizmu. Przyjęcie, że najwyższym dobrem jest zbawienie w rozumieniu chrześcijańskim pozwoliło myślicielom z tego nurtu krytykować i eliminować wszelkie nurty pluralistyczne. Celem Tomasza z Akwinu było uporządkowanie różnych dóbr występujących w świecie w zależności od ich relacji do dobra najwyższego. Było nim zbawienie, czyli obcowanie człowieka z Bogiem. Filozof odróżniał dobra pożądane ze względu na one same (dobro samo w sobie) oraz dobra pożądane ze względu na inne dobra. Ostatecznym dobrem, które można także określić ostateczną doskonałością, jest Bóg i z tego punktu widzenia można Akwinatę nazwać monistą aksjologicznym. Nie należy jednak zapominać, że uznawał on, iż dobrem każdego bytu jest jego doskonałość, czyli rozwijanie się zgodnie z istotą tego bytu. W myśli Tomasza można więc dostrzec pewne ślady pluralizmu.

Sytuacja uległa zmianie razem z nadejściem takich myślicieli, jak Thomas Hobbes. Przyjęcie pluralizmu (deskryptywnego) jako punktu wyjścia prowadziło do opracowania sposobów uzgadniania wzajemnie rozbieżnych interesów jednostek w ramach społeczeństwa. John Locke zauważył, że próby sprowadzenia wszystkich wartości do jednej podstawowej (nawet jeżeli będzie najwyższym dobrem) jest bezowocna:

Największe szczęście polega na posiadaniu rzeczy, które sprawiają największą przyjemność, oraz na unikaniu tego, co zakłóca nam spokój lub wywołuje cierpienie. Otóż dla różnych ludzi są to rzeczy bardzo różne (Locke, 1955, s. 369).

Nowożytna filozofia zauważa nie tylko pluralizm, ale także potrzebę tolerancji dla odmiennych od własnej hierarchii wartości.

Pluralizm wartości był uznany tak szeroko, że poszukiwano nie tyle etyk opartych na najwyższej wartości, co etyk formalnych, pozwalających na właściwe działanie niezależnie od posiadanego systemu wartości. Twórcą takiego modelu był Immanuel Kant. Przedstawił on nakaz moralny dotyczący poszanowania tych odmiennych systemów:

nikt nie może zmusić mnie do bycia szczęśliwym na jego modłę (tak jak on sobie wyobraża pomyślność kogoś innego), lecz każdemu wolno poszukiwać swego szczęścia na tej drodze, która jemu samemu wydaje się najlepsza, jeśli tylko nie przynosi on przez to uszczerbku wolności innych, dążących do podobnego celu, wolności połączonej pewnym możliwym, powszechnym prawem z wolnością wszystkich (Kant, 2005, s. 130).



Kanta należy uważać jednak za słabego pluralistę. Główną wartością, które pozostałe powinny realizować, jest według niego człowieczeństwo, które ma być głównym celem wszystkich działań moralnie znaczących.

Po Kancie ponownie nastąpił powrót do monizmu lub słabego pluralizmu. Można tu wymienić tak różniących się między sobą filozofów, jak Georg W.F. Hegel, Karol Marks czy Jeremy Bentham. Hegel i Marks (niewątpliwie moniści) uznali, że dzieje podlegają logice rozwoju, a wszelkie wartości powinny być podporządkowane właśnie rozwojowi ducha lub człowieka w historii. Szczególnie wyraźnie widać to w myśli Marksa, gdzie wszelkie odmienne od właściwych wartości były uznawane za część „nadbudowy” – systemu wierzeń i przekonań mającego na celu uzasadnienie i konserwację niesprawiedliwego systemu podziału dóbr. Benthamowski utilitaryzm sprowadzał wartości do przyjemności i braku bólu. Bentham był niewątpliwie słabym pluralistą – uznawał, że wszelkie wartości są współmierne dzięki wyrażeniu ich w kategoriach przyjemności i przykrości (bólu) z zachowaniem proponowanych przez niego kryteriów (trwałości, czystości, płodności, intensywności, pewności, rozciągłości).

Pluralistą słabym był także głosiciel konieczności przewartościowania wszelkich wartości, Fryderyk Nietzsche. Zauważył on, że, po pierwsze, istnieje wiele wartości, które regulują ludzkie działania, a po drugie, ich hierarchia, przyjęta w XIX wieku, jest wadliwa. Dlatego też wyznaczył filozofii nowe zadanie:

Wszystkie umiejętności winny teraz torować drogę zadaniu filozofów, zadaniu przyszłości, tak pojętemu, że filozof ma rozwiązać problemat wartości, ma ustanawiać stopnie wartości (Nietzsche, 2000, s. 24).

Nietzsche był zwolennikiem tezy o współmierności wartości. Za ich wspólny mianownik uznawał wolę mocy. Właściwa hierarchia wartości nie jest raz na zawsze ustalona, lecz kształtuje się w trakcie zmagania „wolnych duchów”. Celem przewartościowania wszystkich wartości nie jest ich zniesienie, lecz ustalenie właściwej, zdrowej hierarchii wartości. Sama „wola mocy” odnosi się raczej do sił twórczych kreatorów wartości, nie zaś do własności tychże wartości. Niewątpliwie należy przewyciężać wszelkie hierarchie gloryfikujące słabość, lichotę i podporządkowanie „wolnych duchów” słabym grupom ludzkim.

Podobna idea przyświecała fenomenologicznym aksjologom – M. Schelerowi, N. Hartmannowi, D. von Hildebrandowi i R. Ingardenowi.

Trzech pierwszych można określić jako zwolenników słabego pluralizmu. Tym jednak, co łączy wszystkich, jest metoda badania oraz próba określenia właściwej hierarchii wartości. Scheler, konstruując „materialną etykę wartości”, uznał, że rozpoznanie ich hierarchicznego uporządkowania jest wpisane w sam sposób ich apriorycznego poznania. Przedstawił szereg warunków, które umożliwiają porównywanie wartości i rozpoznanie ich pozycji w hierarchii. Pierwsze kryterium to trwałość (im wyższa wartość, tym bardziej trwała), przez którą należy tutaj rozumieć jako dłuższe trwanie dobra, jakie przynosi realizacja danej wartości. Drugie kryterium to niepodzielność – im wyższa wartość, tym więcej osób może z niej korzystać bez konieczności podziału dobra, które jest jej nośnikiem. Trzecie kryterium to fundowanie – wartości wyższe umożliwiają doznawanie wartości niższych, natomiast im wyżej w hierarchii znajduje się wartość, tym mniejsza jej zależność od tych znajdujących się niżej. Czwarte kryterium to „głębsza satysfakcja” – im wyższa wartość, tym większe zadowolenie przynosi jej realizacja. Piąte i ostatnie kryterium to „relatywność” rozumiana jako zależność od podmiotów – wyższe wartości są mniej zależne od czujących podmiotów niż niższe (Węgrzecki, 1975, s. 49–50). Na podstawie tych wytycznych Scheler zaproponował hierarchię kategorii (modalności) wartości, w kolejności od najniższych do najwyższych: hedoniczne, witalne, duchowe (estetyczne, porządku prawnego oraz poznania prawdy) oraz wartości właściwe świętości. Hartmann zwrócił uwagę na niedoskonałości propozycji Schelera i próbował zmodyfikować podane kryteria. Zwrócił uwagę, że fundowanie wartości ma odmienny zwrot – to doświadczenie wartości niższych umożliwia doświadczenie wartości wyższych. Podobnie rzecz się ma z „głębią zadowolenia”, która jest pojęciem niejasnym, przez co nie zawsze można adekwatnie stwierdzić, jakie wartości są wyższe/niższe. Hartmann proponuje więc rozpoznanie miejsca danej wartości za pomocą „aksjologicznego zmysłu wysokości”, który w trakcie poznania wartości jednocześnie informuje o jej miejscu w hierarchii i jest związany z sumieniem (Hartmann, 1974, s. 14–42). Hartmann proponuje zatem, by zaufać apriorycznej intuicji. Odrzuca jednocześnie możliwość wzorowania się na rozstrzygnięciach historycznych (mogły być mylne). W stosunku do relatywizmu wysuwa zastrzeżenie, że wartości istnieją obiektywnie (jako byty idealne), natomiast ich zmienność jest wynikiem ich niedoskonałego poznania. Kryterium, które pozwala porównywać

wartości ze sobą, jest głos sumienia, który osądza, jak wielkie dobro/zło zostało uczynione poprzez realizację danej wartości. D. von Hildebrand, kolejny fenomenologiczny pluralista, teorię wartości uznaje za część agatologii – nauki o dobru. Tym, co pozwala na odróżnienie wartości od obojętnych stanów rzeczy, jest ważność – dodatek do poznania danego stanu rzeczy, która wybudza reakcję emocjonalną lub oddziałuje na wolę (Hildebrandt, 1988). Tak rozumiana „ważność” jest cechą wspólną wszystkich wartości. Filozof wyróżnia kilka ich rodzajów:

1) ważność wewnętrzną, czyli wartość (np. pięknego krajobrazu lub szlachetnego czynu), 2) ważność tego, co przyjemne lub subiektywnie zadowalające [...] oraz 3) ważność, jaka znamionuje obiektywne dobro dla osoby (Galewicz, 1985, s. 29).

„Ważność” jest tu wspólnym mianownikiem, który czyni wartości współmiernymi. Dzięki odczuciu (i rozpoznaniu) tej samej ważności można odpowiednio sklasyfikować i zhierarchizować doświadczane dobra lub wartości w sensie ścisłym. Następnym krokiem było wprowadzenie przez Hildebranda klasyfikacji kategorii: na wartości jakościowe, będące cechami danego bytu, oraz wartości ontologiczne, będące istotową częścią danego bytu, np. wartość osoby (Galarowicz, 1997, s. 252). W ramach obiektywnych dóbr dla osoby Hildebrand konstruuje dodatkową hierarchię. Najniżej usadowione są dobra zwiększające przyjemność z życia. Powyżej stoją dobra elementarne i użyteczne. Dobra wyższe z kolei to „to bycie wyposażonym w wartości oraz grupa dóbr uszczęśliwiających, polegających na obcowaniu z wartościami” (Galarowicz, 1997, s. 258). Dobra polegające na byciu wyposażonym w wartości to np. bycie osobą moralnie dobrą (Galewicz, 1985, s. 36). Dobra polegające na udziale w wartościach (np. w pięknie) również tworzą układ hierarchiczny, „odpowiadający układowi wspierających je wartości” (Galewicz, 1985, s. 36). Tak zatem istnieje hierarchia wartości, skonstruowana na podstawie ich rozpoznanej ważności, która warunkuje hierarchię dóbr dla osoby.

Roman Ingarden, odmiennie niż jego fenomenologiczni poprzednicy, jest zwolennikiem pluralizmu nieredukcjonistycznego. Jak zauważa:

Należy odróżnić tak wiele dziedzin tak różniących się od siebie wartości, że nie można sprowadzić ich wszystkich do jakiejś jednej tylko kategorii. [...] wiele

bowiem błędów płynęło stąd, że starano się różne zagadnienia rozstrzygać od razu dla wszelkich możliwych wartości (Ingarden, 1966, s. 84–85).

Jedyne, co można zrobić, to wyróżnić dziedziny wartości: witalne, utylitarne, kulturowe, moralne, ale nie sposób ich porównać ze sobą za pomocą jednego (bądź nawet kilku kryteriów). Co więcej, według krakowskiego filozofa zadaniem bardzo trudnym jest wskazanie jednoznacznej hierarchii wewnątrz poszczególnych kategorii: „Nie wiemy, co tę wysokość wyznacza, czy materia wartości, czy jej sposób istnienia, czy jej «siła», czy wreszcie «powinnościowość jej istnienia»” (Ingarden, 1966, s. 115). Przez materię wartości filozof rozumie „jakościowe uposażenie” wartości – tzn. to, czego ona dotyczy, z czego się składa, oraz to, w jakich dobrach może się przejawiać. Istotną kwestią jest także ich sposób istnienia – tzn. czy wartości są realne, idealne, czy też może mają swój własny sposób istnienia (aksjologiczny). Siła wartości miałyby być odpowiednikiem sposobu motywowania podmiotu przez wartości i być powiązana z jej „powinnościowością”. W tym ostatnim Ingarden upatrywał specyfiki istnienia wartości – prezentują się one jako *Seinsollen* – takie, które powinny zaistnieć, z różną siłą motywowania woli podmiotu do ich urzeczywistnienia. Jakkolwiek – jak zauważa Ingarden – wartości są niewspółmierne, dlatego potrzeba ostrożności w ich poznawaniu i urzeczywistnianiu.

Omawiając historyczne aspekty pluralizmu, nie sposób nie wspomnieć o Isaiahu Berlinie, który stworzył podwaliny pod współczesny silny pluralizm. Uważał on, że wszelkie próby stworzenia słabego pluralizmu bądź monizmu są tak naprawdę próbami narzucenia ludziom jednego obowiązującego modelu wartości, a zatem zakamufLOWANYM totalitaryzmem:

Często uwidaczniano ten paradoks. Jedna rzecz to twierdzić, że wiem, co jest dobre dla X, a on sam tego nie wie, czy też nawet ignorować jego życzenia dla jego dobra, a zupełnie co innego uważać, że *eo ipso* sam to wybrał, tyle że nie świadomie, nie jako osoba, jaką wydaje się w życiu codziennym, lecz w swej racjonalnej jaźni, której jego empiryczna jaźń znać nie może – „prawdziwej” jaźni, która dostrzega dobro i nie może go nie wybrać, jeśli już je rozpozna. To fatalne wstawianie się w cudzą sytuację, które polega na zrównywaniu tego, co X by wybrał, gdyby był kimś, kim nie jest, a przynajmniej jeszcze nie jest, z tym, czego X faktycznie poszukuje i co wybiera, tkwi u podłoża wszelkich politycznych teorii samorealizacji. [...] jaźnią nie będzie już jednostka z jej faktycznymi

życzeniami i potrzebami, jakie normalnie żywi, lecz „realny” człowiek w niej, identyfikowany z dążeniem do jakiegoś idealnego celu, o którym się jego empirycznej jaźni nawet nie śniło. [...] Można manipulować definicją człowieka i wolności, by nabrały znaczenia, jakich tylko manipulator sobie zażyczy. Najnowsza historia nader jasno pokazała, że nie jest to kwestia tylko akademicka (Berlin, 2017, s. 230–231).

Berlin jest autorem dwóch koncepcji wolności – jednej umożliwiającej samorealizację (pozytywnej) i wolności od ograniczeń (negatywnej). Idąc w ślad za Johnem Stuartem Millem, wskazuje, że najbardziej korzystny system to „targowisko wartości”, gdzie nie ma jednej wyróżnionej wartości (czy systemu wartości). Berlin ocenia, że historyczne realizacje wybranych systemów prowadziły do totalitaryzmu. Wskazuje również, że niekiedy w takich sytuacjach używa się pojęcia „prawdziwe” na oznaczenie wybranej koncepcji. Uznaje także za prawdziwą tezę o ich niewspółmierności. Wszelkie próby osiągnięcia tej współmierności muszą prowadzić do redukcji niektórych wartości, co skończy się ich utratą. Co więcej, wszelkie próby redukcji pluralizmu wartości do jednego systemu uznaje za niewłaściwe. Redukcja czy inne próby stworzenia systemu współmierności wartości prowadzą do utraty części systemów wartości oraz *de facto* do narzucenia części społeczeństwa innych wartości. Jak powiada Berlin: „Tryumfem despotyzmu jest zmuszenie niewolników, by zadeklarowali się jako wolni” (Berlin, 2017, s. 263).

## Ujęcie problemowe pojęcia

Słaby i silny pluralizm. Czynnikiem różnicującym między słabym a silnym pluralizmem jest współmierność lub niewspółmierność (*incommensurability*) wartości. Słaby pluralizm to stanowisko, które można zdefiniować jako uznanie, że istnieje wiele wartości, ale na najbardziej podstawowym poziomie jest możliwość sprowadzenia ich do jakiejś jednej wartości (by tak rzec – do wspólnego mianownika). W ramach słabego pluralizmu można mówić o wielości wartości wtedy, gdy istnieje więcej niż jeden taki wspólny mianownik (Tucker, 2016, s. 6). Przykładem słabego pluralizmu może być system proponowany przez Johna S. Milla, który odróżniał przyjemności jakościowe i ilościowe, wzajemnie do siebie niesprowadzalne. Pluralizm silny to z kolei taki, gdzie wartości

nie są współmierne. Każda próba sprowadzenia jednych wartości do innych kończy się niepowodzeniem. W optyce silnego pluralizmu konflikty wartości są nie tylko nieuchronne, ale i nierozstrzygalne. Główne jego cechy w czterech punktach streszcza Bernard Williams:

1. Nie ma takich obiegowych wartości, w kategoriach których można rozwiązać każdy konflikt wartości.
2. Nie jest prawdą, że w przypadku każdego konfliktu wartości istnieje jakaś wartość, niezależna od każdej z wartości pozostających ze sobą w konflikcie, do której można się odwołać w celu rozwiązania tego konfliktu.
3. Nie jest prawdą, że w przypadku każdego konfliktu wartości istnieje jakaś wartość (zależna bądź nie), do której można się odwołać w celu racjonalnego rozwiązania tego konfliktu.
4. Nigdy żadnego konfliktu wartości nie można rozwiązać racjonalnie (Williams, 1999, s. 122).

Silny pluralizm akceptuje tezy 1–3 i przyjmuje, jako ich praktyczną konsekwencję, tezę 4. Słaby pluralizm odrzuca natomiast tezy 1, 2, 3, a w rezultacie także tezę 4. W optyce słabego pluralizmu konflikty wartości są zasadniczo rozstrzygalne. W spornej sytuacji należy poszukać innej wartości, którą można porównać z tymi, które pozostają w konflikcie. Taki zabieg pozwala sprawdzić, która z nich usytuowana jest wyżej w danej sytuacji, a zatem powinna być preferowana. W przypadku pluralizmu silnego na przeszkodzie takiej operacji stoi brak kryteriów porównywania wartości. Akceptacja takiego stanowiska prowadzi do dużych trudności w ramach teorii etycznej oraz w próbach stosowania etyki do konkretnych rozstrzygnięć. Poza Williamsem do przedstawicieli silnego pluralizmu zaliczyć można także J. Kekesa, J.J. Thompson, Ch. Taylora, M. Stockera i W.D. Rossa. Słaby pluralizmu reprezentują zaś np. J.S. Mill, P. Singer czy J.J.C. Smart.

Pluralizm, relatywizm, nihilizm. Przyjęcie silnego pluralizmu może narażać na zarzut, że nieuchronnie prowadzi on do relatywizmu, a nawet do nihilizmu. Z perspektywy socjologicznej zwraca na to uwagę Janusz Mariański:

Pluralizm przynosi ze sobą relatywizację tradycyjnych orientacji normatywnych. W świecie przednowoczesnym, w których panował w miarę koherentny system wartości i norm kulturowych, wartości i normy miały charakter niepodważalny i wyznaczały sposoby działania jednostek. Człowiek miał w praktyce niewiele

opcji do wyboru [...]. W warunkach nowoczesności poszerza się przestrzeń wolności, ale równocześnie jednostka traci swoją dawną pewność i bezpieczeństwo na rzecz zmiennych przekonań, opinii, poglądów i preferencji (Mariański, 2022, s. 166).

Mariański zwraca uwagę na praktyczne skutki pluralizmu. Istnienie jednego systemu aksjologicznego daje pewność jednostkom i grupom odnośnie do obowiązującej hierarchii wartości. Nawet jeżeli jednostka w społeczeństwie niepluralistycznym ich nie przestrzegала, to i tak musiała się w jakiś sposób do nich odnieść (np. kwestionując je). Społeczeństwo pluralistyczne, kwestionując jeden wyróżniony i traktowany jako obiektywny system wartości, uruchamia proces relatywizacji. I dotyczy on nie tylko tradycyjnego systemu wartości, ale także jakiegokolwiek innego.

Można wyróżnić co najmniej dwa znaczenia relatywizmu: opisowe i normatywne. Relatywizm opisowy jest zdawaniem sprawy, jakie wartości są wyznawane przez poszczególnych ludzi (lub ich zbiorowości) przy jednoczesnym powstrzymaniu się od ich oceny. Aspekt normatywny oznacza, że różnym stanowiskom aksjologicznym przypisuje się status równorzędności. Nie ma jednej wyróżnionej metody, która pozwoliłaby na wyłonienie obiektywnej hierarchii wartości. Uznanie ich za równorzędne ma prowadzić do postawy relatywistycznej, charakteryzującej się dopuszczaniem jako równoprawnych odmiennych propozycji normatywnych. Relatywizm może być przyjmowany w kontekście metodologicznym (jako metoda badania np. innych kultur lub subkultur) lub normatywnym – jako powstrzymanie się od oceniania, a także narzucania innym wartości przyjętych za właściwe.

Władysław Tatarkiewicz przestrzegał przed utożsamianiem relatywizmu z subiektywizmem w kontekście wartości. Ich relatywność postrzegał filozofii jako fakt, że mogą być one zawsze wartościowe dla kogoś lub czegoś (Tatarkiewicz, 1989, s. 29–31). Nie są wartościowe same w sobie. Subiektywizm Tatarkiewicz proponuje rozumieć jako zależność od jakiegoś podmiotu. I odwrotnie: obiektywne cechy to te, które nie są od nikogo i niczego zależne. Filozof wskazuje, że zdania „dobro i zło są cechami względnymi” oraz „dobro i zło są cechami subiektywnymi” nie są synonimiczne. Tatarkiewicz pisze, że:

cecha względna może być obiektywna i cecha subiektywna może być bezwzględna. Jeśli relatywizm jest prawdziwy to subiektywizm może być prawdziwy i może być fałszywy; jeśli subiektywizm jest prawdziwy, to relatywizm może być prawdziwy i może być fałszywy (Tatarkiewicz, 1989, s. 41).

To odróżnienie jest istotne z uwagi na psychologiczną tendencję do utożsamiania relatywizmu z subiektywizmem. Należy wspomnieć, że Tatarkiewicz krytykował relatywizm aksjologiczny, jego źródła upatrując w błędnym używaniu pojęć, które przykładowo wskazują na pomieszanie posiadania danej własności (wartości) z trudnością w rozpoznaniu tejże wartości. Tatarkiewicz wskazuje na „pomeszanie posiadania przez jakiś przedmiot cechy dobra z rozpoznaniem tej cechy. Rozpoznanie to może być trudne” (Tatarkiewicz, 1989, s. 68). Relatywizm bierze się z utożsamienia tego, co rozpoznawane, z tym, co rzeczywiście istniejące. Ponieważ wiele wartości będzie rozpoznawanych jako relatywne, można dojść do wniosku, że wszystkie wartości są relatywne. Według Tatarkiewicza taki wniosek jest nieuprawniony.

Niekiedy relatywizm aksjologiczny może prowadzić do postawy nihilistycznej, która jest w tym kontekście rozumiana jako przekonanie o nieistnieniu prawdziwego systemu wartości. To coś więcej niż umiarkowany sceptycyzm, który jest obecny w relatywizmie aksjologicznym (co oznacza, że nie wiadomo, który system aksjologiczny jest właściwy, lecz któryś może być właściwy). Skrajny sceptycyzm nihilistyczny oznacza, że nie ma właściwego systemu aksjologicznego.

Zagadnieniem wartym zbadania jest to, czy rzeczywiście pluralizm (w szczególności mocny pluralizm) wiedzie do relatywizmu (a może nawet do nihilizmu). Zagadnienie to można poddać analizie, biorąc pod uwagę zwłaszcza dwa aspekty: socjologiczny (tzn. czy w społeczeństwach pluralistycznych powszechny jest relatywizm) oraz teoretyczny (tzn. czy przyjęcie za prawdziwe tezy silnego pluralizmu musi logicznie doprowadzić do uznania za prawdziwe tezy relatywizmu czy może nawet nihilizmu moralnego).

Odnosząc się do pierwszego aspektu, należy spróbować zastanowić się nad zmianą moralności, do jakiej prowadzi akceptacja silnego pluralizmu. Moralność taka nie może być oparta na obiektywnych (w znaczeniu „obowiązujący dla wszystkich”) wartościach – jest bowiem poddawana ciągłej weryfikacji i konieczności wybierania. Jednostki (i grupy), które są narażone na kontakt z osobami wyznającymi odmienny system



wartości, mają do wyboru albo przyjąć tezę relatywizmu normatywnego, albo kulturowego (a niekiedy subkulturowego). Kontakt z odmiennymi systemami wartości nie zawsze prowadzi zatem do relatywizmu normatywnego. Niekiedy jest to po prostu relatywizm w znaczeniu kulturowym; innymi słowy, jest to opisowe (nie-normatywne) przyjęcie, że inne osoby, grupy bądź społeczności uznają za słuszne odmienne zestawy wartości. Nie musi to prowadzić do zmniejszenia wiary w słuszność przestrzegane systemu wartości ani tym bardziej do przyjęcia za prawdziwą tezy relatywistycznej lub nihilistycznej. W społeczeństwach pluralistycznych wiele osób jest przekonanych o prawdziwości uznanego przez siebie systemu wartości. Przekonania te są bardzo często manifestowane publicznie: z jednej strony występuje sprzeciw w stosunku do prób ich zmiany, a z drugiej konkurencyjne grupy walczą o uznanie i wyrażenie ich wartości w innym systemach normatywnych (np. w prawie). Ludzie są więc dalecy od postawy obojętności bądź kwietyzmu, jaka mogłaby wynikać z przytoczonej definicji relatywizmu. Wydaje się, że w społeczeństwach pluralistycznych ma miejsce ciągły proces uzgadniania wartości regulujących życie pomiędzy jednostkami i grupami o odmiennych systemach aksjologicznych.

Podsumowując, socjologdy moralności niekiedy uznają za relatywistyczne te postawy, które nie są tak rygorystyczne, jak systemy moralności określane jako tradycyjne. Jednak należy wziąć pod uwagę, że takie postawienie sprawy oznacza, iż zamieniają pojęcie „liberalizacji” moralności na jej „relatywizację”, podczas gdy należałoby te dwa zjawiska odróżniać.

Należy teraz zająć się problemem, czy z racjonalnej akceptacji tego silnego pluralizmu logicznie wynika konieczność akceptacji relatywizmu w sensie normatywnym. Na pierwszy rzut oka akceptacja warunku czwartego prowadzi do uznania sądu, że skoro spory między wartościami są racjonalnie nierozstrzygalne, to należy wszystkie sądy o wartościach uznać (racjonalnie) za równoprawne. Zwolennicy silnego pluralizmu, niebędący relatywistami, podnoszą jednak argumenty przeciwko tak prostemu wynikaniu. Jak zauważa Bernard Williams, nawet jeżeli przyjąć, że konflikty wartości są racjonalnie nierozstrzygalne, to nie oznacza wcale, że nie są one rozstrzygalne w ogóle. Wręcz przeciwnie, są one wciąż rozstrzygane na gruncie praktyki i życia publicznego. Williams wprowadza pojęcie „niedoskonałej racjonalizacji”, będącej podstawą do pewnego ustalenia praktyki prywatnej i/lub publicznej, bez konieczności

racjonalnego i ostatecznego rozstrzygnięcia sporu (Williams, 1999, s. 126–127). Z faktu, że dane osoby nie są w stanie podać jednoznacznej, racjonalnej podstawy dla przyjętego kompromisu między wartościami nie wynika, że kompromis ten jest błędny lub niewłaściwy. Według Williamsa za utożsamianie pluralizmu z relatywizmem na podstawie twierdzenia czwartego odpowiedzialne jest podejście racjonalno-etyczne, które uznaje, że każdy konflikt musi być rozwiązany na płaszczyźnie teoretycznej. Williams odwołuje się raczej do praktyki społecznej. Jego argument przeciwko relatywizmowi można przedstawić następująco: obiektywiści (antyrelatywiści) starają się traktować odmienność wartości (i ich wzajemną niezgodność) jako błąd teoretyczny. Na gruncie konstruowanego systemu dążą do wyeliminowania tego błędu. Jeżeli twierdzą, że go wyeliminowali, tym samym albo zubażają sferę wartości (jak np. utylityści), albo też zmniejszają wrażliwość moralną (np. usuwając wyrzuty sumienia). Taka droga jest błędna, co nie oznacza, że pluralizm jest równoznaczny z relatywizmem. Williams zaleca skupienie się raczej na zasadzie sceptycyzmu i pokory poznawczej (tzn. brak zgody na głoszony przez mnie system wartości powinien być sygnałem, że mogę być w błędzie) niż przyjęcie równouprawnienia wszystkich punktów widzenia (Williams, 1999, s. 126–127).

Drugi argument przeciwko utożsamianiu pluralizmu z relatywizmem wymaga wprowadzenia rozróżnienia na wartości pierwotne i wtórne. John Kekes definiuje je następująco:

Wartości pierwotne są powiązane z korzyściami i krzywdami, które uchodzą za takie we wszystkich modelach dobrego życia, natomiast wartości wtórne są powiązane z korzyściami i krzywdami, które są odmienne w modelach dobrego życia (Kekes, 1993, s. 38).

Pewne wartości są wspólne wszystkim modelom tego, co ludzie określają jako „dobre życie”, niezależnie od dalszej ich zawartości. Każdy ze wspomnianych modeli może zawierać różne hierarchie wartości pierwotnych, a przyjmowane modele dobrego życia różnią się od siebie obecnością lub brakiem wartości wtórnych. Przykładowo, wartość życia ludzkiego jest niewątpliwie wartością pierwotną, ale w jednym modelu życie może być uznane za wartość najwyższą, w innym za niższą od przyjemnego życia lub niepodległości. Może istnieć wiele wzajemnie niewspółmiernych wartości pierwotnych, co jest podstawą dla pluralizmu. Jest to argument

przeciwko tym formom relatywizmu, które twierdzą, że nie sposób wskazać żadnych podstawowych wartości. Jak widać, można je wskazać na podstawie analizy istniejących modeli dobrego życia.

Drugi argument przeciwko utożsamianiu pluralizmu z relatywizmem opiera się na efektywności. Jeżeli dowolne dwa modele dobrego życia mają na celu realizację podobnych wartości pierwotnych, natomiast różnią się od siebie wartościami wtórnymi, to można zawsze sprawdzić, który z nich jest bardziej efektywny w realizacji pierwotnych wartości (który z nich prowadzi do lepszej lub pełniejszej ich realizacji). A zatem istnieje możliwość racjonalnego (choć ograniczonego) porównywania i wydawania sądów normatywnych bez konieczności akceptacji tezy o równoprawności modeli aksjologicznych (Kekes, 1993, s. 52).

Drugi argument Kekesa na pierwszy rzut oka może naruszać zasadę nr 4. Należy jednak zauważyć, że filozof zaleca właśnie ograniczoną racjonalność. Nie chce ostatecznie rozstrzygnąć, który system wartości jest najlepszy (mogą one wszak różnić się przyjętą hierarchią wartości podstawowych), ale raczej wskazać, który z nich jest bardziej efektywny dla danej hierarchii wartości pozytywnych (o ile modele te są porównywalne). Prowadzi to do uznania pluralizmu nierelatywistycznego, opartego na realnych modelach dobrego życia i koniecznych negocjacjach pomiędzy ich zwolennikami. Tak pojęty pluralizm daleki jest również od kwietyzmu – jednostki w niego zaangażowane nie pozostają obojętne na sposoby realizacji wyznawanych wartości.

## Refleksja systematyczna i wnioski z rekomendacjami

Akceptacja pluralizmu aksjologicznego rodzi szereg wyzwań dla teorii etycznych. W przypadku pluralizmu słabego rolą etyki jest sformułowanie albo hierarchii wartości, albo też metody porównywania wartości odnoszących się do danej sytuacji. W przypadku silnego pluralizmu nieredukcjonistycznego etyka wydaje się bezradna, tym bardziej że nie ma racjonalnego kryterium rozstrzygnięcia konfliktów.

Odnosnie do pluralizmu redukcjonistycznego należy zauważyć, że rola etyki może być przeceniana, a jej potencjał nie tak wielki. Jak zauważa Kekes:

Uczucia miłości, jakie żywimy do naszych parterów seksualnych, rodziców, dzieci, rodzeństwa i przyjaciół, nie zawsze występują w pogodnym stanie równowagi (Kekes, 1993, s. 59).

Konflikty mogą pojawiać się pomiędzy wartościami zgrupowanymi w odmiennych kategoriach (modalnościach), a także w obrębie jednej modalności czy nawet w obrębie jednej wartości, np. wtedy, gdy generuje ona różne, niemożliwe do jednoczesnego spełnienia powinności. Wbrew nadziejom klasyfikatorów wcale nie oznacza to, że konflikty będą łatwiejsze (czy w ogóle możliwe) do rozstrzygnięcia. Jak się wydaje, w przypadku sporu zawsze pozostanie jakaś wartość, która nie będzie zrealizowana, a w rezultacie zawsze będzie istniało jakieś niezrealizowane dobro.

Dlatego też etyka, która przyjmuje za słuszne twierdzenie o niewspółmierności, musi zaakceptować również swoją ograniczoną rolę. Niemożliwość ostatecznego i racjonalnego rozstrzygnięcia konfliktów wartości z jednej strony prowadzi do poszukiwania „refleksyjnej równowagi”, uwzględniającej emocje, racjonalność, wpływy tradycyjne czy kulturowe. Z drugiej zaś strony zadaniem etyki jest możliwie maksymalna klaryfikacja zagadnień moralnych, wskazywanie na ich uwikłanie w całość podmiotu i prowadzenie do jak najlepszego rozpoznania, jakie wartości są uwikłane w daną decyzję i jakie są w danej chwili preferowane kosztem których. Takie podejście nie zwalnia podmiotu z podejmowania odpowiedzialności za swoje wybory, ale umożliwia bardziej wyraźny ogląd sytuacji konfliktu wartości.

#### BIBLIOGRAFIA

- Berlin, I. (2017). *Wolność*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Galarowicz, J. (1997). *Fenomenologiczna etyka wartości*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Galewicz, W. (1985). U podstaw aksjologii Dietricha von Hildebranda. *Znak*, 4, 27–40.
- Hartmann, N. (1974). Najważniejsze problemy etyki. Tłum. A. Węgrzecki. *Znak*, 11, 1422–1454.
- von Hildebrand, D. (1988). *Kategorie ważności*. Tłum. W. Galewicz. W: W. Galewicz (red.), *Z fenomenologii wartości*, (s. 131–160). Kraków: Papieska Akademia Teologiczna.

- Ingarden, R. (1966). Czego nie wiemy o wartościach. W: *Przeżycie, dzieło wartość*, (s. 83–127). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kant, I. (2005). O porzekadle: to może być słuszne w teorii ale nic nie jest warte w praktyce. Tłum. M. Żelazny. W: *Rozprawy z filozofii historii*, (s. 117–152). Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Kekes, J. (1993). *The morality of pluralism*. New Jersey: Princeton University Press.
- Locke, J. (1955). *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. T. 1. Tłum. B.J. Gawecki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Mariański, J. (2022). *Pluralizm społeczno-kulturowy jako megatrend a religijność i moralność. Studium socjologiczne*. Lublin: Wyższa Szkoła Nauk Społecznych.
- Nietzsche, F. (2000). *Z genealogii moralności*. Tłum. L. Staff. Gdańsk: Tower Press.
- Tatarkiewicz, W. (1989). O bezwzględności dobra. W: *Dobro i oczywistość*, (s. 25–103). Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.
- Tucker, M. (2016). Two kinds of value pluralism. *Utilitas*, 3, 1–14.
- Węgrzecki, A. (1975). *Scheler*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Williams, B. (1999). Konflikt wartości. Tłum. T. Duliński. W: *Ile wolności powinna mieć wola?*, (s. 115–128). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.



Adam Cebula

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

<https://orcid.org/0000-0001-7408-1593>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.330>

# Rozum czy emocje, spór o źródła wiedzy etycznej

## Streszczenie

**DEFINICJA POJĘCIA:** Uzasadnienie kluczowej roli rozumu w identyfikacji i urzeczywistnianiu prawideł moralności pozostaje głównym wyzwaniem dla filozofii moralnej. Wyrazem niepowodzenia w realizacji tego przedsięwzięcia staje się niekiedy odwołanie do uczuć jako jedynej podstawy moralnych rozróżnień.

**ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA:** Klasyczne rozstrzygnięcia przedmiotowej kwestii sformułowane zostają w starożytności (Sokrates, Platon, Arystoteles, stoicy). Jej kolejne aspekty naświetlają przedstawiciele średniowiecznej filozofii chrześcijańskiej (Augustyn, Abelard, Bonawentura, Tomasz z Akwinu). U progu filozofii nowożytnej dwie przeciwstawne koncepcje zaproponowane zostają przez Davida Hume'a i Immanuela Kanta.

**UJECIE PROBLEMOWE POJĘCIA:** Koncepcje Hume'a i Kanta obrazują główne mankamenty jednostronnych ujęć relacji między rozumem a sferą motywacyjną w teorii etycznej: treściowo transparentny formalizm i odrealnioną postulatowość koncepcji ściśle racjonalistycznych oraz nieokreśloność i normatywną niewydolność pojęcia uczuć moralnych, leżącego u podłoża modeli emotywistycznych.

**REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:** Optymalna teoria moralności wyjaśniać powinna integralny związek racjonalnego namysłu moralnego z aspektem wolicjonalnym implementacji norm etycznych. Aspirujący do takiego statusu preskrytywizm R.M. Hare'a obciążony jest nazbyt wygórowanymi standardami etycznego rozumowania, postulowanymi w ramach tej koncepcji.

Interesującą propozycją alternatywną jest rekonstrukcja tradycyjnych ujęć prawnonaturalnych autorstwa Johna Finnisa.

**Słowa kluczowe:** namysł etyczny, racjonalność etyki, uczucia moralne, preskrytywizm, prawo naturalne



## Definicja pojęcia

Kontrowersje wokół natury fenomenu moralności wyznaczają jeden z najistotniejszych obszarów dociekań filozofii moralnej. Zagadnienia dotyczące proveniencji reguł słusznego postępowania sformułowane zostają jako kluczowe pytania filozoficzne przez myślicieli uznawanych powszechnie za założycieli samej dyscypliny. Głęboki związek deliberacji o charakterze etycznym z uprawianiem filozofii *per se* pozwala wręcz przyjąć, że głównym przedmiotem filozoficznego namysłu jest problematyka rozpoznawana w sensie ścisłym jako domena etyki (Filek, 1997).

Leżące u podłoża filozofii założenie o fundamentalnej roli rozumu w konstruowaniu obrazu świata i wyjaśnianiu mechanizmów rządzących obszarem jednostkowych doświadczeń znajduje odzwierciedlenie w kanonicznym dla teorii etycznych modelu relacji między rozumem a moralnością. Zgodnie z nim to rozum jest podstawowym narzędziem nabywania kompetencji w zakresie dokonywania etycznych rozróżnień. Odpowiednikiem bardziej rozbudowanego zestawu racjonalnych przekonań na temat rzeczywistości jest specyficzna, racjonalnie ugruntowana wiedza etyczna. Jej przyswojenie przez podmiot jest równoznaczne z wykształceniem umiejętności właściwego kwalifikowania w kategoriach etycznych podjętych wcześniej – przez siebie lub innych – działań, jak również działań projektowanych – własnych bądź cudzych – możliwych do podjęcia w przyszłości. Zdolność do przypisywania tego rodzaju działaniom odpowiednich atrybutów moralnych jest analogiczna do umiejętności rozpoznawania wszelkich innych przymiotów poszczególnych obiektów i zdarzeń – ewentualne wypowiedzi sprawozdawcze podmiotu, artykułowane równolegle do tego typu ustaleń, poddane być mogą ocenie w zakresie ich prawdziwości (słuszności). Tak jak w przypadku nabywania i przetwarzania każdego innego rodzaju wiedzy poszczególne przekonania podmiotu co do moralnej wartości określonych działań mogą być w pewnych okolicznościach obarczone błędem.

W tak scharakteryzowanej postaci kanonicznej koncepcja wiedzy etycznej wykazuje pewną znaczącą odmienność od teoretycznych ujęć pozostałych typów wiedzy. W odróżnieniu od standardowej wiedzy „tematycznej” w całości ukierunkowanej na przedmiot poznania – również wtedy, gdy staje się nim funkcjonalność samego aparatu działań poznawczych – poznanie etyczne obejmuje w równym stopniu

uzasadnienie żywionych przez podmiot przekonań moralnych, co wykazanie zasadniczej odpowiedniości między tymi przekonaniami a najbardziej elementarną tożsamością podmiotu: nabywając wiedzę o dobru (etycznej powinności) podmiot poszerza zarazem zakres zrozumienia samego siebie. Ze względów oczywistych ów drugi komponent operacji rozumu w zakresie ustalania treści wymogów moralnych wyeksponowany zostaje w sposób szczególny w sytuacji namysłu jednostki nad jej własnymi zobowiązaniami. Kluczowy dla tego typu rozstrzygnięć jest brak jakiegokolwiek automatyzmu w ich praktycznym zastosowaniu: jeśli rozpoznane prawidła moralności zachować mają swój gatunkowy charakter, wprowadzenie ich w życie pozostać musi zawsze rezultatem wolnej decyzji działającej osoby. Podjęcie przez jednostkę w sposób wolny decyzji o realizacji wymogu moralnego stanowi jednocześnie wyraz jej autentycznej, indywidualnej sprawczości – w odpowiednie praktyczne przedsięwzięcie zaangażowana musi zostać wola podmiotu, przyjmująca w każdym specyficznym kontekście jednostkowego działania postać określonej intencji.

Dowodem głębokiego napięcia między obydwoma aspektami etycznych rozpoznań rozumu jest powszechność doświadczeń tzw. słabości woli (akrazji) czy też bezwolnego „ulegania namiętnościom”. Pomimo identyfikacji adekwatnych dla danej sytuacji normatywnych wskazań podmiot podejmuje często działania z nimi sprzeczne. Powtarzalność tego rodzaju rozdzwiewku między prawidłowo rozpoznanymi normami etycznymi a rzeczywistą praktyką działania jednostki stanowi najpoważniejsze wyzwanie dla koncepcji moralności jako przedmiotu odniesienia wiedzy etycznej. Radykalną odpowiedzią na to wyzwanie jest całkowite zanegowanie racjonalnego charakteru wymogów moralnych i uznanie moralności za wyłączną domenę emocji. Odpowiedni model etyki staje się tym samym biegunowym przeciwieństwem jej klasycznego ujęcia w filozoficznej refleksji nad naturą moralnych powinności.

## Analiza historyczna pojęcia

Myślicielem eksponującym po raz pierwszy w sposób wyrazisty ideę kluczowej roli rozumu w moralności był Sokrates. Uważał on, że dotarcie przez człowieka do punktu szczytowego indywidualnego rozwoju

uwarunkowane jest opanowaniem umiejętności praktykowania cnót moralnych: spełnienie tego warunku staje się możliwe jedynie poprzez zdobycie wiedzy na temat elementarnego sensu oraz skutecznego trybu urzeczywistniania tychże cnót. Sokratejska formuła ujmowania moralności przeszła do historii pod nazwą intelektualizmu etycznego. Stanowisko to nie miało w zamyśle Sokratesa stanowić wykładni całości problematyki moralnej. W szczególności nie wyjaśniało ono przypadków rozmyślnego zła – ich występowanie interpretował Sokrates za pomocą metaforycznych sformułowań rysujących obraz choroby duszy złoczyńcy (Legutko, 2013).

Bardziej rozbudowana koncepcja etycznej doskonałości jako podporządkowania życiowej aktywności rozumowi sformułowana zostaje przez Platona. Zaproponowana przez niego metafora duszy – obraz powożonego przez woźnicę (rozum) rydwana zaprzęgniętego w dwa rumaki (pożądliwość i zapalczywość) – uwzględnia naturalną dynamikę moralnego rozwoju jednostki. Wyznaczona do spełniania funkcji kierowniczej część rozumna duszy koordynować ma dwa pozostałe składniki jednostkowej podmiotowości, zdolne zaburzać idealne zracjonalizowanie wszystkich podmiotowych przedsięwzięć, choć zarazem niezbędne dla samego zaistnienia pojedynczego indywiduum. Celem ostatecznym jednostkowych wysiłków – najwyższym ideałem moralnym – jest według Platona pozyskanie mądrości (zdolność do kontemplacji świata odwiecznych idei), jednak wyraźnie dostrzega on również obecny w procesie doskonalenia się w cncie pierwiastek emocjonalny (umiłowanie Idei Dobra).

Wątek centralnego dla doświadczenia moralnego rozumnego porządkowania (równoważenia) emocjonalnych skłonności rozwinięty zostaje w teorii etycznej Arystotelesa. Rozumność jest dla autora *Etyki Nikomachejskiej* najistotniejszą właściwością ludzkiego indywiduum, przesądzającą o jego człowieczeństwie. Doskonałą realizację zawartego w nim potencjału zapewnia człowiekowi wejście w posiadanie pełnej wiedzy i wynikająca z niego możliwość kontemplacji prawdy – drogą do osiągnięcia takiego stanu jest rozwijanie cnót intelektualnych. Arystotelesowska koncepcja moralności potwierdza istnienie innych realnych dóbr, uzyskiwanych przez jednostkę dzięki praktykowaniu cnót moralnych, takich jak męstwo, hojność czy wstrzeźliwość. Urzeczywistnianie tego rodzaju cnót polega na opanowywaniu spontanicznych odruchów i pobudzeń, będących przejawem emocjonalnego

komponentu osobowości, a zatem niewykazujących bezpośrednio należytej miary. Wykształcenie w sobie cnót moralnych umożliwia człowiekowi roztropność (*phronesis*), posiadająca szczególny charakter – bo ukierunkowana na sferę praktycznego działania – cnota intelektualna. To odwołanie się do cnoty roztropności gwarantuje ustalenie właściwego środka uczuć i namiętności, stanowiących podłoże poszczególnych przedsięwzięć jednostki. Pojęcie roztropnie wyważonego środka między ekstremami uznawane jest za jedną z najbardziej oryginalnych idei wypromowanych przez Arystotelesa, choć w niektórych przypadkach okazuje się ona dość trudna, a czasem niemożliwa, do praktycznego zastosowania (MacIntyre, 2000).

Wpływowo schemat kształtowania przez jednostkę odpowiednich relacji między rozumem a emocjami wypracowują stoicy. Sposobem na osiągnięcie etycznej doskonałości jest pełna i całkowicie uświadomiona akceptacja koniecznościowej natury zdarzeń składających się na indywidualny los człowieka. Zdolność do przyjęcia takiej postawy zapewnia człowiekowi najważniejsza składowa jego bytowej struktury, tj. rozumna dusza. Umocowana racjonalnością zgoda na nieuchronny bieg spraw wytyczony zrządzeniem boskiego Logosu łączy się z zaadoptowaniem specyficznego, całościowego dystansu względem wszelkiego typu doznań emocjonalnych – wejściem w stan *apathei*. Pełne zdystansowanie się do własnych emocji, a także wyzwolenie się z uzależnienia od jakichkolwiek wpływów zewnętrznych (*autarkia*), to – w myśl poglądów stoików – wzorcowa formuła ludzkiej egzystencji realizowana przez prawdziwego mędrca. W przypadku większości ludzi możliwe jest jedynie wytrwałe zbliżanie się do tego ideału poprzez skrupulatne wypełnianie codziennych powinności – bez względu na wynikające z tego przyjemności czy cierpienia (Gajda-Krynicka, 2019).

Wyeksponowanie aspektu wolitywnego w rozstrzygnięciu problemów moralnych przynosi ze sobą etyka chrześcijańska. Postacią pierwszoplanową w okresie starożytności i wczesnego średniowiecza jest dla chrześcijańskiej filozofii moralnej św. Augustyn, opowiadający się za prymatem wolnej woli w doświadczeniu moralnym: ukierunkowana na niezmiennie i nieskończone Dobro jest wolna wola (dzięki wzmocnieniu Bożą łaską) głównym motorem moralnie słusznego działania, a tym samym przesądza o zaistnieniu elementarnej, wewnątrzpodmiotowej dynamiki niezbędnej do realizacji norm moralnych. Skupienie uwagi na

motywacyjnym podłożu urzeczywistniania przepisów moralności stoi za ujęciem aktu moralnego zaproponowanym przez Abelarda – moralną wartość podjętego przez jednostkę działania determinować ma jego zdaniem wyrażająca się przez nie intencja (przy obowiązującym jednak niezmiennie wymogu zgodności tego działania z obiektywnie słuszną normą prawa boskiego). Istotnym wkładem myślicieli chrześcijańskich w uściślenie schematu indywidualnego rozpoznawania prawideł moralnych jest wypracowana przez nich koncepcja sumienia. W myśl tej koncepcji ukonstytuowany w każdym jednostkowym umyśle mechanizm identyfikowania moralnie słuszných i niesłuszných przedsięwzięć obejmuje zarówno ustalenie treści odpowiednich nakazów i zakazów o różnym poziomie ogólności, jak i wskazanie kluczowej racji dla ich zastosowania w działaniu. Racja ta – określona w naczelnym prawie synderezy (prasumienia): dobro należy czynić, a zła unikać – odwołuje się do najbardziej podstawowego poziomu motywacji inicjującej działanie indywidualum, jest zatem swoistym pomostem między uznaniem obiektywnej prawdziwości wyniku etycznej deliberacji, a pro-aktywnościowym stanem mentalnym niezbędnym do podjęcia (zaniechania) realizacji określonego przedsięwzięcia. W ujęciu św. Bonawentury syndereza jest wręcz elementem struktury jednostkowej woli, jej fundamentalna wytyczna stanowi więc niejako bezpośredni impuls do moralnie słusznego działania, przeciwstawiający się odmiennie ukierunkowanym stanom afektywnym.

Ostatecznie klasyczny chrześcijański model etyki przyjmuje w szczytowym momencie rozwoju filozofii średniowiecznej postać intelektualizmu etycznego. Według św. Tomasza z Akwinu aktywność indywidualnego sumienia sprowadza się w całości do operacji rozumu: zawartość treściowa norm moralnych odkrywana jest za pomocą intelektu teoretycznego, zaś kluczowa zasada praktyczna wskazująca na konieczność ich implementacji ujawniona zostaje dzięki zaangażowaniu w doświadczenie moralne intelektu praktycznego (syndereza jest w takim ujęciu elementarną sprawnością owego drugiego komponentu jednostkowej rozumności). O skutecznym sposobie praktycznej realizacji wymogów moralnych rozstrzyga roztropność – cnota intelektualna stanowiąca swoisty łącznik pomiędzy intelektem a wolą. Skonfrontowana z ustaleniami intelektu wola uruchamia konkretne działanie indywidualum, przy czym zdolność woli do wyboru działania moralnie słusznego związana

jest z jej właściwym ukształtowaniem wynikającym z praktykowania odpowiednich cnót. Cnoty woli (w szczególności męstwo i umiarkowanie) służyć mają optymalnemu uregulowaniu emocji – to właśnie m.in. nieuporządkowane emocje stać się mogą przyczyną działań sprzecznych z rozstrzygnięciami sumienia (Andrzejuk & Andrzejuk, 2020).

O ile centralną oś znakomitej większości przednowożytnych koncepcji etycznych stanowi próba wyjaśnienia krytycznego dla fenomenu moralności napięcia między rozumem a emocjami – przy założeniu wiodącej roli rozumu w rozpoznawaniu prawideł moralności – o tyle najistotniejszym rysem teorii wyznaczającej moment przełomowy w nowożytnej filozofii moralnej jest radykalny zwrot ku emocjom, uznanym za jedyne źródło etycznych rozróżnień. Zwrot ten dokonany zostaje przez Davida Hume'a – jego manifestem jest jeden z najczęściej komentowanych fragmentów *Traktatu o naturze ludzkiej*:

Lecz czyż może zachodzić jakaś trudność, gdy chodzi o dowód, że przywara i cnota nie są stanami faktycznymi, o których istnieniu mógłby wnosić rozum? Weźmy jakieś działanie, co do którego panuje zgoda, iż jest występne; na przykład: rozmyślne morderstwo. Zbadajcie to działanie we wszelkim możliwym oświetleniu i zobaczcie, czy możecie znaleźć taki stan faktyczny czy też takie istnienie realne, które byście nazywali występkiem. Jakkolwiek rzecz ujmiecie, to znajdziecie tylko pewne uczucia, motywy, akty woli i myśli. Nie ma żadnego innego stanu faktycznego w tym przypadku. Występek całkowicie wymyka się wam z rąk, póki rozważacie samo to działanie. Nie możecie go znaleźć, póki nie zwrócić waszej refleksji ku własnemu swemu wnętrzu i nie znajdziecie uczucia dezaprobaty, która budzi się w was w stosunku do tego działania. Tutaj jest stan faktyczny, lecz jest to przedmiot uczucia, nie zaś rozumu. Leży on w was samych, nie zaś w jakimś przedmiocie (Hume, 1990).

Przy wyeliminowaniu możliwości wywodzenia norm etycznych z ustalanych przez rozum koniecznościowych relacji między ideami zanegowanie jakiegokolwiek związku między tego rodzaju normami a sferą faktów prowadzi Hume'a do wniosku o bezpośrednim ugruntowaniu moralności w uczuciach. Jego zdaniem to uczucia, a nie rozum, wyznaczają wszelkie cele ludzkich działań – racjonalność owych działań sprowadza się wyłącznie do ich prawidłowego doboru i wzajemnej koordynacji jako środków do osiągnięcia poszczególnych celów („rozum jest i winien być tylko niewolnikiem uczuć”).

Równoległe do Hume'owskiej teorii etycznej sformułowana zostaje koncepcja alternatywna – równie istotna dla współczesnych sporów

o naturę moralności, a zarazem w znacznej mierze przeciwstawna wobec modelu etyki zaprojektowanego w *Traktacie*. Jej twórca – Immanuel Kant – za punkt wyjścia w koncepcji moralności uznaje zaprzeczenie możliwości jakiegokolwiek wpływu szeroko rozumianych danych doświadczalnych na treść wymogów moralnych. Normatywna treść zasad etycznych ma być wyłącznie rezultatem namysłu rozumu:

[C]zy nie istnieje mniemanie, iż jest ze wszech miar rzeczą konieczną opracować raz czystą filozofię moralną, oczyszczoną zupełnie ze wszystkiego, co jest tylko empiryczne i należy do antropologii; że bowiem taka istnieć musi, to samo przez się jasno wynika z powszechnej idei obowiązku i praw moralnych. [Musi więc przyznać], że podstawy zobowiązania nie należy tutaj szukać w naturze człowieka ani w okolicznościach [zachodzących] w świecie, w jakim człowiek się znalazł, lecz *a priori* jedynie w pojęciach czystego-rozumu, i że każdy inny przepis polegający na zasadach samego doświadczenia, a nawet pod pewnym względem przepis powszechny, jeżeli w najdrobniejszej części, być może nawet tylko co do pobudki, opiera się na empirycznych podstawach, może wprawdzie nazywać się praktyczną regułą, lecz nigdy prawem moralnym. A zatem wśród wszystkich poznań praktycznych prawa moralne wraz ze swymi zasadami nie tylko różnią się w sposób istotny od wszystkich innych, zawierających jakiś pierwiastek empiryczny, ale cała filozofia moralna opiera się w zupełności na swej części czystej, a zastosowana do człowieka nie zapożycza niczego od znajomości jego natury (antropologii), lecz dostarcza mu jako istocie rozumnej praw *a priori* (Kant, 2013).

Kant podkreśla, że do urzeczywistnienia przez jednostkę wymogów moralności niezbędna jest również „rozwaga” (*Urteilkraft*) – umożliwiająca operacjonalizację zasad moralnych w różnorodnych okolicznościach życia, zapewniająca im „dostęp do woli człowieka” oraz nadająca im odpowiednią „moc wykonawczą” – same te zasady jednak określone zostają w trybie ufundowanym na „idei czystego praktycznego rozumu”. To czysty praktyczny rozum, a nie „rozliczne skłonności” podmiotu, jest czynnikiem rozstrzygającym o treści norm etycznych.

## Ujęcie problemowe pojęcia

Znaczenie teorii Hume’a i Kanta dla współczesnej etyki oraz głęboko przeciwstawny charakter zawartych w nich postulatów dotyczących podłoża przekonań etycznych sprawiają, że koncepcje te usytuować

można na przeciwległych biegunach filozoficznych dociekań nad naturą i trybem rozpoznawania wymogów moralności. Bieguny te wytyczają, z jednej strony, ujęcia zmierzające do wykazania w pełni racjonalistycznej proveniencji norm etycznych, z drugiej zaś, próby redukcjonistycznej wykładni tychże norm poprzez uznanie ich za dyrektywy oparte wyłącznie na doznaniach emocjonalnych.

Wyjątkowość Kantowskiego modelu etyki na tle innych koncepcji postulujących nadrzędność rozumu w formułowaniu (odczytywaniu/ustanawianiu) prawideł moralnych wiąże się ze świadomie zaprojektowanym i konsekwentnie promowanym przez królewieckiego myśliciela schematem maksymalnie autonomicznej racjonalności (decyzji o podjęciu) moralnie słusznego działania, będącego wyłącznym kryterium jego pozytywnej oceny etycznej. Poszukując adekwatnej formuły dla najwyższej zasady moralności, odrzuca Kant możliwość jej wyrażenia za pomocą tzw. imperatywu hipotetycznego w obydwu jego wersjach: jego zdaniem norma etyczna nie może przyjąć formy zarówno imperatywu problematycznego, tj. zalecenia określonego rodzaju działania jako środka do osiągnięcia celu stanowiącego przedmiot wyboru ze strony sprawcy (jeśli A chce osiągnąć cel C, A musi podjąć działanie B), jak i imperatywu asertorycznego – wskazania metody osiągnięcia przez sprawcę celu przypisanego mu w sposób konieczny (Skoro jest rzeczą naturalną i konieczną, że X dąży do osiągnięcia celu Z, X musi podjąć działanie Y). Istotne jest w szczególności wykluczenie owego drugiego wzorca dyrektywy normatywnej jako nieodpowiedniego dla artykułowania naczelných reguł moralnych – oznacza ono brak legitymacji na gruncie etyki Kanta dla jakiegokolwiek materialnego (naturalistycznego, metafizycznego, czy – w sensie ogólniejszym – teleologicznego) ukie-runkowania podstawowych prawideł moralności. Zdaniem autora *Krytyki praktycznego rozumu* autonomia rozumnej natury tego typu prawideł ma być zupełna, a gwarantować ją może jedynie ich swoista treściowa transparentność. Ostatecznie poszukiwany przez Kanta fundament moralności (jej najwyższa zasada) przybiera postać imperatywu kategorycznego: postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem.

Jak widać, pierwszoplanową cechą ściśle racjonalistycznego modelu identyfikowania prawideł moralnych okazuje się jego wybitnie formalistyczny charakter. To właśnie ten rys etyki Kanta pozostaje głównym



przedmiotem krytyki od czasu sformułowania przez Hegla pod adresem Kantowskiej filozofii moralnej słynnego zarzutu o jej „pusty formalizm”. Pomimo różnorodnych zabiegów stosowanych przez zwolenników koncepcji królewieckiego myśliciela nie zostało jak dotąd wskazane w pełni zadowalające rozwiązanie kwestii, z jednej strony, jej niedostatecznej mocy eksplanacyjnej w odniesieniu do szeregu podstawowych intuicji moralnych (dotyczących np. moralnej wartości kluczowych instytucji społecznych takich jak własność prywatna, demokratyczny system rządów, czy małżeństwo), a także, z drugiej, cechującego ją nadmiernego potencjału w generowaniu *prima facie* przekonujących uzasadnień działań ewidentnie niemoralnych. Szczególnie przy analizie tej ostatniej przypadłości kantowskiego modelu etyki pojawia się

osławiony problem określenia, za pomocą jakiej dokładnie metody należy ujmować i określać poszczególne maksymy [postępowania], w sytuacji, w której sprawca może dojść do przekonania, że jest w stanie uzyskiwać odmienne wyniki procedury ich testowania z wykorzystaniem formuły prawa powszechnego [przywołanego wyżej pierwszego sformułowania imperatywu kategorycznego – przyp. A.C.] poprzez odpowiednie modyfikowanie kolejnych maksym, zgodnie z którymi proponuje działać, w sposób, który tak naprawdę nie zmienia istotnie sytuacji moralnej – np. poprzez uszczegóławianie na różne sposoby danej maksymy, tak aby stać się ona mogła uogólnialna – podczas gdy to, co jest przedmiotem tego rodzaju usprawiedliwień, jest z przyczyn fundamentalnych działaniem moralnie złym (Stern, 2015).

Niezależnie od konsekwencji wynikających z czystego formalizmu wypracowanej przez Kanta koncepcji etyki ściśle racjonalistycznej, poważny mankament tej teorii – jak również teorii jej pokrewnych – stanowi ich daleko idąca postulatywność. Choć sympatyzujący z Kantowską etyką autorzy uznają tę jej cechę za w pełni dopuszczalną, a nawet pożądaną, właściwość teorii etycznej, nakazującą ludziom

myśleć o nas samych jako władnych pojąć apriorycznie ważne prawo moralne oraz działać podług niego, a przynajmniej zdolnych do uświadamiania sobie owych bezwzględnych powinności, którym być może – jako empiryczne istoty – nie jesteśmy nawet w stanie poddać (Kaniowski, 2004; 117; podkreśl. A.C.),

nie ulega wątpliwości, że wyraźny i (być może) nieprzekraczalny dystans między wzorcowym schematem etycznego namysłu a rzeczywistą praktyką podejmowania przez jednostki decyzji moralnych skutecznie

osłabia funkcjonalność odnośnej koncepcji rozpoznawania wymogów moralności. Razem z innymi modelami racjonalnościowego określania etycznych zobowiązań musi teoria Kanta poszukiwać odpowiedzi na pytanie o realne podłoże samego zainteresowania się podmiotu takim a nie innym standardem dokonywania moralnych rozstrzygnięć (nawet jeśli uzna się wraz ze zwolennikami Kanta, iż stosunkowo niewielki stopień odzwierciedlenia tegoż standardu w sytuacjach rzeczywistego rozstrzygania przez ludzi kwestii moralnych – czy wręcz jego całkowity brak – nie wpływa zasadniczo na ważność odpowiedniej teorii etycznej).

Wyzwanie tego rodzaju nie dotyczy z pozoru w żaden sposób modeli ustalania norm etycznych będących pochodną Hume'owskiego rozumienia fenomenu moralności. Status najbardziej systematycznego (i najbardziej radykalnego) rozwinięcia głównej tezy *Traktatu* na temat natury doświadczenia moralnego przyznać można dwudziestowiecznej koncepcji emotywizmu<sup>1</sup>. W myśl poglądów jej prominentnego przedstawiciela, Charlesa L. Stevensona, opisowość języka etyki, uwidaczniająca się w warstwie syntaktycznej wypowiedzi ocennych, jest w istocie całkowicie pozorna. Wedle Stevensona pojawiające się w orzeczeniach normatywnych (bezpośrednio bądź w efekcie przekładu) predykaty „dobry”/„zły” to skrótowa forma wyrazu aprobaty/dezaprobaty, połączona z aktem perswazji: „pochwalam to; uczyn tak i ty”/„nie pochwalam tego; uczyn tak i ty”. Ekspresja pozytywnego/negatywnego nastawienia emocjonalnego względem określonego działania poszerzona zostaje w ten sposób o aspekt interwencyjny: zasadniczym celem wypowiedzi wartościującej staje się nakłonienie odbiorcy do przyjęcia identycznej, co mówca, postawy względem ocenianego układu okoliczności. Są etyczny nie jest nigdy w swej warstwie normatywnej stwierdzeniem jakiegokolwiek faktu: niczego w najszerzej rozumianej rzeczywistości (obejmującej również splot procesów mentalnych, zachodzących u mówcy) nie denotuje, a jedynie „wyraża” bądź „wzbudza” określony stan emocjonalny uczestniczących w procesie komunikacji jednostek. Kategorie moralne włączone być zatem muszą do szerszego zbioru wyrażań emotywnych, takich jak wykrzykniki („ach”, „och”, „precz”, „wara”). Znaczenie ematywne i znaczenie deskryptywne – wzajemnie

1 Omawiając w tekście teorie Ch.L. Stevensona i R.M. Hare'a, wykorzystuję fragmenty swojej wcześniejszej publikacji (Cebula, 2013).

komplementarne elementy struktury aktu językowej komunikacji – zostają w teorii Stevensona analitycznie rozdzielone.

Nawet przy pobieżnej analizie głównych założeń teorii emotywistycznej pojawia się problem wyodrębnienia uczuć moralnych z całościowego zbioru stanów mentalnych, stanowiących treść wewnętrznego doświadczenia ludzkiego indywiduum.

Nie każde uczucie przyjemności czy przykrości – pisze Hume – jakie powstaje na widok charakterów ludzkich i działań, jest tego swoistego rodzaju, iż wywołuje naszą pochwałę czy naganę.

Określenie właściwego typu przeżyć kwalifikujących się jako podstawa etycznych rozróżnień – przy jednoczesnym uznaniu zasadniczej areferencyjności podstawowej formuły komunikatów normatywnych – nie jest jednak zadaniem prostym. W świetle postulatu prywatności emocji nie daje się wskazać jasnych powodów dla wprowadzenia jakichkolwiek obiektywnych kryteriów, mających służyć wyróżnieniu spośród nich klasy emocji moralnych. Podejmowane zarówno przez Hume'a, jak i Stevensona, próby uściślenia koncepcji moralnej emocjonalności kończą się niepowodzeniem. Swoistą rekompensatą za brak jednoznacznego kryterium demarkacji uczuć moralnych ma być wskazanie przez obydwu myślicieli na mechanizm pedagogicznego czy wręcz politycznego kształtowania indywidualnych preferencji moralnych. Etycznie relewantne okazują się jedynie te preferencje, które stanowią ośnowę rozgrywającego się w danym momencie konfliktu interesów (znajdują się w sferze oddziaływania określonych metod wychowawczych czy narzędzi politycznej agitacji). W ostatecznym rozrachunku oznacza to jednak całkowite zawieszenie fundamentalnej dla etyki dychotomii, związanej z możliwością rozróżnienia pomiędzy moralnym dobrem i moralnym złem.

Koncepcja dyskursu moralnego, sprowadzonego do roli instrumentu politycznej perswazji, zakładać musi istnienie specyficznego mechanizmu umożliwiającego intersubiektywną transmisję emocji etycznie relewantnych. Jednym z kluczowych elementów teorii Hume'a staje się wprowadzona w *Traktacie* kategoria oddźwięku uczuciowego. To właśnie owa cechująca ludzi umiejętność bezpośredniego wglądu w treść doznań innych osób – „wchodzimy w uczucia, które w żaden sposób nie należą do nas i którymi jesteśmy zdolni zainteresować się tylko w drodze oddźwięku uczuciowego” (Hume, 1990) – stać się może

gwarantem międzyosobowego przepływu uczuć moralnych, dokonującego się niezależnie od ustaleń poczynionych z wykorzystaniem deskryptywnej semantyki języka naturalnego. Przy takiej interpretacji tego pojęcia konieczne staje się jednak przyjęcie dodatkowego założenia, określającego specyficzną otwartość podmiotu na przeżycia innych. Jego akceptacja łączyć się też musi z uznaniem istnienia specyficznego systemu koordynacji intersubiektywnej transmisji emocji: tylko taki system uchronić może emotywistycznie interpretowaną moralność od popadnięcia w stan całkowitej anarchii – nieustannego, wielokierunkowego i niczym nieskrępowanego „transferu” przypadkowych odczuć, dokonującego się między poszczególnymi jednostkami.

Odwołanie się do tego rodzaju systemu odgrywa kluczową rolę w rekonstrukcji teorii Hume’a dokonanej przez Johna Mackiego:

Moralność, która dostarczać może wskazówek do działania, nie jest przypadkowym zbiorem zwykłych emocji czy też zestawem wypowiedzi relacjonujących tego typu odczucia. Jest ona raczej pewnego rodzaju systemem, który, w istocie, zbudowany jest na gruncie ludzkich emocji, ale obejmuje również charakterystyczną dla ludzi świadomość uczuć bliźnich, podejmowane przez nich próby wypracowywania zrównoważonego i uogólnionego punktu widzenia, oraz ludzką skłonność do osiągania porozumienia w odniesieniu do postaw (Mackie, 1980).

Okazuje się, że dopiero ów interpersonalny system emocji moralnych zagwarantować może skuteczną komunikację treści normatywnych, definiowanych w zgodzie z podstawowymi wytycznymi emotywizmu. Przyjęcie tezy o istnieniu takiego systemu powoduje jednak spore komplikacje. Zakładana w koncepcji Mackiego intersubiektywna sieć relacji między jednostkami stanowi obiekt, którego rozmiary wykraczają daleko poza charakterystyczną dla emotywizmu perspektywę psychologizmu. Pełnoprawnym podmiotem moralnym jest w ramach tego ujęcia pojedyncza jednostka, a nie, jak wydaje się sugerować Mackie, szeroko rozumiana wspólnota ludzkich podmiotów, powstała na gruncie cechującej ludzi zdolności do wzajemnego współodczuwania emocji.

Co najważniejsze, ujęcie etyki jako zestawu paradyskursywnych technik sygnalizowania czy też wywoływania jednostkowych doznań emotywnych nie wyjaśnia zarówno powszechności i regularności użycia predykatów moralnych, jak i powagi, z jaką predykaty te są stosowane przez większość kompetentnych użytkowników języka.

Stevenson doskonale rozumiał – Jak zauważa A. MacIntyre – że stwierdzenie „Nie podoba mi się to; ty również nie powinieneś tego akceptować!” nie ma tej samej mocy co stwierdzenie „To jest złe”. Zauważył, że swoisty prestiż towarzyszący drugiemu stwierdzeniu nie pojawia się w przypadku pierwszego. Nie zauważył jednak [...], że ów prestiż wywodzi się stąd, iż użycie zwrotu „To jest złe!” zawiera odwołanie do jakiegoś obiektywnego i bezosobowego standardu w sposób, jaki nie występuje w wyrażeniu „Nie podoba mi się to; ty również nie powinieneś tego akceptować!” Znaczy to, że jeżeli emotywizm jest prawdziwy i w tej mierze w jakiej jest on prawdziwy, język moralności jest bardzo zwodniczy, a także – jeżeli i o ile emotywizm jest uzasadniony – należy zarzucić posługiwanie się tradycyjnym i zastanym językiem moralnym (MacIntyre, 1996).

## Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Alternatywą dla całkowitej rezygnacji ze stosowania języka etyki wydaje się wypracowanie takiej jego wykładni, która uwiarygodniając racjonalny charakter rozpoznawania wymogów moralności, odwoływać się będzie zarazem do elementów autentycznego doświadczenia moralnego, stanowiącego warunek konieczny samego zaistnienia moralnej podmiotowości w jej poszczególnych (realnych) instancjach. Stojący za tego rodzaju wykładnią model identyfikowania przez podmiot treści norm etycznych obejmować powinien – oprócz prezentacji przejrzystego schematu etycznego rozumowania – wyjaśnienie, w jaki sposób zarówno namysł etyczny, jak i implementacja jego rezultatów, stają się częścią naturalnego funkcjonowania ludzkiego indywiduum. Tym samym w planie pierwszym teoretycznych ujęć konstruowanych w ramach filozofii moralnej wyeksponowana powinna zostać nie tylko wewnętrzna koherencja odpowiednich zestawów przekonań etycznych, ale też ich praktyczna stosowalność (odpowiedniość względem rzeczywistych praktyk w obszarze samodzielnych działań ludzkich jednostek).

Próbie zbudowania takiej teorii – dającej szansę na przewyżczenie racjonalistyczno-emotywnościowego dualizmu filozofii moralnej – podejmuje Richard M. Hare. Opracowany przez niego model struktury głębokiej języka etyki, stanowiący podwalinę ewentualnego systemu wiedzy etycznej, zakłada uznanie wszystkich sądów moralnych za wypowiedzi wyrażające zalecenia (preskrypcje) poddane szczególnej kwalifikacji w oparciu o zasadę uogólnialności (*universalizability*). Kwalifikacja ta

polegać ma na przypisaniu preskrypcji etycznej, mającej zastosowanie w danej sytuacji, cechy niezmienności w odniesieniu do wszystkich innych sytuacji – rzeczywistych i hipotetycznych – które można uznać za analogiczne ze względu na właściwą im strukturę opisową. Strukturę tę wyznacza każdorazowo określona sieć relacji pomiędzy podmiotami – aktywnymi lub biernymi uczestnikami rozgrywających się zdarzeń, a także – w sposób bezpośredni lub pośredni – potencjalnymi beneficjentami lub ofiarami danego rozstrzygnięcia moralnego dylematu. Testem na uogólnialność preskrypcji ma być dokonane przez wydającą ją osobę „wejście w rolę” wszystkich pozostałych osób zainteresowanych bliższymi lub dalszymi konsekwencjami zalecanego w niej sposobu działania. Dopiero po zakończeniu całej serii owych wirtualnych „inkarnacji” moralnego arbitra następuje ostateczne zatwierdzenie etycznego charakteru wypowiedzi wartościującej – w ujęciu Hare’a ostateczną sankcją, a także jedynym kryterium tożsamości sądu etycznego, ma być zatem uwzględnienie przez moralnego arbitra wszystkich jednostkowych punktów widzenia na rozważaną kwestię (Hare, 1960).

Mimo pokładanych w niej – zarówno przez zwolenników Hume’a, jak i Kanta – nadziei, zaproponowana przez Hare’a rekonstrukcja procedur moralnego namysłu nie pozostaje wolna od poważnych mankamentów. Dokonując jej konceptualizacji, filozof odwołuje się w większości przypadków do uproszczonej, dwubiegunowej relacji między uczestnikami sytuacji moralnego dylematu:

Osoba B ma wyobrazić sobie siebie samą w sytuacji osoby A nie ze swoimi własnymi (czyli osoby B) upodobaniami i awersjami, ale z upodobaniami i awersjami osoby A. Jednakże sąd moralny, który osoba B wydać ma w odniesieniu do tejże sytuacji, musi pozostać jej własnym sądem [*has to remain B's own*] – podobnie jak każdy inny sąd preskryptywny, który osoba B wydaje – o ile ma mieć on jakikolwiek wpływ na [przeprowadzane przez nią] rozumowanie.

Zgodnie ze wskazaniem autora *Freedom and Reason* wyobrażone zespolenie obydwu perspektyw oglądu sytuacji, będące podstawą rozpoznania prawomocnego rozstrzygnięcia normatywnego, polegać ma na nałożeniu na siebie dwu całkowicie odrębnych instancji podmiotowości, tj. na specyficznej operacji, umożliwiającej podmiotowi zadekretowanie określonej preskrypcji niejako z dwóch „miejsz” jednocześnie. Sformułowanie moralnego nakazu, dokonane przez moralnego arbitra

przy zachowaniu w pełni samoświadomości zaadoptowanej od współuczestnika ocenianych wydarzeń – wyobrażenie sobie siebie samego w „sytuacji osoby A [...] z upodobaniami i awersjami osoby A” – ma zarazem pozostawać jego własnym, całkowicie prywatnym rozpoznaniem etycznej normy. Pytanie o *locus subjecti* – jednoznaczne, nawet jeśli tylko przejściowe, ustabilizowanie podmiotowej perspektywy osądu etycznego – staje się jeszcze bardziej palące w kontekście rozważanego przez Hare’a numerycznego skomplikowania sytuacji moralnego dylematu: rzeczą całkowicie naturalną jest bieg zdarzeń, w którym bezpośrednio bądź pośrednio uczestnictwo przypisać należy znacznie bardziej liczebny grupom osób. Możliwość specyficznego kumulowania podmiotowych perspektyw moralnego namysłu kwestionuje celnie jeden z polemistów Hare’a:

Mogę wyobrazić sobie, jak to jest być tobą, ale nie jak to jest, gdy ja jestem tobą, lub jak to jest gdy ty jesteś mną [*me being you, or you being me*]. Owe zwielokrotnione instancje „ja” i „ty” [*‘you’s’ and ‘me’s’*] oznaczają bowiem różne osoby, których nie da się połączyć bądź też zamienić [...] [W]yobrażenie sobie, że jest się w jakościowo identycznych warunkach, jak inna osoba, równoznaczne jest z wyobrażeniem sobie, jak to jest być tą osobą (Vendler, 1988).

Innym projektem wyeliminowania zasadniczego konfliktu między racjonalistycznymi i emotywistycznymi interpretacjami doświadczenia moralnego jest prawnonaturalna koncepcja etyki zaproponowana przez Johna Finnisa. Jest to koncepcja promująca pełną racjonalność przekonań etycznych: jako nawiązanie do wcześniejszych teorii moralności, ufundowanych na pojęciu prawa naturalnego, zaprogramowana zostaje na wyjaśnienie specyficznego, materialnego ukierunkowania wiedzy etycznej. Co jednak istotne, choć nabywanie kompetencji etycznych przez podmiot jest dla autora *Prawa naturalnego i uprawnień naturalnych* wynikiem operacji rozumowej, posiadać ma ono zarazem – przynajmniej w podstawowym stopniu – charakter z gruntu powszechny, jest bowiem zagwarantowane określonym kształtem elementarnej matrycy indywidualnej podmiotowości moralnej. Zdaniem Finnisa

istnieje pewien zbiór podstawowych zasad praktycznych, wskazujący na podstawowe formy ludzkiego rozwoju jako na dobra, do których człowiek ma dążyć i które ma realizować – zasady te są w taki czy inny sposób stosowane przez wszystkich, którzy zastanawiają się, jak

postępować, niezależnie od słuszności ich wniosków (podkreślenie dodane).

Jedną z form ludzkiego rozwoju jest rozumność praktyczna, generująca

zbiór podstawowych wymagań metodologicznych [...], wyróżniający rzetelne myślenie praktyczne i dostarczający kryteriów dla rozróżnienia pomiędzy czynami, które (zawsze lub w określonych sytuacjach) są rozumne w sposób bezwzględny (a nie za ledwie w odniesieniu do konkretnego celu), a czynami nierozumnymi w sposób bezwzględny, tj. pomiędzy postępowaniem moralnie słusznym a niesłusznym.

Zidentyfikowane przez podmiot (w trybie operacji intelektualnej) podstawowe formy ludzkiego rozwoju – „życie”, „wiedza”, „zabawa”, „przeżycia estetyczne”, „życie w społeczności”, „rozumność praktyczna”, „religia” – a następnie poddane odpowiedniej systematyzacji zgodnie z wymogami rozumności praktycznej (rozpoznanymi analogicznie do sposobu identyfikacji form ludzkiego rozwoju) umożliwiają – w myśl koncepcji Finnis’a – sformułowanie zbioru ogólnych norm moralnych (Finnis, 1980).

Znaczącym wkładem teorii Finnis’a we współczesną filozofię moralną jest próba zakwestionowania rzekomej niewspółmierności między racjonalnym namysłem moralnym a wewnętrzną (realną) motywacją podmiotu do etycznie słusznego działania. Jeśli uznać tę próbę za choćby częściowo udaną, prowadzić ona może do przewyciężenia klasycznej dychotomii: gwarantujący słuszność moralnych rozpoznań rozum – stanowiące niezbędny (wyłączny) impuls do działania emocje. Jak argumentuje australijski myśliciel,

zasady [ludzkiego rozwoju] [...] nie czerpią swojej ważności z uczuć. Przeciwnie, to one same stanowią kryteria, na podstawie których przeprowadzamy rozróżnienie między poszczególnymi uczuciami, i niezależnie od intensywności tych uczuć ignorujemy niektóre z nich (w tym także poczucie pewności) jako irracjonalne i bezzasadne, mylące i złudne (Finnis, 1980).



## BIBLIOGRAFIA

- Andrzejuk, A., & Andrzejuk, I. (2020). *Tomasz z Akwinu jako etyk*. Warszawa: Naukowe Towarzystwo Tomistyczne.
- Cebula, A. (2013). *Uczucia moralne. Współczesny emotywizm a filozofia moralna brytyjskiego Oświecenia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Filek, J. (1997). Filozofia jako etyka. *Etyka*, 30, 99–105.
- Gajda-Krynicka, J. (2019). Paradoks wolności w filozofii stoickiej. W: O. Górecki (red.), *Wolność człowieka i jej granice. Antologia pojęcia w doktrynach polityczno-prawnych*. T. 1: *Od Starożytności do Monteskiusza*, (s. 67–98). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Hare, R.M. (1963). *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press.
- Hare, R.M. (1960). *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press.
- Hume, D. (1963). *Traktat o naturze ludzkiej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kaniowski, A.M. (2004). Filozofia praktyczna Immanuela Kanta – jej siła i słabości. *Diametros*, 2, 114–126.
- Kant, I. (2013). *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Kety: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Legutko, R. (2013). *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- MacIntyre, A. (1996). *Dziedzictwo cnoty*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- MacIntyre, A. (2000). *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mackie, J. (1980). *Hume's Moral Theory*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Stern, R. (2015). *Kantian Ethics. Value, Agency, and Obligation*. Oxford: Oxford University Press.
- Vendler, Z. (1988). Changing Places? W: D. Seanor, & N. Fotion (red.), *Hare and Critics. Essays on Moral Thinking*, (s. 172–174). Oxford: Clarendon Press.



Piotr Duchliński

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-9480-2730>

Adam Jonkisz

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-9850-2137>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.371>

# Kognitywizm *versus* akognitywizm etyczny

## Streszczenie

**DEFINICJA POJĘCIA:** Pogląd, że sądy etyczne mają wartość logiczną, jest negowany w akognitywizmie, w którym przypisuje się im, jak innym zdaniom praktycznym, rolę pozapoznawcze.

**ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA:** Obejmuje wypracowane w metaetyce stanowiska co do poznawczego statusu sądów etycznych.

**UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA:** W analizach odnoszących się do semantycznego uściślenia kognitywizmu wskazano słabe punkty poglądu, że sądy etyczne mają wartość logiczną. Sformułowano też argumenty za tezą, że warunków prawdziwościowego orzekania nie spełniają oceny jednostkowe, a w rezultacie także inne sądy etyczne.

**REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:** Wniosek o niestosowalności w metaetyce klasycznie rozumianej prawdziwości i zasadniczej, a nie analogicznej różnicy między etyką a naukami empirycznymi, jest połączony z przekonaniem, że akognitywizm nie musi prowadzić do subiektywizmu i nihilizmu etycznego, oraz z postulatem racjonalnego uzasadniania i dyskutowania ocen i norm etycznych.

**Słowa kluczowe:** kognitywizm, akognitywizm, pojęcie prawdy w etyce, sądy praktyczne



## Definicja pojęcia

Zgodnie z kognitywizmem sądy etyczne mają znaczenie nie tylko wartościujące, lecz także poznawcze. Rdzeniem tej koncepcji metaetycznej jest pogląd, że oceny jednostkowe i uogólnione czynów, a także normy etyczne są zdaniem w sensie logicznym, tj. są prawdziwe/fałszywe, ponieważ odnoszą się do wartości i powinności istniejących obiektywnie.

Akognitywizm (in. nonkognitywizm) oznacza stanowiska metaetyczne, w których pogląd ten jest odrzucany na rzecz uznania, że wartości i powinności moralne są wynikiem pozapoznawczych aktywności podmiotu, że nie są poznawane, lecz są czynom przypisywane, a sądy etyczne nie odnoszą się do obiektywnych faktów etycznych, lecz wyrażają i wywołują emocje lub są zaleceniami, rekomendacjami, nakazami wpływającymi na postawy moralne.

Problem prawdziwości sądów etycznych („sądów o dobru”) – tj. ocen i norm dotyczących dobra moralnego i moralnej powinności – jest ważny dla dyskusji nad statusem poznawczym innych zdań praktycznych: aksjologicznych (np. oceny i normy estetyczne, prawne) oraz rozkaznikowych i pytajnych.

## Analiza historyczna pojęcia

Dyskusja dotycząca epistemologicznego i semiotycznego statusu sądów praktycznych, tj. ich prawdziwości i fałszywości, rozpoczęła się w XX wieku wraz z powstaniem metaetyki (Uliński, 1992; Biesaga, 1996). Sformułowano w niej różne stanowiska odnośnie do statusu poznawczego sądów praktycznych.

Zgodnie z intuicjonizmem sądy o dobru są zdaniem w sensie logicznym. Zwolennicy tej koncepcji akceptują założenia ontologiczne co do sposobu istnienia jakości dobra oraz intuicjonistyczną epistemologię bezpośredniego poznania wartości: mamy epistemiczny dostęp do (nienaturalnych) faktów moralnych, a sądy etyczne, jako wynik tegoż poznania, są prawdziwe lub fałszywe. Intuicjoniści są nienaturalistycznymi kognitywistami (Biesaga, 1996). Stanowiskiem historycznie wcześniejszym od intuicjonizmu jest naturalizm, obejmujący koncepcje zróżnicowane, dla których wspólny jest pogląd, że dziedzina moralności

nie jest fikcją, rzeczywiście istnieje w społeczeństwie i kulturze, dlatego sądy etyczne, jako odnoszące się do tzw. naturalnych faktów moralnych, są prawdziwe lub fałszywe oraz intersubiektywnie sprawdzalne, a przy tym w takim sprawdzaniu ważna jest rola międzypodmiotowych uzgodnień. Naturaliści są realistami, a tym samym przeciwstawiają się irrealistom i nihilistom, którzy twierdzą, że nie istnieją obiektywnie żadne fakty moralne ani wartości, a sądy etyczne nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. Współczesne formy naturalizmu łączą się z ewolucjonizmem i ekspresywizmem, są także rozwijane na gruncie kognitywistyki badającej neurobiologiczne uwarunkowania sądów praktycznych.

Koncepcja akognitywistyczna kształtowała się pod wpływem pozytywizmu logicznego, w którym za sensowne empirycznie są uznawane jedynie sądy weryfikowalne w doświadczeniu zmysłowym, co znaczy, że sądy etyczne nie mają sensu kognitywnego (Biesaga, 1996). Nonkognitywistami i antyintuocjonistami są emotywiści: nie istnieją obiektywne fakty moralne, sądom etycznym nie można przypisać kwalifikacji prawdy lub fałszu, są one tylko wyrazem postaw moralnych, wyrażają aprobatę albo dezaprobatę wobec ludzkich zachowań. A.J. Ayer uważa, że sądy etyczne to rozkazy wyrażające stany emocjonalne naszego umysłu, są ekspresją aprobaty lub dezaprobaty. Według akognitywistów sądy etyczne wyrażają uczucia, postawy, rady, rozkazy itp., dlatego da się je odpowiednio przekładać: np. „x jest dobre” na rozkaz: „Wybierz x!”, lub rekomendację: „Daj pierwszeństwo x-owi!”. W obrębie akognitywizmu są proponowane inne rozwiązania. Według P.F. Strawsona zamiast kryterium prawdziwości sądów moralnych lepiej jest poszukać u wypowiadających sądy podstaw uznawania ich za prawdziwe, czyli szukać w opiniach warunków ich akceptowalności. Dlatego da się (C.L. Stevenson czy P.H. Nowell-Smith) zredukować sądy etyczne do porad, które nie odnoszą się do żadnych faktów, lecz są wyrazem naszego poparcia dla pewnych zachowań (zob. Biesaga, 1996; Uliński, 1992) i mogą być trafne lub nietrafne, a nie prawdziwe albo fałszywe. W preskrytywizmie (R.M. Hare) sądy etyczne są sprowadzane nie, jak u Carnapa, do rozkazów, lecz do rad, zaleceń: wypowiadając zdanie „ty powinieneś oddać pieniądze”, nie konstataję żadnych faktów, nie szukam żadnych racji, ale w pierwszym rzędzie staram się kogoś nakłonić do zrobienia czegoś; formułowanie sądów etycznych polega na udzielaniu rad, zaś wtórnie udzielanie informacji czy wzbudzanie emocji (Styczeń, 1974).

Fenomenologowie opowiadają się za intuicyjnym poznaniem wartości oraz za prawdziwością norm i ocen moralnych oraz ich nieredukowalnością do sądów zawierających predykaty opisowe. O ile jednak oceny jednostkowe są prawdziwe/fałszywe, zależnie od tego, czy trafiają w wartość konkretnego przedmiotu, to nie mają wartości logicznej normy. Zwolennikami kognitywizmu intuicjonistycznego w ujęciu emocjonalistycznym jest M. Scheler, a intelektualistycznym D. von Hildebrand czy R. Ingarden. Warunkiem prawdziwości ocen etycznych jest obiektywne istnienie i poznawalność wartości, możliwość ich uchwycenia w bezpośrednim doświadczeniu aksjologicznym (Ingarden, 1989).

Kognitywizm tomistyczny jest połączony z antynaturalizmem, obiektywizmem (antysubiektywizmem) i intuicjonizmem. Tomiści uznają istnienie faktów moralnych nieredukowalnych do faktów naturalnych. Odróżniają poznanie teoretyczne od praktycznego, które ma na celu realizację obiektywnego dobra wyznaczonego naturalnymi inklinacjami.

W poznaniu praktycznym istotna jest treściowa zgodność sądów praktycznych z teoretycznymi, dotyczącymi natury bytu. Terminem „zdanie praktyczne” są obejmowane imperatywy, normy i oceny (Kalinowski, 1967, s. 183). Zdania wyrażające oceny i normy odnoszą się do działań mających obiektywną wartość, dlatego „zdanie «*X jest dobre*» jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy *X* jest dobre, i zdanie «*X jest złe*» tylko wówczas jest prawdziwe, *gdy X jest złe*” (Kalinowski, 1967, s. 208). Pierwotne oceny etyczne są weryfikowane na podstawie ich oczywistości analitycznej – przysługującej np. wypowiedzi: „każde działanie zgodne ze skłonnością naturalną człowieka jest moralnie dobre” – lub empirycznej, ujmowanej dzięki dyspozycji intelektu – *prudentia*. Oceny wtórne weryfikowane są za pomocą sylogizmu praktycznego (Kalinowski, 1967, s. 215, 224). Normy etyczne są weryfikowane na podstawie zgodności z prawem naturalnym oraz prawem wiecznym, a normy prawnicze stanowią dopełnienie norm prawa naturalnego. Imperatywy moralne *sensu stricto* nie są zdaniem logicznymi, są wolitywne i mogą być uznawane przy pomocy sylogizmu imperatywnego. Autorzy tomistyczni (np. S. Kamiński) twierdzą, że ocenom i normom można przypisywać kwalifikację prawdy lub fałszu. Zdania normatywne dotyczą relacji powinnościowej między podmiotem a działaniem i są one prawdziwe, jeśli stwierdzają tę relację tak, jak ona jest zdeterminowana naturą działającego podmiotu i naturą celu przedmiotowego działania,

którym w perspektywie bliższej jest godność osoby ludzkiej, zaś ostatecznie osobowy Absolut, który jest Źródłem prawdziwych sądów praktycznych wyrażających powinność czynu (Styczeń, 1972). Także oceny wyrażane w zdaniach jednostkowych są prawdziwe lub fałszywe.

Ocena orzeka modus przedmiotu ze względu na pożądanie (upodobanie) podmiotu, norma zaś stwierdza modus działania podmiotu ze względu na przedmiotowy cel tego działania. Treść rekomendacyjna (element bodźcowy) różni się w obu przypadkach, ale treść informacyjno-asecyjna dotyczy tej samej relacji. Stąd zachodzi równoważność: *x jest wartościowe dla y – x jest powinne dla y* (Kamiński, 1970, s. 78).

Uprawdziwiaczami zdań praktycznych są obiektywne stany bytowe; uzasadnienie prawdziwości zdań praktycznych

dokonuje się przez podporządkowanie bardziej szczegółowych ogólniejszym oraz wykazanie, że te ostatnie [...] posiadają analogiczne odpowiedniki w prawach metafizycznych dotyczących natury: człowieka (jego godności wśród bytów), relacji międzyludzkich, działań naturalnie właściwych (lub nie) człowiekowi w określonych warunkach (Kamiński, 1970, s 88).

Zdania praktyczne (normy, oceny) odgrywają funkcję informującą (są rezultatami poznania), rekomendującą (zalecają określone działanie) oraz ekspresyjną/ewokatywną (wpływają na podstawy odbiorców). Pierwotna jest funkcja kognitywna, wyrażająca się w informowaniu odbiorcy komunikatu o tym, co jest jego powinnością, moralnym obowiązkiem lub jak ma wartościować określone stany rzeczy.

## Ujęcie problemowe pojęcia

Rdzeniem kognitywizmu etycznego jest teza, że sądy etyczne mają wartość logiczną. Pogląd o prawdziwościowym statusie sądów etycznych jest z kolei oparty na twierdzeniu, że prawdziwe/fałszywe są tzw. jednostkowe oceny etyczne, czyli oceny poszczególnych czynów, zwane także, ze względu na ich miejsce w systemie etycznym, ocenami podstawowymi (Czeżowski, 1989, s. 159–167). Rozwijane tu ujęcie jest skupione na argumentacji dotyczącej tej podstawowej tezy, a analizowane przykłady sądów etycznych – na ocenach jednostkowych.



Najmocniejsza argumentacja za kognitywizmem etycznym została sformułowana przez M. Przełęckiego, w rozważaniach epistemologicznych, a przede wszystkim analizach semantycznych (2004; 2010, s. 243–249). Uzasadnia w nich, że w etyce da się zastosować rozumienie prawdy wzorowane na definicji Tarskiego: zdanie języka  $J$  dyskursu etycznego jest prawdziwe, gdy w dziedzinie (modelu  $m$ ), do której ten język się odnosi, jest tak, jak dane zdanie głosi. Na przykład:

- (\*) Zdanie „ten oto czyn jest moralnie dobry” jest prawdziwe, gdy zdarzenie denotowane przez nazwę indywiduową „ten oto czyn” należy do zbioru zdarzeń denotowanego przez predykat „moralnie dobry”, tj. gdy wskazany czyn należy do zbioru czynów moralnie dobrych (Przełęcki, 2004, s. 20).

Prawda tak rozumiana, tj. zgodnie z klasyczną, korespondencyjną koncepcją, jest własnością absolutną – kognitywizm etyczny prowadzi do etycznego absolutyzmu:

Oceny [...] są autentycznymi zdaniem w sensie logicznym: wypowiedziami prawdziwymi lub fałszywymi. Tak więc, z dwóch sprzecznych ocen jedna i tylko jedna jest prawdziwa. To samo dotyczy zbiorów takich ocen składających się na system etyczny. Istnieje wśród nich jeden i tylko jeden system prawdziwy. Jest to teza etycznego absolutyzmu, którą wszelki etyczny kognitywizm zdaje się nieuchronnie za sobą pociągać. (Przełęcki, 2004, s. 77).

W takim ujęciu: model  $m$  języka dyskursu etycznego jest oznaczany schematem  $\langle U, \dots, a, b, \dots, D, Z, \dots \rangle$ , w którym  $U$  to uniwersum czynów moralnie znaczących,  $a, b$  to konkretne czyny, a  $D, Z \dots$  to podzbiory czynów z  $U$  odpowiadające predykatom etycznym „moralnie dobry” i „moralnie zły”; a zinterpretowany język dyskursu etycznego to para  $(J, m)$ .

Semantyczna prezentacja kognitywizmu etycznego daje możliwość porównywalnie ścisłego sformułowania argumentów ukazujących słabe miejsca tej koncepcji.

1) Sami zwolennicy kognitywizmu dostrzegają trudności związane z zakresami predykatów etycznych. Chodzi o (i) notoryczną nieostrość takich predykatów oraz (ii) o to, jak są wyznaczone ich zakresy.

Ad. (i). Jeśli „ $D(a)$ ” jest skrótem zdania „ten oto czyn jest moralnie dobry”, to – zgodnie z określeniem (\*) – „ $D(a)$ ” jest prawdziwe wtedy i tylko, gdy konkretny czyn  $a$  jest elementem ogółu  $D$  czynów moralnie dobrych.

Denotacji nieostrego predykatu etycznego nie da się jednak utożsamić z żadnym zbiorem rozumianym ściśle. Nieostry predykat bowiem nie rozdziela uniwersum na swoje desygnaty i nie-desygnaty, ponieważ są przedmioty, które równie dobrze mogą być uznane za desygnaty, jak i za nie-desygnaty – ogół takich przedmiotów to tzw. zakres nieostrości danego predykatu. W sytuacji orzekania o czynach dobra moralnego znaczy to, że jest niepusty zbiór  $D/Z$ , którego elementy równie dobrze mogą należeć do zbioru  $D$  czynów dobrych, jak i do zbioru  $Z$  czynów moralnie złych i dlatego czyny takie są poza zakresem prawdziwości orzekania dobra/zła, jeśli – zgodnie z (\*) – wartość logiczna przysługuje jedynie ocenom o desygnatach w modelu  $m = \langle U, \dots, D, Z, \dots \rangle$ . Dla uporania się z tą trudnością, jest w ujęciu kognitywistycznym implementowana koncepcja tzw. superprawdy. Zgodnie z tą koncepcją nieostry predykat etyczny jest reprezentowany nie jednym zakresem, lecz rodziną zakresów: „moralnie dobry” nie zbiorem  $D$ , lecz rodziną zbiorów  $D = \{D_1, D_2, \dots, D_n\}$ , z których każdy odpowiada określonemu podziałowi elementów zakresu nieostrości  $D/Z$  na desygnaty predykatu  $D$  i czyny podpadające pod jego negację, czyli pod predykat  $Z$ , a ogół tych zbiorów wyczerpuje  $n$  możliwych dychotomicznych podziałów zbioru  $D/Z$ . Zinterpretowany język etyczny jest wtedy utożsamiony nie z parą  $(J, m)$ , lecz z parą  $(J, M)$ , gdzie  $M = \{m_1, m_2, \dots, m_n\}$  jest pewną rodziną takich modeli. Zgodnie z teorią superprawdy:

- (\*\*) zdanie prawdziwe/fałszywe języka  $(J, M)$  to zdanie prawdziwe/fałszywe w każdym modelu należącym do rodziny  $M$ , a zdania prawdziwe w pewnych modelach, a fałszywe w innych nie są ani prawdziwe, ani fałszywe.

Analogicznie jak na poziomie podstawowym jest w tym ujęciu rozwiązywany problem nieostrości wyższych rzędów, której źródłem jest fakt, że zakres nieostrości predykatu nieostrego też ma granice nieostre. W powyższym przykładzie znaczy to, że nie są ostre granice zbioru  $D/Z$ , a więc że niepusty jest zakres jego nieostrości, który z kolei też może nie być ostry itd. Otóż na tych wyższych poziomach jest mowa nie o rodzinie modeli, lecz o klasie takich rodzin, klasie klas itd. oraz nie o rodzinie interpretacji, lecz o klasie rodzin, klasie klas itd. (Przełęcki, 2004, s. 42–44).

Odnosząc się do tej koncepcji, przyjmijmy jej uproszczenie, tj. umowę, że w uniwersum  $U$  są pominięte czyny moralnie obojętne, a więc że w  $U$  są zawarte wyłącznie czyny moralnie znaczące, tj. podlegające

ocenie w kategoriach dobra/zła moralnego, a to znaczy, że  $nD = Z$ . Uwzględnwszy nieostrość można zatem powiedzieć, że uniwersum  $U$  jest wyczerpująco rozdzielone na zbiory  $D'$ ,  $Z'$  oraz  $D/Z$ , gdzie  $D/Z$  to zakres nieostrości predykatu „moralnie dobry”,  $D'$  to rdzeń zakresu  $D$ , tj. ogół niewątpliwych desygnatów tego predykatu ( $D' \subset D$ ), a  $Z'$  to rdzeń zakresu  $Z$ , czyli zbiór niewątpliwych elementów denotacji predykatu „moralnie zły” ( $Z' \subset Z$ ). Wtedy w każdym kolejnym z możliwych modeli  $\{m_1, m_2, \dots, m_n\}$  są dopełniające się do uniwersum  $U$  pary zbiorów:  $D_1, Z_1; D_2, Z_2; \dots; D_n, Z_n$ , z których każda jest wynikiem jednego spośród  $n$  dychotomicznych podziałów zakresu nieostrości  $D/Z$  na elementy włączone do  $D'$  i zakwalifikowane do  $Z'$ . Skoro zbiory  $D_1, D_2, \dots, D_n$  są uzyskane w wyniku dołączania do  $D'$  jakichś elementów z  $D/Z$ , to można równoważnie powiedzieć, że są wynikiem sumowania zbioru  $D'$  z jakimś podzbiorem zakresu nieostrości. Sumy ( $D' \cup \emptyset$ ) oraz ( $D' \cup D/Z$ ) są skrajne w tym sensie, że pierwsza jest uzyskana w takim podziale zbioru  $D/Z$ , w którym wszystkie jego elementy są dołączone do zbioru  $Z'$ , a druga w takim, w którym wszystkie są dołączone do zbioru  $D'$ ; między tymi skrajnościami mieszczą się podziały, w których i  $D'$ , i  $Z'$  są rzeczywiście powiększone o co najmniej jeden element z  $D/Z$ . Jest oczywiste, że zbiór  $D'$  jest największą częścią wspólną, czyli iloczynem wszystkich zakresów  $D_1, D_2, \dots, D_n$ , a wobec tego wszystkie i tylko elementy zbioru  $D'$  spełniają w każdym spośród modeli  $m_1, m_2, \dots, m_n$  warunek należenia do każdego z zakresów  $D_1, D_2, \dots, D_n$  i tylko dla nich zdanie, w którym orzeka się dobro o danym czynnie z  $D'$ , jest prawdziwe, a gdy orzeka się o nim zło, dane zdanie jest fałszywe. Z drugiej strony wszystkie i tylko elementy zbioru  $Z'$  nie należą do żadnego ze zbiorów  $D_1, D_2, \dots, D_n$ , co znaczy, że wszystkie i tylko takie zdania, w których przypisuje się im dobro, są fałszywe, a zdania, w których przypisuje się czynom z  $Z'$  zło, są prawdziwe. Wnioski te można podsumować tak:

(\*\*)' Jeżeli  $a^M$  jest w modelach  $m_1, m_2, \dots, m_n$  oznaczane przez nazwę  $a$ , a zbiory  $D_1, D_2, \dots, D_n$  są donotowane w tych modelach przez predykat  $D$  języka  $(J, M)$ , to:

Zdanie  $D(a)$  tego języka jest:

- prawdziwe ztów  $a^M$  należy do iloczynu zbiorów  $D_1, D_2, \dots, D_n$ , tj. gdy  $a^M \in D'$ ;
- fałszywe ztów  $a^M$  należy do iloczynu zbiorów  $Z_1, Z_2, \dots, Z_n$ , tj. gdy  $a^M \in Z'$ .

Tak samo zawężone są warunki prawdziwościowego orzekania zdania  $Z(a)$ : jest prawdziwe ztw  $a^M$  należy do iloczynu zbiorów  $Z_1, Z_2, \dots, Z_n$ , tj. gdy  $a^M \in Z'$ ; fałszywe ztw  $a^M$  należy do iloczynu zbiorów  $D_1, D_2, \dots, D_n$ , tj. gdy  $a^M \in D'$ .

Wynik ten osłabia argumentację kognitywistyczną, ponieważ zakresy  $D'$  i  $Z'$  są podzbiarami zbiorów  $D$  i  $Z$ , a sytuację pogarsza uwzględnienie nieostrości na poziomach wyższych: zakresem nieostrości zbioru  $D/Z$  jest sumą zbiorów  $D'/(D/Z)$  (pogranicze zbiorów  $D'$  i  $D/Z$ ) oraz  $(D/Z)/Z'$  (pogranicze zbiorów  $D/Z$  i  $Z'$ ). Jeśli przyjmie się nierealistyczne założenie, że pogranicza te zawierają wyłącznie elementy ze zbioru  $D/Z$ , to procedura superprawdy jest nieskuteczna, bo zakresy orzekania prawdziwościowego nadal są ograniczone do zbiorów  $D'$  i  $Z'$ . Gdy natomiast „pogranicze” jest rozumiane realistycznie, wtedy uwzględnienia nieostrości drugiego rzędu skutkuje tym, że niektóre spośród elementów zbioru  $D'$  są przesunięte do zbioru  $D'/(D/Z)$ , a niektóre ze zbioru  $Z'$  do  $(D/Z)/Z'$ . Uzyskane w ten sposób zbiory  $D''$  i  $Z''$  – gdzie  $D'' = (D' - D'/(D/Z))$  i  $Z'' = (Z' - (D/Z)/Z')$  – zawierają się w swoich odpowiednikach z pierwszego rzędu:  $D'' \subset D'$  i  $Z'' \subset Z'$ . Jednocześnie zakres nieostrości sumaryczny, tj. obejmujący oba rzędy, rośnie:  $D/Z \subset D//Z$ , gdzie  $D//Z$  jest sumą  $(D'/(D/Z) \cup D/Z \cup (D/Z)/Z')$ . Można więc swobodniej powiedzieć, że coraz dokładniejsze uwzględnianie nieostrości predykatów etycznych rozszerza zbiór reprezentujący nieostrość kosztem uszczuplenia pojawiających się na początku, w ujęciu nierealistycznym, zbiorów  $D$  oraz  $Z$ :  $D \supset D' \supset D'' \supset D''' \dots$ ;  $Z \supset Z' \supset Z'' \supset Z''' \dots$ ; a przy tym  $\emptyset \subset D/Z \subset D//Z \subset D///Z$  itd. Uwzględnienie nieostrości na wszystkich poziomach doprowadzi ostatecznie – od pierwotnych zbiorów  $D$  oraz  $Z$  i pustego zakresu nieostrości (założenie fałszywe) – do sumarycznego zbioru  $D//\dots/Z$  reprezentującego zakres predykatów „moralnie dobry”/„moralnie zły”. Krótko mówiąc, całe zakresy predykatów etycznych byłyby zakresami ich nieostrości, a skoro oceny orzekane o przypadkach z zakresu nieostrości nie mają wartości logicznej, to nie jest prawdziwością żadna ocena etyczna.

Ad. (ii). Odpowiedź na pytanie: „Jak są wyznaczone zakresy predykatów etycznych?”, jest w kognitywizmie uzasadniana na gruncie epistemologii wartości, a w uzasadnieniach jest mowa o: koncepcji bezpośredniego, intuicyjnego poznawania wartości; poznawaniu ich na drodze szerzej rozumianego doświadczenia; prawdziwościami

orzekaniu wartości o faktach (także rozumianych szerzej) itp. Koncepcję bezpośredniego, intuicyjnego poznania wartości znajdujemy m.in. u K. Ajdukiewicza, T. Czeżowskiego, M. Przełęckiego, J. Kalinowskiego, H. Elzenberga, S. Kamińskiego, T. Stycznia, A. Szostka.

Uczeni nawiązujący do poglądów Ajdukiewicza uznają, że oprócz empirycznych własności opisowych (jakości), danych w postrzeżeniach, tj. w doświadczeniu zmysłowym, istnieją pozaempiryczne własności wartościujące (wartości), które są poznawane bezpośrednio, dzięki intuicji wartości, a wartości etyczne, takie jak dobro i zło – dzięki intuicji moralnej. A przy tym intuicja jest ugruntowana w zdolności do przeżyć uczuciowych, zdolności nie tylko emocjonalnej, lecz także poznawczej, odsłaniającej jednostkowe i konkretne, empiryczne prawdy moralne. Dlatego oceny etyczne stwierdzają określone fakty wartościujące, np. fakt, że konkretnemu czynowi przysługuje wartość moralnej dobroci (zob. Przełęcki, 2004, s. 23–25). W innym ujęciu źródłem poznania wartości jest postawa wartościująca (moralistyczna, estetyczna), skutkująca sądem wartościującym o danym przedmiocie, wyrażonym w postaci oceny skutkującej uczuciem (zob. Czeżowski, 1989, s. 97–100, 117–119). Są także koncepcje kognitywistyczne, w których mowa o powinności doświadczonej w dziedzinie moralności jako fakt normatywnej rzeczywistości (Styczeń, 2012). Wspólne dla koncepcji kognitywistycznych jest twierdzenie, że wartości etyczne nie są określonym czynom przypisywane, lecz przysługują im obiektywnie – jak jakości zmysłowe przedmiotom fizycznym – i są poznawane bezpośrednio, w doświadczeniu aksjologicznym.

W semantycznej koncepcji kognitywistycznej, opartej na definicji (\*), odpowiedź na pytanie „Jak są wyznaczone zakresy predykatów etycznych?”, brzmi:

(\*\*\*) [...] w przypadku predykatów etycznych własnością [definiującą adekwatnie ich denotację – A.J.] jest wartość etyczna rozumiana jako ta „jakość uczuciowa”, która dana nam jest bezpośrednio w przeżyciu uczuciowym wywołanym przez zetknięcie się – w określonych warunkach – z elementami denotacji danego predykatu (czyli z przedmiotami, o których predykat ten prawdziwie orzekamy) (Przełęcki, 2004, s. 30).

Zgodnie z (\*\*\*) „jakości uczuciowe”, np. dobroci oraz zła, wyznaczają zakres *D* predykatu moralnie dobry i zakres *Z* predykatu moralnie zły. A przy tym „jakości uczuciowe” przysługują czynom

obiektywnie, tj. niezależnie od uczuć żywionych przez oceniający podmiot, tak samo jak zakres orzecznika „czerwony” jest bezpośrednio wyznaczony przez obiektywną jakość czerwoności, rozpoznawaną w doświadczeniu zmysłowym (Przełęcki, 2004, s. 23, 28, 30, 31; Ajdukiewicz, 1985, s. 346–347) – dlatego w obiektywistycznych koncepcjach wartości lepsza od „jakości uczuciowe” jest nazwa „jakości poznawalne uczuciowo” albo – „wartości”.

Jednakże teza o obiektywnym istnieniu wartości, niezbędna dla kognitywistycznej koncepcji sądów etycznych, nie jest uzasadniona. Intuicyjne przeżycia uczuciowe można uznać za podstawę wydawania ocen (sądów o wartościach), czyli za podstawę uznawania przez podmiot np. określonego czynu za dobry moralnie, lecz z opisu tego nie wynika, że wartości przysługują czynom niezależnie od oceniającego podmiotu. Wyniki takich przeżyć nie mogą być obiektywnym źródłem poznania etycznego.

Ponadto zacytowana odpowiedź na pytanie „Jak są wyznaczone zakresy predykatów etycznych?”, jest wadliwa logicznie. Upraszczając (\*\*\*) , uzyskujemy:

- (i) denotacje predykatów etycznych są wyznaczone przez wartości dane bezpośrednio w przeżyciu wywołanym przez elementy denotacji danego predykatu.

Kolistość takiego określenia jest wyraźnie widoczna. Dodane w (\*\*\*) uściślenie, że elementy denotacji predykatu etycznego to przedmioty, o których dany predykat jest prawdziwie orzekany, usunęłoby tę kolistość, tylko jeśli by przedmioty takie były określone niezależnie od pojęcia denotacji. Jednakże, zgodnie z (\*), są to elementy zbioru denotowanego przez dane predykat. Dla predykatu „moralnie dobry” uzyskujemy zatem następujące określenia:

- (i') denotacja predykatu „czyn moralnie dobry” jest wyznaczona przez wartość przysługującą elementom denotacji predykatu „czyn moralnie dobry”;
- (ii') denotacja orzecznika „czyn moralnie dobry” jest wyznaczona przez wartość przysługującą czynom, o których można prawdziwie orzec, że są moralnie dobre, a jest tak wtedy i tylko, gdy czyn jest elementem denotacji predykatu „czyn moralnie dobry”.

W obu określeniach jest widoczne błędne koło, w pierwszym bezpośrednie, w drugim pośrednie.

Skoro nie ma zadowalającej odpowiedzi na pytanie: Jak są wyznaczone denotacje predykatów etycznych?, to nie można też mówić w sposób uprawniony o prawdziwości ocen etycznych rozumianej zgodnie z (\*) (Przełęcki, 2004, s. 21).

2) Semantyczna prezentacja kognitywistycznej koncepcji etyki ułatwia dostrzeżenie także innych trudności metaetycznego poglądu, że sądy etyczne mają wartość logiczną rozumianą klasycznie. Sądy etyczne są wyrażane, a na pewno wszystkie są wyrażalne w zdaniach oznajmających. Spełniają więc konieczny, syntaktyczny warunek uznania wypowiedzi za zdanie w sensie logicznym. Warto zauważyć, że gdy ten wymóg syntaktyczny jest uznany także za warunek wystarczający, wtedy również oceny i normy, wyrażone w zdaniach oznajmających, są uznane za zdania w sensie logicznym – co jest widoczne np. w poglądach K. Ajdukiewicza i T. Czeżowskiego, których kognitywizm etyczny jest wsparty na takim rozumieniu zdania logicznego. Gdy jednak nie utożsamia się ogółu zdań oznajmających ze zdaniami logicznymi, wtedy zasadne jest pytanie, czy oznajmające sądy etyczne spełniają warunki prawdziwościowego orzekania. Dla rozstrzygnięcia tego pytania wystarczy zbadać warunki prawdziwościowego orzekania dla jednostkowych ocen etycznych, jako że wyniki ustaleń dla ocen jednostkowych dotyczą także ocen uogólnionych i opartych na nich norm. Zdanie Ten oto czy jest moralnie dobry/zły jest reprezentowane schematem:

$$(***) \quad x \in D,$$

w którym  $x$  jest zmienną, za którą są podstawiane jednostkowe nazwy czynów, a  $D$  to zakres orzecznika moralnie dobry. Warunki prawdziwościowego orzekania dotyczą ostatecznie relacji symbolizowanej przez „ $\in$ ”, zwanej „przydzielaniem cechy” (E. Husserl, R. Ingarden) lub „cechowaniem” (L. Gumański). Ich spełnienie jest jednak zależne od wymogów dotyczących członów tej relacji. Otóż warunkiem koniecznym prawdziwościowego stwierdzania takich zdań jest obiektywne istnienie, można rzec – rzeczywistości etycznej, tj. uniwersum  $U$  czynów, w którym są desygnaty nazw podstawianych za  $x$ , oraz jest wytyczony zakres  $D$  predykatu moralnie dobry. Warunkiem dodatkowym jest, by uniwersum  $U$  czynów moralnie nacechowanych nie było wyczerpane przez ogół czynów moralnie dobrych, by ogół  $U$  obejmował także niepuste zbiory czynów moralnie złych oraz moralnie obojętnych („niezdeterninowanych”, jak nazywa je T. Ślipko). Tylko wtedy bowiem

oceny jednostkowe są orzekane niebanalnie: np. ocena czyn  $a$  jest moralnie dobry jest prawdziwa, jeśli jest tak, że  $a \in D$ , natomiast gdy  $a \in U$ , lecz  $a \notin D$  – jest fałszywa.

Pierwsza wątpliwość co do zawartości uniwersum  $U$  jest związana z pominiętym w dotychczasowych analizach faktem, że oceny etyczne dotyczą nie tylko czynów. Obok czynów – nawet rozumianych tak, by objąć zaniechania, zamiary i decyzje co do działania – przedmiotami ocen etycznych są ponadto sprawcy czynów oraz trwałe dyspozycje do działania, jak postawy i wzorce postępowania itp. Realistycznie rekonstruowana rzeczywistość etyczna musiałaby być uniwersum wielozakresowym, obejmującym zbiory wszystkich tych przedmiotów ocen. Załóżmy jednak, że  $U$  obejmuje wyłącznie czyny, a uproszczenie to, zwykle przyjmowane w analizach etycznych, jest usprawiedliwione tym, że oceny etyczne dotyczą przede wszystkim czynów, a pochodnie sprawców i postaw. Elementy tak rozumianego uniwersum  $U$  dyskursu etycznego należą więc do ontologicznej kategorii zdarzeń.

Zasadne wątpliwości dotyczą jednak statusu ontycznego ogółu czynów moralnie nacechowanych, tj. dobrych albo złych (i tu można pominąć kategorię czynów neutralnych względem dobra i zła moralnego). Otóż koniecznym warunkiem prawdziwościowego „cechowania”, czyli orzekania ocen postaci (\*\*\*\*) jest jednorodność ontyczna: konkretny czyn  $a$  i elementy zakresu  $D$  muszą być tej samej kategorii ontologicznej. Cecha bycia elementem jakiegoś zbioru przysługuje  $x$ , o ile jest w danym zbiorze przedmiot tożsamy z  $x$ , tj. nieodróżnialny pod względem dowolnej cechy. Mówiąc dokładniej, charakterystyka ontologiczna i kryteria istnienia obiektu oznaczanego przez nazwę jednostkową  $a$  oraz elementów uniwersum  $U$  muszą być takie same.

Tak rozumiany warunek jednorodności ontycznej desygnatu podmiotu i desygnatów orzecznika ocen postaci (\*\*\*\*) wyklucza zarówno twierdzenie o idealnym, jak i o realnym istnieniu uniwersum  $U$ . Idealizm jest nie do pogodzenia z charakterystyką konkretnych czynów, rozumianych jako (czasoprzestrzenne) ludzkie działania; nie da się także uzasadnić poglądu realistycznego. Nie jest wszak możliwe, by uniwersum  $U$  istniało przed konkretnym działaniem fundującym czyn etyczny  $a$ , czyli przedmiot oceny „ $a \in D$ ”; że ogół  $U$  jest późniejszy od konkretnego czynu  $a$ ; ani że uniwersum  $U$  jest stwarzane wraz z każdym działaniem mającym wartość moralną, bo wtedy trzeba by m.in. uznać, że do



zmieniającego się *U* jest zrelatywizowane prawdziwościowe orzekanie sądów etycznych, a ostatecznie, że dany czyn jest moralnie dobry/zły, bo jako taki powiększył uniwersum *U*. Warunki prawdziwościowego orzekania nie są zatem spełnione dla ocen postaci (\*\*\*\*).

Zasadne, zwłaszcza w kontekście powyższego wniosku, jest także pytanie o istnienie przedmiotu ocen jednostkowych. Zredukowanie czynów etycznie znaczących do kategorii zdarzeń nie jest zgodne z tym, co jest w etyce uznawane za przedmiot oceny:

[...] dla oceny etycznej danego czynu nie wystarcza samo spostrzeżenie tego, co się wydarzyło [...] niezbędna jest określona interpretacja tego, co można było spostrzec. Interpretacja ta zakłada znajomość wielu faktów niedostępnych bezpośredniej obserwacji (Przełęcki, 2004, s. 49).

[...] obok jakości czynu w grę wchodzi także motyw i zamierzenia podmiotu, dla których dana czynność została podjęta [...], wielorakość skutków nieraz przez daną czynność urzeczywistnionych, a wreszcie cały szereg innych jeszcze czynników, które dopiero całościowo wzięte pozwalają sformułować sąd o moralnej kwalifikacji aktu ludzkiego (Ślipko, 2004, s. 166).

Złożoność czynu jest dokładnie opisywana w etyce chrześcijańskiej, w której jest stosowany schemat (przejęty od Arystotelesa): kto, co, gdzie, kiedy, jakimi środkami, w jaki sposób, w jakim celu – porządkujący ujawnianie składowych czynu i rozstrzyganie o tym, czy jest on moralnie dobry, zły czy niezdeterminowany (Ślipko, 2004, s. 178–181).

O tym, że to samo postrzeżone działanie może dać podstawę różnym czynom w sensie etycznym, świadczą także pośrednio: (i) rozbieżności ocen dotyczące konkretnych działań; (ii) formułowane w etyce uwarunkowania dotyczące zakresu stosowania norm (np. zasada prawdomówności, o ile mówienie prawdy nie sprawia cierpienia); (iii) metaetyczne spory o wagę poszczególnych składowych czynu (np. między intencjonalizmem i konsekwencjalizmem); jak również (iv) metaetyczne rozróżnienia sądów etycznych wedle tego, co jest ich uzgodnionym przedmiotem – rodzaj działania wzięty w oderwaniu od jego konkretnych uwarunkowań czy trafność konkretnego działania, intencja działającego czy trud z działaniem związany itp. (Tatarkiewicz, 1930).

W schemacie  $\langle I; S; O \rangle$  są ujęte główne składniki etycznego: intencja, skutek i okoliczności działania. Otóż czyn etyczny reprezentowany nawet tak prostym schematem jest konstruktem ontycznie

niejednorodnym, złożonym z intencji, skutków (i obserwowane, i przewidywane), okoliczności, pośród których są i obiektywne warunki działania (nie tylko rozpoznane przez oceniającego), i czynniki zależne od podmiotu, jak obrany sposób działania. Nawet jeśli się uzna, że wszystkie składowe przedmiotu oceny etycznej są realne (czasowe lub przestrzenne), to nadal są pośród nich elementy o różnej charakterystyce ontologicznej: minione, aktualne i przyszłe; fizyczne i mentalne; postrzeżeniowe i dyspozycyjne. Wątpliwości co do prawdziwościowego orzekania ocen etycznych są mocniejsze niż w przypadku tzw. przygodnych zdań o przyszłości, tj. o zdarzeniach przyszłych niezdeteminowanych w chwili wypowiedzania zdania, mocniejsze niż dla zdań o obiektach fikcyjnych, a zbliżone do zdań o obiektach sprzecznych, bo przedmiot oceny reprezentowany schematem  $\langle I, S, O \rangle$  ma cechy sprzeczne, widoczne najwyraźniej w charakterystyce czasowej jego składowych (np. uprzednie motywy, obserwowany sposób spełnienia, przyszłe skutki). Skoro już w przypadku opisowych zdań o przyszłości są uzasadnione wątpliwości co do przysługiwania im wartości logicznej rozumianej klasycznie, to tym bardziej jednostkowe oceny trzeba uznać za pozbawione tak rozumianej wartości logicznej. Alternatywą nie do przyjęcia jest uznanie wszystkich zdań ocennych za fałszywe, bo zakładające, że istnieje przedmiot wyrażanej w nich oceny. Dlatego pogląd, że sądy etyczne są prawdziwościowe, jest możliwy tylko, gdy się uzna, że odnoszą się one do obiektywnej i normatywnej rzeczywistości, że powinność jest w realnie istniejącym bycie, a etykę można oprzeć na doświadczeniu powinności.

[...] moment powinnościowy wchodzi w samą strukturę bytu w jego dynamicznym aspekcie [...] to, co człowiek powinien [...] jest zupełnie niezależnie od jego woli „zadecydowane”, określone i wyznaczone samą już obiektywną, bytową koncepcją człowieka [...] czysto ontyczna powinność staje się w przypadku człowieka etyczną powinnością (Styczeń 1966, s. 75–76).

Koncepcja taka jednak uzależnia etykę od bardzo mocnych założeń aksjologicznych, antropologicznych, metafizycznych, a ostatecznie – teologicznych (Ślipko, 2004, s. 49, 249–250).

3) Źródłem kognitywizmu jest także mylenie prawdziwości z wyprowadzalnością: zdania o budowie (\*\*\*\*) są uznawane za prawdziwe dlatego, że są w danym systemie etycznym dowodliwe. Rzeczywiście,

kończące dowód oznajmienie „Zatem:  $a \in D$ ” ma wartość logiczną, o ile wyraża przekonanie, że „ $a \in D$ ” jest wyprowadzalne z uznanych w danym systemie norm, ocen ogólnych, kryteriów wartości oraz zdań opisujących dany czyn (stwierdzających np., że ma on znamiona czynu miłosiernego, sprawiedliwego albo że jest przypadkiem kradzieży, oszustwa itp.). Skracające to oznajmienie zdanie „ $a \in D$ ” przestaje więc być oceniające, staje się opisowe. Na przykład zdanie „ $a \in Z$ ” jest wyprowadzalne w systemie, w którym jest uznawane uogólnienie „każde pozbawienie życia jest moralnie złe” i jest przyjęte zdanie opisowe „czyn  $a$  jest pozbawieniem życia”. Tak uwarunkowane zdanie  $a \in Z$  naprawdę głosi, że „ $a \in Z$ ” jest wyprowadzalne na gruncie tego systemu, co jest prawdziwe, bo wnioskowanie to podpada pod prawo:  $(P \subset Z \wedge a \in P) \Rightarrow a \in Z$ . Natomiast na gruncie systemu, w którym dopuszcza się takie akty uśmiercenia  $E$ , które są moralnie dobre ( $E \subset D$ ), oraz są w danym systemie przyjęte kryteria wydzielenia takich działań spośród ogółu aktów uśmiercenia – np. warunkiem: „o ile czyn przerywa podtrzymywanie życia skutkujące wyłącznie przedłużaniem cierpienia” – da się okazać, że ten sam czyn  $a$ , o ile  $a \in E$ , jest elementem  $D$  i oznajmienie to też jest prawdziwe, bo zdanie „ $a \in D$ ” rzeczywiście jest w tym systemie wyprowadzalne (wedle tego samego schematu). Natomiast poza systemem zdania „ $a \in D$ ” i „ $a \in Z$ ” są ocenne, lecz nie są zdaniami w sensie logicznym.

## Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Przeprowadzone analizy uzasadniają wniosek, że w metaetycznych koncepcjach sądów etycznych nie może być zakładana prawda rozumiana klasycznie, a argumentacje za tezą o prawdziwości/falszu sądów etycznych idą w stronę koncepcji nieklasycznych: oczywistościowych (intuicjonizm), koherencyjnych (prawdziwość sądów etycznych na gruncie systemu), pragmatycznych (prawdziwość potwierdzana w rozwoju moralnym społeczeństw), zgodny powszechnej (prawdziwość okazywana w kontekście intersubiektywnych uzgodnień).

Po drugie, nie jest trafna zakładana w kognitywizmie analogia między poznaniem etycznym a poznaniem w naukach empirycznych:

jak nieostrość terminów obserwacyjnych, takich np. jak „czerwony”, nie pozbawia twierdzeń empirycznych ich waloru prawdziwościowego, tak nieostrość predykatów etycznych, jak „moralnie dobry”, nie wyklucza kognitywistycznej koncepcji dyskursu etycznego; a błędy w wartościowaniu, skutkujące rozbieżnością ocen etycznych, są analogiczne do omyłek w postrzeganiu. Jednakże różnica między tymi dyskursami jest zasadnicza. Predykaty opisowe da się uściślić, uzgadniając naturalne i ostre kryteria (np. czerwoności) dla przedmiotów istniejących w obiektywnej rzeczywistości, rozstrzygającej o wartości logicznej zdań obserwacyjnych. Natomiast w dziedzinie moralności nieostrość i rozbieżności sądów są nieusuwalne, a ponadto formułowane w kognitywizmie postulaty co do postawy zmniejszającej ryzyko błędu są niezgodne z opisami intuicyjnego poznania wartości etycznych. Nie do zrealizowania są także kognitywistyczne programy budowania i sprawdzania koncepcji etycznych w oparciu o „empiryczne” fakty. O empiryczności etyki można mówić podobnie, jak mówi się np. o doświadczeniu społecznym testującym systemy norm, a nie w sensie znanym z nauk empirycznych, tj. rozstrzygnięcia o wartości logicznej zdań obserwacyjnych.

Akognitywizm etyczny – odmawiający wartości logicznej sądom o moralności i relatywizujący ich uzasadnianie do określonych systemów filozoficznych – nie prowadzi jednak nieuchronnie do subiektywizmu, a tym bardziej do „nihilizmu moralnego” rozumianego jako pogląd, że nie ma racjonalnych podstaw, by któryś z sądów etycznych przedkładać nad inny. Nie prowadzi, jeśli teza, że sądy etyczne nie mają wartości logicznej, jest połączona z przekonaniem, że są one intersubiektywnie uzasadnialne i że spory etyczne mogą być racjonalnie prowadzone i warunkowo rozstrzygane – w czym pomocne są logiczne teorie wynikania zdań o wartościach i powinnościach (Gumański, 2006, s. 389–446), także powinnościach warunkowych (Świrydowicz, 1995). Uzasadnianie sądów etycznych jest pożądane, jako że w sporze o oceny i normy, w którym nie ujawnia się ich założeń, argumenty racjonalne są zastępowane perswazyjnymi, opartymi np. na wzbudzaniu emocji, powoływaniu się na źródła uznane za autorytatywne, promowaniu ocen, narzucaniu norm.

## BIBLIOGRAFIA

- Ajdukiewicz, K. (1985). Postępowanie człowieka. W: *Język i poznanie*. T. 1. (s. 317–364). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Biesaga, T. (1996). *Zarys metaetyki*. Kraków: Poligrafia Salezjańska.
- Czeżowski, T. (1989). *Pisma z etyki i teorii wartości*. Wrocław: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Gumański, L. (2006). Wybrane zagadnienia logiki deontycznej. W: *Istnienie i logika*, (s. 389–446). Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Ingarden, R. (1989). *Wykłady z etyki*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kalinowski, G. (1967). *Le problème de la vérité en morale et en droit*. Lyon: Emmanuel Vitte.
- Kamiński, S. (1970). Zdania praktyczne a zdania teoretyczne. *Roczniki Filozoficzne*, 1, 79–89.
- Przełęcki, M. (2004). *Sens i prawda w etyce*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Semiotyczne.
- Przełęcki, M. (2010). Truth-Value of Ethical Statements. Some Philosophical Implications of the Model-Theoretic Definition of Truth. W: *Within and Beyond the Limits of Science*, (s. 243–249). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Styczeń, T. (1966). W sprawie przejścia od zdań orzekających do zdań powinnościowych. *Roczniki Filozoficzne*, 2, 65–80.
- Styczeń, T. (1974). *Metaetyka*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Styczeń, T. (2012). Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne. W: K. Krajewski (red.), *Etyka niezależna*, (s. 17–246). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Ślipko, T. (2004). *Zarys etyki ogólnej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Świrydowicz, K. (1995). *Logiczne teorie obowiązku warunkowego*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Tatarkiewicz, W. (1930). O czterech rodzajach sądów etycznych. *Przeгляд Filozoficzny*, 4, 291–295.
- Uliński, M. (1992). Główne kierunki metaetyki. W: J. Pawlica (red.), *Etyka. Zarys*, (s. 31–78). Kraków: Uniwersytet Jagielloński.



Andrzej Szostek

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

<https://orcid.org/0000-0002-5555-2297>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.314>

# Religia i etyka: opozycja *versus* kooperacja

## Streszczenie

**DEFINICJA POJĘCIA:** Mnogość i różnorodność różnych faktów i zjawisk kojarzonych z religią sprawiają, że wszelkie jej definicje mają charakter wybiórczy. Tu religię zdefiniowano ostatecznie jako zespół odniesień człowieka do tego, co niewidzialne, święte, transcendentne. Etykę natomiast rozumieć trzeba jako teorię moralności rozumianej jako zespół przekonań na temat dobra i zła moralnego oraz zachowań związanych z tymi przekonaniem.

**ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA:** Istotnym i niezbywalnym elementem religii jest kodeks moralny. Za jego autora członkowie danej wspólnoty religijnej uznają Boga i treść swych przekonań czerpią z objawienia. Etyka natomiast korzysta wyłącznie z naturalnych źródeł poznania: rozumu i doświadczenia. Już od starożytności rozwijana była etyka wolna od religijnych uzasadnień swych twierdzeń. Ważne jest, że Sobór Watykański II oficjalnie uznał prawo do wolności religijnej przysługujące każdemu człowiekowi.

**UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA:** Relację pomiędzy religią a etyką rozpatrywać trzeba na dwóch płaszczyznach: praktycznej i teoretycznej. Płaszczyzna praktyczna dotyczy zachowań związanych z wyznawaną religią i stopniem akceptacji tych zachowań przez całe pluralistyczne społeczeństwo. Całkowite uwolnienie myśli etycznej od szerzej pojętego filozoficznego światopoglądu jest trudne do utrzymania. Zarówno religijne, jak i ateistyczne przesłanki rzutują na oceny moralne poszczególnych zachowań. Konfrontacja tych przekonań może się okazać owocna dla obu stron dialogu.

**REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:** Wrażliwość moralna czerpiąca swą motywację nie z boskiego autorytetu,

lecz z naturalnej, wspólnej wszystkim ludziom intuicji moralnej, odgrywa ważną rolę także w religii, zwłaszcza chrześcijańskiej. Zapomnienie o tej intuicji łatwo prowadzi do zaciętrzewienia, fanatyzmu, a w konsekwencji do aktów nienawiści czynionych pod hasłami miłości. Niefortunne wydaje się umieszczenie w programach szkolnej edukacji opozycji pomiędzy religią a etyką.

Słowa kluczowe: etyka, moralność, religia, chrześcijaństwo



## Definicja pojęcia

Religia. W powszechnej opinii religioznawców nie sposób zaproponować takiej definicji religii, która obejmowałaby całą mnogość i złożoność zjawisk religijnych. W typologii religii zwykle odróżnia się głównie religie etniczne, ograniczające się do jednej grupy etnicznej (plemienia, narodu), oraz uniwersalne, niosące zbawcze przesłanie adresowane do wszystkich ludzi, przy czym „badania etnologiczne i religioznawcze wskazują na powolny proces wymierania religii etnicznych i zastępowania ich przez religie uniwersalne” (Sakowicz, 2012, kol. 1401). Do religii uniwersalnych zalicza się głównie chrześcijaństwo, buddyzm i islam, choć

pewne tendencje uniwersalistyczne dostrzega się w judaizmie, zaratusztrianizmie, misyjnych ruchach neohinduistycznych, konfucjanizmie oraz w chińskim uniwersyzmie, czyli całkowitej asymilacji konfucjanizmu, taoizmu i chińskiego buddyzmu (Sakowicz, 2012, kol. 1401).

Samo słowo *religio* Cycero wywodzi od *relegere* rozumianego jako „oddanie czci bogom”, zaś Laktancjusz od *religare* jako „ponowne wiązanie z Bogiem”. W obu więc znaczeniach religia zakłada odmiennność sfery boskiej i ludzkiej (Bronk, 2003, s. 106). Ale U. Diers podkreśla, że nie istnieje żadne ogólne pojęcie wspólne dla wszystkich religii (cyt. za: Bronk, 2003, s. 103), stąd też „definicji religii jest niemal tyle, ile kierunków badań religioznawczych i teorii religii” (Bronk, 2003, s. 103). Każda definicja religii ma charakter regulująco-projektujący; nie może jednak objąć jej wszystkich odmian, czyli „religii «racjonalnych» i «irracjonalnych», mono- i politeizmu, pogaństwa, magii, zabobonu, herezji, sekt, synkretyzmu, pseudoreligii” (Bronk, 2003, s. 123). Do wyjaśnienia istoty religii stosuje się różne metody, m.in. lingwistyczną, historyczną, psychologiczną, socjologiczną, fenomenologiczną, filozoficzno-religijną bądź teologiczno-religijną (Rusecki, 2012, kol. 1394–1399). Choć nie da się zdefiniować religii przez wskazanie istoty wspólnej wszystkim zjawiskom religijnym, to jednak można ustalić pewne elementy wspólne wielu religiom (Bronk, 2003, s. 119). Zdaniem W.P. Alstona religia jest tam, gdzie istnieją: 1) wiara w nadprzyrodzone istoty (bogów); 2) podział na sferę sakralną i świecką; 3) czynności rytualne skierowane na święte przedmioty; 4) sankcjonowany przez bogów kodeks moralny;

5) charakterystyczne uczucia religijne wywołane obecnością świętych przedmiotów; 6) modlitwa i inne formy porozumiewania się z bogami; 7) religijny pogląd na świat lub ogólny obraz świata jako całości i miejsca w nim jednostki; 8) organizacja życia ludzkiego oparta na poglądzie na świat; 9) grupa społeczna związana wymienionymi czynnikami (cyt. za: Bronk, 2003, s. 119–120).

W badaniach nad religią przyjmowany jest zwykle antropologiczny punkt wyjścia. W tym ujęciu religia jest „zespołem odniesień człowieka do tego, co niewidzialne, święte, transcendentne” (Rusecki, 2012, kol. 1394). Jeśli ogólnie przyjąć, że religia to relacja między człowiekiem a przedmiotem religijnym, to należy dodać, iż relacja ta

dana jest w przeżyciu religijnym, posiada jednak zewnętrzne przejawy, i to w trzech zasadniczych kierunkach: teoretycznym (doktryna), praktycznym (kult i moralność) oraz społecznym (wspólnoty religijne, organizacja życia religijnego) (Zdybicka, 1977, s. 69).

Nauki religiologiczne powstały w kulturze zachodniej, ukształtowanej w kontekście religii judeochrześcijańskiej. Perspektywa ta jest do dziś dominująca tak dalece, że próby odniesienia sensu religii „do pozaeuropejskich wierzeń i postaci kultu muszą rodzić trudności i prowadzi do nieporozumień” (Bronk, 2003, s. 110). Tu przyjmujemy wypracowane w kulturze zachodniej rozumienie religii, uznane w literaturze przedmiotu za klasyczne, które pozwala zdefiniować ją jako

ontyczną relację osobowo-osobową (relacja „ja” – „ty”) między osobą ludzką i osobowym Absolutem, w którym osoba ludzka partycypuje jako w ostatecznym źródle swego istnienia i ostatecznym celu życia. Jest to relacja [...] „moralna”, dynamiczna, złożona z obukierunkowych aktywności, ale doskonaląca podmiot ludzki (Zdybicka, 1977, s. 307).

Zarówno wskazane wyżej elementy wspólne wielu religiom, jak i definicja zaproponowana przez Z.J. Zdybicką wskazują, że istotnym elementem religii jest kodeks moralny. Z punktu widzenia relacji pomiędzy religią a etyką szczególnie ważne jest uznanie osobowego Absolutu (Boga) za stwórcę świata i człowieka oraz za autora owego kodeksu moralnego, który zobowiązuje tegoż człowieka do oddawania mu czci (kult), a także do takiego życia – w wymiarze indywidualnym i społecznym (zwłaszcza w ramach zorganizowanej społeczności religijnej) – które doprowadzi

człowieka do Boga jako jego celu ostatecznego. Ów kodeks poddawany jest w poszczególnych wspólnotach religijnych systematycznej refleksji, którą określić można jako teologia moralna. W jej ramach usiłuje się wyprowadzać z objawienia lub z innych fundamentalnych przesłanek danej religii konkretne zalecenia moralne obowiązujące jej wyznawców. Systemy teologii moralnej są różne, jak różne są religie, ale tym, co je łączy, jest uznanie szczególnego autorytetu Boga (bogów) w określaniu zasad życia moralnego człowieka.

Etyka. Termin „etyka” pochodzi od greckiego słowa *ethos* oznaczającego pierwotnie zwyczaj, nawyk. Dziś przez etos rozumie się zaś „ogół wartości, norm i wzorów postępowania przyjętych przez daną grupę ludzi” (Słownik języka polskiego PWN). To znaczenie wiążemy dziś raczej z moralnością rozumianą najogólniej jako zespół przekonań na temat dobra i zła moralnego żywionych w danej społeczności oraz zachowań związanych z tymi przekonaniem. Etykę natomiast rozumiemy jako refleksję nad moralnością; można ją więc traktować jako teorię moralności.

Tak rozumianą etykę zwykło się rozróżniać na etykę opisową (zwaną niekiedy etyką deskryptywną, etologią lub po prostu nauką o moralności) oraz na etykę normatywną. Etyka opisowa nie formułuje dyrektyw postępowania, ale opisuje moralność w znaczeniu wyżej opisanym, a także przeżycia związane z przekonaniem na temat dobra i zła oraz wynikającymi z nich działaniami. W tym sensie do etyki opisowej zaliczyć trzeba socjologię i psychologię moralności, a także refleksję dotyczącą języka etyki, co oznacza podjęcie pytań metaetycznych. Socjologia moralności koncentruje uwagę na przyjętych w danej grupie wzorcach postępowania, podejmuje również próbę porównania moralności różnych grup społecznych, jej ewolucję oraz związek z innymi aspektami życia społecznego, np. kwestiami ekonomicznymi, politycznymi, światopoglądowymi (w tym: religijnymi), ze szczególnym uwzględnieniem relacji pomiędzy moralnością a obowiązującym w danej społeczności (państwie) prawem. Psychologia moralności obejmuje takie zagadnienia, jak motywy stojące za podejmowanymi przez człowieka decyzjami, przeżycia związane z oceną moralną własnych czynów (przeżycie winy lub moralnej satysfakcji), związek tych przeżyć z innymi przeżyciami i doświadczeniami życiowymi, kwestie dotyczące dynamiki rozwoju osobistej moralności itp. Wreszcie metaetyka podejmuje pytania dotyczące statusu samej

etyki, specyfiki jej języka oraz stosowanej w niej argumentacji, relacji pomiędzy etyką a innymi dziedzinami filozofii i nauki (Woleński, 2008, s. 20). Etyka opisowa odwołuje się do żywionych przez ludzi przekonań dotyczących wartości moralnych i w tym sensie stanowi, obok estetyki, dział aksjologii jako ogólnej teorii wartości. Podobnie jednak jak trzeba odróżnić estetykę opisową (badającą, co ludzie uważają za piękno) od estetyki normatywnej (ustalającej, co zasługuje na miano piękna), tak też należy odróżnić etykę opisową od normatywnej, która formułuje oceny ludzkiego postępowania oraz ustala normy moralnie właściwego działania (Woleński, 2008, s. 20). Perspektywy normatywnej nie da się z życia ludzkiego usunąć, ponieważ każdy człowiek musi podejmować szereg decyzji kształtujących jego życie i każdy rozumny podmiot usiłuje wskazać na racje, które uzasadniają jego oceny i przyjęte normy działania.

Etykę normatywną zwykło się dzielić na etykę ogólną i szczegółową. Etyka ogólna, sięgająca swymi korzeniami starożytności w systemach Platona, Arystotelesa, Epikura i stoików, rozwijana w średniowieczu przez św. Tomasza z Akwinu i przez jego kontynuatorów aż po dziś dzień, obejmuje takie zagadnienia, jak problematyka szczęścia, sens i cel ostateczny życia ludzkiego, kryteria wartościowania ludzkich czynów, istota i rola prawa moralnego, relacja pomiędzy tym prawem a sumieniem, a wreszcie rola cnót w kształtowaniu moralnego charakteru człowieka (Ślipko, 2002). Etyka szczegółowa podejmuje liczne zagadnienia dotyczące konkretnych kwestii moralnych. Tradycyjnie (zwłaszcza u św. Tomasza i tomistów) do usystematyzowania tych zagadnień przyjęty został klucz aretologiczny, odwołujący się zwłaszcza do czterech tzw. cnót kardynalnych (roztropność, umiarkowanie, męstwo i sprawiedliwość). Współcześnie stosuje się raczej termin „etyka stosowana” i odchodzi się od klucza aretologicznego na rzecz koncentrowania się na zagadnieniach szczególnie ważnych na danym etapie życia społecznego, takich jak etyka medyczna, problematyka ekologiczna, etyka gospodarcza, etyka życia politycznego, etyka mediów itp. I choć nadal podejmowane są kwestie dotyczące życia pojedynczego człowieka (problem aborcji, eutanazji, etyka seksualna), to jednak uwaga etyków wyraźniej nakierowana jest na perspektywę społeczną. W jej ramach rozwijana jest też etyka zawodowa, powstają liczne kodeksy etyczne lub kodeksy dobrych praktyk ustanawiające deontologię

poszczególnych zawodów, np. lekarzy i całej służby medycznej, psychologów, pracowników naukowych, przedsiębiorców i ludzi biznesu, dziennikarzy, nauczycieli, żołnierzy, polityków, a nawet sportowców. Kodeksy te często opatrzone są klauzulami prawnymi przewidującymi sankcje karne dla tych, którzy ich nie respektują.

Oceny i normy formułowane w ramach etyki normatywnej, zarówno ogólnej, jak i szczegółowej, odwołują się do podstawowych wartości stanowiących ich uzasadnienie. Wartości te koncentrują się nade wszystko na człowieku: jego dobru i rozwoju w wymiarze indywidualnym i społecznym, etyka jest więc dyscypliną z gruntu humanistyczną. Oczywiście różne systemy filozoficzne przyjmują odmienne koncepcje człowieka, co pociąga za sobą istnienie różnic między sformułowanymi na ich gruncie systemami etycznymi, tym niemniej akceptowana jest na ogół podstawowa teza głosząca, że dobro moralne to dobro człowieka jako człowieka. W tym sensie norma nakazująca działanie dla dobra człowieka pełni rolę podstawowego kryterium etycznego wartościowania, zwanego niekiedy normą moralności (Szostek, 2008, s. 42–44).

W odróżnieniu od teologii moralnej, odwołującej się do prawd objawionych (różnie formułowanych w różnych religiach), refleksja etyczna bazuje na naturalnych źródłach poznania: rozumie i doświadczeniu, w tym sensie ma ona charakter filozoficzny. Podstawowym przedmiotem jej zainteresowań są czyny, a więc działania właściwe człowiekowi jako istocie rozumnej i wolnej, jednakże etyk analizuje te czyny nade wszystko z punktu widzenia ich moralnej kwalifikacji, odwołującej się do normy moralności. Choć więc różni autorzy różnie definiują etykę normatywną, to jednak wszystkie te definicje z zasady przyznają, że etyka jest filozoficzną (w ogólnym sensie) teorią moralności rozumianą jako powinność określonego działania (Styczeń, 1993, s. 265–266).

## Analiza historyczna pojęcia

Religia jest znacznie starsza niż etyka. Oczywiście we wszystkich religiach było miejsce na regulacje ludzkich zachowań, często motywowanych relacją do bóstw, wiele dalekowschodnich religii (hinduizm, konfucjanizm, taoizm, braminizm) zawiera normy dotyczące życia moralnego wiernych, jednakże koncepcja etyki jako teorii moralności

powstała wyraźnie w Grecji w V wieku p.n.e., kiedy to „wraz z sofistami zaczyna się to, co sugestywnie nazwano okresem humanistycznym filozofii starożytnej” (Reale, 1994, s. 239). Sofiści, a po nich Sokrates, Platon, Arystoteles i kolejni filozofowie, nie kwestionowali wprost istnienia bóstw, jednakże formułowali swe poglądy etyczne niezależne od religijnych założeń. Cała filozofia starożytnej Grecji, aż po okres hellenistyczny, przesiąknięta jest problematyką szczęścia i sposobów jego osiągnięcia (Reale, 1994, s. 492–493), ale nawet jeśli myśliciele ci upatrywali szczęścia w kontemplacji bóstwa (jak np. Arystoteles), to jednak dróg jego osiągnięcia szukali w naturze człowieka, a nie w boskim objawieniu lub posłuszeństwie boskim nakazom. Tradycję tę kontynuowali myśliciele średniowieczni. Wprawdzie główne dzieło św. Tomasza z Akwinu nosi tytuł *Summa theologica* i punktem wyjścia zawartej w niej doktryny moralnej jest wiara w Boga i chrześcijańskie Objawienie; wprawdzie znaleźć w niej można wiele inspiracji biblijnych, jak również norm odnoszących się do oddawania czci należnej Bogu (norm życia religijnego), to jednak cała ta doktryna odwołuje się nade wszystko do człowieka jako istotny rozumnej i wolnej, w tym więc sensie ma ona charakter filozoficzny.

Przez długie wieki z powodów politycznych podtrzymywana była uprzywilejowana pozycja religii w życiu społecznym. Jedność wyznawanej w danym państwie religii traktowano jako istotny element tożsamości państwowej lub narodowej. Przypomnieć warto, że jeden z zarzutów wytoczonych Sokratesowi, na podstawie którego oskarżyciele zażądali wydania na niego wyroku śmierci, brzmiał, że Sokrates „nie uznaje bogów, których państwo uznaje”, zaś pokój w Augsburgu kończący w 1555 roku II wojnę religijną w Niemczech zawarty został w oparciu o zasadę *cuius regio eius religio*. Nawet teraz od monarchów niektórych państw (np. Wielkiej Brytanii) wymaga się, by byli wyznawcami oficjalnie panującej w tych krajach religii. Uprzywilejowana pozycja religii stanowiła aż nazbyt często motyw prowokujący do wojen religijnych i nietolerancji wobec wyznawców innych religii (por. wyprawy krzyżowe w XI–XIII wieku, wojny religijne w Europie w XV–XVII wieku). W religiach wyznających Boga jako stwórcę świata i zbawcę człowieka (judaizm, chrześcijaństwo, islam) ta tendencja do przyznawania priorytetu perspektywie religijnej nad naturalną (etyczną) stale stanowi groźną pokusę i do dziś dnia pozostaje w wielu społecznościach żywa.

Etyka nowożytna stopniowo oddalała się od założeń religijnych, koncentrując się na dobru człowieka i społeczeństwa. Kartezjusz uznawał istnienie Boga, ale nie wyprowadzał stąd konkluzji etycznych. B. Pascal zwątpił w możliwość poznania Boga przez rozum i w miejsce porządku rozumu zaproponował porządek serca, który pozwala dostrzec zarówno wielkość, jak i nędzę człowieka. T. Hobbes stworzył podstawy naturalistycznej etyki, opartej na materialistycznej metafizyce, B. Spinoza nawiązał do religii w swym panteizmie, ale w poglądach etycznych podkreślał znaczenie rozumnego działania stanowiącego przejaw zdeterminowanej ludzkiej natury. Filozofowie związani z nurtem brytyjskiego empiryzmu, z D. Hume'm na czele, całkowicie zerwali z przesłankami religijnymi. Tą drogą poszedł do dziś modny i wielorako rozwijany utylitaryzm, zapoczątkowany przez J. Benthama, J.S. Milla i H. Spencera. Wielu myślicieli epoki oświecenia, z Wolterem na czele, podjęło zdecydowaną krytykę religii jako przeciwnej rozumowi (choć niekoniecznie z pozycji ateistycznych, Wolter był raczej deistą) i skupili się na problematyce sprawiedliwości oraz zmagania się z cierpieniem. I. Kant przyjmował możliwość przyjęcia hipotezy Boga, ale etykę swą oparł na idei dobrej woli, która wyraża się powinnością respektowania prawa ustanawianego przez sam ludzki rozum (Tatarkiewicz, 1959, s. 59–245). Zdecydowanie ateistyczne poglądy głosili w XIX wieku L. Feuerbach, K. Marks i F. Engels, uznający religię za „opium dla ludu” i postulujący z tego względu jej zwalczanie. W XX wieku z jednej strony rozwijała się fenomenologia, w jej zaś ramach niektórzy myśliciele wyraźnie nawiązywali do perspektywy religijnej (M. Scheler, D. von Hildebrand), rozwijając zwłaszcza etyczny personalizm (K. Wojtyła), z drugiej strony przybierał na sile nurt ateistyczny związany bądź to z egzystencjalizmem (J.-P. Sartre), bądź też z neopozytywistycznym scjentyzmem (B. Russell). Dziś problematyka religijna jest podejmowana w nurcie filozofii analitycznej (A.N. Whitehead, A. Plantinga), ale nie ma ona istotnego wpływu na poglądy etyczne. Nadal rozwijany jest też nurt filozofii nawiązujący w rozważaniach etycznych do dorobku Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu (J. Maritain, M.A. Krąpiec, T. Styczeń, T. Ślipko) (Bourke, 1994, s. 220–311).

Przemiany zaszły ponadto w obrębie wspólnot religijnych, zwłaszcza w Kościele katolickim. Kościół zasadniczo nigdy nie był przeciwny nauce; to ze szkół przykatedralnych powstały przecież na przełomie XI i XII wieku pierwsze uniwersytety w Bolonii, Paryżu i Oksfordzie, na których

wykładano także filozofię, choć najważniejszą z ówczesnych nauk była teologia. Później jednak drogi religii chrześcijańskiej i filozofii zaczęły się rozchodzić, a Kościół podtrzymywał tezę o podporządkowaniu filozofii nauczaniu Kościoła. Jeszcze opublikowany w 1864 roku *Syllabus*, czyli zbiór błędów potępionych przez papieża Piusa IX, zawiera między innymi następujące tezy uznane za niewłaściwe i potępione: „Filozofią należy się zajmować, nie uwzględniając nadprzyrodzonego objawienia”; „Każdy człowiek ma swobodę wyboru i wyznawania religii, którą za pomocą światła rozumu uzna za prawdziwą”; „Wiedza filozoficzna i moralna oraz świeckie ustawy mogą i powinny być niezależne od autorytetu Boskiego i kościelnego” (Bokwa, 2007, s. 250, 255). Atmosfera intelektualna w Kościele stopniowo jednak się zmieniała, a kluczową rolę w tym procesie odegrał Sobór Watykański II (1962–1965). Jednym z ważnych dokumentów tego Soboru jest „Deklaracja o wolności religijnej” z 1963 roku. Czytamy w niej:

Obecny Sobór Watykański oświadcza, iż osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. Tego zaś rodzaju wolność polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej, tak aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia. [...] Poza tym oświadcza, że prawo do wolności religijnej jest rzeczywiście zakorzenione w samej godności osoby ludzkiej, którą to godność poznajemy przez objawione słowo Boże i samym rozumem (Groblicki & Florkowski, s. 639).

W tym też duchu w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym powiedziane jest, że:

Kościół, który z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej (Groblicki & Florkowski, 1967, s. 957).

Kwestię relacji pomiędzy rozumem i wiarą podjął św. Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*, która rozpoczyna się słowami: „Wiara i rozum (*fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”, i w której osobny rozdział poświęcony jest wzajemnemu oddziaływaniu teologii i filozofii, gdzie papież podkreśla między innymi, że:



treści Objawienia nigdy nie mogą umniejszać odkryć rozumu i jego słusznej autonomii; rozum jednak ze swej strony nie powinien nigdy utracić zdolności do refleksji nad samym sobą i do stawiania pytań, świadom, że nie może przypisać sobie statusu absolutnego i wyłącznego (Jan Paweł II, 1998, s. 753).

Ten dialog z myślą rozwijaną poza Kościołem podejmują papieże ostatnich lat. Czynił to wielokrotnie zwłaszcza Benedykt XVI. W obszarze refleksji etycznej nadal trzeba odróżnić perspektywę filozoficzną, odwołującą się wyłącznie do naturalnych źródeł poznania, od perspektywy teologicznej, opierającej swe tezy na Objawieniu. Kościół nadal dopomina się ponadto o prawo do formułowania swego stanowiska w kwestiach moralnych:

Kościół winien mieć jednak zawsze i wszędzie prawdziwą swobodę w głoszeniu wiary, w uczeniu swojej nauki społecznej, w spełnianiu nieskrępowanie wśród ludzi swego zadania, a także w wydawaniu oceny moralnej nawet w kwestiach dotyczących spraw politycznych (Groblicki & Florkowski, 1967, s. 959).

Zarazem jednak Kościół wyraźniej, niż to czynił wcześniej, gotów jest podejmować problemy moralne ważne we współczesnym świecie wspólnie z myślicielami prezentującymi różne poglądy etyczne. Przykładem takiego dialogu stała się ostatnio encyklika papieża Franciszka z 2015 roku, poświęcona trosce o całą ziemię.

## Ujęcie problemowe pojęcia

Relację religia–etyka należy rozpatrywać na dwóch płaszczyznach: praktycznej i teoretycznej. Płaszczyzna praktyczna to relacja pomiędzy ludźmi przynależnymi do społeczności religijnej a tymi, którzy nie wyznają żadnej religii bądź też wyznają inną religię – w tym sensie relacja ta dotyczy moralności jako zespołu przekonań na temat dobra i zła moralnego oraz zachowań związanych z tymi przekonaniami. Płaszczyzna teoretyczna to relacja pomiędzy etyką jako teorią moralności, opartą na naturalnych źródłach poznania (rozumie i doświadczeniu), a teologią moralną czerpiącą swe tezy z ponadnaturalnych źródeł (boskiego objawienia). Ponieważ etyka powstała w kręgu filozofii europejskiej i do dziś rozwijana jest głównie w obrębie kultury euroatlantyckiej, ta zaś ukształtowała się w środowisku kultury chrześcijańskiej, stąd też

główny zakres relacji etyka–religia dotyczy zależności pomiędzy etyką a teologią chrześcijańską. Zarówno historia myśli etycznej, jak i rozwój doktryny chrześcijańskiej (a zwłaszcza wyraźnie uporządkowanej doktryny katolickiej) wskazuje na główny problem, który można wyrazić najprościej takimi słowami:

Czy moralność i etyka „świecka” stoi w opozycji do moralności inspirowanej religijnie oraz doktryny religijnej, czy też obie te perspektywy można pogodzić, z ewentualną korzyścią dla obu stron?

W wymiarze praktycznym zderzają się ze sobą inspirowane religią święta, obyczaje i symbole z przekonaniem i stylem życia, którym obca lub wręcz wroga jest tradycja religijna. W społeczeństwie demokratycznym (a taki ustrój panuje w krajach kultury euroatlantyckiej) ewentualne konflikty i kompromisy regulowane są przyjętym w danym państwie prawem, jednakże u podstaw tych regulacji prawnych leżą żywione w tym państwie przekonania moralne, w tym także miejsce religii w życiu społecznym. Parlamente wszystkich tych państw respektują główne święta chrześcijańskie: Boże Narodzenie i Wielkanoc, czyniąc je dniami wolnymi od pracy i umożliwiając chrześcijanom realizację stosownych obchodów religijnych, wykraczających poza sam teren kościelny (procesje, drogi krzyżowe). W wielu krajach także inne święta podniesione są do rangi świąt państwowych (Uroczystość Objawienia Pańskiego, Boże Ciało, Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny itp.). Już w tym upatrują niektórzy przejawów nadmiernej dominacji Kościoła katolickiego względem innych wyznań; takiego charakteru świąt państwowych nie mają święta obchodzone przez wyznawców innych religii (judaizmu, islamu), choć oni także są obywatelami tych państw. Regulacje prawne przyjęte w poszczególnych państwach liczą się najwyraźniej z „demografią wyznaniową” swych społeczeństw, ale też bywają korygowane, właśnie dlatego, że ta demografia podlega zmianie, podobnie jak zmienia się stosunek ogółu obywateli do świąt i obrzędów religijnych.

Bardziej kontrowersyjne bywają inne elementy obecności religii w życiu społecznym. Co jakiś czas powraca spór o obecność symboli religijnych w instytucjach państwowych, np. krzyży zawieszonych w szpitalach. Z drugiej strony pojawia się kwestia uczuć religijnych, które są niełatwe do zdefiniowania, a mimo to ich obraza podlega sankcji karnej. Wreszcie trudno nie wspomnieć o przypadkach religijnej oprawy

towarzyszącej realizacji niektórych inicjatyw publicznych (poświęcenie stadionów sportowych, innych miejsc użyteczności publicznej). Trudne zadanie władz państwowych polega na znalezieniu rozsądnego kompromisu pomiędzy przyjętym powszechnie i zazwyczaj ugruntowanym w ustawie zasadniczej rozdziałem Kościoła i państwa, a respektem dla wrażliwości religijnej swych obywateli. Kompromis ten niełatwo uzyskać między innymi z powodu notorycznie politycznego uwikłania tych kontrowersji. W kontekście zarzutów kierowanych pod adresem Kościoła katolickiego dotyczących przywilejów, jakimi się cieszy, warto przypomnieć słowa Konstytucji *Gaudium et spes*. Czytamy w niej:

Kościół posługuje się rzeczami doczesnymi w stopniu, w jakim wymaga ich właściwe mu posłannictwo. Nie pokłada jednak swoich nadziei w przywilejach ofiarowanych mu przez władzę państwową; co więcej, wyrzeknie się korzystania z pewnych praw legalnie nabytych, skoro się okaże, że korzystanie z nich podważa szczerść jego świadectwa albo że nowe warunki życia domagają się innego układu stosunków (Groblicki & Florkowski, 1967, s. 959).

W wymiarze teoretycznym uwagi wymaga nade wszystko konfrontacja etyki religijnej z etyką niezależną, którą propagował szczególnie intensywnie T. Kotarbiński, choć idea tworzenia takiej etyki ma dłuższą historię. Przez etykę niezależną rozumie Kotarbiński etykę czysto laicką, wolną od założeń religijnych, a także od filozoficznego światopoglądu. Samą etykę rozumie on dwójako: w sensie szerszym, obejmującym felicytologię (teorię życia szczęśliwego), prakseologię (teorię działania skutecznego) oraz etykę, której kluczową kategorią jest życie godziwe. Etyka niezależna to etyka w trzecim, węższym i najwłaściwszym jej znaczeniu. Zdaniem Kotarbińskiego nie ma potrzeby odwoływania się do autorytetu boskiego ani do sankcji karnych symbolizowanych przez piekło, by uznać, że chwalebne jest męstwo, dobre serce, prawość, panowanie nad sobą i szlachetność, zaś haniebne są przeciwieństwa tych cnót (tchórzostwo, egoizm, nierzetelność, brak woli, niskie motywy). Cnoty te można sprowadzić do wspólnego mianownika, ideału, który Kotarbiński określa mianem „spolegliwego opiekuna”. Tę wiedzę moralną czerpiemy z własnego sumienia jako źródła oczywistych przekonań o charakterze emocjonalnym na temat dobra i zła (godziwości lub haniebności) ludzkich czynów (Kotarbiński, 1987, s. 140–143, 185–189).

Właściwy etyce niezależnej postulat radykalnego zerwania z jakimikolwiek przesłankami religijnymi i szerzej pojętym światopoglądem

filozoficznym nie jest łatwy do zachowania. Nie dziwi, że Kotarbiński, zdeklarowany materialista i ateista, opowiada się za słuszością i legalizacją aktów dobrowolnego odebrania sobie życia, gdy uzna się je za nie warte kontynuacji (Kotarbiński 1987, s. 386–389), inaczej jednak będą oceniali samobójstwo lub eutanazję ci, którzy wierzą w życie pozagrobowe. Z podobnie światopoglądowych założeń Kotarbiński, jak każdy ateista, będzie uważał modlitwę, tak cenioną przez ludzi religijnych, za szkodliwą stratę czasu. Przykłady te pokazują, jak trudno oddzielić podstawowe przekonania na temat godziwości i niegodziwości ludzkich czynów od szerszego kontekstu światopoglądowego, w tym religijnego. Na krytyczną refleksję zasługuje także koncepcja sumienia jako pobudki do szlachetnego działania o charakterze czysto emocjonalnym. W tradycji filozoficznej sięgającej Sokratesa i Arystotelesa rozwinięta została idea sumienia jako sądu praktycznego, któremu można przyznać walor prawdziwości. Tym niemniej samo odróżnienie etyki *sensu largo* od etyki *sensu stricto*, którą pojmuje się jako ścisłą teorię życia godziwego, zasługuje na uznanie, podobnie jak doniosłość elementarnych przekonań moralnych, które mogą stanowić dobry punkt wyjścia do dialogu etycznego pomiędzy ludźmi religijnymi a tymi, którzy przekonań religijnych nie podzielają.

## Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Odwołanie się do elementarnej intuicji moralnej to najwłaściwsza płaszczyzna dialogu pomiędzy religią i etyką. Etyka normatywna skazana jest niejako na uznanie jej za źródło wiedzy na temat dobra i zła moralnego. Ale respektowanie tej intuicji jest także ważnym elementem religii, zwłaszcza chrześcijańskiej. Do tej podstawowej wrażliwości moralnej nawiązał przecież wyraźnie Jezus Chrystus zapytany przez uczonego w Prawie: „Kto jest moim bliźnim?”. Odpowiadając na to pytanie, Jezus nie odwołał się do Prawa lub Proroków ani do własnego autorytetu, lecz opowiedział przypowieść o miłosiernym Samarytaninie, który okazał się bliźnim w oczywisty sposób (Łk 10, 25–37). Podobnej argumentacji użył w sporze o zachowanie szabatu: „Jeśli syn albo wół któregoś z was wpadnie do studni, czyż natychmiast nie wyciągnie go w dzień szabatu?”

(Łk 14, 5). Wreszcie mowa o sądzie ostatecznym (Mt 25, 31–46) zawiera najpierw katalog dobrych uczynków, a następnie zachowań im przeciwnych, które Kotarbiński nazwałby zapewne odpowiednio chwalebnyymi i haniebnymi. Przykładów takich ocen moralnych, które odwołują się do elementarnego poczucia dobra i zła, znaleźć można w Piśmie Świętym znacznie więcej. Dowodzą one – przynajmniej w obrębie tradycji judeo-chrześcijańskiej – że ta elementarna, naturalna wrażliwość moralna jest nie tylko obecna w tej religii, ale stanowi istotny element religijnej postawy. Zapomnienie o niej lub jej lekceważenie łatwo prowadzi do zacierzwienia, fanatyzmu religijnego i do działań jawnie przeciwnych przykazaniu miłości bliźniego, jak o tym świadczy smutna historia wojen religijnych w Europie.

Oczywiście chrześcijanie tę moralną wrażliwość rozumieją jako pochodną od Boga, stwórcy świata i autora moralnego prawa, ale zgodnie z doktryną katolicką to prawo zostało niejako wpisane w ludzką naturę, dlatego ważne miejsce w teologii moralnej zajmuje prawo naturalne. Tej doktryny nie przyjmują lub głęboko ją modyfikują ci, którzy wiary katolickiej nie wyznają, ale dialog między członkami wspólnot religijnych a tymi, którzy od tych wspólnot się odzegnują, dotyczący tematów etycznych, m.in. sensu ludzkiego życia, istoty sprawiedliwości, respektowania praw człowieka, wspierania ludzi wymagających szczególnego wsparcia, wrażliwości ekologicznej itp., jest możliwy i potrzebny. Żyjemy w społeczeństwie pluralistycznym, a różne spojrzenia na nękające nas kryzysy nie muszą być względem siebie opozycyjne; można i trzeba różne rodzaje i stopnie wrażliwości moralnej wzajem uzupełniać, wzajem się tej wrażliwości uczyć, co powinno być przedmiotem pedagogiki moralnej. Religia nie jest względem etyki opozycyjna ani też etyka nie powinna być prezentowana jako alternatywa religii. Z tego powodu budzi niepokój przyjęty w niektórych krajach (także w Polsce) pomysł umieszczania w programach szkolnego nauczania alternatywy zmuszającej uczniów do wyboru pomiędzy lekcjami religii a lekcjami etyki, tak jakby religia wykluczała etykę, a etyka religię.

Dialog to rozmowa ludzi o różnych poglądach. Czasem prowadzi on do usunięcia nieporozumień i do zgody w ważnych kwestiach moralnych, częściej ujawnia różnice trudne do usunięcia, ale prowokujące do głębszego przemyślenia diskutowanych kwestii. W takim duchu podejmował wielokrotnie dialog z chrześcijaństwem L. Kołakowski,

który cenił wysoko jego wkład w formowanie humanistycznej kultury (Kołakowski, 2019). Wyzwaniem dla współczesnego chrystianizmu jest podjęcie tego dialogu, przewyciężenie nieuzasadnionej opozycji pomiędzy wyznawcami religii a ich rzekomymi wrogami. Przypomnieć warto, że w Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* do Kościoła jako Ludu Bożego pielgrzymującego do Domu Ojca zaliczani są nie tylko katolicy i wyznawcy innych religii, ale także ci, którzy „bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują, nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie” (Groblicki & Florkowski, 1967, s. 175). Religia chrześcijańska wpisała się we współczesną kulturę i nierozsądną rzeczą byłoby ten wkład pomijać, stąd też można postulować, by także zwolennicy etyki niezależnej uważnie i życzliwie potraktowali motywację, jaką kierują się w swym życiu wyznawcy religii, w tym chrześcijaństwa. Trzeba zaakceptować to, że wielu ludzi swoje poglądy etyczne wiąże ze swą wiarą religijną, wpisuje się to w kształt współczesnej cywilizacji. Trudno jednak ignorować wyzwanie do dialogu z innymi kulturami, wyznawcami innych religii, a także z tymi, którzy odżegnują się od jakiegokolwiek religii, ale którzy cenią elementarne przekonania moralne, wspólne wielu ludziom. W oparciu o te przekonania trzeba szukać najlepszych rozwiązań nurtujących nas dziś wielu problemów moralnych.

## BIBLIOGRAFIA

- Bourke, V.J. (1994). *Historia etyki*. Tłum. A. Białek. Warszawa: Wydawnictwo Krupski i S-ka.
- Bokwa, I. (red.). (2007). *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Bronk, A. (2003). *Podstawy nauk o religii*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Jan Paweł II. (1998). Encyklika Fides et ratio. W: *Encykliki Ojca świętego bł. Jana Pawła II*, (s. 697–773). Kraków: Dom Wydawniczy „Rafael”.
- Kołodkowski, L. (2019). *Chrześcijaństwo*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Kotarbiński, T. (1987). *Pisma etyczne*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Franciszek. (2015). *Encyklika Laudato si'*. W trosce o wspólny dom. Kraków: Wydawnictwo M.

- Reale, G. (1994). *Historia filozofii starożytnej*. T. 1: *Od początków do Sokratesa*. Tłum. E.I. Zieliński. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Rusecki, M. (2012). Religia. I. Istota. W: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*. T. 16, (s. 1394–1399). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Sakowicz, E. (2012). Religia. II. Typologia: religie uniwersalne. W: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*. T. 16, (s. 1402–1403). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Groblicki J., & Florkowski E. (1967). *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Poznań: Pallottinum.
- Styczeń, T. (1993). *Wprowadzenie do etyki*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Szostek, A. (2008). *Pogadanki z etyki*. Częstochowa: Biblioteka „Niedzieli”.
- Ślipko, T. (2002). *Zarys etyki ogólnej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Tatarkiewicz, W. (1959). *Historia filozofii*. T. 2. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Woleński, J., & Hartman, J. (2008). *Wiedza o etyce*. Warszawa–Bielsko-Biała: Wydawnictwo Szkolne PWN.
- Zdybicka, Z.J. (1977). *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Zimoń, H. (2012). Religia. II. Typologia: religie etniczne. W: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*. T. 16 (s. 1400–1402). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.





Jerzy Kopania

Akademia Teatralna im. Aleksandra Zelwerowicza w Warszawie

Filia w Białymstoku

<https://orcid.org/0000-0002-5999-1713>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.292>

# Wrodzoność charakteru a moralność

## Streszczenie

**DEFINICJA POJĘCIA:** Charakter to w tym szkicu pojęcie należące do filozofii, nie do psychologii. Można go zdefiniować jako tę zmienną, która przesądza o stosunku jednostki do świata wartości.

**ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA:** Kształtowanie się filozoficznego znaczenia pojęcia charakteru polegało na oddzieleniu charakteru pojmowanego jako zespół cech i procesów wewnętrznych człowieka od charakteru rozumianego jako swoista natura człowieka. W XIX wieku Artur Schopenhauer stworzył zaś koncepcję charakteru jako właściwości osobowej określonej przez kierunek jednostkowej woli.

**UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA:** Wola to indywidualna siła przesądzająca o kierunku osobniczego działania; wola określa charakter. Charakter jest wrodzony, stały i indywidualny. Potwierdzają to choćby obserwacje Janusza Korczaka, który obserwował zachowania małych dzieci. Nie mogąc zmieniać charakteru, możemy jednak tak uwrażliwić samoświadomość, aby do pewnych granic powstrzymywać się od zachowań uznawanych za złe i przymuszać się do zachowań uznawanych za dobre.

**REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:** Stanowisko Schopenhauera znajduje szczególny wyraz na gruncie ideologii transhumanistycznej, opartej na założeniu, że rozwój nauki i technologii umożliwi modyfikowanie genotypu w celu osłabienia bądź wzmocnienia możliwości realizowania określonych pożądań i pragnień. Jeśli konsekwencje rozwoju naukowego byłyby tak daleko idące, że nie potrafilibyśmy ich oceniać na gruncie tradycyjnej moralności, wówczas

stałoby się konieczne ulepszanie moralności metodami genetyki i środkami inżynierii genetycznej.

**Słowa kluczowe:** charakter, wola, moralność, Schopenhauer, transhumanizm

## Definicja pojęcia

W potocznym rozumieniu pojęcie charakteru zaliczane jest do psychologii. Faktycznie jednak należy ono do filozoficznego zakresu problemowego. Różnica między charakterem w sensie filozoficznym a charakterem w sensie psychologicznym zasadza się w tym, że charakter jako aspekt bytu ludzkiego podlega wartościowaniu moralnemu, podczas gdy charakter jako zestaw cech psychicznych jednostki nie jest wartościowany moralnie, lecz pragmatycznie.

W psychologii przez charakter rozumie się ogół cech, które wyznaczają stosunek jednostki do świata zewnętrznego i do samej siebie (Szewczuk, 1979, s. 43–44). Zazwyczaj ujmuje się charakter jako składnik osobowości albo wręcz utożsamia z osobowością. Przez osobowość z kolei rozumie się ogół cech psychicznych, za pomocą których można opisać podstawowe zachowania jednostki, ale także ogół postaw i nastawień jednostki wyznaczających jej zachowanie (Szewczuk, 1979, s. 182). Zauważmy, że osobowość (a więc i charakter jako jej składnik) nie podlegają wartościowaniu w sensie moralnym. Osobowość nie jest ani dobra, ani zła jako taka, choć może ułatwiać bądź utrudniać życie jednostki – dlatego zadaniem psychologa jest odpowiednie kształtowanie osobowości poprzez wzmacnianie jej pozytywnych (korzystnych) i osłabianie negatywnych (niekorzystnych) cech.

Charakter rozumiany w sensie filozoficznym jest jednostkową, indywidualną determinantą woli. Znaczy to, że ukierunkowanie woli, przesądzające o stosunku jednostki do świata wartości, ustanawia jej charakter. To, które wartości są danej jednostce bliższe, a które dalsze; do czego ma ona skłonność, a do czego czuje awersję; czego pożąda, a czego unika; jakie motywacje są decydujące dla dokonania czynu itp. – to wszystko jest determinowane przez jej charakter.

Z filozoficznego punktu widzenia, czyli w odniesieniu do natury ludzkiej, wyróżnia się cztery właściwości ludzkiego charakteru: jest on indywidualny, ujawniany jedynie w czynach jednostki, stały oraz wrodzony. Indywidualność charakteru nie przesądza, że nie ma dwóch lub więcej takich samych charakterów, a znaczy jedynie, że istnieje ich ogromna różnorodna liczba. Charakteru danej jednostki nie poznajemy na podstawie tego, co ona głosi, lecz wyłącznie na podstawie jej czynów. Swoją własny charakter jednostka poznaje także na podstawie swych czynów;

inaczej mówiąc, charakter ujawnia się nie w tym, co dana jednostka uważa za wskazane zrobić, lecz w tym, co faktycznie zrobi. Stałość charakteru oznacza, że wprawdzie można w pewnych granicach modyfikować (wzmacniać bądź przytłumiać) poszczególne cechy charakteru jednostki, ale nie można go zmienić. Charakter jednostki jest wrodzony, bo każdy człowiek rodzi się z jakimś charakterem; mówiąc językiem współczesnej biologii, można powiedzieć, że jest on zapisany w materiale genetycznym jednostki.

Można wyróżnić trzy podstawowe determinanty ludzkich działań: dążenie do własnego dobra (egoizm), dążenie do cudzego dobra (współczucie), dążenie do cudzego zła (złośliwość). Egoizm w rozumieniu potocznym jest wartościowany raczej negatywnie. Jednak jako aspekt ludzkiego charakteru oznacza neutralnie rozumianą konieczną troskę o własne dobro, która u poszczególnych jednostek przejawia różną intensywność, przy czym nie jest możliwe ani wyznaczenie jakiejś granicy intensywności, powyżej której troska o samego siebie może być realizowana z krzywdzeniem innej osoby, ani wskazanie jakiegoś minimum intensywności, poniżej którego nie można zejść, nie krzywdząc samego siebie. Współczucie rozumieć tu należy szeroko, jako ten aspekt charakteru, dzięki któremu jednostka jest zdolna do wczuwania się w stan emocjonalny innej osoby z jednoczesną skłonnością do zaangażowania się w likwidowanie przyczyn stanów złych i wzmacnianie przyczyn stanów dobrych. Analogicznie, jak w przypadku egoizmu, współczucie przejawia różną intensywność u różnych jednostek i nie jest możliwe wyznaczenie dolnej i górnej granicy tej intensywności. Złośliwość z kolei oznacza skłonność i gotowość do wyrządzania zła drugiemu człowiekowi, determinowaną przez odczuwanie bezinteresownej radości z cudzej krzywdy i cudzego cierpienia; w tym przypadku również mamy do czynienia z różną intensywnością występowania tego nastawienia u różnych jednostek. Układ tych trzech determinant (pobudek) czynów jednostki, proporcja sił ich działania, tworzy charakter jednostki, czyli ukierunkowuje stosunek jednostki do świata wartości (Wolniewicz, 1988, s. 101–119).

## Analiza historyczna pojęcia

Słowo „charakter” pochodzi z języka greckiego i było używane już w starożytności w tekstach lekarzy i filozofów. U tych pierwszych służyło do oznaczenia zbioru pewnych wrodzonych cech organizmu. Ich znajomość miała być konieczna do właściwego leczenia określonych schorzeń. Filozofowie natomiast nazywali charakterem zespół cech określających i wyjaśniających naturę człowieka. Rozwój nauk przyrodniczych i ich uniezależnienie się od filozofii spowodowały, że charakter jako ogół cech i procesów wewnętrznych człowieka zaczął diametralnie różnić się od charakteru utożsamianego z naturą człowieka. Od XIX wieku psychologiczne rozumienie charakteru staje się dominujące, choć w samej psychologii wypierane jest przez pojęcia osobowości i temperamentu (Kobierzycki, 2001, s. 95–148).

Proces kształtowania się pojęcia charakteru w sensie filozoficznym, czyli ujawniającego się w czynach jednostki podlegających ocenie moralnej, dokonywał się w długim czasie. Wedle Platona – a także Arystotelesa, który podtrzymał poglądy swojego nauczyciela w tej sprawie – charakter jest właściwością duszy nadającą człowiekowi odpowiednią sprawność moralną. Tak rozumiany charakter (*ēthos*) wykształca się poprzez przyzwyczajanie (*ethos*), czyli częste powtarzanie określonych zachowań i działań. Charakter zostaje więc określany poprzez trwałe dyspozycje umożliwiające dokonanie wyboru. Jako taki był przedmiotem rozważań w starożytności, średniowieczu i renesansie. Filozofowie, ale też autorzy tekstów literackich, rozwijali etyczno-psychologiczne opisy działań i zachowań ludzkich, poszukiwali ich ukrytych motywów i formułowali oceny moralne. Teofrast (ok. 370–287 r. p.n.e.), następca Arystotelesa w Lykeionie, zastosował koncepcję etyki swego mistrza do opisu ludzkich typów psychicznych, tworząc zarys filozoficzno-psychologicznej charakterologii. Plutarch (ok. 50–125 r.), jeden z najślawniejszych filozofów-moralistów starożytności greckiej, jest autorem zbioru *Moralia* zawierającego omówienie rodzajów ludzkich charakterów dokonane na gruncie etyki, ale z psychologicznego punktu widzenia. Jego pisma czytane były w starożytności przez przyrodników i filozofów (szczególnie stoików), później przez ojców Kościoła, a na nowo odkryte zostały w renesansie. Problem ludzkich charakterów pojawia się też w dramacie greckim w przedstawieniu postaci

scenicznych, a najbardziej wyrazistym przykładem jest komediopisarz Menander (342–291 r. p.n.e.), po mistrzowsku portretujący psychikę swych bohaterów. Wyraziste charaktery postaci obecne są także w dramacie renesansowym, a w szczególności w genialnych sztukach W. Szekspira. Rozważania nad ludzkimi charakterami, analiza ludzkich zachowań i typologia postaci są jednak coraz bardziej kierowane chęcią zrozumienia ludzkich motywacji psychicznych, odkrycia kryjących się za nimi dążeń, pragnień i pożądań. Tym samym ich przedmiotem staje się ludzka osobowość, temperament i emocjonalność. W XIX wieku pojęcie charakteru jest już pojęciem czysto psychologicznym (Kobierzycki, 2001, s. 107–141). I wprawdzie nadal bywa wikłane w konteksty aksjologiczne, ale psychologia nie wiąże go z pojęciem wartości.

Jednak to właśnie w pierwszej połowie dziewiętnastego stulecia pojawiła się teoria charakteru, która mówi o tym, że dzięki jednostkowemu ukierunkowaniu woli determinuje on realizację zachowań danej osoby. Jej autorem jest Artur Schopenhauer (1788–1860). Najszerzy jej wykład filozof dał w dwóch rozprawach: *O wolności ludzkiej woli* (Schopenhauer, 2004a) oraz *O podstawie moralności* (Schopenhauer, 2004b), wydanych w 1841 roku pod wspólnym tytułem *Dwa podstawowe problemy etyki*. Schopenhauerowi chodziło o wykrycie, opisanie i wyjaśnienie, co sprawia, że w określonych sytuacjach życiowych człowiek dokonuje spontanicznie aktu działania, którego by nie podjął, gdyby uprzednio przemyślał je, ocenił moralnie i rozważył jego możliwe konsekwencje. Doszedł do wniosku, że człowiek nie może wyznaczać kierunku swojej woli; może zaś jedynie w jakimś stopniu i w jakimś zakresie powstrzymać się przed zrealizowaniem tego, czego pragnie. Jeśli jednak zmotywowanie (pragnienie) osiągnie wystarczająco wysoki poziom, z konieczności podjęte zostaje działanie mające to pragnienie zrealizować. Inaczej mówiąc, dane ukierunkowanie woli, czyli determinanta charakteru, przy pojawieniu się danego motywu, z konieczności wymusza określone działanie. Wynika z tego, że różne charaktery przy zaistnieniu tego samego motywu prowadzić będą do różnych działań.

Na swoim własnym przykładzie Schopenhauer przekonywał się, że jego teoria jest zasadna. Przez całe życie uświadamiał sobie, że podejmuje działania, które z racjonalnego punktu widzenia uznaje za niewłaściwe, ale mimo to je podejmuje, ponieważ są zgodne z jego pragnieniem (wolą). I w tym właśnie zasadza się różnica między charakterem

w sensie psychologicznym, a charakterem w sensie filozoficznym, że ten pierwszy może być (w różnym stopniu) korzystny bądź niekorzystny dla jednostki w kontekście jej warunków życiowych i z uwagi na cele, do których dąży, a ten drugi jest (również w różnym stopniu) dobry bądź zły.

## Ujęcie problemowe pojęcia

Artura Schopenhauera koncepcja charakteru. Filozofia autora *Świata jako woli i przeznaczenia*, jak każdy system filozoficzny, ma swoje źródła, przechodziła proces rozwoju i modyfikacji. Może być również rozmaicie interpretowana. Tym, co jednak niewątpliwie zainspirowało Schopenhauera i stanowiło główną determinantę jego rozważań, było pytanie o sens egzystencji człowieka w świecie. Jego rozważania zostały ukierunkowane przez założenie, że świat ten (i człowiek jako jego element) jest z natury zły, przy czym człowiek jest jedynym bytem zdolnym do zrozumienia tego faktu i do podjęcia wysiłku ograniczania zła bezpośrednio w sobie i pośrednio w świecie. W tym celu musi on pojąć, że zarówno istotę świata, jak istotę człowieka stanowi ślepa, nierozumna wola, która manifestuje się w formie wszystkiego, co istnieje. Jest to cała obiektywna rzeczywistość.

Teoria charakteru Schopenhauera jest jednak na tyle oryginalna, że trudno uznać ją za li tylko kolejną nieugruntowaną teorię metafizyczną. Miarą jej prawdziwości jest bowiem jej sprawdzalność w praktyce. Schopenhauerowskie rozumienie ludzkiego charakteru nie jest spekulacją filozoficzną, lecz rzeczywistym opisem i wyjaśnieniem ludzkiego postępowania (Wolniewicz, 1998, s. 102). Filozof tak oto wyjaśnia pojęcie charakteru:

Ta odrębna i indywidualna właściwość woli, dzięki której oddziaływanie woli na te same pobudki jest inne u każdego człowieka, stanowi to, co nazywamy charakterem człowieka – charakterem empirycznym, ponieważ nie poznajemy go *a priori*, lecz tylko za pomocą doświadczenia (Schopenhauer, 2004a, s. 44).

Wola, o której mówi Schopenhauer, to nie jest ta kosmiczna moc przenikająca cały wszechświat, na bazie której zbudował swój system metafizyczny. Jest to indywidualna, właściwa danej jednostce siła przesądzająca o kierunku osobniczego działania jako reakcji na pojawiający

się bodziec (motyw). Schopenhauer nazywa charakterem to, co jest właściwością osobową określoną przez kierunek jednostkowej ludzkiej woli, czyli tym, co determinuje realizację zachowań właściwych danej jednostce. Można oczywiście interpretować tę wolę jednostkową jako emanację woli kosmicznej, jak to czynił sam Schopenhauer (2002, s. 266). Nie jest to jednak konieczne ani dla zrozumienia, czym jest charakter, ani nawet w tym rozumieniu nie pomaga. W tym wypadku chodzi bowiem o prosty, empirycznie potwierdzany fakt, że spontaniczna reakcja na ten sam pojawiający się bodziec może być odmienna u różnych ludzi. U jednych wywoła lęk, u innych spowoduje przyływ odwagi; jeszcze innym sprawi przyjemność, a u kolejnych wzbudzi odrazę itd., przy czym stopień danej reakcji jest różny w zależności od jednostek.

Podkreślmy, że chodzi tu nie o reakcję przemyślaną, lecz spontaniczną, która u danej jednostki musi być taka właśnie i nie może być inna; jest bowiem zdeterminowana jej wrodzonym charakterem. Gdy pojawia się bodziec (motyw), to przy danym charakterze musi nastąpić taki, a nie inny czyn; nie ma bowiem czynów niezeterminowanych, a wolność wyraża się nie w jakiejś niczym nieuwarunkowanej dowolności postępowania, lecz w zgodności działania i woli. I w tym kontekście ujawnia się właściwe rozumienie wolności ludzkiej woli: „Wolność woli nie polega na tym, że mógłbym postąpić inaczej niż postąpiłem, lecz na tym, że postąpiłem jak chciałem” (Wolniewicz, 1998, s. 107). Wola jest wolna, ponieważ może czynić, co chce – ale wola nie może chcieć czegoś innego, niż chce. Schopenhauer powoływał się na słowa Seneki, że chcenia nie można się nauczyć (Schopenhauer, 1994, s. 449). To dlatego człowiek jedynie za pośrednictwem swoich czynów dowiaduje się, jaki ma właściwie charakter, czyli sobie właściwe, indywidualne ukierunkowanie woli.

Indywidualności charakteru nie należy rozumieć jako całkowitej odmienności jednostek co do uwarunkowań woliowych, istnieją bowiem charaktery bardzo do siebie podobne, a być może także identyczne. Schopenhauer podkreślał ogromną różnorodność „moralną” charakterów, co się przejawia w tym, że „działanie tej samej pobudki na różnych ludzi jest całkiem różne” (Schopenhauer, 2004a, s. 45). Ta wrodzoność charakteru jest jednocześnie stała, tzn. człowiek nie zmienia się nigdy co do ukierunkowania swej woli. W rezultacie oddziaływania różnych czynników zewnętrznych (środowiskowych, wychowawczych) wrodzone i stałe determinanty mogą działać z różną siłą, ale nie można



ich całkowicie zlikwidować, przez co każda jednostka posiada sobie właściwy poziom krytyczny wrażliwości, od którego poczynając, bodziec musi wyzwolić działanie. Inaczej mówiąc, jest to poziom, na którym jednostka nie może już powstrzymać się przed dokonaniem czynu i w tym realizuje się jej wola.

Wyróżniając trzy zasadnicze pobudki ludzkich czynów – egoizm, współczucie i złośliwość – Schopenhauer porusza też problem ich granic (2004b, s. 94, 110, 132). Pragnienie własnego dobra nie ma obiektywnych granic swej intensywności, co zapewne należy rozumieć tak, że troska o własne dobro od pewnego poziomu zderza się z analogiczną troską drugiego człowieka, a wówczas różni ludzie w różnym stopniu gotowi są realizować swoje dobro z krzywdą innych ludzi. Również trosce o dobro drugiego człowieka Schopenhauer nie wyznacza jakichś wyraźnych granic, poprzestając na konstatacji, że nieraz dochodzi ona do „szczytów szlachetności i wspaniałomyślności”. O pragnieniu cudzego cierpienia powiada, że może ono u niektórych jednostek dojść do „ostatnich granic okrucieństwa”.

Można podnieść zasadną wątpliwość, czy pobudki ludzkich czynów zawsze dają się sprowadzić do trzech typów wskazanych przez Schopenhauera – zapewne w tym aspekcie jego teoria powinna zostać rozbudowana i dopełniona (Wolniewicz, 1988, s. 115–119). Nie zmieni to jednak zasadniczej tezy, że to wrodzony i dany na stałe charakter ostatecznie określa człowieka w aspekcie moralnym. Dzięki posiadaniu samoświadomości człowiek może w dużym stopniu powstrzymywać się przed realizacją tych swoich pożądań i pragnień, o których wie, że są złe, jak też może wzmocniać swoją gotowość do spełniania czynów dobrych – zakres tych możliwości zależy od wielości czynników środowiskowych i wychowawczych. Niestety zdarzają się jednak sytuacje, w których czynniki te zostają znacząco osłabione lub pojawia się przyzwolenie na zło – i wtedy wola jednostki może realizować się coraz swobodniej. To dlatego w nieludzkiej rzeczywistości niemieckich obozów koncentracyjnych i sowieckich łagrów niejednym tzw. przyzwoitym człowiekiem okazywał się być zdolny do czynów skrajnie złych i podłych. Takie sytuacje krytyczne pełnią rolę diagnostyczną, ukazują najgłębszą prawdę o człowieku. W tym kontekście ukazuje się też głęboki sens słów Modlitwy Pańskiej: „I nie wódź nas na pokuszenie” – są one przejmującą prośbą do Boga, abyśmy nigdy nie byli wrzucani w sytuacje, w których przejawia

się i zaktualizuje zło, do którego się skłaniamy. Nie wiemy, ilu ludzi tylko dlatego zachowało do końca życia właściwą postawę moralną, że nigdy nie znaleźli się w sytuacji skrajnej – Schopenhauer był przekonany, że ogromna większość. Oczywiście sytuacje skrajne ujawniają nie tylko złe cechy charakteru, lecz także te szlachetne. W tych samych nieludzkich warunkach ujawniali się ludzie zdolni do czynów heroiczych, gotowi do złożenia ofiary z własnego życia, by ratować życie drugiego człowieka.

Nie należy też dokonywać oceny charakteru wyłącznie na podstawie czynów o dużym znaczeniu dla sprawcy i dla obiektu działania. Schopenhauer wskazywał, że o wiele częściej mamy sposobność określić charakter człowieka na podstawie jego czynów, które skłonni jesteśmy uznać za drobne i nieistotne. W takich sytuacjach jednostka mniej się kontroluje, a przecież to, co ujawnia się w drobiazgach, potwierdzi się później w sprawach ważnych (Schopenhauer, 2002, s. 572). Filozof kładł nacisk na to, że niewłaściwe zachowania jednostki w sprawach drobnych dają nam sposobność domniemywania, jaki jest jej charakter; można jednak spojrzeć na to od drugiej strony, mianowicie jako na sposobność poznawania własnego charakteru poprzez refleksję nad tymi swoimi czynami i zachowaniami, które zazwyczaj bagatelizujemy.

Schopenhauera koncepcja charakteru ma wyjaśniać, co stanowi podłoże tych działań człowieka, na podstawie których oceniamy go w aspekcie moralnym. Dlatego posługując się słowem „charakter”, Schopenhauer często dopełnia je przymiotnikiem „moralny”. Wrodzoność i stałość jednostkowego charakteru przesądza o typie moralności jednostki, czyli o zakresie zbioru norm etycznych, które jednostka wyznaje (przynajmniej deklaratywnie) i zgodnie z którymi działa. Do pewnych granic jednostka może osłabić i ograniczyć przejawy złych cech charakterologicznych, a nawet nie dopuszczać do ich ujawniania się. Nie możemy jednak stawać się lepsi moralnie poprzez zmienianie charakteru, choć możemy, dzięki samoświadomości umożliwiającej w pewnym stopniu kontrolę zachowań, ujawniać się w aktualnym działaniu jako mniej źli, niż potencjalnie jesteśmy. Ocena, czy to dużo, czy mało, też zależy od charakteru podmiotu oceniającego – Schopenhauer był pesymistą i twierdził, że próżna jest nadzieja, iż możemy człowieka uczynić bardziej moralnym.

Janusza Korczaka praktyczne ujęcie charakteru. Teoria charakteru opracowana przez Schopenhauera znajduje

potwierdzenie w praktyce pedagogicznej Janusza Korczaka (1878/79–1942), pedagoga i lekarza, który szlachetność swego charakteru poświadczył ofiarą z własnego życia. Z jego obserwacji wynikało, że dziecko przychodzi na świat z wrodzonymi cechami charakteru. Wrodzoność charakteru uwidacznia się bowiem najwyraźniej wśród małych dzieci – przejawiają one pewne cechy i skłonności, zarówno dobre, jak i złe, których nie mogły w sobie wykształcić w wyniku oddziaływań środowiska lub zabiegów wychowawczych. Szczególnie uderzające są zachowania złe, motywowane nie chęcią odwzajemnienia za faktycznie bądź rzekomo doznane krzywdy, lecz czystym pragnieniem skrzywdzenia kogoś i doznania dzięki temu wewnętrznej radości. Korczak obserwował to u dzieci w wieku od trzech do pięciu lat jako wychowawca na koloniach letnich i opiekun sierocińców. W artykule zatytułowanym wymownie *Dzieci występne w wieku przedszkolnym*, opublikowanym w 1925 r., podaje przykłady takich zachowań:

Nie więcej niż troje – czworo wśród czterdziestu. Ale dokąd zwróciły swe kroki, złośliwie psuły pogodny nastrój [...]. Złośliwość logicznie nieuzasadniona. Nie brak zainteresowań, a wyraźny popęd do mącenia, bruźdzenia. Zbudują coś – zręcznym, podstępnym ruchem zwali, uderzy i zabierze, piaskiem oczy zasypie. Patrzy i uśmiecha się. Rozejrzy się, czy wychowawca nie widzi – i uszczyplnie, uderzy zręcznie, z nagłą – odejdzie, szuka nowej ofiary (Korczak, 1984b, s. 136).

To, że takie zachowania są właściwe mniejszości dzieci, jest dość oczywiste – gdyby przeważały, niemożliwe byłoby nawiązywanie i podtrzymywanie pozytywnych więzi międzyludzkich. Istotny jest fakt, że skłonności do pewnych zachowań muszą być wrodzone, ponieważ dzieci nie mogły jeszcze wykształcić ich w sobie w kontekście społecznym. Dlatego Korczak zdecydowanie zaleca izolowanie jednostek „występnych” i stosowanie wobec nich specjalnych metod wychowawczych:

Jedno jest jasne: dzieci te należy oddzielić, izolować. One zatruwają atmosferę, one zarażają. Ta szkarlatyna psychiczna wymaga specjalnej opieki, odmiennych warunków, czujnego i fachowego badania. Tych dzieci – nie wolno mieszać z gromadą zdrowych (Korczak, 1984b, s. 137).

Korczak nie żywi złudzeń, że w procesie wychowawczym i edukacyjnym da się wykorzenić uwarunkowania charakterologiczne uznane za złe. Powiada bowiem, że

każdy wychowawca zna i odróżnia dzieci źle wychowane, które szybko zdrowieją, od dzieci z obciążeniem w tym czy innym kierunku, gdzie oczekiwać można polepszenia, nie – wyleczenia (Korczak, 1984c, s. 185).

Owo „obciążenie”, które w terminologii Schopenhauera można określić jako ukierunkowanie woli, daje się w jakimś stopniu i zakresie modyfikować, ale nie daje się całkowicie zlikwidować. Zmiana polega zaś na tym, że właściwe wychowanie osłabia gotowość reagowania na czynniki aktywizujące wolę do działań złych i wzmacnia gotowość reagowania na czynniki aktywizujące wolę do działań dobrych; jednak nie może zmienić samego kierunku woli.

Wieloletnie obserwacje prowadziły Korczaka do wniosku, że wrodzone skłonności nie zmieniają się z wiekiem, a niepoddane procesom wychowawczym mogą wzmacniać się negatywnie wskutek złych oddziaływań środowiskowych (Korczak, 1984b, s. 135). Na gruncie koncepcji Schopenhauera należy to rozumieć jako twierdzenie, że skoro u dziecka ujawnia się taki właśnie charakter, to tak samo ujawniał się będzie, gdy ono dorośnie. Tak tę sprawę komentuje Korczak: „W świecie dziecięcym dzieje się to wszystko, co się dzieje w brudnym świecie dorosłych” (Korczak 1984a, s. 263–264). Dzieci mają bowiem „w zarodku” określone skłonności, nastawienia, popędy i pożądania, czyli ukierunkowanie ich woli jest wrodzone. Warunkiem koniecznym podjęcia właściwych działań wychowawczych jest więc wykrycie wrodzonych dążeń woli dziecka i w odniesieniu do nich dobranie właściwych środków i metod wychowawczych.

Współczesna pedagogika nie idzie w kierunku wskazywanym przez Janusza Korczaka i nawet wiele stosowanych przez niego określeń jest niedopuszczalnych w obecnym dyskursie wychowawczym. Faktycznie przyjmuje się, że nie ma młodzieży występnej, a są jedynie młodzi ludzie niewłaściwie wychowywani, co oczywiście można naprawić dzięki stworzeniu właściwych warunków środowiskowych i zastosowaniu odpowiednich metod pedagogicznych. Problem jednak w tym, że istnieją zarówno jednostki występne, jak i jednostki szlachetne, albowiem każdy ma w sobie wrodzone skłonności ku złu i ku dobru, przy czym dotyczą one każdego w różnym stopniu i w różnej proporcji. W tym kontekście można i należy postawić pytanie, czy na przestrzeni wieków stosowania i rozwoju środków oraz metod wychowawczych osiągnięto rzeczywisty sukces, a mianowicie, czy kolejne pokolenia są lepsze w sensie moralnym.

Problem kierowania charakterem. Charakteru zmienić nie można. Ale skoro człowiek to „rozumne zwierzę z indywidualnym charakterem” (Schopenhauer, 1994, s. 441), do pewnego stopnia może świadomie powstrzymywać się przed pewnymi działaniami i zachowaniami bądź skłaniać do innych, mimo że charakter ukierunkowuje go przeciwnie. Schopenhauer nie negował zasadności procesu wychowawczego, wręcz przeciwnie – wskazywał na jego konieczność (Schopenhauer, 2002, s. 575). Nie żywił jednak złudzeń, że dzięki temu charakter moralny jednostki stanie się lepszy, ponieważ

podobnie jak wszyscy profesorowie estetyki nie zdołają połączonymi siłami nauczyć kogoś, jak tworzy się genialne utwory, tj. prawdziwe dzieła sztuki, tak samo wszyscy profesorowie etyki i kaznodzieje cnoty nie pomogą przekształcić charakteru nieszlachetnego w cnotliwy, szlachetny (Schopenhauer, 1994, s. 791–792).

Dzięki wychowaniu jednostka nie staje się moralnie lepsza, lecz w swym zachowaniu może stawać się bardziej przyzwoita, może rzadziej i w mniejszym stopniu realizować niemoralne pragnienia, a także w większym stopniu być skłonna do realizowania pragnień szlachetnych.

Postawę Schopenhauera można nazwać realistyczną. Od zarania dziejów do dnia dzisiejszego świat, w którym żyjemy, to miejsce konfliktów i wojen, głodu i biedy, nierówności społecznych, fanatyzmów religijnych i ideologicznych, kryzysów gospodarczych i społecznych. W wymiarze jednostkowym kolejne pokolenia nie są lepsze moralnie od pokoleń przeszłych – nic nie wskazuje na to, aby zmniejszała się ludzka skłonność do agresji, mordów i zabójstw, zawiści, kłamstwa, obłudy, zadawania cierpienia drugiemu człowiekowi. To prawda, że w przestrzeni społecznej i politycznej w dużej części naszego globu udało się wyeliminować zjawiska, które przez wiele wieków uchodziły za naturalne i normalne, takie jak niewolnictwo, nierówności stanowe, nierówność wobec prawa, ograniczoność praw kobiet czy dyskryminację obcych, mniejszości itp. Ale jest to rezultat zmian organizacyjno-prawnych wprowadzających zasady postępowania, których przestrzeganie jest wymuszone – wystarczy jednak zmiana sytuacji społeczno-politycznej, aby zaczęły być aktualizowane pragnienia zniewalania drugiego człowieka, poniżania go czy znęcania się nad nim. Same negatywne ukierunkowania woli nie zostały bowiem zmienione, lecz raczej przyblokowane przez określone ramy społeczne, w których jednostka nie może realizować

swoich wszystkich pragnień. Warto jednak pamiętać, że ta sytuacja zawsze może ulec zmianie (Kopania, 2022). Realizm Schopenhauera jest połączony z pesymizmem. Filozof nie tylko sądzi, że charakteru nie można zmienić, lecz jest przekonany, że możliwości kształtowania charakteru w aspekcie osłabiania i ograniczania złych skłonności oraz wzmacniania dobrych są stosunkowo niewielkie, a jednostki szlachetne, czyli te, u których wola ukierunkowana jest zdecydowanie bardziej na dobro niż na zło, stanowią znikomą mniejszość.

## Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Zauważmy jednak, że przyjmując stanowisko Schopenhauera w kwestii wrodzoności charakteru i nawet dzieląc jego przekonanie, że charaktery szlachetne stanowią znikomą mniejszość, nie musimy dochodzić do wniosku, że możliwości zwiększania pozytywnego wpływu na ujawnianie się naszego charakteru są niewielkie. Realistyczna wizja człowieka jako bytu dalekiego od doskonałości, w połączeniu z mocnym przekonaniem, że możliwe jest permanentne jego ulepszenie dzięki rozwojowi wiedzy i technologii, stanowi podstawę ideologii zwanej transhumanizmem, wyrażającej wiarę w możliwość przekroczenia dotychczasowych, naturalnych uwarunkowań i ograniczeń natury ludzkiej i stworzenia jakościowo nowego człowieka. Rozpiętość postaw transhumanistów jest jednak dość duża – w zależności od tego, jak dalece idąca i jak silna jest nadzieja na zrealizowanie żywionych marzeń i kreślonych planów. Najbardziej skrajni twierdzą, że w jakiejś dalekiej przyszłości człowiek przestanie być istotą biologiczną i istniał będzie jako świadomość zaimplementowana w sieci elektronicznej; najbardziej umiarkowani przewidują zaś jedynie realizowanie stałego procesu ulepszenia człowieka w poszczególnych aspektach jego bytowości; między nimi jest bowiem cała gama postaw pośrednich (Hołub, 2018).

Transhumaniści oceniają świat nie z aksjologicznego, lecz z pragmatycznego punktu widzenia, tzn. nie w metafizycznych kategoriach dobra i zła, a w kategoriach jakości rozwiązań, które wypracowała ewolucja. Wskazują, że człowiek jest szczytowym wytworem ewolucji, ale zarazem jest dalece niedoskonały, będąc podatny na choroby, procesy starzenia

się i śmierci, wyposażony w słabe zmysły, w złe instynkty i szkodliwe emocje (More, 1999). Sądzą, że ewolucja biologiczna wyczerpała swe możliwości i nadchodzi czas, w którym człowiek ujmie w swoje ręce ewolucję własnego gatunku. I choć transhumanistyczni uczeni różnią się co do przewidywań, jak dalece zajść możemy na drodze ulepszania człowieka, nie wątpią, że rozwój nauki i techniki, w szczególności genetyki i bioinżynierii, umożliwi ciągłe ulepszanie człowieka.

Ma się ono dokonywać we wszystkich czterech aspektach ludzkiej natury: zmysłowym (fizycznym), intelektualnym (umysłowym), psychicznym (emocjonalnym) i moralnym (wolitywnym). Faktycznie już od dawna różnymi środkami i w różnych formach realizujemy działania farmakologiczne i medyczne skutkujące zwiększaniem naszego dobrostanu fizycznego i zdrowotnego, ale transhumaniści sądzą, że powinny one być dopełnione działaniami ulepszającymi sferę psychiczną, co oznacza, że wzmocnione powinny zostać także emocje, instynkty i możliwości intelektualne. Zakładają, że operacje kognitywne pozostają w ścisłej zależności od materii i cielesności. Oddziaływanie na materiał genetyczny człowieka ma umożliwić ulepszenie działania jego sfery psychicznej, a w konsekwencji jego zachowań moralnych. Modyfikacje genetyczne powinny być przeprowadzane na etapie życia płodowego, aby ulepszone geny przekazywane były kolejnym pokoleniom.

Procesowi modyfikowania materiału genetycznego w celu ulepszenia moralności będzie oczywiście towarzyszyło ścieranie się przeciwstawnych postaw, racji za i przeciw, przeżywanie wielkich obaw i równie wielkich nadziei. Transhumaniści nie wątpią jednak, że im dalej posuwać się będziemy na tej drodze, tym słabsze będą obawy i opory. Nie chodzi bowiem tylko o to, że tradycyjne metody wychowawcze nie czynią nas lepszymi moralnie – problem jest o wiele poważniejszy. Ulepszanie naszej moralności metodami bioinżynierii będzie konieczne, ponieważ staje się ona w coraz większym stopniu nieadekwatna wobec dynamicznego rozwoju naukowego i technicznego, skutkiem czego coraz częściej nie potrafimy ocenić na gruncie tradycyjnej moralności, jakie nasze możliwe działania są moralnie dopuszczalne i wskazane, a jakie nie są.

Poglądy transhumanistów – w porównaniu ze przekonaniem Schopenhauera – dość znacznie upraszczają tę problematykę. Redukują oni moralność do swoistej wypadkowej takich czynników, jak reakcje

zmysłowe, emocjonalne, instynktowne pragnienia i pożądanja, a więc do czynników, których źródła są natury materialnej, organicznej, i jako takie poddają się manipulacjom genetycznym. Schopenhauer uznawał zachowania moralne za determinowane charakterem jednostki, czyli wrodzonym ukierunkowaniem woli i nie da się jego koncepcji zinterpretować materialistycznie. Nie można zmodyfikować poruszeń woli za pośrednictwem materiału genetycznego. Transhumanistyczne projekty w optyce filozofii Schopenhauera dotyczą więc nie tyle genetycznych modyfikacji charakteru, ile czynników umożliwiających podejmowanie działań realizujących cele wyznaczone przez wrodzony charakter – służą zatem do powiększania bądź pomniejszania przestrzeni tych działań.

Problem dotyczący tego, czy modyfikacjom genetycznym poddaje się charakter moralny, czy tylko determinanty zachowań moralnych, w kontekście ideologii transhumanistycznej ma znaczenie jedynie teoretyczne. Z pragmatycznego punktu widzenia istotne jest, że nawet przyjęcie, iż wrodzony charakter moralny jest składnikiem niematerialnej sfery bytu ludzkiego – a więc nie poddaje się modyfikacjom genetycznym – nie wyklucza możliwości ulepszania ludzkiej moralności poprzez genetyczne kształtowanie jednostkowych zachowań moralnych. Nie da się zmienić ukierunkowania woli, ale można tak modyfikować jednostkową sferę psychiczną, by osłabione bądź wzmocnione zostały możliwości podejmowania zachowań mających służyć realizacji pożądanj i pragnień wolitywnych. Jeżeli charakter jednostki sprawia, że nie może ona oprzeć się chęci dokonania czynu moralnie złego, to wprawdzie owej chęci nie zlikwidujemy, ale możemy drogą modyfikacji genetycznych osłabiać to, co umożliwia i ułatwia realizację czynu, np. obniżać poziom egoizmu, agresji, złośliwości, bezwzględności itd. Analogicznie możemy wzmocniać to, co służy realizacji czynu moralnie dobrego, np. podnosić poziom altruizmu, współodczuwania, odpowiedzialności, poczucia obowiązku itd. Od stuleci usiłujemy to osiągać metodami wychowawczymi i edukacyjnymi, jednak rezultaty są dalece niezadowolające; transhumaniści wierzą, że osiągniemy to dzięki genetyce i inżynierii genetycznej (Kopania, 2022).

Pojawia się pytanie, na ile te marzenia są zasadne i realne. Towarzyszy wszak temu optymizmowi pewna poważna wątpliwość, do której przyznają się także sami transhumaniści. Mianowicie, wzmocnianie



dobrych i osłabianie złych uwarunkowań nie wystarcza do kształtowania zachowań moralnych, jako że liczne nasze cechy osobowościowe umożliwiają nam dokonywanie nie tylko czynów złych, ale także dobrych. W takich okolicznościach do prowadzenia życia moralnego niezbędne są również cechy same w sobie złe (Harris, 2011, s. 104). Mimo wszystko zapewne wejdziemy na drogę genetycznego modyfikowania determinant zachowań podlegających ocenie moralnej, albowiem nadzieja wcześniej czy później przezwycięża lęk przed podejmowaniem ryzyka.

Nie potrafimy zasadnie przewidywać, czy i na ile przyszły rozwój naukowy umożliwi nam dokonywanie takich zmian genetycznych z zapewnieniem akceptowalnego stopnia prawdopodobieństwa uzyskania oczekiwanych skutków pozytywnych i wystąpienia ewentualnych niepożądanych konsekwencji. Nie wiemy, jak daleko zajdziemy na tej drodze, ponieważ domniemywanie, jak będzie wyglądał rozwój wiedzy i technologii, np. za tysiąc lat, pozostaje poza zasięgiem naszej zdolności rozumienia i wyobraźni. Tysiąc lat temu ówczesny człowiek również nie potrafił przewidzieć późniejszego rozwoju nauki, stanu obecnej wiedzy i stopnia zaawansowania możliwości technicznych. Warto pamiętać, że nasze rozważania prowadzone są przy założeniu, że mimo wszelkich załamań i zapaści dokonywał się będzie rozwój naszej scjentyistycznej cywilizacji – to zaś bynajmniej nie jest pewne (Kopania & Nowacka, 2018).

Powinniśmy jednak być świadomi, że stajemy wobec wyzwań jeszcze do niedawna niewyobrażalnych. Dynamiczny rozwój sztucznej inteligencji, informatyki, robotyki, nauk biomedycznych oraz biotechnologii rodzi problemy, których rozwiązywanie coraz bardziej przekraczać będzie możliwości naszego intelektu i naszej moralności. Transhumaniści twierdzą, że jedynym możliwym rozwiązaniem jest postępujące genetyczne ulepszanie ludzkiej sfery rozumowej i wolitywnej (moralnej). Z transhumanistycznego punktu widzenia mamy więc dwie możliwości: albo pozostaniemy tacy, jacy jesteśmy, zwłaszcza na poziomie intelektualnym i moralnym, ale ceną za to będzie coraz większe niezrozumienie świata, w którym przyjdzie nam żyć, a w przestrzeni działań międzyludzkich nadal równie chętnie, jak przez wszystkie przeszłe stulecia, realizować będziemy nasze złe pragnienia, pożądania i popędy, albo podejmiemy ryzyko genetycznego modyfikowania naszego rozumu i naszej psychiki.

Być może niewielkie są szanse osiągnięcia poziomu rozwoju wiedzy i umiejętności, który umożliwi nam podjęcie tego ryzyka, a jeszcze mniejsze są szanse, że podejmowane próby kończyć się będą sukcesem. Równie dobrze rezultat może być niezadowolający, a kolejne próby ulepszenia naszych genotypów skutkować będą pogorszeniem ich jakości. Czy zatem powinniśmy uznać, że wcale nie należy podejmować prób eugenicznego modyfikowania naszego materiału genetycznego? Jeśli tak, przyznalibyśmy rację Schopenhauerowi, a z faktem, że człowiek jest z natury zły i nic tego nie zmieni, będziemy musieli się pogodzić. Transhumaniści dla odmiany wolą mówić nie o ludzkiej naturze, lecz o uwarunkowaniach i wyznacznikach ludzkich zachowań. Rozwój wiedzy i techniki niewątpliwie dawał będzie ludzkości coraz więcej możliwości i środków czynienia zarówno dobra, jak i zła. Nie musimy przyjmować mocnej tezy, że człowiek jest z natury zły; wystarczy, że uznamy realistyczną tezę, iż każdy człowiek jest zdolny (w różnym oczywiście stopniu) do czynienia zła, abyśmy zaczęli zasadnie obawiać się, iż w znacznie większym zakresie aktualizować będziemy złe, a nie dobre poruszenia woli. Może więc dojdziemy do takiego poziomu naukowego i technicznego, przy którym stwierdzimy, że możemy i powinniśmy podjąć ryzyko genetycznego ulepszenia naszej moralności?

## BIBLIOGRAFIA

- Hołub, G. (2018). *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Harris, J. (2011). Moral Enhancement and Freedom. *Bioethics*, 25(2), 102–111.
- Kobierzycki, T. (2001). *Gnothi Seauton: Dusza, charakter, jaźń, osobowość, osoba. Dzieje pięciu pojęć*. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Muzycznej im. Fryderyka Chopina.
- Kopania, J. (2022). Edukacja w perspektywie transhumanistycznej. W: E. Baum, S. Cofta, & A. Grzegorzczak (red.), *Fenomen paidei w czasach zarazy*, (s. 153–172). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kopania, J., & Nowacka, M. (2018). Od nieśmiertelniania człowieka do śmierci cywilizacji. W: G. Hołub, & P. Duchliński (red.). *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, (s. 31–70). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.

- Korczak, J. (1984a). Jak kochać dziecko. W: *Pisma wybrane*. T. 1, (s. 91–382). Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Korczak, J. (1984b). Dzieci występne w wieku przedszkolnym. W: *Pisma wybrane*. T. 2, (s. 135–137). Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Korczak, J. (1984c). Występna kara. W: *Pisma wybrane*. T. 2, (s. 185–187). Warszawa: Nasza Księgarnia.
- More, M. (1999). *List do Matki Natury*. Pobrane z: <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4003> (dostęp: 21.10.2022).
- Schopenhauer, A. (1994). *Świat jako wola i przedstawienie*. T. 1. Tłum. J. Garewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Schopenhauer, A. (2002). *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*. T. 1. Tłum. J. Garewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Schopenhauer, A. (2004a). *O wolności ludzkiej woli*. Tłum. A. Stögbauer. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Schopenhauer, A. (2004b). *O podstawie moralności*. Tłum. Z. Bassakówna. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Szewczuk, W. (red.). (1979). *Słownik psychologiczny*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Wolniewicz, B. (1988). Z antropologii Schopenhauera. W: *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi*, (s. 101–119). Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.



Ryszard Moń

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

<https://orcid.org/0000-0002-7113-4730>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.288>

# Normatywność

## Streszczenie

**DEFINICJA POJĘCIA:** Normatywność jest wyznaczaniem/nadawaniem obowiązku określonego zachowania się w danej sytuacji przez odwołanie się do odpowiednich ocen i wartości moralnych, społecznych lub jakiegoś sposobu bycia jako właściwego.

**ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA:** Analiza historyczna pokazuje, że pojęcie normatywności wywodzi się z wizji dobra i powinności (w starożytnym rozumieniu) lub teorii wartości i teorii norm (we współczesnym ujęciu).

**UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA:** Aby dokładniej zrozumieć, czym jest normatywność, należy zastanowić się nad jej źródłem oraz istotą. W koncepcjach religijnych źródłem tym była wola Boga, a istotą postępowanie według jego przykazań. Dla Kanta źródłem był rozum praktyczny, a istotą działania postępowanie według takiej maksymy, co do której można by chcieć, by stała się prawem powszechnym. W ujęciu aksjologicznym jest z kolei to zmierzanie do określonych wartości, by stały się one realnymi. Poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o źródło i istotę normatywności poświęcone zostaną poniższe rozważania.

**REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:** W tekście ukazano podmiotowe uwarunkowania normatywności, czyli to, co jest osobistym pragnieniem czy wizją spełnionego życia i urzeczywistnieniem czegoś. Należy przez to rozumieć właściwe działanie uwzględniające to, co ma charakter obiektywny, czyli uznany oraz zaakceptowany społecznie.

**Słowa kluczowe:** normatywność, dobro, powinność, wartość, norma, aksjologia



## Analiza historyczna pojęcia

Patrząc na zagadnienie normatywności od strony historycznej, można wyróżnić szereg istotnych zagadnień, które były przedmiotem sporów i dyskusji. Jednym z nich była sprawa logicznej formy wypowiedzi aksjologicznych i normujących. Innym kwestia możliwości różnego rozumienia wartości i norm, a także rodzaju zależności pomiędzy dobrem a wartością oraz powinnością a normą. Dyskusję wzbudzała sprawa istnienia dychotomii faktów i wartości, a także różnice pomiędzy wartościami a ocenami oraz normami i normatywnością i ich odniesieniem do konkretnych czynów. Zastanawiano się, czy zagadnienia te należą do pojęć preskryptywnych, czy też deskryptywnych, tj. opisujących. Pytano, czy kryterium odróżnienia musi być prawda, a wtedy preskrypcje, w odróżnieniu od deskrypcji, nie muszą być ani prawdziwe, ani fałszywe. Można bowiem przyjąć, że istnieją różne sposoby odróżnienia preskrypcji od deskrypcji, które nie wykluczają możliwości, że tylko te pierwsze miałyby uwarunkowania prawdą, jak twierdził H. von Wright (1986). Badano dychotomię faktów i wartości i szukano jej źródeł.

Wymieniano różne kryteria, które pozwalają przeciwstawiać: 1) wypowiedzi preskryptywne i deskryptywne; 2) wypowiedzi oceniające tym, które posiadają wyrażenia uznania lub nagany (dobrze, źle, lepiej, gorzej). Z punktu widzenia filozofii moralnej zasadniczym pytaniem, jakie się jawi odnośnie do norm i wartości, jest kwestia, czy jest możliwe włączanie teorii dobra w ogólną teorię wartości oraz teorii powinności lub obowiązku moralnego w ogólną teorię norm. Pokazuje to, że istnieją różne, także pozaetyczne, klasy wartości i norm, albowiem pojęcia norm i wartości są nie tylko etyczne. Można mówić o normach i wartościach poznawczych, estetycznych, ekonomicznych, społecznych itd.

Nie ulega wątpliwości, że próby zespolenia teorii dobra i powinności w teorie bardziej integralne, tj. teorie wartości i norm wyzwołyły bardziej specjalistyczne badania w filozofii moralnej. Pozwoliły odnowić ją dzięki podjętym refleksjom ekonomicznym, psychologicznym, socjologicznym i logicznym na temat szczególnych przedmiotów, takich jak logika preferencji, teoria gier i decyzji, logika deontologiczna, teorie motywacji, kontroli społecznej, internalizacji, socjalizacji (Ogien, 2004, s. 1356).

Zasadniczo dzielono wypowiedzi moralne na oceniające, preskryptywne, dyrektywne. Uważano, iż wypowiedzi oceniające rozpoznaje

się przez to, że zawierają specyficzne orzeczniki, które można nazwać pochwalnymi lub nagannymi oraz klasyfikować je pod ogólną nazwą orzeczników aksjologicznych. Orzeczniki dzielono na dwie grupy, tj. na te, które wydają się mieć składnik deskryptywny (mężny, tchórzliwy, hojny, skąpy itd.), i te, które wydają się całkowicie go pozbawione (dobry, zły, lepszy, gorszy itp.). Pierwsze nazywano treściowymi, drugie celowymi. Takie zdania, jak „Mechanik jest uczciwy”, „Uczciwe życie jest lepsze niż życie pomyślnie”, „Kłamstwo jest złe”, uważano za wypowiedzi oceniające. Natomiast wypowiedzi preskrytywne (dyrektywne) rozpoznaje się tak po trybie (nakaz), jak i po obecności wypowiedzi deontycznych: „trzeba”, „jest to obowiązek”, „jest to dozwolone”, „jest to zabronione” itd. Zdania typu: „Nie kradnij”, „Trzeba zwrócić to, co zostało pożyczone lub dane w depozyt”, są, zdaniem niektórych, wypowiedziami tak preskrytywnymi, jak i dyrektywnymi, a wtedy możliwe jest wyrażenie sądu preskrytywnego bez formułowania go w postaci nakazu („Dzieci śpią” jako „Nie niepokoić ich”). Zaczęto również odróżniać sądy (preskrytywne i dyrektywne) od ich sformułowania (Von Wright, 1986, s. 10–11). Chodzi o to, że imperatyw typu „Nie zabijaj” może służyć do wyrażenia polecenia, rady, groźby, ostrzeżenia, żądania, prostej prośby, jak również obowiązku. Postulowano też, by odróżnić osąd oceniający od jego sformułowania. Można bowiem wyrażać sądy oceniające bez posługiwania się orzecznikami pochwalnymi lub nagannymi, np. „Sprzedawca sklepu spożywczego nie wydał reszty” zamiast „Sprzedawca jest nieuczciwy”. Lecz fakt, że można sformułować oceny lub preskrypcje w inny sposób, niż tylko używając orzeczników pochwalnych lub nagannych, trybu rozkazującego lub wyrażień deontycznych, nie oznacza, że kryteria logiczno-lingwistyczne nie dają żadnej wskazówki co do ustalenia, czy coś jest możliwe, użyteczne, racjonalne.

Biorąc pod uwagę formy wypowiedzi, mówiono, że stwierdzenia normatywne przedstawiają różnice zarówno normatywne, jak i aksjologiczne, tak głębokie, że usprawiedliwiają traktowanie norm i wartości jako odseparowanych od siebie (Castañeda, 1975). Jednak tym, co miałyby odróżniać te dwa rodzaje wypowiedzi, nie musi być jedynie ich stosunek do prawdziwości lub fałszywości. Nic nie stoi na przeszkodzie, by uznawać: „Wierzę, że jest to obowiązkowe, by oddać to, co się pożyczyło”. Dokładniejsza analiza pokazuje jednak, że istnieją różnice w strukturze tych dwóch rodzajów wypowiedzi. Mogą one służyć do



wyrażenia polecenia, rady, groźby, ostrzeżenia, żądania, prośby, obowiązku. Wszelka wypowiedź normatywna odnosi się do szczególnego rodzaju czynów, precyzuje, jacy działający mogą, powinni (nie powinni) coś wypełniać i w jakich okolicznościach mają to uczynić. W wypowiedziach aksjologicznych natomiast nie odnajdujemy z taką bezwzględnością odniesienia do czynu i uściśleń dotyczących osób działających i okoliczności. Orzeczniki pochwalne, a także wyrażające dezaprobatę mogą stosować się zarówno do czynów, do osób działających, jak i do okoliczności bez koniecznego zawierania w sobie wszystkich trzech odniesień. Z drugiej jednak strony mogą one odnosić się także do uczuć, przedmiotów naturalnych lub sztucznych, to znaczy do czegoś innego niż same działania (Ogien, 2004, s. 1356). Samo kryterium różnicy odniesienia wydaje się być niewystarczające, ponieważ niektóre wypowiedzi normatywne, to znaczy zawierające wyrażenia deontyczne, takie jak „powinność”, nie odnoszą się tylko do tego, co trzeba uczynić. Mówi się niekiedy na przykład: „Powinno być życie po śmierci”; „Nie powinno być cierpienia”. Są one zatem wypowiedziami odnoszącymi się do powinności bycia, a nie tylko działania. I tak Castañeda przeciwstawia sobie powinność czynienia powinności bycia (1975, s. 46), a von Wright używa niemieckiego wyrażenia – *Tun-sollen* (powinność czynienia) i *Sein-sollen* (powinność bycia). Według von Wrighta można skonstruować logikę typu moralnego dla wypowiedzi odnoszących się do *Sein-sollen*. Tymczasem inna jest zupełnie sytuacja dla wypowiedzi odnoszących się do *Tun-sollen*, czyli logiki szczególnego rodzaju (Von Wright, 1983, s. 106). Mamy wówczas takie wypowiedzi, które uczony nazywa normatywnymi. Jednak, jeżeli się oddzieli, zarówno za von Wrightem i Castañedą (1975, s. 46), wypowiedzi odnoszące się do powinności bycia od wypowiedzi dotyczące powinności czynienia, można uznać, że istnieje wyraźna różnica między wypowiedziami normatywnymi i aksjologicznymi. Nie wystarcza to jednak do uczynienia wypowiedzi normatywnych wypowiedziami logiki. Chodzi o to, że wypowiedzi normatywne, odnoszące się do powinności czynienia, tworzą podzbiór w zbiorze wypowiedzi aksjologicznych. Wydaje się, że von Wright oscylował między interpretacją orzecznikową („Kłamstwo jest zakazane”) a interpretacją nieorzecznikową („Kłamanie jest zakazane”), to znaczy interpretacją, która traktuje wyrażenia deontyczne jako operatory odnoszące się do zdań, ale na sposób negacji działań. Podobnie

uważa Castañeda, który twierdzi, że „bycie obowiązkowym” może być traktowane jako orzecznik opisujący własność nienaturalną, przywiązaną do czynów, lub jako operator odnoszący się do faz wykonywania czegoś (Castañeda, 1975, s. 185–190, 335–336). Istnieją zatem, ich zdaniem, rozumowe racje wyboru interpretacji nieorzecznikowej, to znaczy nietraktowania „bycia zobowiązanym” jako orzecznika opisującego właściwości czynów niczym odpowiednika dla „bycia szybkim” lub „bycia nerwowym”. Jego wybór może być usprawiedliwiony, między innymi, poprzez sposób użycia, ponieważ wydaje się, że trudno byłoby wypowiedzieć bez popełnienia zasadniczego błędu takiego oto stwierdzenia: „On prowadzi szybko, nerwowo i obowiązkowo”. Raczej powinno się mówić: „Prowadzi on szybko, nerwowo, ponieważ jest on zobowiązany to czynić, czyli prowadzić szybko”. Przy takim rozumieniu wyrażenie dotyczące obowiązku odgrywałoby rolę jednej szczególnej racji. Wypowiedzi aksjologiczne mogłyby zatem przedstawiać podobną dwoistość dla takich orzeczników celu, jak „dobry”, „zły”. Lecz w przypadku orzeczników treściowych, takich jak „odważny”, „tchórzliwy”, widać lepiej ich charakter przysłówkowy („Bił się on odważnie, z poświęceniem” (Ogien, 2004, s. 1356).

Chodzi o to, że jeżeli centralną koncepcją moralną miałyby być koncepcja obowiązku, to byłoby dość trudno wybronić ideę, że można „dostrzegać” jako obowiązkowe właściwości naturalne, tak jak się postrzega je u przedmiotów fizycznych. Samo odróżnienie form właściwych wypowiedziom normatywnym i aksjologicznym może nie wystarczyć do usprawiedliwienia twierdzenia, że nie istnieje żadna zależność pomiędzy normami i wartościami. Chociaż R.M. Hare podał wiele argumentów na korzyść redukcji ocen do preskrypcji i tego, że najbardziej znaczący spośród wszystkich wypowiedzanych sądów zawiera wymóg (polecenie) działania w taki, a nie inny sposób. Czy jednak można mówić, że w zbiorze rzeczy, które oceniamy jako dobre, znajduje się wiele takich, którym trzeba coś „przypisywać” lub „polecać”, tj. mówić, że skoro piękno, talent, inteligencja są dobre, to „poleca się” ludziom bycie dobrymi, inteligentnymi, utalentowanymi?

Analiza pojęciowa norm odślania zazwyczaj trzy różne ich sensory lub trzy ich aspekty (Kołakowski, 1987, s. 15–47): 1. Imperatywny lub nakazowy, gdzie norma określa to, co trzeba czynić lub czego nie wolno robić, a więc wyraża to, co jest obowiązkowe lub zakazane, 2. Pochwalny,

gdzie norma mówi, co jest dobrym lub poprawnym, złym lub niepoprawnym byciem, czynieniem, myśleniem, odczuwaniem lub mającym być uczynionym, pomyślanym, odczuty, 3. Opisowy, gdzie normy ukazują sposoby bycia, działania, myślenia, odczuwania, powtarzające się lub najbardziej rozpowszechnione w danej populacji.

Kryterium dziedziny ich zastosowania daje natomiast kilka wskazówek na temat tego, co odróżnia nakaz lub polecenie od pochwały. Nakaz lub polecenie odnoszą się wyłącznie do czynów typu dobrowolnego, jeszcze niespełnionych. Zakres pochwalny jest szerszy, ponieważ obejmuje jednocześnie działania dobrowolnie wykonane, niedobrowolne, stany umysłowe, dyspozycje, przedmioty itp. Trzeba więc znaleźć inne kryteria dla usprawiedliwienia różnicy pomiędzy pochwałą a opisem. Z tego punktu widzenia za kryterium może posłużyć sankcja. W znaczeniu nakazowym lub oceniającym norma wydaje się zawierać istnienie sankcji pozytywnych (aprobata, wdzięczność) lub negatywnych (potępienie, kara), a także nieformalnych, zarządzanych przez kogoś lub przez wszystkich. W znaczeniu opisowym norma zadawała się zarejestrowaniem istnienia sposobów bycia, działania, myślenia, czucia powtarzającego się lub możliwościowego (Ogien, 2004, s. 1357). Możliwe jest zatem zidentyfikowanie jakichś kryteriów, które usprawiedliwiają oddzielenie form normatywności. Lecz trzeba też brać pod uwagę relację ich wzajemnej zależności. Jeżeli utrzymamy jedynie aspekt nakazowy lub rozkazujący, pomieszczy normy z regułami, uregulowaniami, prawami, powinnościami, sprzeciwiając się naszym zwykłym intuicjom. Wiadomo przecież, jak odróżnić przepisy prawne więzienia od norm życia więziennego, prawa okupującej potęgi militarnej od norm, które regulują relacje między okupującymi i okupowanymi itp. Wreszcie, nikt nie marzy, by podstawiać termin „norma” pod termin „powinność”, kiedy pojawia się kwestia powinności względem Boga i bliźniego.

Istnieją różne sposoby oddzielania norm od reguł, reglamentacji, praw, powinności (Raz, 1990) lub uściślenia rozmaitych rodzajów norm, przyznawania, że reguły, regulacje, prawa i powinności są typami norm. Norma nie jest tylko tym, co się nam narzuca, ale jest to także coś, co zostało uznane jako upragnione lub ocenione jako prawidłowe. W naszych obecnych definicjach normy, aspekty nakazowe i pochwalne są powiązane. Aspekt opisowy nie może być zaniedbany, ponieważ gdyby tak było, to nasze zdolności odróżniania norm i reguł,

rozporządzeń i praw byłyby od nowa uzgadniane. Nie zawsze jest tak, że kwestia relacji pomiędzy aspektami nakazowymi, rozkazującymi, oceniającymi i opisowymi normy jest obecna. Choć w rzeczywistości jest to jedna z najstarszych i najbardziej kontrowersyjnych kwestii (Ogien, 2004, s. 1357). Teorie funkcjonalistyczne ustanawiają związek zależności wewnętrznej między stanem bycia powtarzalnym czy możliwościowym odpowiednich przestrzeni i rodzajów, jakie te człony powinny osiągnąć, a więc tym, co odróżnia je od teorii celowościowych, które są perfekcjonistyczne i przewidują możliwość stanu idealnego członów danego gatunku, który odpowiadałby realizacji ich „natury” lub ich „istoty”, stanu idealnego, który niekoniecznie się zauważa lub nie zawsze jest on reprezentowany w stanie powtarzającym się i możliwościowym. Teorie celowościowe dają możliwość pewnego rozróżnienia pomiędzy tym, co jest, i tym, co być powinno (Taylor, 1988, s. 34). Jeżeli nawet przejście od bycia do powinności bycia nie jest nieuprawnione, to przejście odwrotne, czyli od powinności bycia do bycia, jest dozwolone. To, co normatywne, ma moc faktyczną. Trudno zatem zaproponować satysfakcjonującą analizę norm, która nie uwzględniałaby również ich aspektu publicznego, obiektywnego, przymusowego, rozpowszechnionego, usankcjonowanego. To samo dotyczy wartości (Ogien, 2004, s. 1358). Obiektywistyczne teorie wartości kładą nacisk na stabilność wartości, niezależność od zmienności interesów lub emocji, co nie oznacza, że interesy i emocje nie mają uprzywilejowanego odniesienia do wartości (Ogien, 2004, s. 1358). Według Schelera, dla przykładu, wartość przedmiotu lub działania nie jest funkcją interesów lub emocji działającego, ale może on poznać lub odkryć taką wartość poprzez uwzględnienie swoich interesów lub własnych emocji. Co więcej, obrońcy podejścia obiektywistycznego odrzucają subiektywistyczne definicje wartości, albowiem nie biorą one pod uwagę różnicy, że wszyscy jesteśmy zdolni, by odróżniać między tym, czego się pragnie, i tym, co jest upragnione, tym, co przeżywamy, a tym, co jest wzruszające, między tym, co nas interesuje, a tym, co jest interesujące. Jednak według B. Russella jeżeli jest prawdą, że to, co widzialne, powinno być zredukowane do tego, co się widzi, to upragnione nie może być zredukowane do tego, czego się pragnie, lecz do tego, czego powinno się pragnąć. Argument Russella przedstawia jednak pewne słabości, ponieważ nie wydaje się brać pod uwagę aspektu normatywnego wizji

(to, co jest widzialne, jest tym, co powinno się widzieć w odpowiednich warunkach). Z drugiej strony nie jest pewne, że argument Russella nie jest subiektywistyczny. A to dlatego, że mówiąc, iż godne pragnienia jest to, czego powinno się być pragnąć, może oznaczać: „To, co byłoby do zaakceptowania”. A więc nawet racjonalistyczna wersja argumentu nie jest zupełnie obiektywistyczna, ponieważ wydaje się nie rozpoznawać istnienia wartości całkowicie niezależnych od naszych sądów, choćby byłyby one najlepsze. Żeby nadać mocniejsze znaczenie (i bardziej interesujące) teorii obiektywistycznej, trzeba pójść dalej, niż to czynił Moore, który uważał, że jest nie do pojęcia, by z dwóch stanów rzeczy jeden nie był lepszy od drugiego, jeżeli nawet nie znajdzie się nikt, kto by to rozpoznał. Między światem nadzwyczajnie pięknym i harmonijnym a innym, który przypominałby stos śmieci, najbrzydszy i najbardziej obrzydliwy, można wyobrazić sobie, że pierwszy był lepszym, jeżeli nawet nie byłibyśmy tam, by go kontemplować. Jeżeli nawet filozof chciał pokazać, że pewien stan rzeczy mógłby być lepszy lub gorszy niż inny, niezależnie od wszelkiego stanu mojej świadomości, to takie przekonanie jest już trudniejsze do zrozumienia dla takich wartości, jak w szczególności piękno lub świętość. Tak więc ta obiektywistyczna teza, w swoim wyrazie najbardziej radykalna, wydaje się jeszcze mniej zrozumiała niż radykalna teza subiektywistyczna (Ogien, 2004, s. 1359).

Reasumując, nie wydaje się, jak zauważa R. Ogien, byśmy posunęli się bardzo od czasów, kiedy Sokrates pytał, czy rzecz jest pobożna, ponieważ jest ona umiłowana przez bogów, lub czy bogowie miłują tę rzecz, ponieważ jest ona godna czci (Eutyfron, 10a–11b). Jeżeli wypowiedziana przez Eutyfrona kwestia pozostaje aktualna, to jest tak dlatego, ponieważ wydaje się niemożliwe, by utrzymać stanowisko subiektywistyczne w materii wartości, gdyż pozbawi nas ono wtedy zdolności odróżniania pragnień i preferencji. Lecz wydaje się także zupełnie niemożliwe, by utrzymać stanowisko ściśle obiektywistyczne, jeżeli opiera się ono ostatecznie na doświadczeniu myślenia tego rodzaju, jakie zaproponował nam Moore, którego znaczenie jest dalekie od bycia oczywistym i którego zrozumienie byłoby łatwiejsze, niż jest ono przedstawione w swojej radykalnej formie. Tak więc trudno przeciwstawić wprost wartości i normy, uznając, że wartości są po stronie subiektywnej, abstrakcyjnej, idealnej, wolnej, a normy po stronie obiektywnej, nakazującej, realnej, zmuszającej. Istnieje jednak wiele teorii,

które przejmują wyraźnie lub nie dychotomię tego rodzaju. Dychotomii odwrotnych, które umieszczają wartości po stronie obiektywnej, a normy po stronie względnej i przypadkowej nie brakuje tym bardziej.

Dychotomie między wartościami a normami są najczęściej tłumaczone przez różne ich koncepcje ontologiczne. Ci, którzy bronią uniwersalności i jedności wartości oraz wielości i względności norm, są obiektywistami w materii wartości i nieobiektywistami w dziedzinie norm. Nie zawsze odróżnia się jednak wartości „moralne” od innych, gdyż pewni filozofowie nie dostrzegają wyraźnie granic „wyborów” wartości moralnych i tego, co odróżnia dokładnie wartości od zwykłych preferencji (Ogien, 2004, s. 1359).

Kolejnym dyskutowanym zagadnieniem jest sprawa stosunku wartości do dobra oraz norm do powinności. Niektórzy twierdzą, że teoria wartości mogłaby z powodzeniem zamieniać się miejscami z starożytnymi teoriami dobra i że teorie normatywne mogłyby uczynić to samo ze starożytnymi teoriami powinności lub obowiązku. Co więcej, uznali oni, że idea dobra stałaby się bardziej zrozumiała, jeżeli uznano by ją za ideę wyprowadzoną z ogólnej teorii wartości i że idee powinności i obowiązku byłyby bardziej zrozumiałe, jeżeli traktowano by je jako idee wyprowadzone z ogólnej teorii norm. Wartości i normy moralne byłyby gatunkami tego samego rodzaju, podobnie jak wartości i normy poznawcze, estetyczne, polityczne, ekonomiczne, życiowe. I tak E. Durkheim uznał, że taka integracja wartości moralnych w szerszy zbiór, zawierający równocześnie wartości ekonomiczne, byłaby bardziej sensowna, gdyż unikałaby metafizycznego ujęcia moralności. Idea dobra stałaby się bardziej zrozumiała, jeżeli uznano by ją za ideę wyprowadzoną z ogólnej teorii wartości i że idee powinności i obowiązku byłyby bardziej zrozumiałe, jeżeli traktowano by je jako idee wyprowadzone z ogólnej teorii norm. Propozycja Durkheima może być dobrą ilustracją częściowego kryzysu, któremu podlega filozofia moralna, począwszy od końca XIX wieku, głównie w Europie i w Stanach Zjednoczonych, gdzie koncepcje wartości i norm zajmowały stopniowo miejsca zajęte niegdyś przez dobro i powinność (Frankena, 1967). Próbowały one ukazać właściwości wartości niezależnie od ich rodzaju (ekonomiczne, społeczne, estetyczne poznawcze, etyczne itd.), opierając się, na ile to tylko możliwe, na fundamencie nauk empirycznych (poszukiwań rodzącej się psychofizyki w szczególności). Kwestia właściwości wartości lub sądów

wartościujących stała się problemem nie tylko dla filozofii moralnej. Tendencja do weryfikacji tradycyjnych kwestii (Co to jest dobro? Dlaczego działać moralnie? itp.) w świetle ogólnej problematyki wartości, poprzez uczynienie z kwestii wartości moralnych wyspecjalizowanego sektora poszukiwań na temat wartości w ogóle, doszła do etapu rozwijania samej sobie (Ogien, 2004, s. 1360).

Brentano i Meinong podjęli dyskusję na temat „filozofii wartości”, a którą rozwinęli Moore w Anglii, Scheler i Hartmann w Niemczech, choć poszli oni w dość różnych kierunkach. Stany Zjednoczone, z Deweyem, Perrym i Lewisem, oraz Francja, z Le Sennem i Lavellem, okazały się terenem całkiem życzliwego przyjęcia filozofii wartości. Postawiono wtedy tezę, którą można nazwać „historyczną”, a ustaloną pod koniec XIX wieku, że wprowadzenie koncepcji wartości do filozofii moralnej pokazuje, że już u Platona znajdziemy wszystkie elementy ogólnej aksjologii. Można by też powiedzieć, że koncepcja wartości została rehabilitowana pod koniec XIX wieku po długim „zaćmieniu”. Lecz taka odpowiedź byłaby sprzeczna z twierdzeniem Maxa Schelera, który powiadał, że teorie wartości rozwinięte na początku XX wieku, a jego w szczególności, nie mają absolutnie nic wspólnego ze starożytnymi teoriami dobra, które ocenia on jako nieodwracalnie zrujnowane przez Kanta.

Istotną sprawą była potrzeba oddzielania norm od wartości. Wiele bowiem wskazuje na to, że pomimo zasadniczych różnic treści normatywne i treści aksjologiczne należą do tej samej rodziny sądów, które nie są opisowe. Punkt wyjścia do takich rozróżnień znajdujemy w dwóch słynnych tekstach. Pierwszy przypisujemy Davidowi Hume'owi, a drugi Henry'emu Poincarému. Hector-Néri Castañeda zaproponował, by zebrać je w dwóch formułach typu logicznego (Castañeda, 1975, s. 332). Chodzi o to, że konkluzja rozkazująca nie może być wyciągnięta z rozumowania, w którym żadna z przesłanek nie jest imperatywna. Nazwano to zjawisko „gilotypną Hume'a”. Niemniej istnieją wersje logiczne dychotomii faktu i wartości mniej od siebie oddalone. Odróżniania się trzy (przynajmniej) interpretacje tego poglądu. Pierwsza może być nazwana logiczną. Druga semantyczną, a trzecia epistemologiczną. W swej wersji logicznej dychotomia faktu i wartości oznacza, że całe rozumowanie, które ukazuje używanie terminu powinności bycia (*ought*) w konkluzji, mimo że nie istnieje w przesłankach, nie byłoby ważne. Wersja semantyczna

jest mniej lub bardziej zainspirowana przez Moore'a i jest daleka od wersji Hume'a. Odrzuca ona, jako błędne, definicje słowa „dobro” w terminach faktów lub wyrażeń empirycznych (Ogien, 2004, s. 1361). Stąd też pozytywiści logiczni zaproponowali trzecią wersję dychotomii zwaną epistemologiczną. Mówi ona, że dwie jednostki mogą mieć identyczne przekonania co do faktów, a mimo to formułować przeciwne sądy o wartościach. Czy tak jest naprawdę i czy nie należy rozważać całości ich faktycznych przekonań, a nie tylko wyrażanych w danej chwili? W poszczególnych sprawach mogą się oni zgadzać się co do faktów, ale różnić się co do wartości. Rozbieżności poglądów dotyczących wartości moralnej aborcji są tego przykładem. Te trzy typy dychotomii były i są dość żywo dyskutowane, ponieważ ich konsekwencje wydają się niezwykle ważne. Przeciwno Hume'owi bezustannie wysuwano różne argumenty, podejmowano też próby znalezienia logicznego znaczenia przy wyprowadzaniu powinności bycia, poczynając od faktu bycia (Searle, 1972, s. 228–254). Wiele wskazuje jednak na to, że idea ta została porzucona, gdyż uznano, że teza logiczna była w rzeczywistości niegroźna/nie-ofensywna. Wszystko, co mówi też interpretacja logiczna, to tyle tylko, że termin nie może się zjawić w konkluzjach, skoro nie było go w przesłankach rozumowania. Z samego jednak stwierdzenia, że powinność bycia nie wynika logicznie z bycia, nie można wnioskować, że nie ma żadnej relacji między byciem a powinnością. Wystarczy pomyśleć o wyjaśnieniach funkcjonujących w socjologii, psychologii i w biologii (Ogien, 2004, s. 1361). Dokładniejszy namysł pokazuje, że Moore odrzuca jedynie ideę, iż można mówić o identyczności pojęciowej między dobrem a różnymi jego definicjami, bez względu na to, czy chodziłoby o zawartość empiryczną (satysfakcji największej liczby osób), czy też inną, na przykład czegoś, co jest polecane przez prawo Boże. Nie może być to identyczność pojęciowa między dobrem i dobrym byciem społeczności, gdyż wtedy, dla przykładu, twierdzenie: „Ten oto czyn jest dobry, lecz on nie przyczynia się do pomyślnego bycia społeczności”, byłoby zwykłą sprzecznością, podobnie jak: „Jest to celibatariusz, lecz żonaty”. Odrzucenie wszelkiej redukcji dobra do treści empirycznej jest tylko tezą wyprowadzoną z ogólnej teorii Moore'a. Według Putnama idea, że wszelka definicja spoczywa na jedności pojęciowej, jest całkowicie błędna. Brak identyczności pojęciowej nie wyklucza tego, że może istnieć między pojęciem do zdefiniowania a terminami, które go



definiują, stała relacja empiryczna. Ci, którzy krytykują argument epistemologiczny, przyznają, za Hume'm, że autentyczne niezgodności mogą odnosić się tylko do faktów. Lecz przyznają, przeciwko Hume'owi, że raz uregulowane kwestie faktyczne nie pozostawiają miejsca na niezgodę co do wartości. W skrócie sądzą oni, że jest to niewłaściwe, by dwie jednostki miały dokładnie te same przekonania co do faktów i przeciwne sądy co do wartości. Tak więc idea, że dychotomia faktu i wartości jest nie do obrony, jest coraz bardziej rozpowszechniona, lecz ona także budzi sprzeciw. Jak wiadomo, tradycyjne usprawiedliwienia dychotomii mają słabości, lecz to nie przeczy temu, że można znaleźć w przyszłości inne, lepsze usprawiedliwienia tejże dychotomii (Ogien, 2004, s. 1362).

## Ujęcie problemowe pojęcia

Zagadnienie normatywności wymaga dokładniejszego ukazania stosunku faktów i wartości. Okazuje się, że nie osiągnięto nigdy poziomu takiego oddzielania faktów od wartości, które byłoby jednoznaczne. Zdarza się, że pojęcia cnoty i wartości są używane jako synonimiczne (Frankena, 1963, s. 47–62). Największy zamęt co do rozumienia normatywności istnieje, gdy sprawa dotyczy celów działania, ponieważ wtedy to słowa dotyczące wartości, celów, norm są używane zamiennie. Jeżeli na ogół odróżnia się normy od reguł, praw, zasad, racji działania, a także imperatywów kategorycznych od hipotetycznego, to inne użyteczne rozróżnienia są ignorowane, jak choćby te, które przeciwstawiają normy konstytutywne normom regulującym lub normy pierwotne, które zobowiązują lub zabraniają pod karą sankcji, normom wtórnym. Amerykański filozof John Dewey twierdził, że istnieją dwa sensy oceniania. Może ono oznaczać spełnianie aktu intelektualnej refleksji i porównywania (jak gdyby próbowało się określić wartość przedmiotu w terminach ekonomicznych), lecz może ono oznaczać również odczuwanie specyficznej emocji lub pragnienia czynu bądź jakiegoś przedmiotu. Fakt, że oceny w drugim znaczeniu pragnień lub emocji mogą być implikowane, nie oznacza, że źródłem wartości jest tylko to pragnienie lub ta emocja (analiza lingwistyczna nie mówi niczego, czy obiekt jest upragniony, ponieważ jest godny pragnienia, czy jest godny pragnienia, bo się go pragnęło). Ostatecznie, wydaje się, że Dewey chciałby ustalić różnicę

między rodzajami obiektów, które można poznać w procesie zreflektowanego poszukiwania i porównywania, czyli takiego, że można je zrozumieć wprost poprzez nasze pragnienia (Ogien, 2004, s. 1362). Warto jednak zwrócić uwagę na to, że bez odrzucania idei, iż istnieje różnica między oceną i wartością, można mieć odpowiednie racje, by twierdzić, że oceny nie są z konieczności porównywalne i że orzecznik „być lepszym niż” nie jest typowym orzecznikiem oceniającym. I tak sąd zwany oceniającym może być prostym sądem przyznania konkretnej właściwości, która może być względna (być „dobrym nożem”; „dobrym koniem wyścigowym”) lub absolutna (być „uczciwym”, być „zintegrowanym”). Z drugiej jednak strony trzeba pamiętać, że ci, którzy bardziej interesują się wartościami niż ocenami, niekoniecznie są przekonani, że wartości nie mogą być porównywane, porządkowane, hierarchizowane. Jak wiadomo, Max Scheler zaproponował „przykład hierarchizacji apriorycznej między wartościami”. Na szczycie umieścił świętość, potem wartości duchowe i poznawcze, sprawiedliwości i piękna, następnie wartości hedonistyczne pomyślności/dobrego bycia lub dobrobytu (w tym zdrowia). Na samym dole ulokował wartości zmysłowe, tj. miłe i przyjemne. Uznał, że każda wartość ma swoje przeciwieństwo. Także wartości negatywne (dyletanctwo, ignorancja, niesprawiedliwość, brzydota, niemoc życiowa, nieprzyjemność i cierpienie) stanowią część tabeli. Jednak wartości zwane moralnymi (dobro i zło) nie są z nimi zintegrowane. Są one właściwe tylko dla osoby, podczas gdy wszystkie inne odnoszą się do szerokiego zbioru, który zawiera zwierzęta i rzeczy. Chociaż wartości ujawniają się jedynie jako właściwości przedmiotów, które są ich nosicielami, to można je według Schelera abstrahować od ich nosicieli, jak się to czyni z kolorami. „Bycie niebieskim” nie oznacza „bycia przedmiotem koloru niebieskiego”, lecz szczególny kolor, który utrzymuje relacje z innymi kolorami niezależnie od ich nosicieli. Co więcej, „być przyjemnym” nie oznacza „bycia przedmiotem przyjemności”, lecz szczególną wartość, która utrzymuje szczególne relacje z innymi, co można zbadać *a priori*. Zasada, że przyjemność jest lepsza niż cierpienie, nie jest nam dana poprzez rozumowanie. Sposób dotarcia do wartości jest zupełnie specyficzny. Nie można ich odkrywać przez percepcję zmysłową, lecz poprzez zróżnicowane doświadczenia emocjonalne. Nie powinny być one jednak rozumiane jako kompletne akty, z których najważniejszą, z punktu widzenia poznawania wartości

najbardziej wzniosłych, jest miłość. Wartości jawią się bowiem jako atrakcyjne, wprawiają nas w działanie (Ogien, 2004, s. 1363). Istnieją różne interpretacje teorii Schelera i różne sposoby porządkowania wartości, zachowując pewne jego zasady. Chodzi w nich jednak o następujące sprawy, jakie jawią się w dążeniu do skonstruowania jednego porządku lub jednej hierarchii wartości:

1. Zakres. Chodzi o to, czy jakaś tabela je przedstawiająca powinna zawierać też wartości negatywne, takie jak brzydota czy dobrowolna ignorancja.
2. Sposób istnienia i dostępu. Czy wartości mogą być analizowane przez abstrakcję uczynioną z wszelkich relacji i odniesień?
3. Współmierność. Czy istnieje konieczność odnoszenia się do jedyne go kryterium (osoba, szczęście, wiedza, władza), by skonstruować porządek lub hierarchię wartości?
4. Wewnętrzny lub względny charakter. Czy hierarchie wartości ustalają wartości wewnętrzne same w sobie, to znaczy dobre lub złe w nich samych, a nie względem ich konsekwencji działań wedle rozpoznanych wartości. Jest to problematyczne, ponieważ nie ma jeszcze decydującego argumentu przeciw tego rodzaju teorii, która głosi, że pojęcie wartości wewnętrznej samej treści powinno być dyskutowane, pomimo wszystkich niejasności.
5. Siła motywująca a wolność. Czy jest rozsądne, by uważać, że takie odkrycie lub kontemplacja wystarczą do uruchomienia działania. Najbardziej wypracowane teorie odwołują się do pojęć metafizycznych, takich jak choćby ta o „akcie czystym” dla oceny dziedziny wartości lub „partycypacji” dla usprawiedliwienia wolności tego, który działa według tych wartości. Lecz wielu filozofów nie jest gotowych odwoływać się do metafizyki, by rozwiązać trudność. I jeżeli nie istnieje żaden środek rozwiązania tego problemu, to będą oni preferowali pozostawienie w stanie spokoju tego zagadnienia (Ogien, 2004, s. 1364).

Pierwsza kwestia, jaka się jawi, dotyczy więc wiedzy, czy sądy wartościujące są z konieczności porównywalne. Można też pytać, co wyrażają lub mogą wyrażać poszczególne orzeczniki, tj. czy wyrażają

one także nasze emocje lub pragnienia, jeśli sądy wartościujące mogą uchodzić za prawdziwe lub fałszywe, czyli że spełniają warunki prawdy. Ta ostatnia kwestia jest mocno związana z kwestią siły „motywującej” sądów wartościujących. Niektórzy uważają, że tym, co charakteryzuje sądy wartościujące, jest właśnie ich siła motywująca. Wykorzystują oni podejrzenia co do możliwości zanegowania tego, że sądy wartościujące wyrażają orzeczniki lub że mogą być uznane za prawdziwe lub fałszywe. Wielu zaprzecza temu, by sądy wartościujące mogły mieć istotne właściwości bycia motywującymi lub negującymi.

Wydaje się, że nie można rozsądnie dopytywać się, czy wartość jest prawdziwa, czy jednak jest rzeczą uprawnioną zakładać, że mogłaby istnieć niezależnie od naszych pragnień i naszych przekonań. Nie wolno też mylić kwestii istnienia wartości z kwestią wiedzy, czy taki przedmiot lub takie działanie posiada daną wartość. Nie można też pomylić kwestii istnienia wartości z kwestią wiedzy, a więc czy taka lub taka wartość jest dobra lub zła, a także czy zasługuje ona na bycie respektowaną lub nie (Ogien, 2004, s. 1365).

Tak to, na pierwszy rzut oka, przedstawiają się problemy związane z normami i normatywnością. Von Wright, dla przykładu, odróżnia zawartość normatywną, co do której może jawić się pytanie poznawcze dotyczące prawdziwości od kwestii istnienia normy mogącej tworzyć podstawę lub warunek prawdy zawartości normatywnej (von Wright, 1986, s. 11). Utrzymuje on, że różnica między istnieniem normy a prawdą zawartości normatywnej nie wydaje się mieć odniesienia do norm prawnych. W tym przypadku można stwierdzić (choćby ta teza była kontestowana), że prawda zawartości normatywnej zależy od egzystencji normy, która nie jest ani prawdziwa, ani fałszywa, lecz tylko nałożona przez autorytet prawny. Inaczej natomiast przedstawia się to dla zawartości, które Von Wright nazywa anakastycznymi (1986, s. 16), tj. zawartościami mającymi formę warunkową (taką, że „jeżeli belki będą takiej a takiej grubości, dach się zawali” lub „aby utrzymać dach, belki powinny mieć taką a taką grubość”). Ich prawdziwość lub fałszywość nie zależy od istnienia normy danej przez wolę autorytetu, lecz od szacunku dla pewnych konieczności logicznych lub naturalnych (lub szacunku dla konieczności przyłączonych do celu przewidzianego przez działającego, takiego, którego wolą jest sprawić, by dach się trzymał). Nie można zatem powiedzieć o tych logicznych koniecznościach naturalnych, że

nie są one ani prawdziwe, ani fałszywe, jak można to powiedzieć (narażając się, oczywiście, na liczne obiekcje) o normach przedłożonych przez kompetentny autorytet (Ogien, 2004, s. 1365). W świetle analiz G.H. von Wrighta można uznać, że złożoność szczególnego przypadku normatywnych zawartości moralnych staje się jasna. Pierwszym wymogiem jest to, by zauważyć, że normatywne zawartości moralne mogą być wypowiedziane jako prawdziwe lub fałszywe, ponieważ inaczej nie ukazywałyby się one w klasie moralnych zawartości normatywnych. I nie można by dać odpowiedzi tego samego rodzaju, co ta, która została zaproponowana dla normatywnych zawartości prawnych. Normatywne zawartości moralne nie mogą być traktowane jako prawdziwe z powodu istnienia jakiegokolwiek normy przedłożonej przez kompetentny autorytet, który powinno się zadowolić okazanym posłuszeństwem. Lecz czy jest do zaakceptowania zakładanie ich prawdziwości w sposób warunkowy, zrównując moralne zawartości normatywne z zawartościami anankastycznymi, jak sugeruje to von Wright? (1986, s. 23). Jakkolwiek by było, refleksje von Wrighta pokazują, że strategia, która polega na traktowaniu zawartości moralnych jako różnorodności jednego rodzaju bardziej ogólnego (normy, w tym konkretnym przypadku), uobecnia dość poważne granice (Ogien, 2004, s. 1365).

## Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Przeprowadzone rozważania pokazały ewolucję, jaką przechodziło rozumienie normatywności. W starożytności była ona rozumiana jako Dobro i to ono określało zarówno sposób bycia ludzi, jak i ich działań. Była to albo powinność doskonała rozumiana jako słuszność (*katornoma*), albo powinność zwyczajna (*kathektion*), czyli coś, co się za uzasadnić przez podanie przekonującej przyczyny (Cyceron). Takie rozumienie normatywności ulegało przemianie. Zamiast o Dobru zaczęto mówić o wartościach, które wyznaczają właściwy sposób ludzkiego działania, natomiast powinności zostały zastąpione przez normy, najczęściej prawne lub etyczne. Okazuje się jednak, że były i takie nurty filozoficzne, które starały się połączyć te dwa sposoby wyznaczania właściwych działań lub sposobów bycia, by ukazać, czym jest normatywność. Innymi

słowy, zaczęto łączyć teleologiczny sposób określania właściwych działań (sposobów bycia) z deontologicznym rozumieniem czynów. Ukazywano podmiotowe uwarunkowania normatywności, czyli to, co jest osobistym pragnieniem działającego, jakąś wizją spełnionego życia i urzeczywistnieniem czegoś, tj. jako właściwego działania uwzględniającego to, co ma charakter obiektywny, to znaczy uznany, akceptowany społecznie. M. Oakeshott nazywa to „idiomem moralnym”, którego znaczenie i wymogi, podobnie jak to jest w języku, zależą od uwarunkowań czasowych i społecznych, i który wyznacza taki, a nie inny sposób rozumienia treści czynu, jak i sposobu jego realizacji czy też sposobu bycia. Wydaje się zatem, że normatywność jest polecaniem określonego sposobu bycia lub działania, umożliwiającego osiągnięcie tego, co upragnione, a jednocześnie słuszne, czyli jako działanie, które można określić zarówno jako wartościowe, jak i obowiązkowe. Natomiast od wrażliwości człowieka i od bystrości jego umysłu zależy to, jakie podejście on do działania lub jaki wybierze sposób życia jako realizację swojej wizji szczęśliwości, a także jak sprosta wymaganiom stawianym przez społeczeństwo lub otaczającą go rzeczywistość.

#### BIBLIOGRAFIA

- Casteñda, H.N. (1975). *Thinking and Doing*. Dordrecht: Reidel.
- Frankena, W.K. (1967). *Value et Valuation*. W: P. Edwards (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan.
- Hare, R.M. (1952). *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press.
- Kołodkowski, L. (1987). Normes qui commandent et norms qui decrivent. *Normes et dévacens*, t. XXXI. Neuchâtel: La Baconnière, 1547.
- Moń, R. (2011). *Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Moreau, J. (1952). Valuer et objectivité. *Les Études philosophiques*, 3, 238–246.
- Nagel, T. (1983). *La fragmentation de la valeur*. Tłum. P. Engel, & C. Engel. W: *Questions mortelles*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Oakeshott, M. (2018). *O postępowaniu człowieka*. Tłum. M. Szczubiałka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Ogien, R. (2004). Normes et valeurs, W: M. Canto-Sperber (red.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. T. 2. (s. 1354–1368). Paris: Presses Universitaires de France.
- Perry, R.B. (1926). *General Theory of Value, its Meaning and Basic Principles Construed in Terms of Interest*. New York: Longmans, Greens & Co.
- Raz, J. (1990). *Practical Reason and Norms*. Oxford: Oxford University Press.
- Searle, J. (1972). Dérivation de 'doit' à partir de 'est'. W: *Les Actes de Language*. Trad. H. Pauchard, (s. 228–254). Paris: Hermann.
- Smart, J.J.C. (1973). An Outline of a System of Utilitarianism. W: J.J. Smart, & B. Williams, *Utilitarianism. For and Against*, (s. 3–74). Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Ch. (1988). Le just et le bien. *Revue de métaphysique et de morale*, 1, 33–56.
- von Wright, G.H. (1986). La fondation des normes et des énoncés normatifs. *Science, Technique, Société*, nr 12, 10–26.





Piotr Mazur

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0002-6399-8133>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.295>

# Spór o naturę ludzką między naturalizmem a antynaturalizmem

## Streszczenie

**DEFINICJA POJĘCIA:** Natura ludzka to istota, czyli zbiór koniecznych i ogólnych cech bytu ludzkiego, odróżniających go od innych gatunków bytów, lub też ta właśnie istota jako źródło i zasada działania.

**ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA:** W początkach filozofii nie wyodrębniano problematyki antropologicznej spośród innych zagadnień. Pierwsze koncepcje filozoficzne miały charakter naturalistyczny. Antynaturalizm uwyraźnił się mocniej dopiero za sprawą Platona, uzyskując przewagę pod koniec starożytności i w średniowieczu. W epoce nowożytnej oraz współcześnie dominuje ugruntowane na naukach przyrodniczych naturalistyczne podejście do rozumienia człowieka, choć widoczna jest także obecność i rozwój tradycji antynaturalistycznej.

**UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA:** Antynaturalizm i naturalizm jako pojęcia zbiorcze dla odmiennych nurtów, koncepcji i stanowisk filozoficznych w różnym stopniu i zakresie przeciwstawiają się sobie w zależności od tego, co bierze się pod uwagę w rozumieniu natury ludzkiej: istnienie, nośnik, istotę, ciągłość, trwałość, cel czy prawa.

**REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:** Spór o naturę ludzką dotyczy możliwości transcendencji człowieka wobec biologicznie pojmowanej natury w zakresie istnienia, poznania, a także pozycji człowieka w rzeczywistości. Spór ten jest wielorako uwikłany w najszerszej rozumiany kontekst społeczny, polityczny, kulturowy i ekonomiczny, pociągając ze sobą poważne konsekwencje teoretyczne i praktyczne.

**Słowa kluczowe:** człowiek, natura ludzka, naturalizm, antynaturalizm



## Definicja pojęcia

Natura ludzka (człowieczeństwo) to istota, czyli zbiór koniecznych i ogólnych cech bytu ludzkiego, odróżniających go od innych gatunków bytów, lub też ta właśnie istota jako źródło (pierwsza wewnątrz przyczyzna) oraz zasada działania zdeterminowanego (określonego i charakterystycznego tylko dla człowieka). Natura ludzka jest tym, przez co działa konkretny człowiek. Tradycyjnie pojęcie natury (gr. *physis*, łac. *nasci*) utożsamia się z rodzeniem, powstawaniem.

Pojęcie natury jest uwikłane w wieloznaczność. Najczęściej przez naturę rozumie się przyrodę, a wówczas pojęcie natury ludzkiej odnosi się do biologicznego gatunku *homo sapiens*. Czasami oznacza ono ogół istniejących bytów (rzeczywistość), w tym człowieka. Stosuje się je także do oznaczania biologicznych praw i procesów, jakim podlega ludzkie ciało jako organizm. Niekiedy zaś utożsamia się je z człowiekiem jako istniejącym i działającym bytem, niezależnie od tego, czy uznaje się go za podmiot materialny, duchowo-materialny albo duchowy. W zależności od sposobu rozumienia natury zmienia się kształt sporu o naturę ludzką pomiędzy naturalizmem a antynaturalizmem. Najogólniej mówiąc, spór ten dotyczy tego, czy człowiek wzięty gatunkowo lub indywidualnie w swoim bytowaniu lub działaniu jest całkowicie immanentny względem materialno-biologicznej rzeczywistości, czy też w jakimś zakresie ją transcenduje.

Zarówno naturalizm, jak i antynaturalizm są pojęciami zbiorczymi dla różnych nurtów filozoficznych, w tym wielu koncepcji i stanowisk proponujących różne rozumienie człowieka i natury, jakie zaistniały w ciągu całych dziejów filozofii (Woleński, 2016). Naturalizm opowiada się zasadniczo za materializmem, empiryzmem, mechaniczmem, determinizmem, samoorganizacją i metodologicznym ateizmem (Leszczyński, 2014). Naturalizm antropologiczny sprowadza się do poglądu, że wszystkie substrukтуры, stany, akty człowieka czy zachodzące w nim procesy mają swoje źródło w biologicznie pojmowanej naturze i ostatecznie dają się sprowadzić do empirycznie ujmowanych uwarunkowań, struktur czy funkcji ludzkiego ciała. Naturalizm antropologiczny podważa transcendencję człowieka w stosunku do natury w zakresie: istnienia (naturalizm ontologiczny), przedmiotu poznania (naturalizm epistemologiczny), sposobu poznania (naturalizm metodologiczny), a także pozycji

i miejsca człowieka w rzeczywistości (naturalizm aksjologiczny). Według naturalizmu natura ludzka zachowuje jedynie względną trwałość i może ulegać zmianie zarówno pod wpływem działania czynników biologicznych, jak i społecznych.

Antynaturalizm, sprzeciwiając się naturalistycznej redukcji natury człowieka, uznaje transcendencję przynajmniej niektórych aspektów natury ludzkiej nad tym, co w niej materialno-biologiczne. Według antynaturalizmu są takie stany, akty, procesy, a nawet struktury bytowe człowieka, które z racji swojej genezy, istoty, funkcjonowania lub celu transcendują to, co jest w nim materialno-biologicznie. Wskutek tej transcendencji człowiek należy zarówno do materialnej rzeczywistości, jak też odróżnia się od niej, zajmując w niej wyjątkową pozycję metafizyczną, poznawczą lub aksjologiczną.

W koncepcjach antyesencjalistycznych odchodzi się od używania pojęcia natury jako zbioru określonych cech przysługujących człowiekowi, zastępując je pojęciem kondycji ludzkiej (H. Arendt, Ch. Delsol) czy ludzkiej rzeczywistości (J.-P. Sartre). Utrzymuje się ono natomiast w użyciu przede wszystkim u przedstawicieli tradycji metafizycznej, którzy opowiadają się za istnieniem natury ludzkiej w tradycyjnym rozumieniu (esencjalizm), oraz u filozofów podejmujących próby nadania temu pojęciu współczesnego znaczenia (Fukuyama, 2004).

## Analiza historyczna pojęcia

Spór o naturę ludzką między zwolennikami naturalizmu i antynaturalizmu trwa niemal od początku filozofii, choć nie od razu uwyraźnił się w niej problem człowieka jako osobnego względem reszty rzeczywistości przedmiotu poznania i dopiero z czasem uświadomiono sobie w różnicę między tymi stanowiskami. Naturalistyczny charakter miały koncepcje presokratyków i Demokryta, a antynaturalistyczny koncepcja Parmenidesa i Platona, według którego rozumna dusza człowieka w stanie właściwym istnieje i poznaje bez pośrednictwa ciała. Arystoteles dokonał pierwszej systematyzacji problemu rozumienia natury. Człowieka pojmował jako byt żyjący (*zoon*), którego od świata zwierząt odróżnia jego rozumna natura (*logikon*). I chociaż zgodnie ze swoją hylemorficzną koncepcją duszę przeciwstawiał materii i ciału, to zajął

stanowisko naturalistyczne w kwestii jej samoistności. Systemy etyczne epoki hellenistycznej (stoicyzm, epikureizm) wspierały się na naturalistycznym obrazie świata i człowieka. U kresu starożytności znaczenia nabierał antynaturalizm, którego podbudowę stanowiła z jednej strony judeo-chrześcijańska koncepcja stworzenia świata oraz stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga, a z drugiej emanacyjna koncepcja Plotyna i neoplatoników (Porfiriusz, Jamblich, Proklos). W patrystyce podkreślano znaczenie duchowych aspektów ludzkiej natury (Klemens Aleksandryjski, Grzegorz z Nyssy, Augustyn, Pseudo-Dionizy). W rezultacie prowadzonych w tym czasie sporów teologiczno-filozoficznych dostrzeżono osobowy status bytu ludzkiego, co ostatecznie znalazło wyraz w Boecjańskiej definicji osoby jako „jednostkowej substancji natury rozumnej”.

Myśl średniowieczna Zachodu zorientowana była antynaturalistycznie. W scholastyce znajdującej się pod wpływem augustyńskiego platonizmu (Anzelm z Canterbury, Bonawentura) dostrzegano pozytywną rolę ludzkiego ciała, ale osobowe funkcje i akty przypisywano wyłącznie duszy. Recepcja pism Arystotelesa, jaka dokonała się w pełni dopiero w XIII wieku, zaowocowała nie tylko tomizmem, ale i naturalizmem (Dawid z Dinant, Siger z Brabantu). Tomasz z Akwinu, opowiadając się za samoistnością duszy oraz transcendencją duchowych struktur i funkcji człowieka nad strukturami i funkcjami materialno-cielesnymi, głosił zarazem ontyczną jedność człowieka i niezbywalność ciała dla bytowej kompletności ludzkiej natury w istnieniu i działaniu. W obrębie całej scholastyki rozumną naturę człowieka uznawano za zasadniczy czynnik odróżniający osobę od bytów nieosobowych, jednak z czasem osobowy status zaczęto wiązać ze sposobem istnienia (Ryszard ze św. Wiktora, Tomasz z Akwinu). Schyłek średniowiecza uwidocznił się w upadku filozofii spekulatywnej, wzroście zainteresowań empirycznych i dominacji nominalizmu (W. Ockham), który podważając realność ogólnych aspektów bytu (substancja, istota, natura), prowadził do zakwestionowania uniwersalności natury ludzkiej i tym samym możliwości jej metafizycznego poznania.

W epoce nowożytnej doszło do porzucenia teocentrycznego modelu świata i ugruntowania antropocentryzmu. Pod wpływem rozwoju przyrodoznawstwa (G. Bruno, F. Bacon, Galileusz) filozofia straciła wyraźnie na znaczeniu wobec matematyki i nauk przyrodniczych, a w niej samej

zarysowywała się coraz silniej tendencja do naturalizacji obrazu rzeczywistości i człowieka. Wyrazem tego były poglądy przedstawicieli „szkoły natury” (Herbert of Cherbury, H. Grocjusz, T. Hobbes). Próba odpowiedzi na ten naturalistyczny zwrot była koncepcja R. Descartesa. Francuski filozof dokonał w człowieku odróżnienia i oddzielenia jaźni jako świadomej substancji duchowej od mechanistycznie rozumianego ciała. Dualizm ten znacząco wpłynął na kształt dalszego dyskursu o naturze ludzkiej, oddzielając zwolenników naturalizmu postrzegających człowieka przez pryzmat jego ciała i antynaturalistów skupionych na podmiotowości i świadomości człowieka. Przedstawiciele empiryzmu angielskiego podzielili się w spojrzeniu na ludzką naturę, skłaniając się bardziej ku spirytualizmowi (G. Berkeley) bądź, podważając istnienie substancji czy jaźni (D. Hume), torowali drogę naturalizmowi i liberalnemu indywidualizmowi. Filozofia myślicieli francuskich ze względu na jej racjonalizm, sensualizm, krytycyzm i minimalizm (Wolter, encyklopedyści: D. Diderot, J. le Rond d’Alembert, P.H. Holbach) przybrała formę naturalistyczną, znajdując antropologiczny wyraz w materializmie J. de La Mettriego i sensualizmie É. de Condillaca. Natura oderwana od Boga (deizm) stawała się w niej jedynym punktem odniesienia dla rozumienia świata i człowieka.

W XIX wieku tendencje naturalistyczne w filozofii wzmocniły nauki szczegółowe, zarówno przyrodnicze, jak też społeczne. Wpływ podejścia socjologicznego na naturalizację obrazu człowieka uwidocznił się w pozytywistycznej antropologii A. Comte’a, jak też w materializmie F. Engelsa i K. Marksa, którzy uznali człowieka za wypadkową całości kształtu stosunków społecznych. Wskutek ewolucjonizmu przyrodniczego (K. Darwin) naturalizacji uległa kwestia filo- i ontogenezy (H. Spencer), a współcześnie także geneza takich przejawów życia osobowego człowieka, jak myślenie czy intencjonalność (E.O. Wilson, M. Tomasello, R. Dawkins). Pod wpływem naturalistycznie ukierunkowanych koncepcji psychologicznych, takich jak psychoanaliza (Z. Freud) czy behawioryzm (J. Watson, B.F. Skinner), w mniejszym stopniu psychofizjologia (W. Wundt), w ludzkim istnieniu i zachowaniu znaczenia nabrały czynniki fizjologiczne, popędowe, podświadome, prowadząc do naturalizacji ludzkiej świadomości i podmiotowości (C. Lévi-Strauss). Nietzsche, głosząc ideę nadczłowieka, akcentował w ludzkiej naturze rolę czynników biologicznych, instynktownych, wolitywnych, domagając

się dostosowania do nich kształtu całej kultury. Myśl niemieckiego filozofa stanowiła istotny krok w rozwoju nowych form naturalizmu kulturowego (postmodernizm, posthumanizm kulturowy), który zasadnicze aspekty ludzkiej natury uznaje za wytwór kulturowo-społeczny. Postmodernizm uderzył w ludzką podmiotowość i trwałość ludzkiego bytowania, odrzucał też cały intelektualny dorobek tradycji zachodniej, zarzucając jej logocentryzm i antropocentryzm (J.-F. Lyotard, M. Foucault, J. Derrida, G. Deleuze, R. Rorty, Z. Bauman). Posthumanizm kulturowy datowany od lat 90. XX wieku podważa trwałość natury ludzkiej, przyjmując różne odmiany: feminizującą (E.A. Grosz, V. Kirby, R. Tong, F. Ferrando), ekologizującą (R. Braidotti) lub genderyzującą (J. Butler). Prowadzone w neuronaukach badania ludzkiego mózgu zaowocowały rozwojem kognitywistyki i mnogością głównie naturalistycznych koncepcji ludzkiego umysłu o nachyleniu eliminacjonistycznym (P.S. Churchland, W.V.O. Quine, D.C. Dennett), redukcjonistycznym (J. Smart, D.M. Armstrong, T. Metzinger) i niereducjonistycznym: superweniencja (D. Davidson) i emergentyzm (K. Popper, J. Searle, R. Sperry). Natomiast rewolucja informatyczno-cybernetyczna wraz ze zdobyczami genetyki i transplantologii przyniosły rozwój posthumanizmu technologicznego, który postawił sobie za cel udoskonalenie ludzkiej natury – bardziej radykalne (N. Bostrom, I. Persson, J. Savulescu, J. Harris) lub mniej (N. Agar, R.T. Anderson, Ch. Tollefsen), ale zrodziły też w różnym stopniu sprzeciw (M. Hauskeller, F. Fukuyama, M. Sandel, J. Habermas, L. Kass). W XX wieku z głównych kierunków filozofii naturalizm dominował w tradycji pozytywistycznej (Koło Wiedeńskie), scjentyzmie (K. Pearson), marksizmie (W.I. Lenin, A. Schaff, M. Fritzhand) i marksizmie kulturowym (M. Horkheimer, T. Adorno, H. Marcuse) oraz postmodernizmie i posthumanizmie, a wpływy uzyskiwał także w filozofii analitycznej (B. Russell, A.J. Ayer), pragmatyzmie (Ch.S. Peirce, W. James, J. Dewey), egzystencjalizmie (J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty) i hermeneutyce (M. Heidegger) oraz strukturalizmie (C. Lévi-Strauss, J. Lacan, M. Foucault). Niektóre z tych naturalistycznych koncepcji miały przy tym wyraźnie wydźwięk humanistyczny (Z. Freud, J.-P. Sartre, C. Lévi-Strauss).

W opozycji do nurtu naturalistycznego wokół koncepcji kartezjańskiego *res cogitans* i niektórych założeń jego systemu kształtował się nowożytny antynaturalizm. W nurcie tym zasadniczych nośników

ludzkiej podmiotowości i tożsamości, a więc natury dopatrywano się w świadomości i myśleniu (J. Locke, G. Berkeley, N. Malebranche, G.W. Leibniz, B. Pascal). I. Kant, odróżniając noumeny przynależne do sfery transcendentальной od empirycznie danych fenomenów oraz poznanie *a priori* od *a posteriori*, zajął wyraźne stanowisko antynaturalistyczne. W swojej filozofii transcendentальной podkreślał znaczenie podmiotu jako warunku przedmiotów w poznaniu oraz autonomię podmiotu w działaniu, ale usytuowanego w świecie, do którego ma dostęp jedynie od strony zjawiskowej. Negacja możliwości poznania rzeczy samych w sobie doprowadziła Kanta do zakwestionowania możliwości uprawiania metafizyki, a wraz z tym do podważenia zbudowanego na niej antynaturalistycznego obrazu człowieka. W antynaturalistycznie nastawionym idealizmie niemieckim (J.G. Fichte, F.W. Schelling, G.W.F. Hegel) myśl i podmiotowa jaźń zostały zabsolutyzowane, stając się kluczem do poznania praw rozwoju całej rzeczywistości i zrozumienia jej sensu. Jednocześnie w nurcie tym uwidoczniła się charakterystyczna dla późniejszego naturalizmu tendencja do uznawania deterministycznych praw bytu czy historii, którym człowiek podlega. Uabstrakcyjnieniu ludzkiej podmiotowości, jaka uwidoczniła się w idealizmie, sprzeciwił się S. Kierkegaard, broniąc unikalnego wymiaru ludzkiej egzystencji.

Dla trwania antynaturalizmu antropologicznego nie bez znaczenia jest ciągła obecność w dyskursie filozoficznym tradycji metafizycznej, z całym jej antynaturalistycznym potencjałem (J. Woroniecki, J. Maritain, K. Wojtyła, M.A. Krąpiec). W XX wieku w filozofii, a zwłaszcza w antropologii wyraźnie antynaturalistyczną rolę odegrała fenomenologia kontynuująca tradycję filozofii podmiotu (E. Husserl, M. Scheler, E. Stein, D. von Hildebrandt, S. Strasser, R. Guardini, R. Ingarden). Ze względu na metodę poznania, ukierunkowaną na ujęcie ejdetyczne treści świadomości, w centrum swojego poznania stawiała ludzki podmiot i doświadczenie pierwszoosobowe. Wbrew naturalizmowi nie pozwalała ona na negację czy redukcję treści doświadczenia pierwszoosobowego do doświadczenia trzecioosobowego, widząc w nim wyraz fundamentalnych fenomenów antropologicznych, jak przeżywanie swojego ucieleśnienia czy aktywności umysłowej wziętej jako całość, a także składających się na nią różnorodnych aktów podmiotowych – przeżyć o charakterze poznawczym, uczuciowo-pożądczym, religijnym czy estetycznym. Ważną rolę odegrał również egzystencjalizm



teistyczny, który zorientowany był antynaturalistycznie (G. Marcel, K. Jaspers), a także filozofia dialogu (M. Buber, F. Rosenzweig, E. Lévinas, J. Tischner), uznająca etyczny, antropologiczny, a nawet metafizyczny prymat relacji międzyosobowych w istniejącej rzeczywistości. Do antynaturalistów zaliczyć też należy przynajmniej niektórych przedstawicieli hermeneutyki (W. Dilthey, P. Ricoeur), neuronauk i kognitywistyki (J. Eccles, J. Bremer) czy politycznego komunitaryzmu (Ch. Taylor). Antynaturalizm antropologiczny cechuje większość współczesnych koncepcji personalistycznych o różnej proweniencji (augustyńskiej, tomistycznej, kantowskiej, pragmatycznej, fenomenologicznej) i nachyleniu – metafizycznym (J. Maritain, M.A. Krąpiec, V. Possenti, B. Wald), liberalistycznym (E. Mounier, D. de Rougemont, G. Marcel, P. Ricoeur, K. Rahner, J. Tischner) lub etycznym (K. Wojtyła, T. Styczeń, A. Rodziński, M.E. Jaworski, A. Półtawski, R. Buttiglione).

## Ujęcie problemowe pojęcia

W kwestii natury ludzkiej zachodzi wiele sporów, układających się w cały wachlarz pośrednich stanowisk zarówno naturalistycznych, jak i antynaturalistycznych, różniących się od siebie w konkretnych kwestiach. W zależności od analizowanego aspektu antynaturalizm i naturalizm zajmują bardziej lub mniej przeciwne sobie stanowiska. Jakkolwiek dyskusja na temat istnienia natury ludzkiej ma fundamentalne znaczenie filozoficzne, oddzielając esencjalistów od antyesencjalistów, to przebiega niejako w poprzek sporu naturalizmu z antynaturalizmem. Znacznie większe znaczenie ma natomiast cały szereg szczegółowych, ale istotnych dysput odnoszących się do jej źródła, nośnika, istoty, a także trwałości i ciągłości oraz celu natury ludzkiej i jej prawa.

Spór o źródło i nośnik natury ludzkiej. Problem źródła i nośnika zależy od sposobu rozumienia natury. Tym, co oddziela koncepcje naturalistyczne od antynaturalistycznych, jest udział czynnika transcendentnego w genezie natury ludzkiej. W naturalizmie sposób zaistnienia człowieka zarówno w zakresie filogenezy, jak i ontogenezy jest podobny do genezy innych bytów materialnych i uwarunkowany jest tymi samymi czynnikami naturalnymi. Filogeneza człowieka jest rezultatem wspólnego dla wszystkich bytów procesu ewolucyjnego, którego

mechanizmem są zachodzące w przyrodzie zmiany genetyczne i selekcja naturalna. Natura człowieka jako indywiduum jest następstwem dziedziczenia kombinacji cech biologicznych rodziców. W niektórych koncepcjach naturalistycznych istotną rolę w zaistnieniu człowieka przypisuje się własnej aktywności podmiotu, wpływowi społeczeństwa lub kultury. Wciąż toczy się dyskusja, w jakiej mierze naturę ludzką tworzą czynniki genetyczne, a w jakiej społeczeństwo. W antynaturalizmie nie kwestionuje się wpływu czynników biologicznych na zaistnienie zarówno całego gatunku *homo sapiens*, jak i indywidualnego człowieka. Jednak złożoność i synchronizacja procesów życiowych nie daje się wyjaśnić bez stojącej u ich podstaw i niezależnej od nich zasady integrującej (P. Lenartowicz). Dlatego za zasadniczy nośnik natury ludzkiej uznaje się niematerialną duszę, kreowaną bezpośrednio przez Boga w akcie stwórczym lub generowaną (rodzoną lub przekazywaną – traducjanizm) przez rodziców. Pod wpływem ewolucjonizmu najczęściej przyjmuje się, że zaistnienie gatunku ludzkiego jest wynikiem zaprogramowanego przez Absolut procesu (P. Teilhard de Chardin) lub rezultatem nadzwyczajnej jednorazowej interwencji w ten proces. W antynaturalizmie niemetafizycznym nośnikiem natury staje się świadoma egzystencja i związane z nią podmiotowe relacje, usytuowanie w świecie, zdolności, aktywności czy doświadczenia.

Spór o istotę natury ludzkiej (1). Główny spór o istotę natury ludzkiej dotyczy tego, czy jest ona materialno-biologiczna, duchowa albo cielesno-duchowa. Współcześnie zasadniczo nie głosi się koncepcji czysto duchowej natury ludzkiej. W naturalizmie naturę ludzką uznaje się za materialną. Opierając się na naukowej obserwacji funkcjonalnej zależności aktów umysłowych i procesów neuronalnych, wnosi się, że akty umysłowe są emergentami procesów zachodzących w ludzkim mózgu. W umiarkowanych podejściach akty te traktuje się jako coś realnego, różnego od procesów neuronalnych i rządzącego się odrębnymi prawami. W skrajnych ujęciach, takich jak fizykalizm, podważa się prawdziwość doświadczenia pierwszoosobowego, uznając za rzeczywiste tylko to, co daje się poznać metodami empirycznymi. Tradycja antynaturalistyczna niezależnie od tego, czy chodzi o koncepcje metafizyczne, czy niemetafizyczne (fenomenologiczne, egzystencjalne, dialogiczne, hermeneutyczne), wskazuje przynajmniej na aspektową transcendencję stanów czy aktów człowieka nad materią i przyrodą,

widoczną w poznaniu umysłowym, miłości, wolności, relacjach z innymi osobami lub też związku ze światem wartości. W transcendencji tej zwykle dostrzega się nie tylko przejawy niematerialności ludzkiej natury, ale także argumenty na rzecz jej duchowo-cielesnej złożoności i osobowego statusu człowieka.

Spór o istotę natury ludzkiej (2). Inny spór o istotę natury ludzkiej dotyczy tego, czy jest ona racjonalna (inteligibilna), rozumna, irracjonalna, czy wręcz absurdalna, choć nie zawsze stanowiska te są sobie przeciwstawne. W antynaturalizmie zaznacza się, że rozumna natura człowieka manifestująca się w jego świadomości i wolności pozwala mu być autonomicznym podmiotem-źródłem swojego działania, nie dając się wyjaśnić niezależnym od aktów decyzji układem determinujących czynników wewnętrznych ani zewnętrznych. Dlatego rozumność natury uznaje się za podstawowy wyróżnik człowieka jako bytu osobowego. W tradycji niemetafizycznej akcent przenosi się na wynikające z rozumnej natury podmiotowe stany lub akty człowieka, podkreślając w nich znamię transcendencji. Współczesny naturalizm uznaje racjonalność (inteligibilność) biologicznie rozumianej natury ludzkiej, jednocześnie podważając lub relatywizując rozumność człowieka ze względu na uznanie inteligencji człowieka za przedłużenie inteligencji narządziowej zwierząt oraz całkowitej zależności ludzkiej świadomości, poznania i wolności od procesów neuronalnych zachodzących w mózgu. Naturalizm kulturowy, atakując logocentryzm i antropocentryzm kultury Zachodu, podważa znaczenie rozumności ludzkiej natury lub wyraża rozczarowanie jej stanem. Zarówno w naturalizmie, jak i w antynaturalizmie obecne są koncepcje w różnym stopniu podważające także racjonalność ludzkiej natury. Psychoanaliza wskazuje na rolę, jaką w ludzkiej naturze pełnią czynniki popędowe, podświadome, a z kolei w nurcie egzystencjalnym zwraca się niekiedy uwagę na paradoksalność, irracjonalność czy nawet absurdalność sytuacji człowieka w świecie lub jego istnienia.

Spór o istotę natury ludzkiej (3). W początkach filozofii zarówno tradycja naturalistyczna, jak i antynaturalistyczna, z uwagi na rozumność człowieka, opowiadały się za doskonałością natury ludzkiej. Personalistycznie ukierunkowana tradycja antynaturalistyczna w rozumności ludzkiej natury dostrzega doskonałość właściwą wyłącznie bytom osobowym, których godność manifestuje się przez to, że są

celami nieredukowalnymi do roli środka działania. Jednocześnie natura ta w zależności od koncepcji uznawana jest za spotencjalizowaną w zakresie jej urzeczywistnienia poprzez własne akty osobowe, relację do innych osób lub do świata wartości. Znaczący wpływ na sposób postrzegania doskonałości natury ludzkiej miały wielowiekowe spory religijno-teologiczne dotyczące skutków grzechu pierworodnego jako przyczyny skażenia natury ludzkiej i jej podatności na zło. Problem napięcia pomiędzy ontyczną doskonałością natury ludzkiej a złem zaistniałym na skutek wynikającego z niej działania nabrał ponownie znaczenia pod wpływem ludobójczych totalitaryzmów XX wieku. We współczesnym naturalizmie przez długi czas głoszono ewolucyjną doskonałość ludzkiego gatunku i możliwość usunięcia zła dotykającego człowieka indywidualnie lub społecznie. Obecnie dominuje przekonanie o ograniczonej doskonałości lub nawet niedoskonałości natury ludzkiej. Dlatego chociaż człowieka uznaje się za najwyższy wytwór sił natury, to głosi się konieczność udoskonalenia ludzkiej natury albo przekształcenia jej w coś doskonalszego za sprawą narzędzi inżynierii genetycznej, biotechnologii oraz cybernetyki. Posthumanizm kulturowy uznaje tradycyjne narracje o człowieku za fałszywe, głosząc konieczność zmiany obrazu człowieka i stosunku do niego poprzez uwzględnienie innych niż ludzki sposobów odniesienia do rzeczywistości, jakie wytworzyły się w różnych bytach w procesie ewolucyjnym (C. Wolfe).

Spór o ciągłość i trwałość natury ludzkiej. Współczesny antynaturalizm i naturalizm znacznie różnią się w kwestii ciągłości i trwałości natury ludzkiej. W tradycji antynaturalistycznej dominuje pogląd, że ciągłość i trwałość natury ludzkiej nie zależy wyłącznie od uwarunkowań biologicznych. W nurcie metafizycznym podkreśla się, że natura ma charakter złożony, duchowo-cielesny. Dlatego w zasadniczym rdzeniu, jakim jest rozumność, zachowuje ona gatunkową ciągłość i indywidualną trwałość, o ile konkretni ludzie jako jej podmioty istnieją. Natomiast w takiej mierze, w jakiej naturę ludzką konstytuują cielesność i biologizm, jest ona podatna na zmiany i zależna od organizmu w swoim działaniu. Zakres możliwych zmian jest wpisany w naturę, a jej aktualnym wyrazem jest wielość ludzkich podmiotów z całą ich genetyczną i fenotypową różnorodnością. W koncepcjach niesubstancjalistycznych ciągłość i trwałość natury ludzkiej w większym stopniu zależy od aktywności ludzkiej świadomości i ufundowanych na niej

różnorodnych relacjach oraz stanach i aktach manifestujących ludzki sposób istnienia. W naturalizmie ciągłość i trwałość natury ludzkiej wiąże się z organizmem wraz z jego genetycznymi, fizjologicznymi i neuronalnymi uwarunkowaniami. Dokonujące się procesie ewolucyjnym zmiany tych uwarunkowań doprowadziły do zaistnienia natury gatunku *homo sapiens*. Natura ta jest względnie trwała, ale też podatna na dalsze modyfikacje w wyniku działania czynników biologicznych, jak i społecznych. Natomiast indywidualna trwałość natury ludzkiej zależna jest od świadomości pochodnej od procesów neuronalnych. Zwolennicy teorii wiązkowej opowiadają się za nieciągłością ludzkiej tożsamości, której ich zdaniem nie zapewnia ani organizm, ani też świadomość (D. Parfit).

Spór o cel natury ludzkiej i jej prawa. Spór o cel i prawa dopełnia inne aspekty sporu o naturę ludzką, a jednocześnie wyraźnie oddziela koncepcje naturalistyczne i antynaturalistyczne. Tradycja antynaturalistyczna zasadniczo jest zgodna co do tego, że ludzkie istnienie transcenduje biologicznie pojmowaną naturę. Przynajmniej w części z tych koncepcji, oprócz różnych subiektywnych celów, które stawia sobie człowiek w swoim życiu i działaniu, wskazuje się na istnienie obiektywnego celu natury ludzkiej transcendującego świat biologiczny i społeczny. Za źródło i uszczęśliwiający człowieka cel ostateczny natury ludzkiej uznaje się Boga. Pochodna od prawa odwiecznego natura ludzka manifestuje się poprzez właściwe człowiekowi naturalne skłonności, a zarazem uprawnienia do zachowania i przekazywania życia oraz do rozwoju osobowego. Uprawnienia (*ius*) domagają się respektowania w sferze społecznej, stając się fundamentem i normą prawa obowiązującego zarówno w sferze moralnej, jak i w prawie pozytywnym (*lex*). Pierwszym wyrazem prawa naturalnego jest nakaz: „czyń dobro, zła unikaj”. W nowożytnym naturalizmie (Grotius, Hobbes) doszło do immanentyzacji i naturalizacji celu natury ludzkiej, którym stała się walka o przetrwanie, a najważniejszym prawem – ochrona własnego istnienia. Kolektywizm indywidualistycznemu egoizmowi przeciwstawił dobro społeczności, któremu całkowicie podporządkowywał ludzkie życie i działanie. W konsekwencji odrzucenia prawa naturalnego we współczesnym naturalizmie znaczenia nabiera prawo pozytywne z jego hierarchią i legitymizacją (H. Kelsen). Coraz częściej uprawnienia wynikające z prawa naturalnego zastępuje się w różnym stopniu zgodnymi z nimi regulacjami pochodzącymi z przepisów prawa pozytywnego

(prawa człowieka). Podważenie wyjątkowości i ciągłości natury ludzkiej sprzyja ograniczaniu zakresu obowiązywalności wynikających z niej uprawnień i tym samym osłabieniu ochrony człowieka w każdym stadium jego istnienia.

Wielość szczegółowych dyskusji o naturę ludzką toczonych między antropologicznym naturalizmem a antropologicznym antynaturalizmem jest pochodną podstawowego sporu o to, czy istota natury ludzkiej jest materialno-biologiczna, czy też cielesno-duchowa, a więc czy pozwala ona człowiekowi transcendować uwarunkowania materialne. Pochodnymi tego rozstrzygnięcia są kwestie genezy i nośnika natury ludzkiej, jej trwałości i ciągłości oraz celu i jej praw. W mniejszym stopniu wiążą się z nim spory o rozumność i doskonałość tejże natury.

## Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Spór naturalizmu i antynaturalizmu o naturę ludzką można rozpatrywać zarówno na płaszczyźnie systematycznej, jak i historycznofilozoficznej (dyskurs). W pierwszym przypadku jest on fragmentem szerszej dyskusji o naturze rzeczywistości i jej poznaniu. Naturalizm zarzuca antynaturalizmowi niezdolność do wypracowania koncepcji człowieka zgodnej ze współczesną nauką. W skrajnych formach całkowicie odrzuca się antynaturalistyczny obraz bytu ludzkiego wsparty na podmiotowej jaźni, świadomości czy wolnej woli, widząc w nim przedłużenie psychologii potocznej. Obraz ten uznaje się za prymitywny i właściwy bardziej dla zamierzchłych tradycji religijnych niż dla wiedzy o człowieku, jakiej dostarczają obecnie nauki szczegółowe (Duch, 1999). Obstawanie przy nim traktuje się w naturalizmie jako przejaw ignorancji i niechęci do akceptacji faktów, badań i rozstrzygnięć dostarczanych przez nauki szczegółowe, zwłaszcza zaś przez neuronauki (Bremer, 2016). Niezależnie od naturalistycznej krytyki antynaturalizm natrafia na dwa własne problemy. Pierwszym jest konieczność wyjaśnienia powodu uznawania podmiotowej transcendencji człowieka w sytuacji stwierdzanej empirycznie jedności natury ludzkiej, manifestującej się w zależności świadomości oraz związanych z nią aktów umysłowych od uwarunkowań mózgu i jego procesów. Drugim jest konieczność, jeśli

nie implementacji, to przynajmniej ustosunkowania się do rezultatów poznania człowieka uzyskiwanych w naukach szczegółowych, wskutek odrzucenia ich naturalistycznej interpretacji.

Antynaturaliści zwracają uwagę, że chociaż naturalizm wspiera się na rezultatach poznania nauk szczegółowych, a niekiedy także na ich metodach, to sam nie jest stanowiskiem naukowym, lecz filozoficznym. Poznanie naukowe nie jest jedynym sposobem pozyskiwania wiedzy o świecie. Nieuzasadnione jest zastępowanie teleologizmu funkcjonalizmem, a odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, odpowiedzią na to, skąd jest. Naturalistyczne założenia i metody poznania nie pozwalają na afirmację transcendentnych cech natury ludzkiej ani na dostrzeżenie osobowego statusu bytu ludzkiego. Antynaturaliści podkreślają znaczenie i nieredukowalność faktów antropologicznych ukazujących wyjątkowość człowieka w świecie, jak transcendencja wobec świata biologicznego i społecznego (M.A. Krąpiec), osobowe samostanowienie (K. Wojtyła), możliwość ustosunkowania się do swojej natury (Spaemann, 2001), zdolność do śmiechu oraz podmiotowość z jej autoidentyfikacją i samoodniesieniem, a także wolność i życie moralne, religijność (Scruton, 2020), wyjątkową intencjonalność poznania i działania (V. Possenti), samoświadomość i samowiedzę, nieredukowalność podmiotu do fizycznych zjawisk czy przedmiotów (Frank, 2002). Zdaniem antynaturalistów ewolucjonistyczna geneza człowieka i życia umysłowego jest tak mało prawdopodobna, że aż niemożliwa (A. Plantinga), a nauka o mózgu nie może zastąpić pierwszoosobowej samowiedzy uzyskiwanej w relacjach międzyosobowych (R. Scruton, V. Possenti). Ponadto wbrew naturalizmowi także współcześnie teza o istnieniu duszy jest zasadna (K. Wojtyła, M.A. Krąpiec, P. Lenartowicz) i dowodliwa (S. Judycki).

Według antynaturalistów proponowane w naturalizmie wyjaśnienia natury ludzkiej są fragmentaryczne i ograniczone tylko do wybranych jej aspektów. Opierają się one na wąsko rozumianym empiryzmie, pomijającym doświadczenie fenomenologiczne. Ludzki umysł nie daje się sprowadzić do wymiaru komputacyjnego, a jego modele są uproszczone, zakładając synchroniczność procesów mentalnych i neurologicznych (Bremer, 2016). Zbyt optymistyczne okazały się pokładane w neuronaukach i kognitywistyce nadzieje na rozwikłanie tajemnicy życia osobowego człowieka. Konsekwencją naturalizmu jest błąd antropologiczny polegający na uznaniu człowieka za wytwór sił biologicznych i społecznych.

Niektóre wersje naturalizmu, podważając przejawy transcendencji człowieka, poddały go całkowicie władzy politycznej i jako takie zostały negatywnie zweryfikowane w warunkach społeczno-politycznych.

Obok wzajemnej krytyki zarówno w naturalizmie, jak i antynaturalizmie widoczny jest wpływ na siebie obu tradycji. Niektórzy przedstawiciele antynaturalizmu starają się implementować naturalistyczne rozstrzygnięcia naukowe w kwestii genezy człowieka czy rozumienia procesów umysłowych. W obrębie fenomenologii wciąż prowadzi się badania dotyczące ucieleśnienia człowieka, zaś niektórzy naturaliści podejmują próby łączenia badań z zakresu neuronauk z fenomenologicznymi analizami doświadczenia pierwszoosobowego.

Dzieje filozofii jako dyskursu pokazują naprzemienną dominację raz naturalizmu, raz antynaturalizmu tak, że żadnego z tych dwóch stanowisk nie można uznać za uprzywilejowane. Poszczególne epoki uwyrażniają raz bardziej immanentne (naturalistyczne) aspekty ludzkiej natury, innym razem natomiast transcendentne (antynaturalistyczne), co wynika nie tylko z ewolucji dyskursu filozoficznego, ale także ze zmiany uwarunkowań kulturowych. We współczesnym dyskursie filozoficznym, podobnie jak w całej kulturze, widoczna jest dominacja naturalizmu i naturalistycznego obrazu człowieka. Jedni filozofowie wiążą z nią wielkie nadzieje na przemianę i jakieś udoskonalenie ludzkiej natury, inni natomiast zwracają uwagę na jej konsekwencje i płynące z niej zagrożenia (Fukuyama, 2004; Habermas, 2003). Naturalizm antropologiczny XXI wieku bazuje na naturalistycznie ukierunkowanych naukach szczegółowych – przyrodniczych, społecznych i humanistycznych, a jednocześnie sam je wspiera. Przemawia za nim siła nauk szczegółowych, z ich potencjałem w zakresie poznania człowieka i przekształcania jego życia indywidualnego i społecznego.

Naturalizm antropologiczny w wielości swoich filozoficznych podejść stara się utrzymać łączność z naukami szczegółowymi, zwłaszcza przyrodniczymi, pokazując przy okazji ich ograniczoność w wyjaśnianiu kwestii człowieka w oderwaniu od filozofii. Ponadto oczyszcza on antropologię z tych koncepcji i założeń filozoficznych, które podważają materialno-biologiczne uwarunkowania natury ludzkiej. Antynaturalizm natomiast, podkreślając aspektową transcendencję natury ludzkiej względem materialnej rzeczywistości biologicznej i społecznej, służy ochronie życia, godności i integralności człowieka jako bytu osobowego,



a więc podmiotu autonomicznego w swoim poznaniu i działaniu w świecie (Ch. Delsol). Pod pewnym względem oba stanowiska pełnią więc w dyskursie filozoficznym ważną i nieredukowalną względem siebie rolę, choć generują też określone problemy. Naturalizm z racji swojego redukcjonizmu jest podatny na depersonalizujące, a nawet dehumanizujące człowieka interpretacje. Dlatego też nie powinien zbyt łatwo zdejmować z siebie odpowiedzialności za wynikające z niego konsekwencje w podejściu zwłaszcza do najsłabszych i najmniej chronionych członków społeczności. Antynaturalizm natomiast nie powinien pomijać czy lekceważyć materialnych i biologicznych uwarunkowań i potrzeb człowieka. Jest oczywiste, że współcześnie ze względu na swoją kulturową dominację więcej zagrożeń niesie ze sobą naturalizm.

Spór naturalizmu z antynaturalizmem o naturę ludzką rozgrywa się nie tylko na płaszczyźnie teoretycznej (tego, jak jest), ale i praktycznej (tego, co i jak się czyni). Jest to spór wielorako uwikłany w najszerzej rozumiany kontekst polityczny, kulturowy i ekonomiczny; jest też obciążony poważnymi konsekwencjami dla życia indywidualnego i społecznego. Od zajmowanego stanowiska w sprawie natury ludzkiej zależy między innymi podejście do większości kwestii bioetycznych (klonowanie, eksperymenty genetyczne, aborcja, eutanazja), jak i społecznych (poszanowanie dla naturalnych uprawnień i wolności człowieka, relacja człowieka do państwa). Waga sporu o naturę ludzką i jego uwikłanie w dyskurs społeczny sprawia, że na jego rozumienie coraz większy wpływ wywierają czynniki pozafilozoficzne. Ze strony uczestników debaty publicznej rosną oczekiwania w kwestii pożądanego przez nich kierunku i sposobu stawiania, a także rozwiązywania tego sporu. W rezultacie wysiłki filozofów w coraz większym stopniu kieruje się na dyskusję o społecznych konsekwencjach zajmowanych stanowisk. Coraz częściej w rozstrzygnięciu sporu włączani są także inni uczestnicy debaty publicznej, nie tylko filozofowie

Współczesne znaczenie antynaturalistycznego podejścia do rozumienia natury ludzkiej uwidoczniło się zwłaszcza pod wpływem błędów antropologicznych, jakie stały u podstaw wielkich ideologii totalitarnych XX wieku. Ideologie kolektywizmu rasowego (nazizmu) i kolektywizmu klasowego (socjalizmu) wspierały się na naturalizmie antropologicznym. Zbrodnie i ludobójstwo, do jakich dochodziło w państwach ogarniętych tymi ideologiami, obnażyły zarówno społeczne konsekwencje

totalitaryzmu, jak też praktyczne skutki błędnego pojmowania natury ludzkiej. W nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego XX wieku zwrócono uwagę, że do błędnego pojmowania natury ludzkiej dochodzi nie tylko w totalitarnym kolektywizmie, ale również w naturalistycznie ukierunkowanym indywidualizmie, do którego często odwołują się zachodnie demokracje liberalne. Dlatego także systemom demokratycznym grozi jawny lub ukryty totalitaryzm, jeśli odrzucane są w nim zasady moralne i wartości, co przejawia się w ich stosunku do najsłabszych członków społeczności (Jan Paweł II, Benedykt XVI).

#### BIBLIOGRAFIA

- Bremer, J. (2016). *Neuronaukowy i potoczny obraz osoby w kognitywistyce*. Kraków: Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydawnictwo WAM.
- Duch, W. (1999). Duch i dusza, czyli prehistoria kognitywistyki. *Kognitywistyka i Media w Edukacji*, 1, 7–36.
- Frank, M. (2002). *Świadomość siebie i poznanie siebie*. Tłum. Z. Zwoiliński. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Fukuyama, F. (2004). *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*. Tłum. B. Pietrzyk. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Habermas, J. (2003). *Przyszłość natury ludzkiej: czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?* Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Hołub, G. (2018). *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość? Argumenty, krytyka, poszukiwanie płaszczyzny dialogu*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Jodkowski, K. (2007). *Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem. Podstawowe pojęcia i poglądy*. Warszawa: Wydawnictwo Megas.
- Leszczyński, D. (2014). Źródła naturalizmu antropologicznego. W: A. Maryniarczyk, K. Stępień, & A. Gudaniec (red.), *Spór o naturę ludzką*, (s. 137–158). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Maryniarczyk, A., Stępień, K., & Gondek, P. (red.). (2006). *Substancja, natura, prawo naturalne*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Maryniarczyk, A., Stępień, K., & Gudaniec, A. (red.). (2014). *Spór o naturę ludzką*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Papineu, D. (1993). *Philosophical Naturalism*. Oxford: Blackwell.
- Scruton, R. (2020). *O naturze ludzkiej*. Tłum. T. Bieroń. Poznań: Zysk i S-ka.

- Spaemann, R. (2001). *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*. Tłum. J. Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Spaemann, R. (2022). *To, co naturalne. Eseje antropologiczne*. Tłum. J. Merecki. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Woleński, J. (2016). Naturalizm. W: J. Hołówka, & B. Dziobkowski (red.), *Panorama współczesnej filozofii*, (s. 31–55). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.



Stanisław Gałkowski  
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie  
<https://orcid.org/0000-0003-1084-0487>  
<https://doi.org/10.35765/slowniki.351>

## Spór o podmiot w etyce

### Streszczenie

**DEFINICJA POJĘCIA:** Podmiot moralny to byt, któremu w sposób uzasadniony można przypisać sprawstwo i moralną odpowiedzialność za jego czyny.

**ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA:** Rozpiętość stanowisk w kwestii podmiotowości można opisać przez wskazanie, jak rozumiana jest podmiotowość w trzech pojawiających się kolejno tradycjach filozoficznych. Wyróżnia się myślicieli uznających za właściwy podmiot moralności jednostkę w pełni autonomiczną i sprawczą, a więc wolną i samoświadomą (filozofia klasyczna), następnie autorów wskazujących na liczne ograniczenia ludzkiej podmiotowości (Nietzsche, Marks, Freud) oraz tych, którzy pojęcie podmiotu traktują jako swoistą iluzję, konstrukt czysto teoretyczny nieznajdujący w rzeczywistości żadnego realnie istniejącego desygnatu (Skinner, determinizm).

**UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA:** Najbardziej dyskutowanymi kwestiami dotyczącymi podmiotowości moralnej są warunki, których zaistnienie (bądź brak) pozwala uznać lub podważyć odpowiedzialność moralną sprawcy czynu. Należą do nich przede wszystkim świadomość, wolność i przynajmniej względna stałość tożsamości osoby działającej.

**REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI REKOMENDUJĄCYMI:** Etyka, przyjmując jako oczywiste założenie istnienia moralności, zakłada już jakąś formę podmiotowości. W konsekwencji musimy przyjąć istnienie podmiotu spełniającego jej podstawowe wymagania, czyli wolność i świadomość podejmowanych czynów. Pozwala to opowiedzieć się za podmiotem „mocnym” w wersji przedstawionej przez filozofię klasyczną.

**Słowa kluczowe:** podmiot, podmiot moralny, moralność, odpowiedzialność, etyka



## Definicja pojęcia

Etyka jest nauką o ludzkim postępowaniu w aspekcie dobra i zła moralnego. Podmiotem moralnym jest więc ten, kto działa i to działa w taki sposób, że można do oceny jego samego, jego działań oraz ich skutków stosować podstawowe kategorie moralne. Namysł nad podmiotem i podmiotowością jest zatem czymś niezbędnym, nie można bowiem uprawiać racjonalnej refleksji na temat moralności, nie odwołując się do pojęcia podmiotowości.

Termin podmiot (łac. *subiectum*) pochodzi z łacińskiego określenia *ubiletum*, czyli moralny, będącego odpowiednikiem greckiego terminu *hypokeimenon*, wywodzącego się z kolei od *hypokeimai*, tłumaczonego jako „znajdować się pod czymś”, „u spodu czegoś”, a mniej dosłownie: „być podstawą, złożeniem czegoś” (Węgrzycki, 1997). Józef Herbut definiuje podmiot jako „to, w czym coś tkwi lub jest zawarte, czemu coś przysługuje; ośrodek aktywności, sprawca aktów poznawczych, woli-tywnych i emocjonalnych itd.” (Herbut, 1997, s. 425).

W dziejach filozofii pojęcie podmiotu pojawiało się wielu kontekstach, było i jest poddawane refleksji w różnych dyscyplinach filozoficznych. Można mówić o podmiocie w rozumieniu logicznym, poznawczym, metafizycznym, antropologicznym oraz etycznym. Pojęcie podmiotu jest dla etyki czymś koniecznym i konstytutywnym choćby z tego powodu, że nie da się dokonać oceny moralnej działań, które nie mają swojego sprawcy. Warto dodać jednak, że w ramach refleksji etycznej poszczególne nurty i tradycje przedstawiają podmiot w całkowicie odmienny sposób. Dyskusja etyczna nad zagadnieniem podmiotowości jest nie tylko ciekawa poznawczo, lecz jej odniesienia i konsekwencje wykraczają daleko poza samą etykę.

Rozpiętość stanowisk jest w tej kwestii olbrzymia: począwszy od myślicieli widzących jako właściwy podmiot moralności jednostkę w pełni autonomiczną i sprawczą, a więc wolną i samoświadomą (filozofia klasyczna), poprzez autorów wskazujących na liczne ograniczenia ludzkiej podmiotowości („mistrzowie podejrzeń”), aż do tych, którzy pojęcie podmiotu traktują jako swoistą iluzję, konstrukt czysto teoretyczny nieznajdujący w otaczającej nas rzeczywistości żadnego realnie istniejącego desygnatu (determinizm).

Posiadać własną podmiotowość to „być kimś” oraz wiedzieć, że się „kimś jest” (Taylor, 2002, s. 52–54). Według tej wykładni być podmiotem

oznacza, że posiada się świadomość bycia „kimś innym niż reszta”, że wyróżnia się z własnego środowiska. Zakłada to z kolei, że ja jestem nosicielem zespołu jakichś cech charakterystycznych tylko dla mnie. W wypadku tożsamości ludzkiej chodzi o uznanie, że to właśnie ja jestem przyczyną własnej aktywności, podmiotem swoich aktów poznawczych, wolitywnych czy emocjonalnych. Twierdzenie, że ja jestem źródłem przynajmniej niektórych procesów, które zachodzą we mnie, zakłada, że istnieję jako osoba – mam własną tożsamość i podmiotowość.

Podmiot jest przyczyną swoich aktów, nie jest tylko ich nośnikiem czy biernym „spełniaczem” (aktorem), ale je inicjuje, jest ich aktywnym sprawcą. Jak pisał Alain Renaut,

od początków czasów nowożytnych humanizm polegał na tym, by waloryzować w człowieku podwójną zdolność do bycia świadomym samego siebie (autorefleksja) i ustanawiania własnego przeznaczenia (wolność jako samostanowienie), a więc dwa wymiary, które definiowały klasyczną ideę podmiotowości pojmowaną jako oznaczenie możliwości – w której mieści się człowieczeństwo człowieka – bycia świadomym i odpowiedzialnym autorem swych myśli i czynów, krótko mówiąc swego fundamentu, swego subiectum (Renaut, 2001, s. 17).

## Analiza historyczna pojęcia

Podmiot mocny w filozofii klasycznej. Wymienione wyżej warunki odwołujące się do wielu „silnych” założeń o charakterze metafizycznym i antropologicznym tworzą w konsekwencji obraz „mocnego podmiotu”, czyli takiego, który

kieruje się określonymi racjami przy podejmowaniu decyzji. To podmiot, o którym możemy powiedzieć, że jego działanie jest racjonalne ze względu na uznane racje. Podmiot mocny to przede wszystkim podmiot sprawczy, który działa, jego działania mają wpływ na rzeczywistość, która go otacza. Wreszcie mocny podmiot to taki, który posiada dostęp do racji swojego działania, co jest koniecznym warunkiem odpowiedzialności. Potrafi on zidentyfikować czyn, uznać go za swój własny i w konsekwencji tego ponieść odpowiedzialność za podjęte działanie. I wreszcie jest to taki podmiot, o którym możemy powiedzieć, że jest podmiotem, który rozpoznaje swoją normatywną tożsamość (Duchliński, Kobyliński, Moń & Podrez, 2022, s. 47).



Tak zarysowane wymagania w stopniu pełnym spełnia wypracowana w ramach filozofii klasycznej koncepcja człowieka będącego zarazem substancją i osobą. Podmiotowość w filozofii klasycznej, np. w tomizmie, szuka swoich ostatecznych podstaw w metafizyce. Odwołanie się do substancji, czegoś leżącego u podłoża wszelkich zmian i aktów ludzkich, pozwala uznać istnienie „realnej tożsamości bytu ludzkiego mimo jego wielostronnej zmienności” (Krapiec, 1974, s. 114). Substancjalność bytu ludzkiego stanowi też podstawę bytową wzajemnego współdziałania władz ludzkich, zarówno psychicznych (rozumu i woli), jak i fizycznych, umożliwiających realizację przyjętych celów działania, a więc nie tylko przekształcanie świadomości, lecz również dokonywanie realnych zmian w świecie zewnętrznym. W człowieku łączą się dwie sfery: biologiczno-wegetatywna oraz psychiczno-duchowa. Władze cielesne i duchowe podlegają jednak pewnej hierarchizacji. Czymś podstawowym w filozofii klasycznej jest uznanie nadrzędności rozumu i woli. To te dwie naczelné władze człowieka decydują o jego działaniach. Powinny jednak współdziałać z pozostałymi elementami jego natury. To one decydują o niepowtarzalności osoby ludzkiej, którą jest „każdy człowiek dzięki duszy rozumnej, obdarzonej życiem umysłowym, poznaniem i chceniem duchowym” (Swieżawski, 1983, s. 121).

Kolejną cechą filozofii tomistycznej jest realizm poznawczy oraz intelegibilizm bytu. Człowiek, funkcjonując w świecie realnym, może uzyskać do niego poznawczy dostęp poprzez formułowanie na bazie własnego doświadczenia sądów, które w sposób zasadny mogą zostać uznane za prawdziwe. W procesie poznawczym człowiek nie tylko poznaje świat zewnętrzny, ale również – co w aspekcie podmiotowości ma szczególne znaczenie – uzyskuje samowiedzę, dzięki czemu jest w stanie uświadomić sobie w pełni (co później kwestionują „mistrzowie podejrzeń”) prawdziwą motywację swojego działania oraz rolę, jaką pełni ona w jego działaniu. Proces podejmowania decyzji jest więc przynajmniej potencjalnie całkowicie transparentny dla podmiotu działającego. Dopiero uzyskanie pełnej samowiedzy może stanowić podstawę do przekonania, że to ja jestem źródłem mojego działania, iż jest ono wynikiem mojej decyzji, niezależnej od wszelkich determinizmów, presji autorytetów czy obyczajów bądź nacisków społecznych. To właśnie skumulowana wiedza o skutkach i przyczynach własnego działania pozwala uznać człowieka za podmiot w znaczeniu pełnym, a więc za

podmiot racjonalny, czyli taki, który podczas wyboru działania kieruje się racjami uznanymi w procesie w całości przejrzystej refleksji za słuszne. Oczywiście tak zarysowany w pełni autonomiczny podmiot moralny nie jest opisem, a jedynie pewnym programem – „typem idealnym”, do którego realizacji jesteśmy zobowiązani, lecz który możemy osiągnąć dopiero w wyniku długiego procesu rozwoju.

Powinność ugruntowania i wzmacniania podmiotowości wynika z przekonania o istnieniu natury ludzkiej i obiektywności prawa naturalnego wskazującego właściwy kierunek naszego rozwoju. Prawo naturalne istnieje niezależnie od naszej świadomości. Człowiek nie decyduje o tym, czym jest dobro, ale odczytuje je w rzeczywistości. Stąd wynika wymóg liczenia się przy podejmowaniu moralnych decyzji z naturą rzeczy będących ich przedmiotem, uwzględniania wrodzonych im „skłonności” i celów. Natura oznacza tu nie tylko właściwości aktualnie przysługujące danej rzeczy, ale i przede wszystkim odbicie bożej idei – doskonałość bytowa, zadaną jej potencjalnie pełnię bytu. Jak pisał Stefan Świeżawski:

Ta doskonałość bytu, ku której dąży ów byt świadomie, instynktownie czy nieświadomie i z naturalnego tylko popędu, nie jest dowolna i przypadkowa. Doskonałość tę stanowi w każdym bycie swoiste i ściśle określone zadanie, czyli cel, jaki byt ów ma spełniać. W świetle owego celu brakami, które dane jestestwo ma uzupełnić, będą wszelkie niedociągnięcia w urzeczywistnianiu celu. Pojęcie dobra zawiązane jest najściślej z pojęciem celu. [...] Każde więc jestestwo, [...] dąży do dobra i pożąda go, w miarę jak wypełnia swój cel, czyli zdobywa winną mu i należącą mu się doskonałość. Ta właśnie doskonałość, którą byt ma realizować, jest owym dobrem naturalnym, pożądanym przez byt. Cel, który każde jestestwo ma realizować, nie jest dowolny i przypadkowy; przeciwnie, jest on ściśle określony i stanowi go natura danego jestestwa najpełniej wyrażona w jego „typie idealnym” (Świeżawski, 1983, s. 180).

Każdy czyn ludzki nabiera dodatniej lub ujemnej kwalifikacji moralnej w zależności od tego, czy zbliża, czy też oddala człowieka od jego ostatecznego dobra, od realizacji zadanej mu przez Boga natury. Dobry człowiek to ten, który realizując swe z a d a n e człowieczeństwo, staje się tym samym w pełni człowiekiem. Uznanie tego obiektywnego dobra z jednej strony nakłada na nas powinność jego realizacji poprzez indywidualną pracę nad sobą, a z drugiej – przez powinność udzielenia innym ludziom pomocy w jego osiągnięciu.

Mistrzowie podejrzeń – podmiotowość osłabiona. Filozofia współczesna, kwestionując inteligibilność bytu i możliwość

poznawczego dotarcia do rzeczywistości, stawia tym samym pod znakiem zapytania dwa podstawowe warunki podmiotowości – wolność i samoświadomość, które są zresztą ze sobą ściśle powiązane, gdyż trudno uznać za wolnego (co m.in. oznacza zdolność do samodzielnego kierowania swoim życiem) kogoś, kto nie rozumie tego, co robi. Grupa myślicieli nazwanych przez Paula Ricouera mistrzami podejrzeń wskazała, każdy w nieco inny sposób, że to, co bierzemy za naszą świadomość (a zwłaszcza samoświadomość), jest tylko świadomością pozorną, fałszywą, która nie dociera do prawdziwych motywów naszego postępowania.

Jesteśmy sobie nieznani – głosi Friedrich Nietzsche we wstępie do *Genealogii moralności* – my poznający, my sobie samym: i nie bez powodu. Nigdy siebie nie szukaliśmy – jakże więc mielibyśmy siebie znaleźć (Nietzsche, 1997, s. 23).

Przyczyny tej nieznajomości upatrywane są w różnych zjawiskach. Nietzsche widział to przede wszystkim w nierównym uczestnictwie w samej wewnętrznej zasadzie świata – woli mocy. Jak pisał: „Ten świat jest wolą mocy – i niczym innym. Ty także jesteś wolą mocy – i niczym innym” (Nietzsche, 2011, s. 505). Ludzie posiadający więcej woli mocy są w stanie, nie tylko w akcie samorefleksji, dostrzec, zrozumieć, a przede wszystkim uznać swój własny status moralny (w tym oczywiście własną przynależność do „rasy panów” i wynikającą stąd doskonałość) oraz – co równie ważne – są w stanie udźwignąć ciężar wynikającej z tej kondycji wolności. Podmiotowość przysługuje w stopniu pełnym jedynie jednostkom bardzo nielicznym – nadludziom. U pozostałych, z natury słabych i biernych, taka afirmacyjna postawa budzi tylko lęk i zazdrość. Zdaniem Nietzschego uruchamia to tym samym psychologiczny mechanizm resentymentu leżący u podłoża moralności niewolników. Polega on na odrzucaniu tego, czego tak naprawdę pożądamy i chcemy osiągnąć, choć jednocześnie boimy się działać w tym kierunku lub ponosimy na tej drodze porażki. W efekcie pożądanego pierwotnie cnoty czy dobra zaczynamy oceniać jako złe i niemoralne. Resentyment ma charakter nieświadomy, zatem olbrzymia większość ludzi nie zdaje sobie sprawy dlaczego kieruje się taką, a nie inną hierarchią wartości i dlaczego wyznaje taki, a nie inny styl życia, czyli po prostu nie rozumie motywów, którymi się kieruje podczas podejmowania decyzji. Ich podmiotowość jest w ten sposób znacznie ograniczona.

Nietzsche uznaje wprawdzie, że uzyskanie pełnej podmiotowości jest możliwe. Z góry jednak zaznacza, że jest to dostępne tylko dla nielicznej garstki ludzi, którzy mają w sobie odpowiednią ilość woli mocy. Tylko oni, nadludzie, mogą wyzwolić się z moralności niewolniczej i dokonać przewartościowania wszystkich wartości. Osoby, które odpowiedniej ilości woli mocy nie posiadają, po prostu nie są w stanie tego dokonać, pozostając na zawsze na poziomie moralności niewolniczej. Proces wychowania i wszelkie zabiegi edukacyjne nie polegają na pomaganiu wszystkim w uzyskaniu pełnej podmiotowości, służą raczej wyselekcjonowaniu i wsparciu tych nielicznych, zdolnych do podmiotowości. W praktyce niewiele to zmienia, bo dopiero z perspektywy czasu jesteśmy w stanie stwierdzić, że byli do niej zdolni, tak więc dążenie do tego ideału powinno pozostać dążeniem powszechnym.

Odmienne przyczyny ograniczenia podmiotowości widział Karol Marks, który uznawał proces budowania się tożsamości człowieka za zdeterminowany przede wszystkim przez procesy gospodarczo-społeczne, twierdząc, że:

w społecznym wytwarzaniu swego życia ludzie wchodzą w określone, konieczne, niezależne od swej woli stosunki, w stosunki produkcji, które odpowiadają określonemu szczeblowi rozwoju ich materialnych sił wytwórczych. Całokształt tych stosunków produkcji tworzy ekonomiczną strukturę społeczeństwa, realną bazę, na której się wznosi nadbudowa prawna i polityczna, a której odpowiadają określone formy świadomości społecznej. Sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogólności. Nie świadomość określa ich byt, lecz przeciwnie ich byt społeczny określa ich świadomość (Marks, 1955, s. 5).

Uznanie możliwie najszerzej pojętej sfery duchowej (obejmującej nie tylko religie oraz ideologie, ale też namysł teoretyczny, w tym filozofię) za nadbudowę na materialnych stosunkach wytwórczych powoduje alienację, wyobcowanie się człowieka, który w sposób konieczny w procesie pracy zmienia świat, lecz wytwory jego pracy przeciwstawiają mu się jako obce i wrogie. To właśnie leży u podłoża zjawiska, które Marks nazywa ideologią, rozumiejąc przez to świadomość fałszywą – wynik zmistyfikowania świadomości ludzkiej, polegający na tym, że wytwory naszego umysłu zaczynają na nas oddziaływać „od zewnątrz”. Osoba poddana tym procesom nie jest w stanie poznać rzeczywistych przyczyn i sił, które kierują jej myśleniem, nie może zrozumieć procesów, które

realnie wpływają na jej myślenie, w tym prawdziwych motywów swojego postępowania, tkwi jednak w przekonaniu, że podlega jedynie wpływom swojej refleksyjności (Marks, 1961). Wynikające stąd organicznie własnej podmiotowości można przewyciężyć, uświadamiając sobie swoją sytuację i status poznawczy oraz poprzez zmianę stosunków społecznych w taki sposób, by umożliwić przewyciężenie alienacji człowieka (w praktyce miałyby to zapewne oznaczać wprowadzenie komunizmu). Oczywiście w sposób nieunikniony prowadzi to do paradoksu, gdyż zgodnie z tym twierdzeniem nie jest jasne, w jaki sposób niebędący przecież robotnikami Marks i Engels zdołali, nie zmieniając stosunków społecznych, wyzwolić się ze sposobu myślenia swojej klasy i stanąć po stronie wyzyskiwanej klasy robotniczej.

Trzecim filozofem podejrzeń był Zygmunt Freud, który podkreśla, że to, co potocznie bierzemy za naszą świadomość, jest tylko powierzchnią, pod którą istnieją siły decydujące o jej kształcie, z czego przeważnie nie zdajemy sobie sprawy. Osobowość składa się z trzech głównych elementów: *id*, *ego* oraz *superego*. Są one niezależne od siebie w tym sensie, że każdy ma swoje odmienne właściwości, funkcje oraz dynamizmy, niemniej są one ze sobą ściśle powiązane i w normalnych warunkach tworzą całość tak, że rozdzielenie ich oddziaływań oraz określenie względnego wpływu każdej z nich na zachowanie ludzkie jest nieomal niemożliwe. Wszelkie zachowania ludzkie są zawsze skutkiem wzajemnych, dynamicznych interakcji tych trzech systemów. Pierwotnym systemem osobowości jest *id*, stanowiące rezerwuuar wrodzonych popędów psychicznych. Jest ono zbiornikiem energii psychicznej, będącej siłą napędową również dla pozostałych systemów. Reprezentuje świat subiektywnych doznań i nie posiada wiedzy o rzeczywistości obiektywnej. Popęd określał Freud jako psychiczną reprezentację wewnętrznego pobudzenia o charakterze somatycznym. Podstawowym popędem jest *libido* rządzące się zasadą przyjemności (przede wszystkim o charakterze seksualnym) domagającą się natychmiastowego zaspokojenia. *Ego* (jaźń) to część naszej osobowości, którą często mylimy z jej całością. Jako jedyne ma charakter racjonalny i świadomy, kieruje się zasadą rzeczywistości. Decyduje ono o podjęciu działania, o tym, które popędy zaspokoić i w jaki sposób. Dokonując takich wyborów, próbuje godzić zwykle sprzeczne ze sobą żądania *id*, *superego* i zewnętrznego otoczenia. Próby te wymagają wielu wysiłków, co sprawia, że *ego* jest

najbardziej kruchą strukturą. Systemem osobowości, który kształtuje się jako ostatni, to *superego*. Tak samo jak *id* ma ono charakter pozaracjonalny, lecz jednocześnie podobnie jak *ego* usiłuje sprawować kontrolę nad popędami *id*. Stanowi ono wewnętrzną reprezentację tradycyjnych wartości oraz ideałów społeczeństwa wpajanych nam w procesie socjalizacji. *Superego*, realizując zasadę powinności, odwołuje się do ideałów, a nie do rzeczywistości, dąży do doskonałości, nie licząc się z realiami ani z przyjemnością czy jej brakiem.

Poszczególne części naszej osobowości stawiają przed nami cele wzajemnie sprzeczne, co stwarza wewnątrz napięcia, rodzi nerwice i jest źródłem wielu patologicznych zachowań. *Ego*, oscylując między siłami *id* oraz *superego*, próbuje pogodzić ze sobą ich wymagania i zachować stabilność za pomocą różnych mechanizmów psychologicznych, np. sublimacji czy kompensacji, zachowując samo przed sobą pozory racjonalności. Człowiek działa zatem w oparciu o mechanizmy, z których nie zdaje sobie sprawy, próbując pogodzić siły (będące w dalszym ciągu częścią osobowości), o których niewiele wie. Jednocześnie, ponieważ siły te mają charakter nieświadomy, *ego* stwarza samo przez sobą iluzję polegającą na przekonaniu, że procesy decyzyjne, które w nim zachodzą, mają charakter autonomiczny i są przeprowadzane w oparciu o mechanizmy poznawcze pozwalające zrozumieć całość rzeczywistości, zarówno wewnętrznej, jak i zewnętrznej.

Skoro zatem człowiek, podejmując działanie, nie jest w stanie zrozumieć prawdziwych przyczyn i motywacji własnych czynów, jego podmiotowość i możliwość kontroli nad własnymi zachowaniami ma zatem charakter co najwyżej częściowy i iluzoryczny. Jediną możliwością uzyskania pełnej podmiotowości jest zrozumienie zasad rządzących psychiką oraz uświadomienie sobie tego, co nieświadome podczas psychoanalizy. Jak pisał Freud: „podział psychiki na świadomość i pozaświadomość jest podstawowym założeniem psychoanalizy i stwarza jedyną możliwość zrozumienia równie częstych, co istotnych patologicznych procesów w życiu psychicznym” (Freud, 1974, s. 35). Tylko terapia psychoanalityczna umożliwi nam wgląd w pokłady naszej nieświadomości, a tym samym daje szansę przynajmniej częściowego ich uwzględnienia podczas refleksji nad naszym życiem i przy podejmowaniu decyzji. Musi ona jednak odbywać się pod kierownictwem kogoś, kto już ją odbył, uzyskawszy w ten sposób wiedzę na temat nieświadomości. Rodzi to

pewien paradoks (dotyczący jednak wyłącznie klasycznej koncepcji samego Freuda), gdyż po pierwsze, konsekwentnie należałoby przyjąć, że ludzie przed Freudem, jako nieświadomi najgłębszym motywów swojego postępowania, nie mogli osiągnąć pełnej podmiotowości. A po drugie, nie jest jasne, w jaki sposób sam Freud był w stanie stworzyć teorię psychoanalityczną, skoro jako jedyny dokonał autopsychoterapii, co zgodnie z jego teorią jest niemożliwe.

Determinizm – koniec podmiotowości. Mistrzowie podejrzeń (a ich listę niewątpliwie można poszerzać o wielu prominentnych myślicieli współczesnych) zgadzali się w dwóch sprawach: po pierwsze, że nasza świadomość (a zatem i podmiotowość moralna) jest silnie ograniczona; po drugie, że jest jednak możliwe przynajmniej częściowe jej wzmocnienie. Obecnie coraz większy wpływ osiąga wszakże pogląd, który jest skrajnym podważeniem podmiotowości ludzkiej. Jest nim odwołujący się do zasady powszechnej przyczynowości determinizm. Stanowi on powszechnie przyjęty paradygmat nauk przyrodniczych, jednak jego odniesienie do nauk o człowieku budzi opory, gdyż jego bezpośrednim następstwem jest zanegowanie wolności człowieka.

Richard Brandt określa determinizm jako pogląd, zgodnie z którym każde zdarzenie można by przewidzieć, gdyby znało się wszystkie prawa natury i wiedziało dostatecznie dużo o jej wcześniejszych stanach, by móc posłużyć się nimi w przewidywaniu (Brandt, 1996, s. 860). Oba warunki są oczywiście niemożliwe do spełnienia, a przyszłość pozostaje dla nas raczej zamkniętą księgą. Nie jest możliwe poznanie stanu świata z dokładnością „co do jednej cząsteczki”, nie można też poznać wszystkich praw przyrody, niemniej działają one realnie w istniejącym wszechświecie, zmieniając go w sposób konieczny. Fakt, że nie jesteśmy zdolni tych zmian przewidzieć, leży, zdaniem deterministów, u podłoża iluzji wolności i złudzenia podmiotowości. Tak oto tłumaczy to Brandt:

Tak więc, jeśli ktoś jest deterministą w kwestii postępowania człowieka, to sądzi, że teoretycznie – już w przypadku zapłodnionej komórki można w zasadzie, znając wszystkie jej własności i odpowiednie prawa natury oraz wszystkie sytuacje, w których rozwijająca się w niej istota ludzka znajdzie się w życiu, przewidzieć, jakiego rodzaju człowiekiem będzie ona w każdym stadium swojego życia, co zrobi i co pomyśli w danym momencie (Brandt, 1996, s. 862–863).

Determinizm jest w istocie rzeczą poglądem metafizycznym wywodzącym się z przekonania, że istnieje tylko jeden rodzaj przyczyn i człowiek nie może być od tego wyjątkiem. Współcześnie neguje się czasami powszechny determinizm, powołując się na badania zdające się wskazywać, że niektóre cząsteczki na poziomie kwantowym zachowują się w sposób niezdeteminowany. Rozstrzygnięcie tego problemu należy oczywiście do fizyki. Niemniej pogląd ten, nawet jeśli prawdziwy, nic nie zmienia w kwestii etyki i podmiotowości człowieka – jeżeli stany mentalne naszego umysłu są funkcją tego, co się dzieje w naszym układzie nerwowym (z mózgiem na czele), to z punktu widzenia autonomii ludzkiej nie ma większego znaczenia, czy zmiany w układzie nerwowym są konieczną (zdeteminowaną) reakcją na okoliczności zewnętrzne, czy też mają charakter przypadkowy. W pierwszej opcji stan naszego umysłu ma charakter zdeteminowany, a więc (teoretycznie) przewidywalny, w drugiej jako przypadkowy jest nieprzewidywalny. Jednak w obu wypadkach przyczyną naszych myśli i decyzji jest tylko stan naszego układu nerwowego, a wiedza, dlaczego stan taki zaistniał, nic tutaj nie zmienia. Nawet jeżeli nasze czyny nie są konieczne, lecz tylko przypadkowe, w dalszym ciągu nie my jesteśmy ich autorami i trudno uznawać naszą odpowiedzialność za ich skutki. Indeterminizm miałby równie destrukcyjne konsekwencje dla etyki, jak determinizm.

Najistotniejszą konsekwencją determinizmu jest nieuchronność ludzkiego losu – przekonanie, że świat nie może być inny, niż w danej chwili wygląda, a wszelkie jednostkowe decyzje i przekonania są konieczne i wymuszone przez całą dotychczasową historię świata. Niemniej – co należy podkreślić, gdyż pojęcia te są powszechnie mylone – determinizm nie jest fatalizmem. Fatalizm zakłada, że ostateczny wynik naszych starań: planów, działań i decyzji jest już z góry przesądzony i nic, co możemy zrobić, nie jest w stanie tego zmienić. Nie przeczy on jednak, że to właśnie my jesteśmy źródłem tych starań. Gdy Edyp i jego rodzice starali się uniknąć przepowiedzianego im losu, podejmowali prawdziwe i autonomiczne decyzje, czyli takie, których źródłem byli oni sami. Metaforycznie można porównać zmagania Edypa z fatum do partii szachów rozgrywanej między arcymistrzem a kiepskim amatorem. Mistrz na pewno wygra, ale jego przeciwnik podejmuje prawdziwie własne decyzje i to najlepsze, na jakie go stać, nawet jeśli ostatecznie okażą się całkowicie bezskuteczne. Nie są one jedynie automatyczną



reakcją na bodźce zewnętrzne, lecz mają swoje źródło, przynajmniej częściowo, w jego wewnętrznych przeżyciach. Zachowuje on więc swoją autonomię – jest podmiotem.

Obrońcy determinizmu często twierdzą, że nie zmienia on nic w opisie ludzkiego zachowania moralnego. W dalszym ciągu poznajemy świat, snujemy plany, dokonujemy aktów wartościowania, podejmujemy decyzje i staramy się je realizować. Co więcej, determinizm nie głosi, że nie mamy wpływu na nasze działanie ani że nasze działanie nie zmienia otaczającego nas świata, np. jeżeli kogoś uderzyłem, to ja jestem przyczyną jego bólu i przykrości. Gdybym podjął inną decyzję, zrobiłbym coś innego, świat byłby inny. Ponieważ to my jesteśmy przyczyną tej zmiany, może ona zostać oceniona w kategoriach moralnych; nasz czyn może wywołać w nas dumę lub wstyd, może uzyskać aprobatę lub naganę obserwatora zewnętrznego, powinien być też za te zachowania nagrodzony lub ukarany. Wszystkie te okoliczności skłaniają Richarda Brandta do przekonania, że determinizm nic nie zmienia w praktyce etycznej:

Istnieją pewne przychylnie i nieprzychylnie postawy „moralne” wobec ludzi z powodu ich postępowania, których nie usuwa refleksja nad przyczynami tego postępowania i o których możemy nie bez podstaw założyć, że są one obiektywnie uzasadnione, nawet jeśli determinizm jest prawdziwy. A jeśli tak, to terminy „naganne” i „moralnie chwalebne” mają zastosowanie do pewnych czynów (Brandt, 1996, s. 895).

Jednocześnie determinizm zmienia wszystko. Wprawdzie nie proponuje odmiennego opisu ludzkiego czynu moralnego, ale każdemu z jego etapów nadaje inne rozumienie. Zgodnie z jego tezami wszystko to, co pomyślałem, zdecydowałem, zrobiłem, było w zasadzie do przewidzenia, gdyż stanowiło następstwo niezwykle skomplikowanego układu przyczyn, które postępowanie moje wymusiły, i w tym sensie mój czyn (i wszystkie jego kolejne etapy) nie mógł być inny, niż faktycznie był. Przez „nie mógł” należy rozumieć to, że układ realnie istniejących przyczyn nie dopuszczał innego postępowania, a nie to, że inne postępowanie byłoby logicznie niemożliwe.

Determinizm niszczy zatem podmiotowość, a nawet możliwość myślenia o rzeczywistości podmiotowej. Metaforycznie rzecz ujmując, człowiek ma status podobny jak wir wody w strumieniu – można wskazać

fizyczną strukturę, która realnie oddziałuje na otoczenie, podmywając brzegi, wciągając pod wodę ludzi itp. Skutki te można oceniać jako dobre lub złe. Co więcej, te działania realnie zależą od tego, co dzieje się w jego wnętrzu. Niemniej wszystko to jest wynikiem oddziaływań strumienia wody, który tworzy strukturę nazywaną wirami. Nie istnieje nic, co zaczyna się wewnątrz wiru; wszystko jest efektem niezależnej od niego gry sił zewnętrznych. Neguje to tym samym wszystkie atrybuty zarówno podmiotowości, jak i bycia osobą, trudno nawet powiedzieć, iż ktoś coś zrobił, lecz co najwyżej, że coś się stało w obrębie jego ciała. Charakterystyczne jest, że nie wszyscy zwolennicy determinizmu odżegnują się od tych konsekwencji swoich poglądów. Świadczy o tym chociażby następująca anegdota:

Razem z rozwojem techniki przyszła ukryta filozofia sztywnego determinizmu, o czym może świadczyć krótka wymiana poglądów, którą miałem z profesorem B.F. Skinnerem z Harvard na ostatniej konferencji. Referat wygłoszony przez niego skłonił mnie do wypowiedzenia następujących uwag: 'jeżeli dobrze rozumiałem dra Skinnera, to z jego słów wynika, że chociaż mógłby on myśleć, że ma jakiś cel w wygłoszeniu swojej mowy, to jednak takie myśli są w istocie rzeczy czymś iluzorycznym. W rzeczywistości wypisał on na papierze pewne znaki i wydał tutaj pewne dźwięki po prostu dlatego, że jego genetyczna struktura i jego dawne środowisko skutecznie uwarunkowało jego zachowanie w taki sposób, że wydanie tych dźwięków było odpowiedzią na owo uwarunkowanie i on jako osoba nie bierze w tym udziału. Zatem jeżeli dobrze pojmuję jego rozumowanie, to z jego naukowego punktu widzenia on jako osoba nie istnieje [podkreślenie moje – S.G.]. W swojej odpowiedzi dr Skinner stwierdził, że nie będzie wnikał w to, czy miał jakkolwiek wybór w tej sprawie (przyuszczalnie dlatego, że cała sprawa jest iluzoryczna); dr Skinner oświadczył jednak „Akceptuję pańską charakterystykę mojej obecności tutaj” (May, 1989, s. 192–193).

Problem polega jednak na tym, że Skinner, wygłaszając zdanie „akceptuję pogląd, że ja nie istnieję”, nie jest konsekwentny, gdyż mówiąc to, zakłada tym samym, że jego akceptacja determinizmu jest jego wolnym aktem (tzn. mógł na wypowiedź swojego adwersarza zareagować inaczej), tymczasem determinizm właśnie temu przeczy. Nie mówiąc już o tym, że twierdzenie „ja nie istnieję” jest wewnętrznie sprzeczne.

Jednak jeżeli determinizm jest prawdziwy, to tylko już i teraz. Rodzi to nieuchronnie pytanie o status samej tej teorii i jej relację do osoby, która ją głosi. Determinizm, jak każda inna teoria, powinien odnieść się do samego siebie. Przyznawany jest mu status teorii naukowej (czy też

raczej paradygmatu naukowego), czyli pewnego rodzaju opisu rzeczywistości (powstałego według ściśle określonych reguł). Teoria zaś nie jest częścią świata zewnętrznego względem umysłu badacza, lecz przynależy do jego umysłu. Badacz zachowuje względną niezależność wobec tej rzeczywistości zewnętrznej, jest wolny, tzn. może formułować swoje teorie i hipotezy w sposób dowolny. Dowolność ta niesie ze sobą ryzyko błędu i głoszenia teorii fałszywej, lecz jest to prywatna sprawa uczonego, który oczywiście powinien dążyć do możliwie pełnej adekwatności swojej wypowiedzi względem rzeczywistości transcendentnej. Wypowiedź tę formułuje jednak na swoją odpowiedzialność, przynajmniej w tym sensie, że jest możliwa do pomyślenia sytuacja, w której przedstawia on zupełnie inną teorię – być może głupią, ale własną.

Jednocześnie determinizm głosi jednak tezy, których konsekwencje pozostają w radykalnej sprzeczności z powyższym opisem. Unicestwia on przede wszystkim granice między umysłem poznającym a światem, który umysł ten uczynił przedmiotem swojej refleksji. Jeżeli wydają z siebie podczas wykładu szereg pisków i dźwięków (a w wypadku pisania artykułu wykonuję szereg ruchów palcami nad klawiaturą komputera), to wprawdzie wiąże z nimi pewne sensy, znaczenia czy symbole, lecz wszystkie one pojawiają się w moim umyśle jako nieuchronna konsekwencja minionych zdarzeń, mojej struktury genetycznej i bodźców, którym podlegam obecnie. Oznacza to, że moja wypowiedź (teoria, którą właśnie sformułowałem) nie mogła być inna. Ma ona zatem taki sam status, jak np. szum płynącej wody. Konstatacja ta pociąga za sobą natychmiast pytanie, dlaczego ktokolwiek ma poważnie traktować teorię, która sama siebie określa w ten sposób. Sokrates – jak pamiętamy – twierdził, iż wie, że nic nie wie. Była to jednak ironia. Determinizm jednak z całą powagą twierdzi, że jego twierdzenia nie mają sensu. A determiniści sami o sobie mówią, że ich nie ma. Trudno o bardziej jednoznaczne zaprzeczenie podmiotowości ludzkiej.

## Ujęcie problemowe pojęcia

Paradygmatycznym i chyba jedynym znanym nam przykładem tak pojmowanego podmiotu jest człowiek (oczywiście nie licząc Boga, którego jednak nie poznajemy bezpośrednio). Wszelkie próby rozszerzenia

podmiotowości na byty pozaziemskie (hipotetyczni kosmici) czy też próby uznania przynajmniej częściowej podmiotowości zwierząt przeprowadzane są przez analogię do podmiotowości ludzkiej. Problem podmiotowości w etyce sprowadza się zatem do kwestii, na ile człowiek jest sprawcą swoich czynów, oraz do pytania, które elementy jego struktury sprawiają, że człowieka i jego czyny można powiązać ze sobą na zasadzie przyczyn i skutków.

O ile podmiotem działania można nazwać taki byt, który w realny sposób wywiera wpływ i przekształca w jakimś zakresie otaczającą go rzeczywistość, to podmiot moralny to taki, któremu w sposób uzasadniony można przypisać odpowiedzialność za jego czyny. Należy zatem wskazać warunki, jakie powinien spełnić byt, by mógł zostać uznany za podmiot moralny w pełnym tego słowa znaczeniu. Analogicznie do warunków, na jakie wskazywał Roman Ingarden wobec odpowiedzialności, zalicza się do nich świadomość, wolność i przynajmniej względną stałość tożsamości osoby działającej (Ingarden, 1987). Dwa ostatnie warunki nie budzą w zasadzie wątpliwości. Nie można mówić o podmiocie działania (ani orzekać o jego moralności lub niemoralności), jeżeli działania te nie znajdują swojego źródła w nim samym, a są wymuszane przez bardziej lub mniej złożony splot okoliczności zewnętrznych. Podobnie zrozumiałe jest wymaganie stałej tożsamości podmiotu identyfikowanego jako sprawca czynu, czyli problem jego idyntityczności i trwania w czasie. Gdybyśmy bowiem (niezależnie od przyczyn) stwierdzili, że zmiany, jakie zaszły w bycie, który był przyczyną jakichś działań, nie pozwalają już uznawać go za sprawcę, to tym samym nie może być on obciążany odpowiedzialnością za te wydarzenia. Twierdzenie, że je st się już całkiem innym człowiekiem, może zostać uznane za prawdziwe i wzięte pod uwagę np. podczas orzekania wymiaru kary, jednak potraktowane z całą powagą i dosłownie prowadziłoby do paradoksu, o którym pisze Ingarden:

Odpowiedzialność, która istniała tylko w chwili dokonania czynu, byłaby czymś bezsensownym; wówczas nie mogłaby pełnić podstawowej funkcji bycia źródłem i podstawą powetowania, które ma być zrealizowane w przyszłości (Ingarden, 1987, s. 111).

Jednocześnie filozof zastrzega, że idyntityczność ta nie może polegać wyłącznie na subiektywnym poczuciu, musi wyjść poza sferę czystej

świadomości i czystego 'ja'. Wszystkie teorie, które redukcją osobę do mnogości czystych przeżyć, są niewystarczające dla wyjaśnienia ontycznych fundamentów moralności. Podmiot odpowiedzialności musi być zatem realnym, trwającym w czasie bytem, posiadającym odpowiednie możliwości działania w rzeczywistym świecie (Ingarden, 1987, s. 122).

Trzeci warunek podmiotowości – świadomość – jest najbardziej kontrowersyjny i najczęściej bywa kontestowany przez filozofię współczesną (przynajmniej od czasu przewrotu kopernikańskiego Kanta). Spełnienie go wymaga, by sprawca zdawał sobie sprawę z dokonywanych przez siebie czynów, rozumiał ich konsekwencje i okoliczności im towarzyszące oraz – co jest nawet ważniejsze z punktu widzenia analiz podmiotu – był zdolny nie tylko do poznania rzeczywistości zewnętrznej, ale również wewnętrznej. Konieczna jest więc także świadomość motywów własnego postępowania. Co więcej, człowiek kierujący swoim życiem musi mieć realny wpływ na kształtowanie (i ewentualną zmianę) tych motywów, bo dopiero wtedy zyskuje możliwość podejmowania w sposób wolny decyzji o działaniu.

## Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Spór o status podmiotu dotyczy w zasadzie zakresu moralności i sensowności etyki jako filozoficznej refleksji nad tą pierwszą. Mistrzowie podejrzeń wraz z deterministami twierdzą, że człowiek kieruje się wprawdzie motywami, które uznaje za własne, lecz nie zdaje sobie sprawy, że motywacja ta powstaje niezależnie od jego świadomości, w sposób, na który jednostka ma tylko ograniczony wpływ (lub nie ma go wcale). W konsekwencji trzeba uznać, że również postępowanie człowieka jest w dużym stopniu poza jego wpływem lub zupełnie od niego samego nie zależy. Nie może on zatem zostać w pełni uznany za podmiot moralności. Problematyczna staje się zatem moralna ocena jego czynów. W wersji skrajnej całkowita negacja podmiotowości ludzkiej oznacza zakwestionowanie racji używania wszelkich kategorii moralnych, a negując moralność, tym samym pozbawia się etykę wszelkiej sensowności.

Jednak samo zadanie pytania o podmiot zakłada już jakąś formę podmiotowości. Należy więc nie tyle pytać, czy istnieje podmiot, lecz ująć tę kwestię po Kantowsku: w jaki sposób jest on możliwy, w jaki sposób istnieje? Etyka nakłada na problematykę podmiotu dodatkowe ograniczenie. Przyjmując jako oczywiste założenie istnienia moralności, w konsekwencji musimy przyjąć istnienie podmiotu spełniającego podstawowe jej wymagania: wolności i świadomości czynu, a tym samym opowiedzieć się za podmiotem „mocnym”. Wprawdzie filozofia współczesna, którą reprezentują m.in. mistrzowie podejrzeń, podnosi wiele istotnych zastrzeżeń o charakterze metafizycznym i epistemologicznym wobec tej koncepcji, jakkolwiek analogicznie do przekonania Kanta, że antynomie rozumu teoretycznego rozstrzyga rozum praktyczny, można uznać, że etyka rozstrzyga – w tym wypadku – problemy metafizyków.

#### BIBLIOGRAFIA

- Brandt, R.B. (1996). *Etyka. Zagadnienia etyki i metaetyki*. Tłum. B. Stanosz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Duchliński, P., Kobyliński, A., Moń, R., & Podrez, E. (2022). *Etyka a problem podmiotu*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Freud, S. (1975). *Poza zasadą przyjemności*. Tłum. J. Prokopiuk. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Naukowe.
- Herbut, J. (1997). Podmiot. W: J. Herbut (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, (s. 425–426). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Krąpiec, M.A. (1974). *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Ingarden, R. (1987). *Książeczka o człowieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- May, R. (1989). *Psychologia i dylemat ludzki*. Tłum. T. Mieszkowski. Warszawa: PAX.
- Marks, K. (1955). *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*. Tłum. E. Lipiński. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, K., & Engels, F. (1961). Ideologia niemiecka. Tłum. K. Błecz-szyński, & S. Filmus. W: *Dzieła*. T. 3. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Nietzsche, F. (1997). *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*. Tłum. G. Sowiński. Kraków: Wydawnictwo Znak.

- Nietzsche, F. (2011). *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*. Tłum. G. Kowal. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Renaut, A. (2001). *Era jednostki, Przyczynek do historii podmiotowości*. Tłum. D. Leszczyński. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Swieżawski, S. (1983). *Św. Tomasz na nowo odczytany*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Taylor, C.S. (2002). *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, & in. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Węgrzecki, A. (1996). *Zarys fenomenologii podmiotu*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.





Ryszard Wiśniewski  
Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie  
<https://orcid.org/0000-0002-6626-4688>  
<https://doi.org/10.35765/slowniki.385>

# Godność

## Streszczenie

**DEFINICJA POJĘCIA:** Godność jest kluczowym pojęciem kultury i etyki. Jest ono wieloznaczne i nacechowane emocjonalnie. Traktowane bywa jak idea wiążąca uznanie wrodzonej wyjątkowości człowieczeństwa, doskonałości (zasługi) z postawą osobistego poczucia własnej wartości.

**ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA:** Nie można zrozumieć idei godności bez przyjrzenia się jej ewolucji mającej źródła w kulturze i filozofii antycznej oraz religii judeochrześcijańskiej. Obie te tradycje łączy dążenie do doskonałości, co interpretuje się jako wyraz wielkości człowieka oraz przekonanie, że to jest możliwe dzięki skierowaniu człowieka ku Absolutowi, Bogu. Nowożytność odkryła godność ludzką jako cel sam w sobie pośród i powyżej relacji użytkowych. Współczesność w kontekście doświadczenia wielkich upokorzeń tej idei zadeklarowała godność osoby jako podstawę praw człowieka i moralności.

**UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA:** Idea godności w swej wieloznaczności daje się ograniczyć do godności osoby, osobowej i osobistej, a także swoistej konfiguracji wartości bezwzględnych. Wiele jej znaczeń ma sens od nich pochodny i jest pozaosobowy. Problematyzacji podlega zastosowanie etyki godności do etyki zawodowej i etyk szczegółowych.

**REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:** Problematyka godności wymaga pracy analitycznej rozdzielającej bezwzględne pole wartości ludzkiej godności, osadzone w osobowej egzystencji człowieka, od wartości względnych typowych dla pragmatycznego wymiaru rzeczywistości. Bardziej złożone problemy wymagają badania godnościowych aspektów etyk szczegółowych.

**Słowa kluczowe:** człowieczeństwo, osoba, godność osoby, godność osobowa, godność osobista



## Definicja pojęcia

Godność (łac. *dignitas hominis*, ang. *dignity*, fr. *Dignité*, niem. *Würde*, ros. *dostoinstwo*) jest pojęciem wieloznacznym, tyleż opisowym dla rodzaju ludzkiego, co wartościującym, wyróżniającym i tym samym naznaczonym emocjami. Podążając tropem słownikowych ustaleń etymologicznych, odnotujmy najpierw, że rzeczownik „godność” jest pochodny względem przymiotnika „godny”, co wywodzi się ze starsłowiańskiego „god”, oznaczającego „to, co jest w czas”, co jest „odpowiednie”, „stosowne”, ale także „to, co zacne”, także „znaczące”; można powiedzieć, że znaczy tyle, co wartościowe, skoro „niegodzien” znaczył tyle, co „niewart” (Brückner, 1957). W najnowszych słownikach najczęściej wyprowadza się znaczenie słowa „godny” od „zdatny”, a następnie określa się je jako „zasługujący na coś, wart”; ale też jako „zacny, szanowny” (Sławski, 1952). Etymologiczny prymat przymiotnikowego źródła znaczenia terminu „godność” od „godny” wskazuje na ontologiczną relacyjność godności, na jej osadzenie w stosunkach praktycznej zdatności, stosowności, odpowiedniości. Trudno tu dopatrzeć się takiego jej sensu, w którym ludzki podmiot osobowy byłby ujmowany jako byt i dobro sam w sobie, niezależny od tego, do czego jest on zdatny.

Encyklopedyczne ujęcia zwracają uwagę na wieloznaczność godności i koncentrują się na w miarę możliwej typologii znaczeń. W najprostszyc ujęciach rozróżnia się: 1. godność ludzką, 2. godność osobistą, 3. godność zawodowo-społeczną (Pilch, 2003, s. 80–84). Mieczysław A. Krąpiec wymienia zaś: 1. filozoficzne rozumienie godności człowieka jako bytu i celu w sobie; 2. teologiczne rozumienie godności człowieka jako wyjątkowego bytu transcendującego przyrodę i pozostającego w szczególnej więzi z Bogiem; 3. socjologiczne rozumienie godności człowieka jako praw człowieka zadeklarowanych w międzynarodowych aktach (Krąpiec, 2003, s. 15–17). Socjolog godności, Janusz Mariański, wyodrębnia z kolei trzy funkcjonujące rozumienia pojęcia: 1. godność osobową „z jej warstwą ontyczną, przysługującą każdej osobie ludzkiej [...] w powiązaniu z bytem absolutnym”; 2. godność osobowościową, wyrażającą się w ludzkich działaniach, sprawnościowych i doskonałościach osobowego „ja”; 3. godność osobistą, „odnoszącą się do poczuć i świadomości podmiotowej”, która „wiąże się ze świadomością osoby” (Mariański, 2015, s. 225).

Jacek J. Jadacki dokonał analizy semiotycznej godności, w której wyróżnił cztery sposoby jej rozumienia:

Po pierwsze, człowieczeństwo, czyli godność ludzka: żyje godnie ten, kto ma godne – przyzwoite warunki [...]. Po drugie, zasługa, czyli godność nabyta: jest godny (czegoś) ten, komu z określonych względów przysługują godne – należne – warunki [...]. Po trzecie, szlachetność, czyli godność osobista: postępuje godnie ten, czyje zachowanie jest godne – chwalebne [...]. Po czwarte, dostojęństwo, czyli godność zawodowa: sprawia się godnie (kogoś) ten, czyje zachowanie jest godne – stosowne – tj. przestrzegające powinności swoistych (Jadacki, 2003, s. 85–86).

Wieloaspektową analizę pojęcia godności przeprowadziła Magdalena Środa we wstępie do historyczno-analitycznej monografii poświęconej idei godności w kulturze i etyce. Autorka wyróżnia tam godność jako: 1. „stanowisko, przywilej, zdatność do czegoś”; 2. subiektywny stan psychiczny „mieć poczucie godności”, 3. zobiektywizowaną ocenę postawy, „zachować się godnie”; 4. postawę interpersonalną „okazać szacunek czyjejs godności”; 5. wartość filozoficzno-moralną, w której godność człowieka wyrażana jest w jego określeniu mianem *animal rationale*; 6. teologiczno-ontyczną wartość, która ujmuje człowieka jako *imago dei* (Środa, 1993, s. 10).

Mamy tu inny punkt wyjścia, oparty na studium historycznej ewolucji wielopostaciowego zjawiska ze świata wartości nazywanego wieloznacznie i często emocjonalnie godnością. Pogłębiona analiza znaczeń godności pozwala autorce stwierdzić, że:

Na podstawie analizy słownikowej trudno ustalić wyraźny zakres znaczeniowy „godności”. Jest to pojęcie niezwykle uwikłane, tak w odrębne użycia, jak i w odrębne tradycje myślenia. Nie znaczy to jednak, aby zgodnie z poglądem analityków lingwistycznych, ‘godność’ każdorazowo otrzymywała swoje znaczenie w kontekście użycia. Istnieje zapewne jakaś „wspólna istota” godności, to co czyni z niej pojęcie należące do słownika filozofii, a więc ideę, nie zaś termin czy nazwę (Środa, 1993, s. 10).

Według internetowego wydania *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* godność (*dignity*) jest w społeczeństwie zachodnim traktowana jako „definiujący ideał współczesnego świata”. Autor hasła zwraca się uwagę, że wiąże się ona wielokierunkowo z takim pojęciami, jak:

ranga, pozycja, honor, wyjątkowość, piękno, równowaga, powaga, uczciwość, szacunek do samego siebie, poczucie własnej wartości, święte miejsce w porządku rzeczy, najwyższa wartość (Debes, 2023).

## Analiza historyczna pojęcia

Szeroko rozumiana idea godności ma głębokie i jeszcze przedfilozoficzne korzenie historyczne, osadzone w postawach i charakterach kształtujących stosunki międzyludzkie. Zanim uzyskały one treść mniej lub bardziej skategoryzowaną w pojęciach greckiej filozofii, były opisywane w mitologiach i eposach. W literaturze panuje zgoda, że dla zrozumienia idei godności kontekst jej dziejowej ewolucji, jak każdej innej wielkiej idei, jest niezbędnym składnikiem jej rozumienia (Kozielecki, 1977, s. 11; Debes, 2023).

Grecka kultura czasów homeryckich przywiązywała duże znaczenie do ludzkiej czci opartej na sprawności wojennej, męstwie, uznaniu dla zasług, przynależności do rodu arystokratycznego i płynącej stąd doskonałości i słusznej dumy. Demokracja ateńska wypracowała wzór obywatela jako członka wspólnoty równych sobie, wolnych i roztropnych, prawych ludzi. Filozofia grecka dała wreszcie cywilizacji śródziemnomorskiej wzorzec mędrca-nauczyciela, który nade wszystko cenił troskę o duszę, panowanie nad chaosem pożądań i namiętności w świetle rozumu i poszanowania dla praw wspólnoty. Tradycja judeochrześcijańska wniosła do procesu rozpoznawania problemu i wartości ludzkiej godności biblijne pytania o istotę człowieczeństwa, ukierunkowując rozumienie człowieka jako bytu wprawdzie naturalnego, ale stworzonego na obraz Boga i z nim związanego. W żadnym z tych tropów nie występuje słowo odpowiadające terminowi „godność”, ale ma on tam swoje źródła etyczne.

Filozofia ze swej natury przekształcała społeczne odczucia i wyobrażenia dotyczące czci (zasług) w pojęcia i teorie. Poprzedziła je legenda Sokratesa, która stała się uosobieniem wszystkich wymiarów greckich cnót mających źródłowy związek z późniejszymi koncepcjami godności. Z jego imieniem należy wiązać dość rewolucyjny pogląd, że cnoty można się nauczyć, co znaczy, że doskonałość nie jest dana z urodzenia (jak w ustroju arystokratycznym), ale wymaga nauki, ćwiczenia, troski o duszę, stanowiącą o istocie człowieka.

Platon wywarł wpływ na późniejszą filozofię godności ideą trójpodziału duszy na pożądlivą, popędlivą (gniewliwą) i rozumną. Pierwsza część świadczyła o obecności człowieka w świecie przyrody, a trzecia o możliwości jego udziału w świecie boskich transcendentnych idei.

Funkcją środkowej było z kolei opanowanie, męstwo w ustanawianiu harmonijnych relacji między potrzebami ciała i racjami osadzonymi w świecie transcendentnych idei. Tu zdaje się tkwić, zdaniem Juliusza Domańskiego, późniejsza idea człowieczeństwa jako bytu, którego istotą jest posiadanie duszy (środkowej), zawiadującej przestrzenią wolności człowieka, determinowanej przez potrzeby ciała i racje ducha (Domański, 1994, s. 7–19).

Nieco inaczej, ale i dokładniej, ideę środka wyłożył Arystoteles w studiach nad dobrami i cnotami człowieka. Pojmował on cnotę jako wybór właściwej miary pośrodku między skrajnie przeciwstawnymi sobie dążeniami (subiektywnymi dobrami). Była to więc koncepcja słusznego wyboru opartego nie tyle na racjach rozumu, ile na doświadczeniu (przyzwyczajeniu) w trafnym rozpoznawaniu środka między skrajnymi pragnieniami. Na kanwie Arystotelesowej etyki cnot z ideą godności kojarzona jest cnota wielkoduszności (*magalopsychia*). W *Etyce niko-machejskiej* czytamy: „Słusznie dumny jest, kto uważając siebie za godnego rzeczy wielkich, istotnie na nie zasługuje” (Arystoteles, 1956, p. 1123b). Wielkoduszność jest tu rozumiana jako postawa środka pomiędzy zarozumiałstwem a zbytnią skromnością w ocenie należnej czci. Dalej pisze filozof: „Uzasadniona duma jest jak gdyby okrasą cnot; jako że je wzmacnia, a sama bez nich nie może istnieć. Dlatego trudną jest rzeczą być w całym tego słowa znaczeniu słusznie dumnym; nie jest to bowiem możliwe bez doskonałości etycznej” (Arystoteles, 1956, p. 1124a). Aksjologiczne nacechowanie wielkoduszności wskazuje na jej szczególny status, czyniący ją koroną cnot, wartością dodaną do doskonałości (*kalokagatia*). Można traktować to ujęcie roszczenia do okazywania człowiekowi doskonałemu czci jako źródło dla rozwoju późniejszego pojęcia godności osobistej. To właśnie ten status trzeba interpretować jako konsekwencję aksjologicznego bilansu posiadanych cnot. M. Środa zwraca uwagę na to, że jakkolwiek definicja człowieka słusznie dumnego ma charakter formalny, to jednak:

Wielkoduszność jest [...] ukoronowaniem cnot, jest wartością będącą konsekwencją pewnych cech naturalnych, psychologicznych i moralnych, zarazem jest też wartością cenną w sposób samoistny (Środa, 1993, s. 29).

W historycznym dyskursie o wartościach konfigurujących godność człowieka mieli swój udział także stoicy. Dociekali oni wielkości człowieka

w jego rozumnym, mądrym władztwie nad namiętnościami (*apatia*), w wolności, którą Marek Aureliusz nazywał „warownią wewnętrzną”. Dla oznaczenia tego, co przystoi człowiekowi z jego istoty, rzymscy stoicy używali terminu *honestas*, co oznacza uczciwość, godziwość, a zatem to, co jest samo w sobie godne czci (szacunku), a różne od tego, co ma *pretium*, czyli cenę. U Cycerona, któremu przypisuje się wpływowe użycie terminu *dignitas* w piśmie *De inventione* (2,166), czytamy:

Godność jest zaszczytnym poważaniem zasługującym na cześć, respekt i poszanowanie. Wysoka ranga to posiadanie znaczącej władzy, albo jakichś bogactw w znaczącej obfitości, albo też odznaczenie się dostojnością (Cicero, 2013, s. 239).

Motyw aretologiczny greckiej filozofii łączy się w ten sposób z rzymskim etosem szacunku i powagi urzędu. Godność człowieka przejawia się tu w jego doskonałości, odpowiedniej (*decor*) sprawowanego urzędu.

W perspektywie chrześcijańskiego średniowiecza problematyka godności ludzkiej stanowiła kontynuację klasycznego przekonania o swoistości człowieka z mocnym akcentem na to, że jego zadaniem jest przekuwanie swego doczesnego życia, wolności, doskonałości na wartości torujące drogę do świętości i szczęścia wiecznego. Istotę człowieczeństwa, jako stwórczego wyobrażenia Bożego (*imago Dei*), upatrywano w duszy (*anima*), przy czym przez całe średniowiecze i później trwał spór o sprawczą władzę duszy. Jedni przez stulecia za św. Augustynem upatrywali ją w woli (*voluntas*) kierującej się miłością, a ich sukcesorami są ci, którzy we wzniosłych uczuciach wyższych upatrują wielkość człowieka. Inni za św. Tomaszem z Akwinu głosili przewagę intelektu nad wolą, broniąc kierowniczej roli rozumu jako źródła słusznych racji w wyborze dróg prowadzących człowieka w jego życiu doczesnym do doskonałości (szczęścia) i ostatecznie na drodze do świętości w jedność z Bogiem. W tym, jak człowiek zarządza swoją wolnością, zawarta została przestrzeń etyczna jego godności. Potwierdzają to rozważania Tomasza z Akwinu, który pojmuje człowieka jako jednostkowy byt rozumny i wolny, jako osobę (czym utwierdza związek człowieka z Osobą Boską). Ludzka godność polega na tym, że „człowiek z natury swej jest wolny i istniejący dla siebie samego” (Tomasz z Akwinu, 1970, II-II, q 64 a 2). Można powiedzieć, że średniowiecze doprecyzowało i podniosło teologiczny wymiar antycznej idei doskonałości. Wielkość

człowieka upatrywano w tym, że jako jedyny pośród istot cielesnych istnieje w substancjalnej jedności z duszą i że jako jedyny w tym świecie jest osobą, a tym samym obrazem Boga.

*Dignitas hominis* stała się tematem dysput filozoficzno-teologicznych przełomu XV i XVI wieku za sprawą Giovanniego Pico della Mirandoli, który w mowie (*oratio*) *De hominis dignitate* (1486) podniósł zagadnienie „dostojeństwa człowieka”, upatrywanego w jego zdolności do nabywania wartości osobowościowych osadzonych w ludzkiej wolności, w centralnym miejscu świata pomiędzy przyrodzoną naturą a Bogiem.

Paradoksalną formą sprzeciwu wobec zachwyty nad godnością i zasługami człowieka pokładanymi w jego racjonalności stała się antropologia Blaise'a Pascala. W punkcie wyjścia doceniał on wielkość człowieka w stosunku do całej przyrody opartą na ludzkim rozumie, by w następnym kroku okazać jego niezdolność do bycia źródłem najwyższych prawd i racji moralnych. Godność i zasługa człowieka w pospolitym znaczeniu polega na tym, że zna on swoją nędzę, a zaliczyć do niej trzeba także pychę istoty rozumnej, która lekceważy racje serca. Godność człowieka oparta jest tu, jak i później u egzystencjalistów chrześcijańskich, na absolutnym zaufaniu do Boga.

W naturalistycznym i zarazem społeczno-etycznym duchu XVII wieku problem godności człowieka realistycznie ujął Thomas Hobbes. Filozof, opisując człowieka w kategoriach rozumnego egoizmu, wyróżniał moc przyrodzoną i instrumentalną człowieka, a dalej wartości, dostojeństwo, zaszczyt i godność człowieka. Hobbes operował ekonomicznym pojęciem wartości:

Wartością człowieka, podobnie jak wszystkich innych rzeczy, jest jego cena; to znaczy wart jest on tyle, ile dano za korzystanie z jego siły. Nie jest więc to wartość bezwzględna, lecz jest rzeczą zależną od potrzeby i sądu innych ludzi (Hobbes, 1954, s. 75–76).

W potocznych relacjach międzyludzkich wartość oparta na cenie została nazywana „uważaniem”. W stosunkach publicznych społeczna wartość człowieka nazywana jest „dostojeństwem”. Uwążanie i dostojeństwo przejawiają się w sobie właściwych sposobach ich okazywania, w relacjach publicznych przez zaszczyty jako dowody i oznaki posiadania mocy, czego przykładem są stanowiska, honory i tytuły. Jak pisze Hobbes:



Godność jest rzeczą różną od wartości człowieka i również od jego zasług; polega ona na szczególnej mocy czy zdolności do tego, czego dany człowiek ma być godny; jest to więc zdolność szczególna, zwana zazwyczaj i zdolnością albo sposobnością (Hobbes, 1954, s. 84).

Godność zostaje tu rozpoznana jako koniunkcja rozmaitych wartości użytkowych człowieka i form zobiektywizowanego szacunku społecznego (uważania) w postaci publicznego (dostojeństwa), manifestowanego w usymbolizowanych zaszczytach, honorach i tytułach. W ten sposób ukształtował się fundament społeczno-utylitarności koncepcji godności, który miał za sobą z jednej strony arystokratyczną tradycję, łączącą doskonałość z pozycją społeczną, z drugiej zaś odpowiadał ideom wielkiej zmiany cywilizacyjnej i kulturowej, których etyczny utilitaryzm i liberalizm stawały się wyrazicielami. Człowiek w tej perspektywie postrzegany był jako węzeł w sieci pożytków, wzajemności, zależności, a jego wartość (moralną – co jest dyskusyjne) mierzono skalkulowaną użytecznością społeczną.

Reakcją na ten zwrot była filozofia Immanuela Kanta, powszechnie uchodząca za moment założycielski humanizmu etycznego. Jego koncepcja człowieczeństwa nie różniła się specjalnie od tej, którą wypracowała tradycja filozoficzna w korespondencji z teologiczną. Człowiek jest tu istotą osadzoną w przyrodzie, determinowaną jej prawami, ale do jego istoty należy też rozumność, i to posłuszeństwo rozumowi, bynajmniej nie instrumentalnemu, sprawia, że staje wolny. Wielkość człowieka wynika z tego, że jako istota rozumna i wolna może sam sobie stanowić normy moralne (autonomia), ale tylko takie, które jego rozum uznaje za zdolne posiadać powszechną ważność (test uniwersalizowalności). Tyle w zasadzie znaczy formalny w swej istocie imperatyw kategoryczny Kanta.

Za wybitny zwrot godnościowy jego etyki uznany został imperatyw nazwany praktycznym, jako że wskazuje on godność człowieka jako grunt moralności. Trzeba tu jednak zaznaczyć, że wielokrotnie w różnych tekstach i wypowiedziach wyrażany jest on w uproszczeniu jako nakaz traktowania człowieka jako celu i zakaz traktowania go jako środka, co w istocie pomija ważne słowa filozofa świadczące o bardziej złożonym charakterze relacji bycia celem samym w sobie i bycia środkiem do celu. Treść imperatywu jest następująca:

Postępuj tak, byś człowieczeństwa, tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka (Kant, 1971, s. 62).

To „zawsze zarazem jako celu” i „nigdy tylko jako środka” odniesione do relacji względem człowieczeństwa Kant powtarza w przykładach i wyjaśnieniach rzutowanych na pole relacji użytkowych. Chodzi więc mu o to, że jakkolwiek człowieczeństwo realizowane jest w świecie relacji i praw użytkowych, to w świetle rozumu nakazującego woli respektowanie bezwzględnej wartości ludzkiej godności jest ono nieredukowalne do racji użytkowych wyrażanych ceną. Istota rozumna i wolna, żyjąca we wspólnocie prawa, należy do „państwa celów”, a tu

wszystko ma albo jakąś cenę, albo godność. To, co ma cenę, można zastąpić także przez coś innego, jako jego równoważnik, co zaś wszelką cenę przewyższa, a więc nie dopuszcza żadnego równoważnika, posiada godność (Kant, 1971, s. 70).

Imperatyw praktyczny Kanta wywarł ogromny wpływ na współczesny humanizm i personalizm, które mniej lub bardziej otwarcie uznały go za schemat rozpoznawczy stosunku do godności człowieka. Wpływ ten widać w Karola Marksa teorii alienacji ekonomicznej oraz jego politycznej idei wyzwolenia klasy robotniczej ze wszystkich stosunków, w których człowiek jest istotą „poniżoną i godną pogardy”. Marks krytykował stosunki społeczno-ekonomiczne, w których istotna dla wielkości człowieka jego twórcza praca zostaje zredukowana do rynkowej ceny siły roboczej. Intencje moralno-polityczne Marksa były bez wątpienia humanistyczne, ich owoce polityczne wątpliwe. Współczesnym wyrazem odczłowieczenia języka ekonomii i polityki jest sprowadzanie wartości potencjału ludzkiej twórczości do uprzedmiotowiającego człowieczeństwo pojęcia „zasoby ludzkie”.

Wybitnie naturalistyczną i elitarystyczną interpretację godności można odczytać z poglądów Friedricha Nietzschego, który krytykował ideę godności nadużywaną przez ludzi słabych, szukających bezpieczeństwa w życiu stadnym, domagających się równości. Nietzsche sprzeciwiał się retoryce godności zawartej w idei demokracji, w treściach Jezusowego *Kazania na Górze*, w ideach głoszonych przez socjalistów; przyznaje dostojeństwo arystokracji ducha, elitom indywidualistów twórczych, odważnych, wybijających się ponad przeciętność, przewyżających samych siebie. Trudno to nie dostrzec powrotu do wartości epoki bohaterów greckich eposów i mitów, nie ma tu miejsca na recepcję Kantowskiego „państwa celów”.

W filozofii współczesnej problem godności podjęty został niemalże przez wszystkie ważniejsze jej odłamy, zwłaszcza przez filozofię życia, filozofię egzystencjalną, fenomenologiczną, hermeneutyczną, personalizm i filozofię dialogu, nie wykluczając żywotności klasycznej metafizyki człowieka w tomizmie. Przełom XIX i XX wieku nacechowany był poczuciem kryzysu, dekadencji, zagubienia człowieka, jego rozdarciem między wartościami świata natury a poszukiwaniem racji nadających sens życiu w świecie, w którym pewność obrazu świata i jego miejsca w nim zostały nadwątlone przez pozytywizm. Myśl filozoficzna wracała do klasycznych źródeł filozofii człowieka, ale też nadawała im nową formę. Według Maxa Schelera, twórcy współczesnej antropologii filozoficznej:

Jedynie człowiek – o ile jest osobą – potrafi, jako istota żywa, wznieść się ponad siebie i jakby z centrum znajdującego się poza (*jenseits*) światem czasoprzestrzennym uczynić przedmiotem swego poznania wszystko, włącznie z samym sobą (Scheler, 1987, s. 93).

Dostojeństwo człowieka realizuje się w życiu duchowym, czym upodobia się on do Boga, wnosząc wartości duchowe do ziemnego Kosmosu. Widać tu echo klasycznej filozofii człowieka.

W teistycznym nurcie egzystencjalizmu (K. Jaspers, N. Bierdiajew, L. Szestow, G. Marcel) człowieka z kryzysu współczesnej cywilizacji, z rozdarcia, lęku, niepewności wyzwała indywidualny, wolny wybór Transcendencji, wzmoczenie sił duchowych w obliczu odzyskania wiary w sens istnienia siebie i świata. W innym nieco kierunku poszli filozofowie reprezentujący tzw. laicki egzystencjalizm (M. Heidegger, J.-P. Sartre, A. Camus), twierdzący, że stan egzystencjalnego rozdarcia w wolności i niepewności wyboru w świecie, którego ostatecznych racji nie znamy, znajduje rozwiązanie w odpowiedzialnym projektowaniu siebie, przekraczaniu siebie, w transcendencji swego ludzkiego, subiektywnego świata. Sartre nazwał humanizmem egzystencjalnym to, że

przypominamy człowiekowi, że nie ma on innego prawodawcy prócz siebie samego i że w samotności sam decyduje o sobie. Humanizmem, ponieważ wskazujemy, że nie odbywa się to przez zwrot do siebie samego, ale zawsze przez poszukiwanie poza sobą celu, który jest takim wyzwoleniem, takim właśnie szczególnym osiągnięciem, że człowiek może realizować siebie dokładnie po ludzku (Sartre, 1998, s. 81–82).

Sartre oczekuje od człowieka odpowiedzialności takiej, jakby wybierał za całą ludzkość, co jest nawiązaniem do imperatywu kategorycznego Kanta.

Idea godności osoby (wrodzonej) i osobowej (moralnej, dodanej) przejawia się szczególnie w filozofii personalistycznej, spokrewnionej z teistycznym egzystencjalizmem, fenomenologią, filozofii dialogu. W klimacie intelektualnej i moralnej wrażliwości na zagrożenie ludzkiej podmiotowości, wolności i twórczości, w obliczu wojen światowych i rewolucji społecznych niosących totalne zagrożenie dla jednostki, problem godności osoby podniesiony został na wyższy poziom dyskursu i wrażliwości moralnej. Pojęcie osoby (*persona*) ma źródło w greckim teatrze, gdzie *persona* (grec. *prosopon*) oznaczała maskę, za którą skrywała się twarz aktora. Później w teologii chrześcijańskiej termin *persona* dotyczył osoby boskiej, a z czasem użyto go w odniesieniu do osoby ludzkiej (Tomasz z Akwinu).

Współczesny personalizm jest złożonym nurtem ideowym, wyrażającym szacunek dla wyjątkowej pozycji człowieka jako osoby, dla jej godności. Lista wielkich reprezentujących go myślicieli jest długa, ale nie sposób przemilczeć postaci E. Gilsona, J. Maritaina, E. Mouniera, K. Wojtyły i w wielu innych polskich filozofów i teologów. Założycielskie dla personalizmu oddzielenie pojęcia człowieka jako jednostki (podlegającej prawom przyrody i prawom społecznym) oraz człowieka jako osoby (posiadającej niepowtarzalną indywidualną osobowość, tożsamość, godność osobistą) odpowiada narastającej świadomości różnicy między wartością świata rzeczy i świata instrumentalnych instytucji społecznych. Istnieje szczególna więź personalizmu z ideą godności człowieka sformułowaną w przez Kanta, czego wyrazem jest „norma personalistyczna” Karola Wojtyły:

Norma ta jako zasada o treści negatywnej stwierdza, że osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu. W parze z tym idzie treść pozytywna normy personalistycznej: osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość (Wojtyła, 1986, s. 42).

Personalizm Wojtyły kontynuował i rozwijał Tadeusz Styczeń, dla którego naczelną normą moralną jest bezwzględna „powinność afirmacji osoby przez osobę”. Racje, dla których tak krucha egzystencjalnie

istota, jaką jest osoba ludzka, doświadcza bezwzględnej powinności miłowania osoby, tkwiąc poza etyką. Przygodne doświadczenie osoby prowadzi do metafizyki Racji Koniecznej (Styczeń, 1972).

Ukoronowaniem fundamentalnego znaczenia idei godności wrodzonej, stanowiącej podstawę roszczeń każdej jednostki/osoby ludzkiej do respektowania jej praw jest jej prawnomiędzynarodowe potwierdzenie w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ z 1948 roku. W jej preambule tego dokumentu czytamy:

Uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków wspólnoty ludzkiej jest podstawą wolności, sprawiedliwości i pokoju świata.

Prawa człowieka mają zatem swoje źródło w przyrodzonej godności człowieka, a to znaczy, że są polem semantycznym dla interpretacji opisanych w Deklaracji poszczególnych praw.

## Ujęcie problemowe pojęcia

Próba uporządkowania znaczeń pojęcia godności i ograniczenia jego wieloznaczności może prowadzić do szerokiej bądź wąskiej typologii. Najbardziej uproszczony podział, jaki się nasuwa, z uwzględnieniem wybranych wyżej, pozwala odróżniać: 1. godność osoby, 2. godność osobową, 3. godność osobistą. Ten i każdy inny podział okazuje wielotorowość refleksji skoncentrowanej wokół pojęcia osoby ludzkiej i jej wartości. Spotykają się tu trzy znaczenia godności: ontologiczne, etyczne, psychologiczne. Występują one w dwóch wymiarach: opisowym i aksjologicznym, których nie da się rozdzielić. To, co jest, i takie, jakie jest, jawi się jako wartościowe, inaczej nie jawiłoby się wcale. Wartość może tu znaczyć tyle, co bycie poza nicością lub wyróżnialność z tła, a to znaczy niekiedy tyle, co godność w znaczeniu bezwzględnym bądź względnym.

W pierwszym znaczeniu godności ujmuje się osobę jako byt samoświadomy, świadomy rzeczywistości i swego w niej miejsca, a także swej wartości, dzięki czemu jest wolny, otwarty poznawczo zarówno na świat naturalny i nadnaturalny. W drugim znaczeniu, dzięki swej swoistości ontologicznej i wrażliwości aksjologicznej, podmiot nabywa godności osobowej, wykorzystując swój potencjał poznawczy

i twórczy, wrażliwość – doskonali się. W trzecim znaczeniu osoba strzeże swej godności osobiście, a własną osobowością demonstruje swoje wartości osobowe i oczekuje ich uszanowania, a zarazem pilnie strzegąc siebie przed instrumentalizacją swej godności jako osoby, jest za swoją godność odpowiedzialna.

Istota powyższego podziału tkwi w rozdzielności perspektyw, z punktu widzenia których są one opisywane. O ile pierwsza, ontologiczna, zwana też filozoficzno-teologiczną, wydaje się nie stwarzać większych trudności w zrozumieniu jej istoty, jest założonym punktem wyjścia, o tyle dwie następne taką trudność zawierają, bo proces nabywania sprawności obiektywizuje się w wartościach osobowych, dodanych do wrodzonego poziomu wartości ontycznej, tocząc się paralelnie z procesem subiektywnej troski o siebie jako podmiotu budującego swoje poczucie godności. Tym, którzy godność osobową i osobistą rozróżniają, wydaje się o to chodzić. I jeszcze inaczej: godność osoby jest miejscem dla rozwoju godności osobowej, a godność osobista jest stróżem obu: osoby i jej wartości.

Aksjologiczny wymiar godności wymaga przefiltrowania różnych znaczeń godności przez aparat pojęciowy i systematykę wartości. Ma to o tyle znaczenie, że godność i wartość są traktowane jako terminy wymienne dla języka ocen świata osobowego, ale warto zauważyć, że etymologia godności, a później także kulturowe, społeczne rozumienie godności, wskazują na godność jako „zdatność”, wartość względną. Punktem odniesienia tej wartości był i pozostanie człowiek, jego wartość bezwzględna. W staropolskim przymiotnikowym znaczeniu „godny” jest terminem z porządku wartości względnych, pochodnych, utylitarnych, instrumentalnych, które są warunkami, środkami, symbolami, zasobnikami i z tego czemu służą czerpią swą wartość. W tym porządku wydaje się zamykać horyzont wartości tym, którzy nie są w stanie przebić się do świata wartości obiektywnych i bezwzględnych, zwanych absolutnymi. Pomijając pochodność sensu aksjologicznego dóbr względnych, pozostajemy przy rozumieniu godności jako dobra bezwzględnego w sobie i dla siebie (dobro to zrealizowana wartość). Ale i na tym poziomie jest problem, polegający na pytaniu, czy godność osoby, a także godność osobowa i godność osobista, są dobrami bezwzględnymi czy absolutnymi? Jeśli rozróżnić dobro bezwzględne i absolutne według kryterium ich dopuszczalnej i niedopuszczalnej używalności, wtedy dobra bezwzględne nie tracą wartości, a nawet zyskują na tym, że są używalne (życie jest dobrem

bezwzględny, ale jest też podstawą chwalebnych użytków z niego), podczas gdy można zaryzykować twierdzenie, że może istnieć takie dobro, które nie powinno być (zarazem) używane, któremu należy się tylko uwielbienie. Historia filozofii i teologia na tym wyjątkowym poziomie aksjologicznym odkrywała tylko jedno Dobro. Warto zadać zatem pytanie, czy któraś z godności sięga tego miejsca na szczycie hierarchii wartości? Wydaje się, że doczesną namiastką takiego dobra jest godność osoby z jej kantowską nieredukowalnością człowieczeństwa do użytku.

Problem jednak w tym, czy osoba jako cel w sobie i dla siebie, jest używana, kiedy wchodzi w rozmaite relacje, czy to tylko jej cechy osobowe mają jakąś cenę, choć pozostają dobrami w sobie. Wydaje się, że wiele godnościowych przymiotów, mając wartość bezwzględną, wchodzi w relacje użytkowe, ale jedynie godność osoby stanowi o zakazie jej traktowania wyłącznie jako środka. W tym tkwi problem współczesnej praktyki godności: mianowicie, że ludzie, uwikłani w społeczne i cywilizacyjne sieci użyteczności i praktyczności, nie dostrzegają bezwzględnych wartości, a wśród nich tej absolutnej.

Pewną zaporą przeciwko temu stanowi rzeczy są normy moralne postulowane w obronie godności osoby. Ich przeglądu dokonała Maria Ossowska, oddzieliwszy najpierw godność osoby w znaczeniu jej dostojeństwa czy celu dla siebie celem skupienia się na godności utracanej, stopniowalnej (określanej tu jako osobowej i osobistej). Autorka wykazała, że w perspektywie normatywnej i bardziej konkretnej niż abstrakcyjna perspektywa aksjologiczna dominują normy i wzory negatywne, potępienia niegodnych, ubliżających zachowań. Zwraca też uwagę na ujawnianie się problemu godności w sytuacjach zagrożenia, wskazuje na jej funkcję obronną, honor, odróżnia deprecjację (godności osobowej), ale i jej degradację (Ossowska, 1970, s. 51 i nast.). To ostatnie można potraktować jako zaproszenie do dyskusji o samobójstwie moralnym, które stanowi skrajnie negatywną postać utraty godności osobowej i osobistej, z wyjątkiem godności osoby, która zawsze pozostanie polem odbudowy siebie na nowo.

Praktycznym wymiarem dyskursu o godności jest etyka zawodowa, którą eksponują liczne kodeksy etyki profesjonalnej. Godność osoby powinna być traktowana analogicznie jak godność zawodu (opisana w jego misji, szczególności w podziale ról w społecznym podziale pracy, tytule); godność zawodowa jest bowiem aplikacją godności osobowej

i opisanej normatywnie w specjalnych wymaganiach dla wykonywania zawodu, jego cnotach, wzorach osobowych. Godność osobista ma ponadto swój odpowiednik w dumie zawodowej, trosce o jego autorytet i swoje w nim uczestnictwo, do czego te wszystkie kodeksy zobowiązują. Godność zawodowa wspiera się na rzetelności (stosunku do procedur) i uczciwości (czci dla godności klienta zawodu).

Szczególne znaczenie ma dyskurs godnościowy w bioetyce, gdzie toczy się fundamentalny spór między zasadą świętości (absolutnej wartości życia) a reprezentowaną przez np. Petera Singera utylitarystyczną zasadą wartościowania życia według jego jakości (którą należy raczej identyfikować z godnością osobową w przyjętym tu znaczeniu). Spór ten można inaczej nazwać jest dyskusją o godność człowieka. Stanowisko Singera daje się interpretować w kategoriach stopniowalnej godności. Odpowiedzią niech będzie pogląd, że: „Godność osoby ludzkiej nie jest stopniowalna, podobnie jak i sama osoba” (Mariański, 2019, s. 5). Istotną kwestią w sporach bioetycznych jest stosunek do godności człowieka w okresie płodowym, ale niech wolno będzie w szerszym kontekście czasowym przesunąć to także na status pośmiertny człowieka. W perspektywie godności osoby zarówno jej potencjał płodowy, jak i pośmiertna tożsamość oraz zwłoki (grób) podlegają ochronie moralno-prawnej. Dyskusyjne są tylko granice i okoliczności relatywizujące z jednej strony zdolność płodu do życia, z drugiej losy zwłok i dobra pamięć o osobie. Czy ta krańcowa godność ludzkiej osoby jest w sposób uzasadniony samoistna? Czy może staje się ona (współ)udziałem tych, na których spoczywa odpowiedzialność za godność narodzin dziecka, a także odpowiedzialnych za pochówek ciała (Antygoną). To tylko przykład konkretyzacji sporu o godność osoby.

## Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Z semantycznej, historycznej i problemowej analizy wieloznaczności pojęcia godności wyłania się z konieczności nieco uproszczony obraz ewolucji trzech przynajmniej znaczeń, z których wszystkie mają w jakiś sposób wymiar zarazem osobowy i społeczny:



1. Godność osoby (wrodzona, naturalna, ontologiczna, niestopniowalna, nieutralcalna, podstawa praw człowieka, teologiczne *imago Dei*).
2. Godność osobowa (moralna, nabyta, złożona z zasług i doskonałości), przybierająca formy stopniowalnego i zobiektywizowanego uznania, czci, szacunku, zinstytucjonalizowanego dostojeństwa.
3. Godność osobista (osadzona na podmiotowym pragnieniu czci i doskonałości, promieniująca dostojeństwem osobistym).

Życie jest przede wszystkim procesem używania. Współczesny świat jest wielką siecią i areną użytków, dlatego wielkim zadaniem filozofii i pedagogiki godności jest znalezienie wskazanej przez Kanta granicy, dla której cywilizacyjny instrumentalizm powinien zatrzymać się przed redukcją człowieka do systemu środków użycia i uprzedmiotowienia go. Zdaniem J. Mariańskiego:

W uzasadnianiu godności osoby będącej niezbywalną wartością ludzkiego życia odnosimy się zarówno do przesłanek filozoficznych przemawiających nie tylko do ludzi wierzących, ale i do wszystkich ludzi, jak i do przesłanek teologicznych związanych z wiarą w dziecięstwo Boże człowieka. Obydwa te aspekty nie powinny być sobie przeciwstawiane, nawet jeżeli pierwsza argumentacja (etyka humanistyczna) ukierunkowuje się na zewnątrz do świata, druga (teologia) – niejako do środka, do członków Kościołów chrześcijańskich lub ludzi wierzących w Boga. Są to tylko dwie perspektywy patrzenia na tę samą prawdę o godności i wielkości człowieka. W rzeczywistości ludzie odwołują się jeszcze do argumentów wywodzących się z różnych przekonań moralnych, a niekiedy nawet do przesłanek utylitarno-pragmatycznych (Mariański, 2019, s. 26).

Wielce owocne, ale i problematyczne są próby operowania pojęciem godności w szczegółowych kwestiach społecznych i etycznych także w etyce środowiskowej (człowiek w świecie przyrody), etyce obywatelskiej, socjalnej i politycznej, w etyce komunikacyjnej i tym podobnych aplikacjach. Termin „godność” mocno związany jest we wszystkich tych dziedzinach z porządkiem aksjonormatywnym, opartym na bezwzględnej wartości osoby i na wartościach osobowych, realizowanych w strukturach wartości względnych (instrumentalnych). Wymaga to pracy analitycznej i ostrożności metodologicznej, studzenia emocji, ale także świadomości wyjątkowości wartości, jaką jest godność w różnych swoich przejawach.

Współczesna literatura naukowa różnie odnosi się idei godności. Jej głośną krytykę z pozycji psychologii behawioralnej przeprowadził Burrhus F. Skinner (1971/1978), twierdząc, że pojęcia wolności i godności nie dają się operacjonizować, nie są po prostu faktami. Z punktu widzenia pozytywistycznego empiryzmu godność ludzka, jak i świat wartości z nią sprzęgniętych, są oznaką emocji, a te są narzędziami perswazji pozbawione sensu poznawczego. Inaczej na możliwość operacjonizowania pojęcia godności w badaniach naukowych patrzy współczesny polski socjolog religii i moralności J. Mariański, który wykazuje, że

wartości godnościowe mają dość wysoką pozycję w hierarchii wartości badanych Polaków. W rozważanych sytuacjach konfliktowych ponad połowa respondentów przyznaje priorytet wartościom godnościowym nad pragmatycznymi (Mariański, 2016, s. 453).

#### BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles. (1956). *Etyka nikomachejska*. Tłum. D. Gromska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Brückner, A. (1957). *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Cicero, M.T. (2013). *O inwencji retorycznej. De inventione*. Tłum. K. Ekes. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Debes, R. (2023). Dignity. W: E.N. Zalta, & U. Nodelman (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Pobrane z: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/dignity/> (dostęp: 31.05.2023).
- Domański, J. (1994). Godność człowieka a zagadnienie jego wolności w filozofii starożytnej. W: J. Czerkowski (red.), *Zagadnienie godności człowieka*, (s. 7–19). Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Hobbes, T. (1954). *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Tłum. Cz. Znamierowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Jadacki, J.J. (2003). *Aksjologia i semiotyka. Analizy i polemiki*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Kant, I. (1971). *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. M. Wartenberg, & R. Ingarden. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kozielecki, J. (1977). *O godności człowieka*. Warszawa: Czytelnik.
- Krąpiec, M.A. (2003). *Powszechna encyklopedia filozofii*. T. 4. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.

- Mariański, J. (red.). (2015). *Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania*. Kraków: Nomos.
- Mariański, J. (2016). *Godność ludzka jako wartość społeczno-moralna: mit i rzeczywistość? (Studium interdyscyplinarne)*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Mariański, J. (2019). Godność ludzka jako wartość i sposoby jej uzasadnienia w opinii młodzieży. *Zeszyty Naukowe KUL*, 4.
- Ossowska, M. (1970). *Normy moralne. Próba systematyzacji*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Pilch, T. (red.). (2003). *Encyklopedia Pedagogiczna XXI wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Sartre, J.P. (1998). *Egzystencjalizm jest humanizmem*. Tłum. J. Krajewski. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
- Scheler, M. (1987). *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Tłum. S. Czerniak, & A. Węgrzecki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Sławski, F. (1952). *Słownik etymologiczny języka polskiego*. T. 1. Kraków: Towarzystwo Miłośników Języka Polskiego.
- Styczeń, T. (1972). *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Środa, M. (1993). *Idea godności w etyce i kulturze*. Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.
- Tomasz z Akwinu. (1970). *Sprawiedliwość*. Tłum. F.F. Bednarski. London: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Wojtyła, K. (1986). *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL.



Sebastian Gałeczki

Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie

<https://orcid.org/0000-0003-2728-0447>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.372>

# Natura sumienia i jego konflikty

## Streszczenie

**DEFINICJA POJĘCIA:** Sumienie to wrodzone każdemu człowiekowi narzędzie pozwalające mu odczytać, co powinien w danej sytuacji moralnej uczynić. Staje ono niejako pomiędzy obiektywnym światem prawdy, dobra i wartości, a konkretną jednostką w jej niepowtarzalnej sytuacji i w obliczu dylematu dotyczącego tego, co należy zrobić w danych okolicznościach. Sumienie jest zatem narzędziem pozwalającym zastosować obiektywną prawdę o dobru do jednostkowej sytuacji moralnej konkretnego człowieka.

**ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA:** W historii pojawiło się wiele teorii opisujących naturę sumienia, które można uporządkować w trzy podstawowe nurty: racjonalistyczny (stoicyzm, Orygenes, Tomasz z Akwinu, Kant), woluntarystyczny (Sokrates, Augustyn z Hippony, Hegel, Nietzsche) i emotywistyczny (Pascal, Rousseau, Schopenhauer). Współcześnie układ sił się nieco zmienił, gdyż – w dużym przybliżeniu – w XX wieku nurt woluntarystyczny i emotywistyczny połączyły się, tworząc nurt autonomiczny, zaś tradycja racjonalistyczna przetransformowała się w nurt aksjonomiczny.

**UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA:** Istnieją dwie grupy konfliktów związanych z naturą sumienia. Po pierwsze, są to konflikty sumienia *par excellence*, czyli takie, w których jednostka znajduje się w sytuacji dylematu moralnego: rozpoznaje różne opcje działania, z których jedno jest nakazywane przez głos sumienia, a pozostałe są wymagane przez inne autorytety: prawo, kulturę, religię, emocje, bliskie osoby itp. Drugą grupą konfliktów są te pojawiające się na styku sumienia jednostki oraz nakazów, praw państwowych i dobra wspólnego.

**REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:** Filozofia europejska wypracowała bardzo precyzyjne normy i narzędzia

rozwiązywania konfliktów sumienia i konfliktów o sumienie. Bezwzględny prymat sumienia jednostki powinien być chroniony zarówno przed zakusami innych władz osoby ludzkiej, jak i przez uzurpacjami ze strony państwa, do czego służy przede wszystkim nowożytna zasada wolności sumienia.

**Słowa kluczowe:** sumienie, synejdezjologia, klauzula sumienia, etyka lekarska, wolność sumienia

## Definicja pojęcia

Sumienie jest jednym z najtrudniejszych do zdefiniowania pojęć – nie dlatego, że jest czymś tak abstrakcyjnym i odległym, jak całka lub fale grawitacyjne, ale dlatego, że jest wręcz odwrotnie: sumienie jest czymś tak bliskim każdemu z nas, tak własnym i wewnętrznym, że trudno nam osiągnąć odpowiedni dystans, by opisać je obiektywnie, w sposób niezaangażowany i możliwy do racjonalnego uzasadnienia. Do próby jego zdefiniowania można by zastosować słynne słowa św. Augustyna z Hippony o czasie: „Czymże więc jest czas? Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem” (Augustyn z Hippony, 2009, s. 349). Zaraz jednak dodaje: „Z przekonaniem jednak mówię, że wiem, iż gdyby nic nie przemijało, nie byłoby czasu przeszłego”. Tak samo jest z sumieniem: choć bardzo trudno ubrać w słowa powszechne wśród ludzi doświadczenie sumienia, to jednak nie ulega wątpliwości, że – parafrazując autora *Wyznań* – że gdybyśmy nie potrafili tak często pokonywać dylematów moralnych, dotyczących tego, co w danej sytuacji i w danych okolicznościach powinniśmy zrobić, to nie wiedzielibyśmy, że posiadamy jakąś wewnętrzną siłę i osobistą zdolność do rozpoznania tego, co słuszne, dobre i nakazane, a co niesłuszne, zakazane i złe.

Od ponad dwóch tysięcy lat pojawiają się próby opisu sumienia. Wydaje się, że najciekawszą definicję zaproponował John Henry Newman:

instynktowna siła dobrze uformowanego sumienia jest na tyle żywa, że dzięki jakiejś tajemniczej zdolności i niezależnie od jakiegoś zdefiniowanego procesu rozumowania, zdaje się odkrywać prawdę moralną nawet tam, gdzie pozostaje ona ukryta. Sumienie, opierając się na trafności swojego instynktu, dochodzi do takiej pewności, której nie potrafią zrozumieć ludzie stojący z boku (Newman, 2000, s. 79).

W takim ujęciu pojawiają się wszystkie najważniejsze elementy sumienia: charakter osobisty, ukryty dla osób postronnych, ścisły związek z prawdą, konieczność formowania go i równocześnie posłuszeństwa mu. Większość z tych aspektów można znaleźć w niemal każdym historycznym opracowaniu dotyczącym problematyki sumienia. Możemy zatem uznać te cechy za swoisty twardy rdzeń, jego istotę,

nawet jeśli w poszczególnych teoriach i koncepcjach mogą się od siebie w szczegółach różnić.

Jako punkt wyjścia dla dalszych rozważań zaproponowana zostanie poniższa definicja:

Sumienie jest raczej narzędziem – nie stanowi określonej treści [...], lecz pozwala w odpowiedni sposób funkcjonować w świecie moralnym: tak jak zmysł wzroku nie dostarczy żadnych wiarygodnych danych bez światła, tak też sumienie czerpie swoją moc i skuteczność z czegoś zewnętrznego wobec niego, czegoś, co je uprzedza i przewyższa. Warunkiem poprawności działania sumienia jest obiektywna prawda, która jest «suwerennym panem» sumienia (Gałęcki, 2020, s. 603–604).

Natura sumienia pozostaje ściśle związana z funkcją, jaką pełni ono w życiu moralnym jednostki. Jest ściśle osobistym sposobem rozpoznania tego, co w danej sytuacji należy zrobić, by czyn miał pozytywną wartość moralną i pozwolił osiągnąć zamierzone dobro. Jednocześnie sumienie nie będzie w stanie pełnić tego zadania, jeśli nie będzie adekwatnym zastosowaniem prawdy obiektywnej o dobru i złu oraz norm postępowania do konkretnej sytuacji moralnej.

## Analiza historyczna pojęcia

Źródeł idei sumienia możemy szukać już w starożytności. W niewyraźny sposób pojawiła się ona u Sokratesa (tajemniczy *daimonion*), w pismach Platona (pierwiastek ludzki u trójpostaciowego symbolu duszy w *Państwie*) czy Arystotelesa (*orthos logos* w *Etyce nikomachejskiej*). Następnie problematyka ta zainteresowała filozofów i teologów starożytnych (Senekę, Marka Aureliusza, Orygenesę, Hieronima), średniowiecznych (Augustyna z Hippony, Tomasza z Akwinu, Bonawenturę, Marcina Lutra), nowożytnych i współczesnych (Blaise'a Pascala, Josepha Butlera, Davida Hume'a, Jean Jacques'a Rousseau, Immanuela Kanta, Johna Henry'ego Newmana czy Fryderyka Nietzschego). Temat natury i roli sumienia stanowi zatem istotny problem etyczny od samego początku myśli filozoficznej. Choć w różnych epokach i przez różnych myślicieli był ujmowany bardzo różnie, to jednak za powszechnie przyjmowaną funkcję sumienia możemy uznać próbę rozwiązania konfliktu pomiędzy



tym, co zewnętrznie i obiektywnie dobre, a tym, co konieczne w indywidualnej, niepowtarzalnej i subiektywnie wiążącej sytuacji.

Klasyczne nurty synejdziejologiczne. Śledząc rozwój idei sumienia, należy dojść do wniosku, że mamy do czynienia tak naprawdę z trzema głównymi sposobami rozumienia tego pojęcia (Gałęcki, 2012, s. 21–86). Pierwszym z nich jest tradycja racjonalistyczna, uznająca sumienie za jakąś formę wiedzy praktycznej, racjonalny osąd rzeczywistości dający poznanie i zrozumienie, pozwalający odróżnić dobro od zła. Pisał o tym Tomasz z Akwinu, najważniejszy przedstawiciel tej tradycji, w swoich *Kwestiach dyskutowanych*:

Nazwa sumienia bowiem oznacza zastosowanie wiedzy do czegoś, stąd akt sumienia wyraża jakby współwiedzę. Zastosowana zaś do czegoś może być wszelka wiedza. Stąd sumienie nie może oznaczać jakiejś określonej sprawności lub władzy, ale oznacza sam akt zastosowania którejkolwiek sprawności lub wiedzy do jakiegoś jednostkowego działania (Tomasz z Akwinu, 2010, s. 53).

Drugi sposób pojmowania sumienia w historii obejmuje nurt woluntarystyczny, uznający, że sumienie związane jest z władzą woliwną i oznacza pewną decyzję, wybór, pragnienie, chcenie, a nawet wewnętrzny przymus zrobienia czegoś lub opór przed uczynieniem czegoś przeciwnego. Najlepiej tę tradycję wyraził Sokrates w swojej mowie obronnej:

To pochodzi stąd, że jakeście to nieraz ode mnie słyszeli, mam jakieś bóstwo, jakiegoś ducha, o czym i Meleos na żart w swoim oskarżeniu pisze. To u mnie tak już od chłopięcych lat: głos jakiś się odzywa, a ilekroć się zjawia, zawsze mi coś odradza, cokolwiek bym przedsiębrał, a nie doradza mi nigdy (Platon, 1999, s. 570).

Trzecim historycznym sposobem pojmowania sumienia jest nurt emtywistyczny, wiążący je z emocjami, intuicją, uczuciowym upodobaniem i przyłgnięciem do czegoś lub przeciwnie: obrzydzeniem i zniesmaczeniem. Tę tradycję dobrze wyjaśnił jeden z pierwszych jej przedstawicieli, Blaise Pascal:

Rozum działa powoli, z tyłoma perspektywami, wedle tyłu zasad, które musiałyby być zawsze przytomne, iż co chwila usypia albo błądzi przez to, że nie ma wciąż przed oczyma wszystkich swoich zasad. Czucie inaczej: działa w jednej chwili i wciąż jest gotowe do działania. [...] Serce ma swoje racje, których rozum nie zna; widzimy to w tysiącu rzeczy (Pascal, 2022, s. 167–168).

Sumienie jest tu postrzegane jako intuicja, mająca charakter nie tyle nieracjonalny lub irracjonalny, co raczej aracyjny lub ponadrozumowy. Owo „serce” ma bezpośredni wgląd w prawdę rzeczy, pozwalając każdemu człowiekowi rozpoznać jawiące się w danej sytuacji dobro i zło, odkrywając jednocześnie, co powinien zrobić, a czego pod żadnym pozorem uczynić mu nie wolno.

Współczesne ujęcia sumienia. Współcześnie ten podział nieco się zatartł i dziś o sumieniu się mówi albo jako o sumieniu autonomicznym, albo aksjonomicznym – jak to trafnie rozróżnił Tadeusz Ślipko (2002, s. 365). Pierwszy nurt charakteryzuje całkowite odcięcie sumienia od jakiegokolwiek zewnętrznego, obiektywnego i heteronomicznego punktu odniesienia. Jest ono czymś radykalnie suwerennym i indywidualnym. Jak wprost stwierdził Richard Rorty, „zarówno «sumienie», jak i «smak» uznajemy za wiązki idiosynkratycznych przekonań i pragnień, a nie za «władze» posiadające swe ściśle wyznaczone przedmioty. Zatem nie na wiele nam się przyda przeciwstawienie tego, co moralne, temu, co estetyczne” (Rorty, 2009, s. 219). Ta współczesna wersja zradykalizowanego połączenia nurtu emotywistyczno-woluntarystycznego jest typowa nie tylko dla perspektyw świeckich czy budowanych w opozycji do tradycji chrześcijańskiej. Być może najbardziej jaskrawy przykład „sumienia autonomicznego” znajdziemy w słynnej *Deklaracji Kolońskiej*. Czytamy tam, że

sumienie nie jest jakimś wypełniaczem poleceń Papieskiego Urzędu Nauczycielskiego, jak to mogłoby się wydawać na podstawie takich przemówień [papieża do teologów i biskupów]. Urząd Nauczycielski jest właśnie raczej przy wykładni prawdy zdany również na sumienie wiernych. Zniesienie napięcia między nauką a sumieniem oznacza pohańbienie sumienia. [...] Biskupi [...] i teologowie moraliści [...] są przekonani, że godność sumienia nie polega tylko na posłuszeństwie, lecz właśnie na odpowiedzialności (DKP, 1989, s. 288).

Sumienie zostało tu powiązane z indywidualną, osobistą i całkowicie autonomiczną decyzją moralną. Zerwano zatem więź pomiędzy nim a światem wartości i posłuszeństwem prawdzie.

Inaczej ten problem przedstawia teoria określona przez Ślipkę jako „sumienie aksjonomiczne”. Stara się ono wpisywać w tradycyjny nurt racjonalistyczny, uznając sumienie za część władz rozumowych człowieka, wyprowadzającą praktyczny osąd tego, co konkretna jednostka powinna zrobić w danej sytuacji. Mamy zatem do czynienia ze swoistą

aktualizacją ogólnych zasad moralnych (takich jak syndereza – czyli zasada „dobro czyń, zła unikaj” – lub Dekalog) do konkretnej, indywidualnej i niepowtarzalnej sytuacji dylematu moralnego. Dlatego sumienie

to w świetle ogólnej oceny lub normy uformowany osąd o moralnym dobru/złu zamierzonego przez człowieka jego własnego konkretnego aktu, którego sprawienie staje się dlań źródłem wewnętrznej aprobaty bądź poczucia winy, własnego bycia dobrym lub złym człowiekiem (Ślipko, 2002, s. 371).

Ujęcie aksjonomiczne widzi sumienie jako osobisty sąd na temat tego, co w danej sytuacji i w konkretnych okolicznościach jestem zobowiązany zrobić.

Można zatem stwierdzić, że w XXI wieku spór o sumienie dotyczy z jednej strony konieczności (lub zbędności) posłuszeństwa głosowi sumienia, a z drugiej rozumienia natury sumienia albo jako zupełnie autonomicznej i indywidualistycznej decyzji jednostki ustanawiającej wartość moralną czynu, albo jako osobistego rozpoznania powinności moralnej w danej sytuacji w świetle obiektywnego świata zasad i dóbr. Ten kontekst metaetyczny nie pozostaje jedynie teoretyczny. Ma bowiem wyraźne przełożenie na społeczne, polityczne i etyczne spory o miejsce i rolę sumienia w życiu jednostek i całych wspólnot.

## Ujęcie problemowe pojęcia

Widzimy, że sumienie od samego początku stwarzało problem filozofom, teologom, etykom i duchownym. Zagadnienie to przekraczało i nadal przekracza granice wąsko rozumianej analizy teoretycznej, ujawniając praktyczne konflikty pojawiające się w życiu religijnym, rodzinnym, społecznym i politycznym. Rozpocznijmy od konfliktów w wymiarze indywidualnym. Sumienie jako źródło subiektywne, czyli osobiste rozpoznanie dobra i zła, powinności i wartości może znaleźć się na kursie kolizyjnym z obiektywnymi, zewnętrznymi i heteronomicznymi źródłami moralności. W takim wypadku osoba czuje się rozdarta pomiędzy głęboko doświadczaną koniecznością wierności sumieniu, które posiada możliwość sankcjonowania swoich nakazów nagrodą („spokojem sumienia”) bądź karą („wyrzuty sumienia”), a zazwyczaj równie silną presją ze strony otrzymanego wychowania, wyznawanego światopoglądu, oczekiwaniami ze

strony najbliższych bądź poszukiwaniem spójności pomiędzy zasadami głoszonymi publicznie i tymi faktycznie wyznawanymi. Sumienie może stanowić zatem nie tylko pomoc w podejmowaniu słusznych decyzji moralnych (zwłaszcza w sytuacjach niejednoznacznych), ale także być źródłem cierpienia w przypadku niezdolności dochowania wysokich standardów, które osoba odkrywa w swoim wnętrzu.

Należy pamiętać, że sumienie nie jest jedynym narzędziem, lecz istnieje pomiędzy innymi naturalnymi władzami ludzkimi, takimi jak rozum, wola, emocje, zmysły cielesne (tzn. wzrok, słuch, smak, węch i dotyk) czy zmysły wewnętrzne (pamięć wyobraźnia, intuicja, instynkt itp.). Może się zatem zdarzyć, że w sytuacji konfliktu moralnego – np. zagrożeniu torturowaniem przez Niemców w czasie II wojny światowej za niewydanie ukrywanych Żydów – coś innego będzie podpowiadał rozum, a w inną stronę skieruje się wola. Uczucie strachu będzie skłaniało do ujawnienia tajemnicy, a sumienie będzie nakazywało wierność obietnicy danej tym, którzy mi zaufali. W takiej sytuacji mamy do czynienia z konfliktem prawdziwie tragicznym. Można jednak nawet wówczas podjąć decyzję nie tylko dobrą, ale także najlepszą.

O tym właśnie mówią trzy określenia, przypisywane sumieniu (Gałęcki, 2015, s. 144–147). Po pierwsze, sumienie nazywane jest *norma normans sed normata* (Tomasz z Akwinu używał określenia *regula regulata*), czyli „normą normującą, lecz normowaną”. Oznacza to, że sumienie samo w sobie stanowi normę postępowania konkretnego człowieka – jest „normą normującą”, czyli funduje normatywność norm i zasad niższego rzędu; to z aktu aprobaty sumienia (bądź przeciwnie, dezaprobaty), bardziej szczegółowe normy – takie jak np. „nie wolno ci zdradzić zaufania osób, których życie od ciebie zależy”, bądź „nie wolno ci jeść mięsa w piątek” – czerpią swoją obowiązywalność. Sumienie jednak nie tylko normuje (*norma normans*), lecz także jest normowane (*norma normata*). Oznacza to, że nie jest samowystarczalne ani suwerenne, nie jest regułą absolutną i niezawisłą, ale wręcz przeciwnie – jego normatywność jest zawisła, gdyż zależy od zgodności aktu sumienia z bardziej pierwotną prawdą (pierwsze zasady moralności) i dobrami obiektywnymi: wspomniane normy sumienia wynikają z uznawania wartości lojalności lub przyjmowania zasad wiary katolickiej. Świetnie opisał to Tadeusz Styczeń:

W etycznej analizie sumienia trzeba akcentować na równi to, że jest ono własnym aktem podmiotu, mocą którego podmiot sam się zobowiązuje do określonego działania [...], jak i to, że jest ono aktem poznania podmiotu, czyli sądem, na mocy którego podmiot, samym aktem wydania tego sądu, uzależnia się od stwierdzanej w nim (w sposób co najmniej domniemany) prawdy o rzeczywistej wartości osób lub rzeczy (samozależność dzięki samouzależnieniu od prawdy, wykluczająca utożsamienie autonomii podmiotu z jego samowolą). W ten sposób sumienie jako jedyne (sięgające bezpośrednio istoty podmiotu) źródło samo informacji o zgodności własnego działania z przedmiotową normą moralności staje się teźże normy podmiotowym wyrazem, czyli subiektywną i zarazem subiektywnie ostateczną normą moralności (Styczeń, 2002, s. 281).

W sumieniu wiązane jest to, co subiektywne i autonomiczne, z tym, co obiektywne i heteronomiczne.

Po drugie, sumienie jest *norma proxima moralitatis*, czyli „bezpośrednią (lub najbliższą) normą moralną”. Rozumie się przez to, że jest to norma nie tyle zewnętrzna dla podmiotu, ale wewnętrzna. O każdej innej normie – nie zabijaj, szanuj rodziców, nie narażaj niepotrzebnie swojego zdrowia, płac podatki – wiemy od innych. Od norm zewnętrznych (głosu rodziców, opinii duchownych, zakazów prawa państwowego itp.) łatwo możemy się dyspensować, uznając je za coś obcego, narzuconego, niezgodnego z naszą obecną sytuacją itd. Natomiast w przypadku normy bezpośredniej i najbliższej nam mamy do czynienia z czymś całkowicie wewnętrznym, co brzmi w naszym umyśle, woli i emocjach niezależnie od presji zewnętrznych. Głos sumienia słyszymy nawet, jeśli zatkamy sobie uszy, zerwiemy kontakty z naszymi bliskimi lub uciekniemy na pustynię, by zrzucić z siebie jarzmo prawa państwowego. Ta norma najbliższa poucza i nastaje na nasz błogi spokój „w porę i nie w porę” (2Tm 4,2), nakazując, zakazując, karząc wyrzutami sumienia i nagradzając poczuciem dobrze spełnionego obowiązku.

I wreszcie: sumienie jest *norma ultima moralitatis*, czyli „ostatnią, ostateczną normą moralną”. Można powiedzieć, że druga i trzecia definicja stanowią awers i rewers tej samej monety. Sumienie jest nie tylko pierwszą z naszego punktu widzenia normą moralną, ale także normą ostatnią w szeregu licznych norm, które bierzemy pod uwagę, podejmując decyzję moralną. Oznacza to, że przed jej podjęciem i rozpoczęciem działania podmiot może się zastanawiać, analizować swoją sytuację, dyskutować z autorytetami moralnymi, porównywać istniejące reguły i normy moralne. Jednak gdy nadchodzi moment podjęcia decyzji, gdy

nie można dalej zwlekać z działaniem, wówczas pozostaje już tylko jeden głos – głos sumienia, który zawsze ma charakter rozstrzygający. Dlatego to sumienie jest ostateczną normą moralności, bo gdy ono coś nakazuje lub zakazuje, to znaczy, że czas na decyzję, namysł, analizy dobiegł końca i nie pozostało nic innego, jak wprowadzić w życie pewny osąd, którego stanowi ono podstawę.

W świetle tych trzech określeń sumienia – normy normującej i normowanej, normy najbliższej i normy ostatecznej – dość łatwo można rozstrzygnąć, w jaki sposób jednostka powinna zachować się w sytuacji konfliktu wewnętrznego, tzn. różnicy pomiędzy głosem sumienia a nakazem innych, zewnętrznych autorytetów: religii, przyjaciół, prawa itp. Człowiek zawsze jest zobowiązany do całkowitego i bezwzględnie posłuszeństwa swojemu sumieniu. Nawet jeśli w danym przypadku myli się ono obiektywnie, to i tak nie mamy innego bardziej wiarygodnego źródła normatywności moralnej. Cokolwiek dzieje się wbrew sumieniu, ostatecznie odbywa się wbrew najgłębszemu osobistemu przekonaniu jednostki na temat tego, co w danej sytuacji jest dobre, słuszne i nakazane. Działanie wbrew nakazowi sumienia zawsze odbywa się w imię wygody, „świętego spokoju”, korzyści materialnych lub innych tego typu pozamoralnych zysków.

Pozostało zatem sproblematyzować ów drugi możliwy obszar konfliktów sumienia. Tym razem chodzi jednak nie o wewnętrzny dylemat osoby, jak w danej sytuacji powinna postąpić (bo tym w sensie ścisłym jest konflikt sumienia), lecz o społeczny i polityczny wymiar sporu pomiędzy sumieniem jednostki a jakimiś wartościami społecznymi lub dobrami wspólnymi. Te konflikty – oraz próby ich rozwiązania – w historii zostały określone trzema związkami frazeologicznymi: wolność sumienia, sprzeciw sumienia oraz klauzula sumienia (Gałęcki, 2012, s. 16–18).

Wolność sumienia jest najstarszym sposobem łagodzenia konfliktu pomiędzy indywidualnym sumieniem a zasadami czy prawami społecznymi. Wcześniej tego rodzaju zderzenia jednostki ze wspólnotą zawsze były rozstrzygane na korzyść wspólnoty – czego najbardziej jaskrawym i bezkompromisowym przykładem była zasada wypracowana w ramach tzw. pokoju augsburskiego (1555): *cuius regio, eius religio*, oznaczająca obowiązek wyznawania tej religii (czyli także moralności), którą wyznawał aktualny panujący w danym kraju związkowym Rzeszy Niemieckiej. Dopiero od czasów nowożytnych zaczęto podkreślać wolność jednostki,

a zatem także wolność światopoglądu, religii i sumienia. Granicę wolności sumienia stanowią jedynie sytuacje graniczne, których stawką są podstawowe reguły współżycia społecznego, a zagrożone są wolności i podstawowe prawa innych ludzi. Wolność sumienia stoi na straży autonomii osoby ludzkiej, choć w różnych krajach jest różnie wyznaczana. Zasadniczo w swoim bezwzględnym rdzeniu oznacza ona zawsze wolność myśli. Wolność słowa jest znacznie częściej i mocniej ograniczona niż wolność sumienia (nie wszystko, co człowiek może myśleć i jak ocenia rzeczywistość może zostać wypowiedziane lub opublikowane), a jeszcze mniejsza wolność obejmuje możliwość postępowania zgodnie ze swoim sumieniem (np. przez rasistę lub lekarza, który byłby zwolennikiem eutanazji).

A co w sytuacji, gdy prawo nie dopuszcza wolności sumienia albo dopuszcza ją w stopniu niewystarczającym? Pojawia się wówczas idea sprzeciwu sumienia, czyli świadomego i dobrowolnego złamania przepisu (lub przepisów) prawa, które stoi w sprzeczności z jego głosem. Łatwo zauważyć, że taki sprzeciw nie tyle rozwiązuje konflikt na linii sumienie–prawo, ile przenosi go na nieco wyższy poziom. Ktoś, kto powołuje się na sprzeciw sumienia, by nie płacić podatków (które są wykorzystywane na zakup broni lub na zabiegi aborcji), by ukrywać się przed poborem do wojska lub by publikować zakazane książki (propagujące światopogląd uznawany za najwłaściwszy), z perspektywy prawa staje się przestępcą (często w warunkach recydywy), ale z własnego punktu widzenia może uznawać się za wojownika lub wręcz za męczennika za słuszną sprawę. Sprzeciw sumienia w rzeczywistości zazwyczaj zaognia konflikt zamiast go rozwiązać.

Klauzula sumienia pojawiła się zatem jako próba pogodzenia ze sobą wolności sumienia z wykraczającym poza nią sprzeciwem sumienia. Skoro tak wiele osób gotowych jest złamać prawo, zostać uznanych za przestępców i buntowników, a na koniec ponieść (często dotkliwą) karę za wierność swojemu sumieniu – pomyślmy o lekarzach, którzy nie chcą dokonywać aborcji lub o młodych chłopakach, którzy nie chcą pełnić obowiązkowej zasadniczej służby w wojsku albo zabijać w czasie wojny – to państwo ma dwa wyjścia. Może konsekwentnie wyciągać wobec każdego z nich surowe konsekwencje, licząc się z tym, że problem będzie eskalował, albo znaleźć jakąś „furtkę”, umożliwiającą tej grupie pozostanie w zgodzie ze swoim sumieniem, przy jednoczesnym

zachowaniu obowiązywalności i spójności prawa. Klauzula sumienia jest rozwiązaniem prawnym w duchu koncyliacyjnym. Stanowi formę urzędowej (prawnej) zgody na łamanie konkretnych przepisów prawa przez konkretne jednostki w konkretnych okolicznościach i pod konkretnymi warunkami. Klauzula sumienia jest swoistym wentylem, dzięki któremu osoby wierne nakazom swojego sumienia mogą pozostać z nim w zgodzie, a jednocześnie ich decyzje nie są destrukcyjne dla wspólnoty jako usankcjonowane instytucjonalnie wyjątki w prawie.

Istnieją zatem dwie grupy konfliktów związanych z sumieniem. Pierwsza dotyczy ściśle tego, co nazywamy „konfliktami sumienia”, czyli sytuacji moralnych, w których jednostka doświadcza przeciwstawnych skłonności do działania: z jednej strony sumienie czegoś zakazuje (lub coś nakazuje), a z drugiej inne bodźce motywacyjne – korzyści osobiste, ugruntowane przekonania, presja ze strony rodziców lub społeczności – nakłaniają do zachowania przeciwnego (*resp.* coś nakazują lub czegoś zakazują). Tego rodzaju konflikty sumienia dotyczą niemal każdego człowieka w pewnych okolicznościach życia.

Druga grupa konfliktów pojawia się natomiast na styku indywidualnego sumienia oraz zasad społecznych. Mamy z nimi do czynienia niemal nieustannie, gdyż nieunikniony pluralizm postaw i wartości jednostek zazwyczaj nie mieści się w ramach jednej dominującej kultury i wyrastającego z niej porządku prawnego. Wobec tego rodzaju sporów i napięć tak jednostka (sprzeciw sumienia), jak i cała wspólnota (wolność sumienia, klauzula sumienia) muszą wypracować jakiś *modus operandi*, by takie sytuacje były jak najrzadsze, nie eskalowały i nie prowadziły do destrukcji społeczeństwa.

## Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Rolą filozofii i etyki jest nie tylko diagnozowanie istniejących problemów, ale także proponowanie rozwiązania ich. Dla porządku rozpoczniemy od prawdziwych „konfliktów sumienia”, czyli sytuacji, w których jednostka doświadcza rozdarcia pomiędzy głosem sumienia a innymi argumentami dotyczącymi wyboru właściwego działania, by następnie przejść do konfliktów społecznych pojawiających się na kanwie sumienia jednostek.



Tradycja etyki sumienia, łącząca Kościół katolicki (Sobór Laterański IV, św. Tomasz z Akwinu, św. Tomasz Morus i wielu innych) ze współczesnymi zwolennikami prawa naturalnego (m.in. John Finnis czy Robert P. George) i klasycznymi liberałami (jak John Butler czy Jeremy Bentham), zawsze przyznawała pierwszeństwo głosowi sumienia przed jakimikolwiek innymi autorytetami, kryteriami czy opiniami. To, co sumienie nakazuje, musi bezwzględnie być zastosowane, a to, co jest zakazane przez sumienie, w żadnym wypadku nie może zostać uczynione.

Jedyny wyjątek bywa stosowany w przypadku tzw. sumienia niepewnego lub wątpliwego (*conscientia dubia*). Zasadniczym stanem sumienia jest sumienie pewne (*conscientia certa*), gdy podmiot wie z niewzruszoną pewnością, co powinien zrobić – nie z pewnością rozumową, bo to jest zazwyczaj niemożliwe do osiągnięcia, ale z pewnością moralną: głębokim przekonaniem, że czyn, który zamierza popełnić, jest dobry albo zły. Czasami jednak znajdujemy się w sytuacji sumienia wątpliwego, czyli w stanie, w którym

człowiek albo nie jest zdolny uformować sobie jakiegokolwiek sądu o wartości moralnej konkretnego czynu, albo też formułuje taki sąd, ale z towarzyszącą mu uzasadnioną obawą błędu (Ślipko, 2002, s. 375–376).

W takiej – na całe szczęście dość rzadkiej i wyjątkowej – sytuacji podmiot ma prawo wstrzymać się od działania lub też działać w oparciu o najlepsze dostępne dane pochodzące z innych niż sumienie źródeł, np. w oparciu o racje rozumowe, autorytety moralne, osobiste doświadczenie itp.

Konieczność postępowania zgodnie z głosem sumienia nie wyklucza możliwości błędu. Sumienie nie jest nieomyślne. Cała wielowiekowa tradycja podkreśla możliwość jego pomyłki (sumienie błędne, *conscientia erronea*), która jednakże nie zwalnia z obowiązku posłuszeństwa mu:

Przeświadczenie o prawie i obowiązku respektowania własnych przekonań (posłuszeństwa własnemu sumieniu) tak jest dziś powszechne, że o jego zasadności nie trzeba nikogo zbyt usilnie przekonywać. Może warto tylko przypomnieć, że znalazło ono wyraz w tradycji scholastycznej, która przypisuje sumieniu rolę ostatecznej normy moralności, to jest ostatecznie wiążącego – pomimo swej omylności – kryterium, którym człowiek powinien się w życiu kierować (Szostek, 1989, s. 236).

Może się to wydawać paradoksem – dlaczego osoba ma być posłuszna błędnemu głosowi sumienia, a nie np. poprawnej opinii Kościoła lub prawu obowiązującemu w danym kraju? – ale jest całkowicie zrozumiałe. Do czego człowiek ma się odwołać, by ocenić, czy jego sumienie ma rację, czy błędzi? Jakie wyższe kryterium pozwala uznać głos sumienia w danym przypadku za błędny? Zgodnie z zasadą, że sumienie jest „ostateczną normą moralną”, nie ma od niego odwołania, apelacji, rekursu. Sumienie – jeśli tylko jesteśmy subiektywnie przekonani, że ma rację – wiąże.

Jednocześnie należy pamiętać, że jest ono nie tylko normą ostateczną i normującą, ale także normowaną. Oznacza to, że może być formowane (lub deformowane) w toku naszego życia moralnego. Jeśli będziemy o nie dbać, starać się je rozwijać, konfrontować z innymi autorytetami i argumentami – będzie coraz dokładniejsze, pewniejsze i lepiej wskazujące prawdę i dobro. Najlepszym zaś sposobem formowania i ulepszania sumienia jest posłuszeństwo mu: „im bardziej ten wewnętrzny mentor jest szanowany i im bardziej się za nim podąża, tym bardziej jego polecenia stają się jasne, wzniosłe i zróżnicowane” (Newman, 2000, s. 38). I odwrotnie: jeśli o sumienie będzie zaniedbane, a człowiek nie będzie kierował się jego głosem i nie będzie mu posłuszny, będzie nie tylko zwodzić, ale może też zamilknąć. A wtedy nawet jego poszukiwanie nie przyniesie skutku.

Podsumowując, cała tradycja filozoficznego namysłu nad sumieniem jednoznacznie nakazuje bezwzględne posłuszeństwo mu. Pewny głos sumienia stanowi najważniejsze i ostateczne kryterium wartości moralnej czynu ludzkiego. W przypadku dylematu moralnego trzeba szukać najlepszego rozwiązania, zgodnego nie tylko z nakazem sumienia, ale także z rozumem, wyznawanym światopoglądem, opinią osób uznawanych przez nas za autorytety itd. Ale w momencie podejmowania i realizowania decyzji nie pozostaje już nic innego, jak bezwzględne posłuszeństwo nakazowi sumienia. W tym sensie nie istnieją (za wyjątkiem zupełnie nielicznych przypadków sumienia wątpliwego) nieprzezwyciężalne dylematy moralne – w każdej sytuacji człowiek ma narzędzie, którym może i powinien się posłużyć, by podjąć najlepszą i najśluszniejszą decyzję moralną w aktualnych okolicznościach.

Przejdźmy zatem do trudniejszej części refleksji nad konfliktami związanymi z sumieniem. W naszym życiu społecznym może dochodzić do

konfliktów pomiędzy sumieniem jednostki a przekonaniem wspólnoty lub wytworzonym przez nią prawem. W jaki sposób państwo powinno rozstrzygać co do zasady zderzenie indywidualnego sumienia z przekonaniem pozostałych obywateli? Uznając wolność sumienia. Tak też się stało w Polsce w 1997 roku, gdy przyjęto nową *Konstytucję Rzeczypospolitej Polskiej*. Poświęcony temu zagadnieniu artykuł 53 oznajmia: „Każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii” (*Konstytucja RP*, 1997, art. 53, ust. 1). Te dwie wolności – przynajmniej literalnie – nie są niczym ograniczone, tzn. żadnemu człowiekowi znajdującemu się na terenie Rzeczypospolitej Polskiej w żaden sposób nie można ograniczać jego postawowego i konstytucyjnego prawa, jakim jest wolność sumienia. Dodatkowo ustęp trzeci *expressis verbis* rozciąga to prawo na sferę wychowania swoich dzieci (*Konstytucja RP*, 1997, art. 53, ust. 3), a ustęp siódmy sferę sumienia i religii obejmuje także przywilejem tajemnicy (*Konstytucja RP*, 1997, art. 53, ust. 7). W ten sposób nasz kraj gwarantuje wolność wyznawania dowolnych poglądów, wolność myśli i wolność wychowania swoich dzieci zgodnie z własnym światopoglądem, a dodatkowo sferę sumienia chroni przed ingerencją państwa.

Wolność sumienia zostaje w następnym artykule poszerzona o wolność wyrażania przekonań: „Każdemu zapewnia się wolność wyrażania swoich poglądów oraz pozyskiwania i rozpowszechniania informacji” (*Konstytucja RP*, 1997, art. 54, ust. 1). Czy to prawo – uznające nie tylko wolność myśli, ale także uzewnętrzniania swoich myśli w sposób werbalny, w słowie i piśmie – jest podobnie nieograniczone, jak wolność sumienia? Niestety, nie do końca. Niedopuszczalne jest np. tworzenie partii, które uznają światopogląd nazistowski, faszystowski i komunistyczny (*Konstytucja RP*, 1997, art. 13), choć tu można by się zastanawiać, czy zakazane „odwoływanie się w swoich programach do totalitarnych metod i praktyk działania” jest tym samym, co uznawanie np. komunistycznego egalitaryzmu czy nazistowskiej antropologii. Zakazana jest także cenzura prewencyjna (*Konstytucja RP*, 1997, art. 54, ust. 2), czyli uniemożliwienie opublikowania jakiejś opinii, poglądu lub stanowiska, ale nie jest zakazana cenzura następcza, czyli zakaz dalszego publikowania danego tekstu czy wypowiedzi. Czy nie jest to jednak ograniczenie wolności słowa, czyli ujawniania głosu swojego sumienia?

Na koniec zauważmy, że choć aktualna konstytucja chroni prawo do uznawania określonego światopoglądu („wolność słowa”) i – do

pewnego stopnia – prawo do jego publicznego wyznawania („wolność słowa”), nigdzie nie pojawia się prawo do wolnego postępowania zgodnie z sumieniem. Co więcej, *Konstytucja* zawiera zapisy, które zdają się zakazywać – przynajmniej w niektórych sytuacjach – postępowanie zgodne z jego głosem lub nakazywać określone zachowanie, nawet jeśli jest ono sprzeczne z głosem sumienia. Artykuł 31 wprost mówi o możliwości ograniczeń w zakresie korzystania z konstytucyjnych wolności i praw (w tym wolności sumienia) oraz – już nie wprost – o tym, że prawo może nakazywać określone zachowanie („Nikogo nie wolno zmuszać do czynienia tego, czego prawo mu nie nakazuje”). Artykuł 42 mówi o odpowiedzialności karnej dla człowieka, który „dopuszczył się czynu zabronionego pod groźbą kary przez ustawę obowiązującą w czasie jego popełnienia” – a zatem prawo może nie tylko nakazywać określone postępowanie, ale także zakazywać jakiegoś zachowania, bez względu na to, czego żąda sumienie danego obywatela. Artykuły 82–84 mówią zaś o obowiązkach, takich jak wierność Polsce, przestrzeganie prawa stanowionego czy „ponoszenia ciężarów i świadczeń publicznych, w tym podatków”, bez względu na to, czy prawo stanowione jest zgodne z moim sumieniem lub czy podatki nie są wydawane na działania sprzeczne z osądem mojego sumienia. A zatem ta wolność sumienia w Polsce tylko teoretycznie chroni prawo i obowiązek każdego człowieka do postępowania w zgodzie z przekonaniami z niego wynikającymi. Łatwo wskazać sytuacje, w których obywatel – pomimo zagwarantowanej mu konstytucyjnie „wolności sumienia” – będzie prawnie zobowiązany do niewierności swojemu sumieniu.

Dlatego w zasadzie od zarania cywilizacji europejskiej pojawia się postulat radykalnego posłuszeństwa sumieniu, nawet wbrew nakazom, zakazom i sankcjom państwowym, religijnym czy społecznym. Taki akt określany jest w tradycji jako sprzeciw sumienia. Najpełniej chyba wyraził go Thomas More, twórca słynnej *Utopii* oraz kanclerz Anglii za czasów Henryka VIII. Gdy król postanowił zerwać jedność Kościoła Anglii z papieżem, More się mu sprzeciwił, za co został skazany na śmierć. W czasie procesu wypowiedział bardzo znamienne słowa:

musicie zrozumieć, że w sprawach dotyczących sumienia każdy prawy i dobry poddany bardziej jest obowiązany do szacunku względem swego sumienia i swojej duszy niż do jakiegokolwiek innej rzeczy na świecie; mianowicie, kiedy sumienie jego jest tego rodzaju, co moje, to znaczy, gdy człowiek nie daje okazji

do plotki, niepokoju i podburzania przeciw panującemu, jak to jest ze mną. Albowiem zapewniam was, że aż do tej godziny nie ujawniłem ani nie otworzyłem sumienia mego i myśli żadnej żywej osobie na całym świecie (Ostrowski, 2001, s. 24).

More jednoznacznie i radykalnie stawia sumienie ponad posłuszeństwem państwu lub prawu. Władca (w monarchii) lub prawo stanowione (w tzw. państwie prawa, *Rechtsstaat*) może żądać posłuszeństwa, ale jest ono ograniczone, podczas gdy posłuszeństwo głosowi prawego sumienia jest bezwzględne i nieograniczone. Jeśli władza państwowa lub jakikolwiek inny autorytet zewnętrzny usiłuje uzurpować sobie prawo do łamania sumienia osoby, podmiot ma prawo się temu całkowicie sprzeciwić, uznając prymat sumienia nad jakimkolwiek innym nakazem.

W czasach obecnych ten problem ujawnił się szczególnie w dość głośnej sprawie Rocco Buttiglione, który w 2004 roku był kandydatem Republiki Włoskiej na komisarza Unii Europejskiej do spraw sprawiedliwości, wolności i bezpieczeństwa. W czasie przesłuchań przed objęciem tego stanowiska niektórzy europarlamentarzyści zagrozili odrzuceniem całego składu Komisji Europejskiej, jeśli ktoś tak jasno wygłaszający konserwatywne i katolickie poglądy w obszarze moralności pozostanie kandydatem do tego gremium. Buttiglione zrezygnował i swoją decyzję wyjaśnił tak:

Trzeba unikać konieczności wyboru między zwycięstwem politycznym i własnym sumieniem. Polityk powinien osiągać to, do czego dąży, bez zdradzania własnego sumienia. Jeśli jednak okoliczności uniemożliwiają zachowanie tej równowagi, należy wówczas bez wahania iść za głosem własnego sumienia. Porażka, przyjęta w duchu świadectwa prawdzie, może być źródłem największego dobra człowieka (Buttiglione, 2005, s. 26–27).

Ten czyn całkowicie wypełnia znamiona sprzeciwu sumienia: Buttiglione nie ugiął się przez presją zewnętrzną, nie zmienił swoich przekonań, nie uległ szantażowi moralnemu i ekonomicznemu (komisarz EU zarabia ok. 100 000 złotych miesięcznie), lecz pozostał wierny głosowi swojego sumienia, zgadzając się na poniesienie wszelkich konsekwencji swojej decyzji. Podobnie jak uczynił to wcześniej Thomas More, choć on zapłacił znacznie wyższą cenę za swój sprzeciw sumienia.

Pojawia się zatem pytanie, czy państwo stać na utratę swoich obywateli – tych, którzy mają jasne poglądy i są gotowi za wszelką cenę

pozostać wierni głosowi sumienia? Chodzi tu nie tylko o wybitnych polityków, takich jak More czy Buttiglione, ale także o lekarzy (którzy nie chcą wykonywać eutanazji lub aborcji), aptekarzy (którzy nie chcą sprzedawać środków wczesnoporonnych), młodych mężczyzn (którzy nie chcą służyć w armii z bronią w ręku), wykładowców uniwersyteckich (którzy nie chcą przemilczać uznanej przez siebie prawdy w imię politycznej poprawności lub uczuć niektórych studentów) itp. Wydaje się, że współczesne państwa mają tylko dwie drogi do wyboru: bezwzględne egzekwowanie istniejącego prawa (obowiązku wykonywania aborcji przez ginekologów, sprzedawania środków wczesnoporonnych przez farmaceutów itp.) i karanie opornych, łącznie z wsadzaniem ich do więzień, albo znalezienie rozwiązania, które pozwoli przynajmniej niektórym obywatelom zachowanie wierności sumieniu, przy jednoczesnym przestrzeganiu wszystkich przepisów prawa, które nie są z nim sprzeczne.

Tym właśnie jest klauzula sumienia – swoistym przywilejem udzielonym obywatelom w najbardziej wrażliwych obszarach życia społecznego. Co ciekawe, także omawiana już konstytucja zakłada możliwość udzielania tego typu przywilejów:

Obywatel, któremu przekonania religijne lub wyznawane zasady moralne nie pozwalają na odbywanie służby wojskowej, może być obowiązany do służby zastępczej na zasadach określonych w ustawie (*Konstytucja RP*, 1997, art. 85, ust. 3)

Chodzi tutaj bezpośrednio o grupę poborowych (obowiązkowy pobór do zasadniczej służby wojskowej został zawieszony dwanaście lat później), którym ustęp ten umożliwia niespełnianie konstytucyjnego obowiązku służby wojskowej w szczególnych przypadkach, związanych właśnie z głosem sumienia („przekonania religijne lub wyznawane zasady moralne”).

Ta klauzula sumienia dla poborowych, która została precyzyjnie sformułowana w *Ustawie o służbie zastępczej* z dnia 28 listopada 2003, nie jest jedyną, która obowiązuje w Polsce. Podobne regulacje dotyczą lekarzy i lekarzy dentyistów (*Ustawa o zawodach lekarza i lekarza dentyisty*, art. 39) oraz pielęgniarek i położnych (*Ustawa o zawodach pielęgniarki i położnej*, art. 12, ust. 2). W każdej z tych regulacji mowa jest czynnościach „niezgodnych z sumieniem” i możliwości nie wykonywania ich

pod pewnymi dalszymi warunkami. Taki kompromis – zwolnienie niektórych grup społecznych z prawnego nakazu postępowania niezgodnego z zakazem sumienia, przy jednoczesnym pozostawieniu ich w służbie krajowi – wydaje się być całkowicie racjonalny, o ile obie strony (społeczeństwo i te grupy) coś na nim zyskują. Jest on równocześnie zgodny z etyczną i zachodniocywilizacyjną zasadą prymatu jednostki nad grupą oraz sumienia nad prawem.

Nie oznacza to, że klauzule sumienia są łatwe lub trwałe – w 2022 roku pod obrady Sejmu RP został wniesiony obywatelski projekt *Ustawy o bezpiecznym przerywaniu ciąży i innych prawach reprodukcyjnych*, podpisany przez ponad 100 000 osób, zakładający w praktyce całkowite zlikwidowanie klauzuli sumienia w zawodach medycznych. Konflikty sumienia i o sumienie będą zatem wciąż trwały, gdyż nie tylko poszczególne osoby mają odmiennie uformowane sumienie i dlatego różnie oceniają sytuacje wyboru moralnego – co niejednokrotnie prowadzi do konfliktów społecznych lub politycznych – ale także każdy z nas od czasu do czasu doświadcza konfliktu sumienia, w którym żąda ono czegoś lub bezwzględnie zakazuje, a nasza wygodą, emocje, nasi najbliżsi lub nasze interesy oczekiwałyby czegoś innego. Najgorszym rozwiązaniem takiego dylematu jest zatkanie uszu na głos sumienia lub próba wmówienia sobie, że nie ma on żadnego znaczenia. Najlepszą zaś reakcją na ów konflikt jest formowanie sumienia, analizowanie jego sądów i wierność mu.

## BIBLIOGRAFIA

- Augustyn z Hippony. (2009). *Myśli*. Tłum. Z. Kubiak. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Buttiglione, R. (2005). *Prymat sumienia w polityce*. Tłum. J. Merecki. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- DKP. (1989). Deklaracja kolońska przeciw ubezwłasnowolnieniu za katolicyzmem otwartym. *Ethos*, 2, 285–289.
- Gałecki, S. (2012). *Spór o sumienie. Źródła i konsekwencje etyki Johna Henry'ego Newmana*. Kraków: Universitas.
- Gałecki, S. (2015). Hierarchia norm moralnych. W: P. Duchliński, & T. Homa (red.), *Z problematyki norm, zasad i mądrości praktycznej*.

- Studia i rozprawy z etyki normatywnej*, (s. 131–149). Kraków: Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM.
- Gałecki, S. (2020). *Etyka chrześcijańska dla postchrześcijańskiej epoki*. Kraków: Universitas.
- Newman, J.H. (2000). *Kazania uniwersyteckie. Piętnaście kazań wygłoszonych przed Uniwersytetem Oksfordzkim między 1826 a 1843 rokiem*. Tłum. P. Kostyło. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Ostrowski, W. (2001). Wprowadzenie do „Utopii”. W: T. More, *Utopia*. Tłum. K. Abgarowicz, (s. 8–79). Warszawa: Wydawnictwo De Agostini.
- Pascal, B. (2022). *Myśli*. Tłum. T. Boy-Żeleński. Kraków: vis-à-vis.
- Platon. (1999). Obrona Sokratesa. W: *Dialogi*. T. 1. Tłum. W. Witwicki, (s. 553–583). Kęty: Antyk.
- Rorty, R. (2009). *Przygodność, ironia i solidarność*. Tłum. W.J. Popowski. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Styczeń, T. (2002). Etyka. W: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. T. 3, (s. 269–284). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Szostek, A. (1989). Sumienie i źródła jego wiążącej mocy. *Ethos*, 6/7, 230–240.
- Ślipko, T. (2002). *Zarys etyki ogólnej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Tomasz z Akwinu. (2010). *De conscientia. O sumieniu*. Tłum. A. Białek. Lublin: Wydawnictwo KUL.



Magdalena Kozak  
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie  
<https://orcid.org/0000-0002-2549-8007>  
<https://doi.org/10.35765/slowniki.357>

# Spory wokół pojęcia odpowiedzialności w filozofii współczesnej

## Streszczenie

**DEFINICJA POJĘCIA:** Pojęcie odpowiedzialności zawiera w sobie odwołanie do kluczowego dla podjętej tematyki terminu „odpowiadać”. Podejmowanie odpowiedzialności to odpowiadanie na pytanie, wezwanie, bycie – w zależności od przyjętej szkoły i tradycji myślenia europejskiego. Odpowiedzialność to więź, rodzaj relacji, w której kluczowe okazuje się podejmowanie zobowiązania oraz sposoby interpretowania go.

**ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA:** Na gruncie współczesnej filozofii XX wieku pojęcie odpowiedzialności zostało najpełniej rozwinięte przez egzystencjalizm oraz myślenie dialogiczne, w filozofii relacji i spotkania, wyrastające z tradycji fenomenologicznej. Oprócz tego nowe i głębsze spojrzenie w istotę odpowiedzialności przyniosła tzw. filozofia po Holocaulście, a więc filozofia żydowska wyrastająca źródłowo z doświadczenia zła II wojny światowej: prześladowań i eksterminacji narodu żydowskiego.

**UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA:** Współczesna filozofia interpretuje odpowiedzialność przede wszystkim jako rodzaj relacji ze światem, drugim człowiekiem i z Bogiem. Jest ona ukazana jako fundamentalne dla człowieka odniesienie do tego, co odkrywa on w sobie jako „ja” oraz jako podmiot świadomy i doświadczający różnego rodzaju zewnętrżności i wewnętrżności.

**REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:** Filozofia współczesna w bardzo wyraźny sposób pokazuje wagę, rolę i znaczenie pojęcia odpowiedzialności w kształtowaniu człowieka jako podmiotu, jak również w perspektywie etycznego projektowania jego

przyszłości w duchu troski, opieki i zaangażowania w działanie, mające na celu ochronę Dobra i wartości.

**Słowa kluczowe:** odpowiedzialność, fenomenologia, egzystencjalizm, dialogicy, współczesność

## Definicja pojęcia

Możemy przypuszczać, że sam termin „odpowiedzialność” wywodzi się od łacińskich terminów *respondere*, *responsio*, *responsum*, które w dziedzinie prawa rzymskiego oznaczały odpowiadać, odpowiedź. Pierwszym kontekstem, jaki przypisywano temu pojęciu, była dziedzina prawnicza i sądownicza. „Odpowiadanie” oznaczało pierwotnie odpowiadanie przed kimś/przed czymś (przed sądem), za coś/na coś (za przestępstwo/na zarzuty, na oskarżenia), jak również bronienie przed sądem siebie/kogoś lub także usprawiedliwienie swoich czynów lub czyjegoś zachowania. Średniowiecze nadało temu pojęciu właściwe mu odpowiedniki niemal we wszystkich językach europejskich, zmieniając jednocześnie kontekst interpretacyjny znaczenia tego terminu. Odpowiedzialność zaczęła być pojmowana jako odpowiedź, ale przede wszystkim przed Bogiem albo na Jego wezwanie. Odpowiedź udzielana w wymiarze eschatologicznym zaczęła być rozumiana jako głos własnego sumienia, jako deklaracja przestrzegania pewnego prawa moralnego lub powinność względem wyższego porządku wartości. Równocześnie jednak to właśnie chrześcijaństwo przyniosło pojęciu odpowiedzialności znaczenie etyczne (Filek, 1996), ponieważ Chrystus, biorąc na siebie odpowiedzialność za całą ludzkość, wstawił się za grzesznym człowiekiem przed swoim Ojcem i złożył siebie w ofierze za całą ludzkość. Także chrześcijaństwo pokazało, że odpowiedzialność w wymiarze etycznym to udzielanie odpowiedzi drugiemu człowiekowi będącemu w potrzebie, proszącemu o wsparcie i o pomoc.

Warto od razu zaznaczyć, że odpowiedzialność od samego początku była związana z pojęciem etyki oraz dialogu. Nowożytne interpretacje tego terminu wskazywały na związek odpowiedzialności z obowiązkiem (moralnym lub prawnym) względem innego człowieka, systemu wartości, kodeksu zasad itp. Pojmowano ją także jako konieczność odpowiadania za swoje uczynki i ponoszenia odpowiedzialności za swoje czyny. Możemy przytoczyć definicję jeszcze bardziej szczegółową mówiącą, że odpowiedzialność to norma etyczna, która oznacza gotowość ponoszenia konsekwencji własnego działania: zarówno pozytywnych, jak i negatywnych jego skutków. Warto także dodać, że współczesne funkcjonowanie tego terminu obok znaczenia etycznego (moralnego) obejmuje także postać prawną, karną, dyscyplinarną, polityczną, cywilną, konstytucyjną, społeczną.

## Analiza historyczna pojęcia

W poniższej analizie interesować nas będzie przede wszystkim właśnie kontekst etyczny pojęcia odpowiedzialności oraz skrótowe zaprezentowanie, w jaki sposób na gruncie filozofii współczesnej był on kształtowany. Z racji formalnych ograniczeń zaprezentowana zostanie jedynie tradycja myślenia fenomenologicznego, która w zdecydowany sposób ukształtowała kontynentalną filozofię odpowiedzialności.

Możemy zauważyć, że bardziej wnikliwe próby opisu ludzkiej egzystencji w perspektywie odpowiedzialności pojawiają się dopiero w myśli S. Kierkegaarda oraz F. Nietzschego. Pierwszy z nich, wprowadzając pojęcie „wyboru samego siebie”, ukazuje odpowiedzialność jako podstawową relację człowieka względem samego siebie, jak i względem Boga. Wyobcowując pojedynczego człowieka z reszty społeczeństwa, Kierkegaard opisuje podmiot wyalienowany (względem innych ludzi), ale zobowiązany przed Bogiem. Człowiek ukazany zostaje jako podmiot pojedynczy, który „kroczy samotnie obciążony swą straszliwą odpowiedzialnością” (Kierkegaard, 1981, s. 87). Tylko w pojedynkę, pozostając sam na sam ze sobą, człowiek nabiera świadomości ciężaru odpowiedzialności, którą dźwiga. Tym samym Kierkegaard znosi pojęcie odpowiedzialności zbiorowej, ponieważ autentyczną odpowiedzialność można przypisać tylko jednostce:

Albowiem to, że się jest w tłumie, albo zwalnia od skruchy i odpowiedzialności, albo osłabia odpowiedzialność jednostki, bo tylko okrucieństwo odpowiedzialności przypada wtedy na każdego (Kierkegaard, 1965, s. 51).

Drugi z wymienionych prekursorów XX wiekowej filozofii odpowiedzialności, Friedrich Nietzsche, ogłaszając „śmierć Boga”, znosi konieczność obecności wyższej instancji, przed którą człowiek byłby odpowiedzialny, tym samym składając w ręce samego człowieka absolutną odpowiedzialność. Ta kwestia nie jest u Nietzschego problemem kluczowym ludzkiej egzystencji, jednakże kierunek jej interpretacji wskaże nową drogę dla wielu późniejszych myślicieli. Nietzsche odrzuca dotychczasowe tradycyjne rozumienie odpowiedzialności, upatrując w nim jedynie efektu „instynktu karności” i „instynktu zemsty” (Nietzsche, 1910, s. 282). W miejsce tego proponuje przekornie swoją ideę „nieodpowiedzialności”

(albo raczej: nowej odpowiedzialności), która wyrastałaby z woli mocy i poczucia dumy. Tak rozumiana odpowiedzialność wiąże się z wykuwaniem w sobie nadczłowieka, z „wyzwalaniem się ducha”, z szukaniem „nowej wielkości człowieka”. Obwieszczenie „śmierci Boga” staje się dla człowieka niepowtarzalną szansą, którą Nietzsche ujmuje w następujących słowach:

Dotąd Bóg był odpowiedzialny za każdą żywą istotę, która została zrodzona – nie można było odgadnąć, co poprzez nią zamierzył [...] Skoro jednak nie wierzy się już w Boga i w przeznaczenie człowieka do tamtego świata, człowiek staje się odpowiedzialny za wszelką żywą istotę, która rodzi się cierpiąc i która z góry skazana jest na niechęć do życia (Nietzsche, 1910, s. 67).

„Śmierć Boga” składa w ręce człowieka radykalną odpowiedzialność wobec życia samego w sobie.

Doświadczenie I wojny światowej zaczyna upowszechniać pojęcie odpowiedzialności. Jednakże to dopiero wiek XX odślania największy rozkwit tego pojęcia, ukazując je na tle nie tylko wcześniejszych prekursorów, o których wspomnieliśmy wyżej, ale także osadzając je w kontekście doświadczeń dziejowych, takich jak doświadczenie ogromu zła II wojny światowej, Holocaustu, prześladowania i eksterminacji Innego. Wiek XX kładzie także nacisk na związek między wolnością a odpowiedzialnością, wcześniej pojawiający się już u wspomnianych filozofów, jednakże dopiero w XX wieku tak silnie zaakcentowany. Bez wolności nie ma odpowiedzialności i odwrotnie: odpowiedzialność otwiera przede mną wolność. Odpowiedzialność będzie także tym, co odróżnia wolność od samowoli lub swawoli.

Nie sposób w takim krótkim opracowaniu przywołać wszystkich koncepcji odpowiedzialności, które pojawiły się w XX wieku, więc omówimy tylko te, które wydają się najważniejsze dla historycznego rozwoju filozofii odpowiedzialności w XX wieku.

Martin Heidegger nie jest zaliczany do grona tzw. filozofów odpowiedzialności, a tym bardziej do grona etyków, jednakże to on wyraźnie zauważa, że ludzka wolność i odpowiedzialność weryfikują się nie w samym myśleniu, ale w samym byciu. O ile wcześniej u Edmunda Husserla odpowiedzialność przenikała ludzkie myślenie i nim kierowała, to Heidegger przenosi punkt ciężkości na odpowiedzialność bycia. Jeżeli przejawem egzystencji nieautentycznej jest bycie w modusie „Się”, to

właśnie ono – jako anonimowe, powszechne, dostosowywanie się do większości – byłoby oznaką nieodpowiedzialności człowieka. „Się” jest nieuchwytnym sposobem egzystencji polegającym na współ-byciu, czyli uległości wobec tłumu, ale właśnie dlatego nie można go zidentyfikować i dlatego „Się” nie ponosi żadnej odpowiedzialności. O ile człowiek poddaje się takiemu sposobowi życia, o ile ulega „Się”, o tyle nie podejmuje odpowiedzialności i ucieka od egzystencji autentycznej. Inaczej mówiąc, dla Heideggera bycie-w-świecie na sposób rozumiejący i otwarty oznacza jednostkowe i świadome bycie sobą, czyli także w poczuciu odpowiedzialności za swoją egzystencję. Drugi kontekst, w jakim Heidegger przywołuje odpowiedzialność, to rola i znaczenie sumienia, które pojmuję jako wewnętrzny głos, który przemawia do człowieka. Jeżeli mowa jest jednym z podstawowych sposobów bycia *Dasein* w świecie, to wewnętrzny głos, który do mnie przemawia, jest wezwaniem do czegoś. Sumienie wzywa *Dasein* do bycia sobą, do coraz większej możliwości bycia wolnym ku swojej możliwości bycia autentycznym. W takim ujęciu problematyczne wydaje się ukazanie człowieka jako odpowiadającego za siebie i równocześnie przed samym sobą. *Dasein* przedstawione zostaje zarówno jako podmiot, jak i jako przedmiot odpowiedzialności, zatem człowiek sam na siebie nakłada odpowiedzialność i sam siebie z niej rozlicza. Odpowiedzialność w ujęciu Heideggera można więc sprowadzić do samoodpowiedzialności, która wynika z konstrukcji ontologicznej człowieka, jednakże otwartą pozostaje kwestia odpowiedzialności za innych ludzi, która wydaje się być potraktowana marginalnie.

Nowy sposób myślenia o odpowiedzialności znajdujemy w myśliciele żydowskiego pochodzenia, u których postrzeganie odpowiedzialności wyrasta z głębokiego doświadczenia zła, przejawiającego się w XX wieku pod różnymi postaciami. Franz Rosenzweig, Martin Buber, Dietrich Bonhoeffer, Emmanuel Lévinas, Hans Jonas koncentrują się przede wszystkim na doświadczeniu odpowiedzialności za drugiego człowieka w obliczu zła, które naznacza ludzką egzystencję, a tym samym zmusza człowieka do przyjęcia postawy. Rosenzweig jest tym, który najmniej wprost wypowiada się o odpowiedzialności, jednakże jego wkład badawczy w tym obszarze warto przywołać. Tworząc swoją wizję człowieka, świata i Boga jako radykalnie oddzielonych i odrębnych, filozof pozwala im tym samym zachować swoją wolność, ale także – wzajemnie na siebie oddziaływać. Co także ważne: świat jest światem

stworzonym, ale ciągle stającym się, „świat jest jeszcze niegotowy” (Rosenzweig, 1998, s. 175). A owa niegotowość zwraca się w stronę człowieka i otwiera dla niego pole do działania, przestrzeń, w którą ma się on zaangażować. Człowiek także nie jest jeszcze gotowy, a więc cały czas jest w procesie rozwoju i wzrastania, wzywany przez świat do zaangażowania się. W tym miejscu Rosenzweig otwiera pole do realizacji ludzkiej odpowiedzialności, pokazując, że to nie Bóg jest odpowiedzialny za świat jako Stwórca, ale człowiek, dysponując wolnością powierzoną mu od Stwórcy, ma ją „przekuć” w odpowiedzialność za świat, który dostał do zagospodarowania dla siebie. Stwórca tak bardzo umiłował człowieka, że powierzył mu do dyspozycji całe swoje dzieło stworzenia, dlatego podejmowanie odpowiedzialności za świat jest odpowiedzią człowieka wobec Boga. W takim ujęciu odpowiedzialność jawi się jako zadanie, jako kierunek ludzkich dążeń wybiegający do przodu, w przyszłość. Takie pozytywne ujęcie odpowiedzialności nie wyrasta z uprzedniego doświadczenia zła, za które ktoś musi wziąć odpowiedzialność i czeka na karę, ale jest odpowiedzią na dobro, które powierza człowiekowi misję do wypełnienia.

Martin Buber, reprezentując w filozofii współczesnej podejście relacyjne i dialogiczne, żadnego swojego tekstu nie poświęcił problemowi odpowiedzialności. To jednak bynajmniej nie świadczy o jego braku zainteresowania tą tematyką. Wystarczy przywołać słowa napisane przez filozofa: „Nie idzie o «duszę», lecz o odpowiedzialność. To jest w ogóle podstawowy temat mego dzieła” (Buber, 1963, s. 618). Rozpoczynając swoje badania naukowe od fascynacji opowieściami chasydzkimi, Buber już w 1918 roku zauważa, że „każdemu człowiekowi przynależna jest pewna nieskończona sfera odpowiedzialności, odpowiedzialności przed Nieskończonym” (Buber, 1989, s. 52), jasno tym samym wskazując na nierozzerwalny związek człowieka z Bogiem. Opisując nauki przekazywane przez cadyków, Buber zauważa, że najcenniejsze, co człowiek daje od siebie światu, to jego własny sposób życia. Taki pogląd sytuuje mój sposób życia w centrum mojej odpowiedzialności za świat. Buber zwraca uwagę na skłonność ludzi do ucieczki od odpowiedzialności i do ukrywania się przed nią w ramach własnej wygody. Problem odpowiedzialności zostaje tutaj powiązany z obecnością zła w świecie, który Buber wyraża w słowach: „Gdy zdarzy ci się zobaczyć jakiś grzech albo usłyszeć o nim, szukaj własnego udziału w tym grzechu i staraj się

poprawić. Wtedy nawróci się również i to zło”. W swoim późniejszym tekście Buber odczytuje kluczową relację między Ja i Ty w kontekście miłości, którą utożsamia wprost z odpowiedzialnością „Miłość jest odpowiedzialnością pojedynczego Ja za pojedyncze Ty” (Buber, 1992, s. 47). Jeżeli przyjąć, że sama miłość może mieć różne swoje oblicza i przejawy, to wszystkie one w swoim rdzeniu utworzone są ze źródłowej odpowiedzialności za drugiego człowieka. Uznając symetryczność i zarazem wzajemność w relacji miłości, Buber przypisuje tożsame cechy właśnie samej odpowiedzialności.

Trzeci przedstawiciel żydowskiej filozofii dialogu, relacji i spotkania, Emmanuel Lévinas, wynosi pojęcie odpowiedzialności do jego pełni w sensie absolutnym i radykalnym. Podobnie jak w przypadku Bubera, myśl Lévinasa o odpowiedzialności ewoluuje i dojrzewa, żeby w finalnym etapie osiągnąć etap prawie obsesji (na co wskazuje późna terminologia: prześladowanie, bycie winnym, trauma, dług, bycie zakładnikiem, bycie ofiarowanym, substytucja). W swoich wczesnych tekstach z lat 40. (np. *Czas i to co inne*) Lévinas skupia się na relacji między wolnością a odpowiedzialnością, wskazując na ich wzajemną zależność. W latach 50. (*Trudna wolność*) człowiek zostaje już ukazany jako wybrany/powołany do odpowiedzialności, co bynajmniej nie oznacza przywileju, tylko pewną samotność i nieuchronność takiego losu „bycia wybranym”. Swoje analizy odpowiedzialności Lévinas zdecydowanie pogłębia w latach 60. (*Całość i nieskończoność*), kiedy to relacja z twarzą Innego otwiera dostęp do całkowitej odpowiedzialności za bliźniego:

Twarz, którą przyjmuję, sprawia, że w innym sensie przechodzę od zjawiska do bytu: w rozmowie odślaniam się na pytania Innego, a pilna konieczność odpowiedzi – pilna jak ostrze teraźniejszości – czyni mnie odpowiedzialnym, odpowiedzialność zaś odkrywa moją ostateczną rzeczywistość (Lévinas, 1998, s. 208).

Na tym etapie analiz widać znaczącą różnicę w podejściu do odpowiedzialności między Lévinasem a Buberem. Jeżeli u Bubera odpowiedzialność oparta była na pewnej symetrii, partnerstwie i wzajemności Ja za Ty i Ty za Ja, to u Lévinasa ten Inny przychodzi do mnie z pozycji Pana, Mistrza i Nauczyciela. To oznacza wyższość i uprzedniość Innego względem mnie, a jednocześnie moją bierność i pasywność względem niego. Twarz Innego przemawia do mnie z pewnej wysokości i niesie



w sobie ślady Nieskończonego, dlatego moją powinnością moralną jest podejmowanie odpowiedzialności za Innego bez oglądania się na jego postawę względem mnie. Twarz Innego, przychodząc do mnie z wymiaru transcendencji, wzywa do bycia-dla-Innego, apeluje o wrażliwość na Innego i zakazuje jakiegokolwiek przemocy choćby w formie obojętności (słynny imperatyw etyczny płynący z twarzy bliźniego: „Ty mnie nie zabijesz!”). Lévinas wyraża to słowami: „Pierwotna funkcja słowa nie polega na nazywaniu przedmiotów, [...] ale na przyjęciu za kogoś odpowiedzialności wobec kogoś trzeciego” (Lévinas, 1995, s. 27). Zmienia się także samo rozumienie relacji wolności do odpowiedzialności w stosunku choćby do poglądów prezentowanych przez Bubera czy Rosenzweiga. Odpowiedzialność nie wynika już z mojego wolnego wyboru, w którym świadomie decyduję się przyjąć za kogoś odpowiedzialność. Pierwsza, a właściwie pierwotna, jest odpowiedzialność, która naznacza mnie, przychodząc z czasu anarchicznego, a moja wolność musi się jej podporządkować. Inny nie przychodzi, żeby ograniczyć moją wolność, ale po to, żeby poprzez swoje wezwanie mnie do odpowiedzialności za niego, ustanawiać mnie jako wolny podmiot; wolny w sensie gotowy do poświęcenia i ofiarowania siebie za Innego.

Na początku lat 70. rozumienie odpowiedzialności u Lévinasa radykalizuje się: egoistyczny i egologiczny podmiot musi ustąpić miejsca drugiemu człowiekowi, co przekłada się w praktyce na etyczną formułę cofania się w siebie, kurczenia się Ja do pozycji całkowitego oddania siebie za Innego, ustąpienia mu miejsca kosztem siebie. Bycie-w-sobie czy nawet bycie-dla-Innego musi zostać zastąpione byciem-za-Innego. Substytucja zostaje tutaj ukazana jako radykalna rezygnacja z siebie w modusie poświęcenia siebie za Innego w podejmowaniu odpowiedzialności za Innego bez granic.

Hans Jonas, również filozof żydowskiego pochodzenia, podobnie jak Lévinas czyni odpowiedzialność osią swoich poglądów etycznych, jednakże w przeciwieństwie do Lévinasa będzie szukał ontologicznych podstaw ukonstytuowania odpowiedzialności. Kiedy Jonas pisze o źródłowej odpowiedzialności człowieka względem Innego, pojmując tę odpowiedzialność w sposób podobny do Lévinasa i jest ona oparta na pierwotnej, egzystencjalnej kruchości i słabości. Jednakże Jonas przenosi relację odpowiedzialności na cały świat, a głównym obszarem jego zainteresowania staje się przyszłość człowieka. Jeżeli ująć relację

człowieka i świata w perspektywie relacji na linii podmiot–przedmiot, to możemy na nią popatrzeć z dwóch perspektyw. Spoglądając od strony podmiotu, to człowiek jest tym, który staje się odpowiedzialny za świat i to on ma moc, władzę, możliwości i narzędzia, żeby tę odpowiedzialność podejmować i realizować w sposób etyczny. Patrząc od strony przedmiotu, widzimy słabość i biedę świata zdanego na człowieka oraz wołanie i prośbę o zaopiekowanie się nim poprzez rozsądne podejmowanie odpowiedzialności za przyszłość losów człowieka i ziemi. Dlatego też odpowiedzialność, o którą chodzi Jonasowi, dopiero przychodzi do człowieka z przyszłości, z zewnątrz mnie. Tak rozumiana wzywa podmiot do działania, domaga się konkretnych czynów i decyzji i stawia mnie w poczuciu powinności i obowiązku względem tego, co dopiero się wydarzy na skutek realizacji mojej odpowiedzialności. Tak pojęta odpowiedzialność wiąże mnie nie tylko z drugim człowiekiem, ale z całym światem interpretowanym jako dzieło stworzenia, za które ja jestem odpowiedzialny. Relacja zależności przedmiotu od podmiotu narzuca na człowieka odpowiedzialność rozumianą jako pewne zobowiązanie względem przyszłości. Na pierwszy plan wysuwa się u Jonasa dobro stworzenia, za które człowiek powinien brać odpowiedzialność w trosce o utrzymanie i obronienie tego dobra przed złem, które także jest obecne w świecie. Ochrona dobra w perspektywie przyszłości wskazuje na zależność przedmiotu (świat stworzony) od podmiotu (człowiek), jak również na troskę, którą według Jonasa, człowiek powinien objąć świat i jego przyszłość

Ostatnim filozofem z grona myślicieli okołowojskich, których myślenie o odpowiedzialności wyrastało z doświadczenia ogromu zła, jest Dietrich Bonhoeffer. Biorąc pod uwagę fakt jego tragicznej śmierci w obozie koncentracyjnym w 1945 roku, jawi się on nie tylko jako myśliciel-teoretyk, ale jako człowiek, który poświadczył swoim życiem za prezentowane poglądy i poniósł najwyższą karę w imię swoich przekonań. To czyni go z perspektywy czasu jednym z najbardziej wiarygodnych myślicieli podejmujących refleksję nad problemem odpowiedzialności: jej źródeł, granic i konsekwencji. Bonhoeffer bez wątplenia wpisuje się w nurt myślenia dialogicznego i relacyjnego w filozofii XX wieku, a punktem ciężkości jego rozważań etycznych – podobnie jak w myśli E. Lévinasa – staje się pojęcie substytucji. Bonhoeffer uważa też, że relacja z drugim człowiekiem nie opiera się na poznaniu, tylko

na uznaniu Innego, co przekłada się na uszanowanie jego inności oraz granic, które dla mnie są nieprzekraczalne w sensie etycznym. Podmiot zostaje ukonstytuowany w momencie bycia zagadniętym przez Innego, a odpowiedzialność ustanawia się w relacji Ja–Ty (Buber, 1963). Bonhoeffer pisze w jednym ze swych tekstów: „W chwili bycia zagadniętą osoba zostaje postawiona w stan odpowiedzialności”, a osoba „istnieje stale jedynie wtedy, kiedy człowiek pozostaje w etycznej odpowiedzialności” (Bonhoeffer, 1986, s. 20, 28). To relacja dialogiczna ustanawia pole wzajemnej odpowiedzialności w poczuciu pewnej symetrii i zwrotności. Relacja etyczna jest konstytuowana w takiej samej mierze przez Ja, jak i przez Ty. Nie można bowiem pomyśleć Ja bez sięgnięcia do Ty, bo to ten Inny ustanawia mnie w sferze etycznej. W początkowych swoich pracach Bonhoeffer osadza pojęcie odpowiedzialności w perspektywie religijnej, wskazując, że „odpowiedzialność powstaje jedynie ze względu na roszczenie” i ma na myśli roszczenie absolutne (Bonhoeffer, 1986, s. 32). Roszczenie to płynie nie tylko z powodu obecności drugiego człowieka, ponieważ wtedy nie mogłoby być absolutne, nie miałyby takiej mocy. Przez drugiego człowieka przemawia Bóg i dlatego roszczenie Innego przybiera wymiar absolutny. Zobowiązanie względem Nieskończonego musi zatem przekładać się na podejmowanie odpowiedzialności za innych ludzi, bo „żyć oznacza być odpowiedzialnym” (Bonhoeffer, 1986, s. 222).

Dlatego też do pewnego momentu rozumienie relacji z Innym, wolności i podejmowania odpowiedzialności, biegnie torem myślenia zbieżnym do koncepcji Lévinasa. Wolność u Bonhoeffera musi przekładać się na bycie odpowiedzialnym a szczególnie na bycie gotowym na śmierć za Innego, czyli ofiarowaniem siebie: „Prawo do życia istnieje tylko poprzez możliwość umierania za innego, istnieje w odpowiedzialności” (Bonhoeffer, 1986, s. 223). Dlatego też Bonhoeffer, podobnie jak Lévinas, dochodzi do centralnego dla rozumienia odpowiedzialności – pojęcia substytucji. Choć warto zaznaczyć, że obaj filozofowie w odmienny sposób interpretują ten termin. U Bonhoeffera obok zasady odpowiedzialności za Innego równie mocno osadzona jest idea odpowiedzialności za siebie samego obowiązująca każdego człowieka, a to oznacza, że moja odpowiedzialność za Innego musi natrafić na granice wyznaczone przez Innego, który także ponosi odpowiedzialność za siebie. Etyczne rozumienie substytucji za Innego funkcjonuje wtedy, kiedy nie naruszam samoodpowiedzialności

Innego. Granicą mojej substytucji jest samoodpowiedzialność Innego, co sprawia, że moja odpowiedzialność za bliźniego nie jest ani radykalna, ani absolutna, jak to miało miejsce u Lévinasa. Tutaj także zmienia się rozumienie wolności, ponieważ dla francuskiego dialogika wolność była czymś wtórnym względem odpowiedzialności i w praktyce była przez tę odpowiedzialność zniesiona. Bonhoeffer utrzymuje wolność, ponieważ to dzięki niej może się realizować odpowiedzialność w bezinteresownym poświęcaniu się dla Innego.

W XX wieku niemal równoległe do nurtu filozofii dialogu, relacji i spotkania rozwija się w Europie inna szkoła myślenia, która obok rozważań nad absurdalnością ludzkiego istnienia w centrum swojego zainteresowania człowiekiem będzie stawiała wolność i odpowiedzialność. Egzystencjalizm, bo to o nim mowa, znajduje swój najpełniejszy wyraz w myśleniu J.P. Sartre'a i A. Camusa, a z tej dwójki to ten pierwszy uczyni ludzką odpowiedzialność fundamentem swoich rozważań nad kondycją człowieka. Dla Sartre'a nie istnieje natura ludzka, ponieważ nie ma Boga, który by mu ją przeznaczył, i dlatego człowiek pierwotnie jest niczym. Staje się kimś dopiero na skutek podejmowanych działań, swojego zaangażowania w świat, dzięki dokonywanym wyborom. Człowiek siebie stwarza i będzie tylko tym, kim sam siebie uczyni. Nie ma równocześnie żadnej wyższej instancji o charakterze transcendentnym ani żadnych drogowskazów czysto ludzkich, które pomogłyby człowiekowi w kreowaniu swojej egzystencji. Człowiek jest absolutnie wolny, co sprawia, że równocześnie jest także absolutnie odpowiedzialny za wszystko, co uczyni. Tak pisze o tym Sartre:

Tak więc pierwszym krokiem egzystencjalizmu będzie uświadomienie człowiekowi, czym jest on sam, i złożenie na niego całej odpowiedzialności za własne istnienie (Sartre, 1998, s. 28).

Całemu procesowi zaangażowania w działanie towarzyszą nieustannie nastroje niepokoju, osamotnienia i beznadziejności, ponieważ człowiek nie może znaleźć oparcia i wsparcia ze strony Innego, który tak samo, jak ja, jest absolutnie wolny i dąży do realizacji tej wolności na wszelkie możliwe sposoby. Dodatkowo Sartre uznaje, że w swojej absolutnej odpowiedzialności za swoje własne czyny i decyzje człowiek nie może używać wolności jako swawoli:

Ale mówiąc, że człowiek jest odpowiedzialny za siebie, chcemy powiedzieć, że jest on odpowiedzialny nie tylko za swą własną indywidualność, ale również za wszystkich innych ludzi [...] Dokonując wyboru wybieramy za wszystkich ludzi. W istocie każdy nasz czyn, poprzez który stwarzamy w sobie człowieka według własnej woli, pociąga jednocześnie za sobą stworzenie wzoru człowieka takiego, jakim według nas być powinien (Sartre, 1998, s. 29).

Przyjęcie takiego stanowiska oznacza złożenie w ręce samotnej jednostki ciężaru odpowiedzialności nie tylko za siebie, ale także za bycie przykładem i wyznacznikiem dla innych ludzi. Dlatego też odpowiedzialność pojedynczego człowieka w swoich wyborach jest większa, niż mogłoby się wydawać, bo angażuje ona w pewien sposób całą ludzkość, ponieważ „wybierając siebie – wybieram człowieka” (Sartre, 1998, s. 31).

Drugi z przywołanych egzystencjalistów, Albert Camus, także czyni relację wolności i odpowiedzialności osią przewodnią w swoich rozważaniach etycznych o kondycji człowieka w XX wieku. W przeciwieństwie do Sartre'a odpowiedzialność traktuje nie aż tak radykalnie i bezwzględnie. W ujęciu Camusa człowiek pozostaje całe życie samotny wobec obcego mu świata. Rzeczywistość jawi mu się wroga i absurdalna, ponieważ świat milczy wobec odważnie stawianych pytań o naturę, przyczynę i cel ludzkiej egzystencji. Można próbować unicestwić otaczający człowieka absurd przez wybranie całkowitej rezygnacji, czyli samobójstwo, ale to byłoby dowodem na ucieczkę od wolności, słabość człowieka i poddanie się względem rzeczywistości. Dlatego też obowiązkiem moralnym człowieka jest nieustanne mierzenie się z brakiem sensu w świecie, z absurdałnością własnej egzystencji, jak i z wszechobecnym pod różnymi postaciami złem. Tylko postawa buntu, utożsamiona w twórczości Camusa przez dwie mitologiczne postaci Syzyfa i Prometeusza, może wskazać człowiekowi właściwą drogę niezgody i oporu wobec wszechogarniającej absurdałności ludzkiego losu. Człowiek nadaje wartość swojemu życiu, kiedy realizuje swoją wolność w postawie sprzeciwu wobec zła i w podejmowaniu odpowiedzialności za to, czego jest świadom i gdzie może coś zmienić na skutek własnego zaangażowania. W postawie walki człowiek realizuje swoją wolność do odpowiedzialności, czyli podejmuje absurd życia poprzez niezgodę na taki stan rzeczy, szukając rozwiązania, które uczyni życie bardziej znośnym. Ucieczka od życia, ucieczka od konfrontacji z bezsensem istnienia oznaczałaby

ucieczkę od wolności i rezygnację z odpowiedzialności, a tym samym byłaby dowodem na przegranie swojego człowieczeństwa.

## Ujęcie problemowe pojęcia

Przyglądając się opisanemu powyżej historycznemu przekrojowi wybranych tradycji rozumienia odpowiedzialności, możemy wskazać na kluczowe kwestie problematyczne i dyskusyjne w tym obszarze tematycznym:

1. Jakie jest źródło pochodzenia ludzkiej odpowiedzialności? Dla jednych tym źródłem był rozum i jego prawo, dla innych ludzka wola i wolność wyboru, dla innych instancja wyższa, ponadludzka, przychodząca z wymiaru Nieskończoności. Byli tacy, którzy uznawali, że odpowiedzialność pochodzi z samego człowieka, rodzi się w nim jako podmiocie świadomym i myślącym; dla innych źródłem odpowiedzialności był też drugi człowiek – Inny, który mnie wzywa i powołuje do podejmowania odpowiedzialności w imię pewnych zasad, wartości, priorytetów.
2. Jaki jest zakres oraz granice podejmowanej odpowiedzialności? Czy jesteśmy odpowiedzialni tylko za siebie, czy także za innych ludzi, a może za całą rzeczywistość, w której żyjemy, a jeśli tak, to w jakiej mierze i w jakich proporcjach? Większość przywołanych filozofów opowiadała się w pierwszej kolejności za odpowiedzialnością indywidualną, jednostkową, pojedynczą (Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger i inni), ale byli i tacy, którzy większą wagę przykładali do koncepcji odpowiedzialności zbiorowej (Hegel).
3. Kto decyduje o podejmowaniu przez człowieka odpowiedzialności? Ja sam jako jednostka wolna i autonomiczna w swoich wyborach i decyzjach określam obszar i zakres mojej odpowiedzialności, czy może to drugi człowiek poprzez swoje oczekiwanie, prośbę, żądanie wskazuje mi na przestrzeń odpowiedzialności, którą powinnam podjąć, a może jest jakaś wyższa, transcendentna względem tego świata instancja moralna, od której zależy wymiar odpowiedzialność? Czy odpowiedzialność jest wynikiem mojego wolnego wyboru (Sartre, Camus), czy

być może zostaje mi narzucona przez Innego: człowieka, Boga, Dobro, czas anarchiczny (Lévinas)? Józef Tischner pytał: jaki jest stosunek wolności i odpowiedzialności? Czy wolność jest fundamentem odpowiedzialności, czy też odpowiedzialność jest fundamentem wolności? Czy wolność może być opisana bez odniesienia do dobra i do zła? Problematyczna byłaby więc kwestia relacji między obszarem ludzkiej wolności a wymiarem naszej odpowiedzialności.

4. Jaki charakter można przypisać samej odpowiedzialności? Dla jednych myślicieli istnieje odpowiedzialność negatywna, która kieruje się złem wyrządzonym w przeszłości i nakazuje teraz podejmowanie za nią odpowiedzialności (Lévinas). Charakterystyczne dla niej byłoby poczucie winy, wyrzuty sumienia, wstyd, żal, złość. Są jednak i tacy, którzy wskazują na odpowiedzialność pozytywną, tzw. perspektywiczną, która nakierowana jest w przyszłość i odsłania przed człowiekiem jego własny potencjał, możliwości, które powinien wykorzystać, oraz sprawczość i możliwość kreacji rzeczywistości (Jonas, Bonhoeffer).
5. Czy można wskazać konkretne i uniwersalne warunki formalne (ontyczne), które określałyby ludzką odpowiedzialność w każdym ujęciu i ułatwiały jej systematyczną analizę i charakterystykę? Roman Ingarden, polski współczesny fenomenolog, sformułował propozycję takich warunków (Ingarden, 1987):
  - realność człowieka jako cielesno-duchowo-psychicznej osoby;
  - „wolne” i „własne” działania człowieka, uwarunkowane jego podstawową strukturą;
  - istnienie świata realnego jako bytu złożonego z dużej ilości „częściowo otwartych” i „częściowo izolowanych” systemów, pomiędzy którymi istnieją przyczynowe zależności;
  - realność czasu, wszak przyszłość wynika z terażniejszości;
  - istnienie wartości o wzajemnym powiązaniu oraz istnienie możliwości ich realizacji w konkretnych sytuacjach.

Nasuwa się tu także inny problem: jaka jest relacja pomiędzy wartościami a odpowiedzialnością? Dla Ingardena jej podstawą są właśnie wartości, które istnieją w sposób czysto intencjonalny jako rzeczywistość kulturowa.

6. Jakiej metodologii używać do badania odpowiedzialności? Sięgając do najnowszej – tylko polskiej – tradycji myślenia o odpowiedzialności, można wyróżnić co najmniej dwa podejścia. Karol Wojtyła, prezentujący stanowisko personalizmu chrześcijańskiego, uznaje za podstawę metodologii w badaniu odpowiedzialności naukę o wolności ludzkiej woli, wyrastającą z ładu moralnego, w którym najwyższym priorytetem jest godność osoby ludzkiej. Wychodząc od przesłanek tomistycznych, Wojtyła uznaje odpowiedzialność nie tylko za prawo i obowiązki, ale także za przeznaczenie człowieka. To wolna wola zostaje ukazana jako narzędzie odpowiadania na wartość, która wzywa człowieka do podjęcia odpowiedzialności. Józef Tischner, wywodzący się z tradycji fenomenologicznej, proponuje inną metodologię, sięgając do genezy słowa odpowiedzialność, pisze: „Odpowiadam, bo pytanie było prośbą i wezwaniem, a prośba i wezwanie były ustanowieniem etycznej odpowiedzialności. Odpowiadam, aby nie zabić. Moje milczenie byłoby aktem pogardy – metafizycznej pogardy, przeciwko której nie może argumentować żadna fizyka, żadna ontologia. Trzeba dać odpowiedź [...]. Odpowiadam i tym sposobem dowodzę, że jestem odpowiedzialny” (Tischner, 1999, s. 103).

## Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

W zaprezentowanym powyżej przekroju fenomenologicznej tradycji myślenia o odpowiedzialności – bardzo skrótowym z racji ograniczeń formalnych – próbowaliśmy pokazać ewolucję pojęcia odpowiedzialności we współczesnym ujęciu. Jeżeli przyjąć podział myślenia filozoficznego zaprezentowany przez J. Filka, to musimy wskazać na trzy umowne epoki: starożytność, nowożytność, współczesność (Filek, 2003). Każda z nich ma swojego przedstawiciela oraz stoi na straży konkretnego paradygmatu myślenia filozoficznego: starożytności przewodzi Arystoteles, a wyznacznik jego filozofii to trzecioosobowa forma: „jest”, nowożytności – Kartezjusz, który broni fory pierwszoosobowej, czyli „jestem”, a współczesności – Lévinas, który przynosi nam prymat



drugosobowej formy, czyli „jesteś”. Takie ujęcie historii europejskiego myślenia otwiera nam drogę do zrozumienia, jaką rolę w czasach współczesnych odgrywa paradygmat myślenia Ty, nakierowany nie na mnie jako podmiot, nie na byt w trzeciej osobie rozumiany jako on/ona, ale właśnie na Innego, na drugiego człowieka. Dzięki temu widzimy, że moja wolność może i powinna realizować się jako odpowiedzialność: za siebie, za świat, za drugiego człowieka. Chronologia przywołanych w powyższym opracowaniu sposobów myślenia o odpowiedzialności pokazuje pogłębiającą się perspektywę odchodzenia od perspektywy pierwszo- i trzeciosobowej w stronę coraz głębszego myślenia o człowieku w perspektywie Ty rozumianego jako priorytet. Dwie najszerzej przywołane tradycje współczesnego myślenia o człowieku: egzystencjalizm oraz filozofia dialogu i relacji, jak również szerzej opisana tradycja filozofii żydowskiej po Holocauście, pokazują, że istotą ludzkiej, podmiotowej odpowiedzialności jest troska i zaangażowanie w drugiego człowieka. Wydaje się, że jest to potrzebny i pożądaný kierunek myślenia w horyzoncie czasów i przemian kulturowych i społecznych, które dokonują się na naszych oczach. W XXI wieku odpowiedzialność za drugiego człowieka w perspektywie przyszłości, egzystencji kolejnych pokoleń, wydaje się być fundamentem myślenia etycznego. Szerzej zaakcentowane w powyższym opracowaniu współczesne sposoby myślenia o omawianym pojęciu są szczególnie ważne również z tego powodu, że wyraźnie skupiają się na odpowiedzialności człowieka w obliczu obecności zła w świecie. Egzystencjalizm, filozofia dialogu, relacji i spotkania, jak również tradycja myślenia żydowskiego, zgodnie pokazują, że nie ma ucieczki od problemu zła, a nasza ludzka odpowiedzialność weryfikuje się właśnie w jego obliczu. Człowiek, który chce w dojrzały sposób kształtować swoją odpowiedzialność, musi konfrontować się na co dzień z różnymi postaciami zła i w odważny sposób stawiać im czoła. To kolejny drogowskaz dla etycznej postawy odpowiedzialności w dzisiejszych czasach, a także potencjalna płaszczyzna rozwoju jej współczesnych konceptualizacji.

## BIBLIOGRAFIA

- Bonhoeffer, D. (1986). *Sanctorum Communio*. W: E. Bethge (red.). *Werke*. T. 1. München: Chr. Kaiser.
- Buber, M. (1989). *Opowieści chasydów*. Tłum. P. Hertz. Poznań: W drodze.
- Buber, M. (1963). *Antwort*. W: P.A. Schilpp, & M. Friedman (red.). *Martin Buber*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Buber, M. (1992). *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Tłum. J. Doktor. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Filek, J. (1996). *Ontologizacja odpowiedzialności. Analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Filek, J. (2003). *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Ingarden, R. (1987). *Książeczka o człowieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kierkegaard, S. (1981). *Bojaźń i drżenie*. Tłum. K. Toeplitz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kierkegaard, S. (1965). *Jednostka i tłum*. Tłum. A. Ściegienny. W: L. Kołakowski, & K. Pomian (red.), *Filozofia egzystencjalna*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lévinas, E. (1998). *Całość i nieskończoność*. Tłum. M. Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lévinas, E. (1995). *Cztery lektury talmudyczne*. Tłum. E. Burska. Kraków: Wydawnictwo Oficyna Literacka.
- Nietzsche, F. (1910). *Wędrowiec i jego cień*. Tłum. K. Drzewiecki. Warszawa: Wydawnictwo BIS.
- Rosenzweig, F. (1998). *Gwiazda Zbawienia*. Tłum. T. Gadacz. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Sartre, J.-P. (1998). *Egzystencjalizm jest humanizmem*. Tłum. J. Krajewski. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA.
- Tischner, J. (1999). *Filozofia dramatu*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Agnieszka Thier

Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0002-5915-2071>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.327>

# Spory moralne w etyce środowiskowej

## Streszczenie

**DEFINICJA POJĘCIA:** Etyka środowiskowa to dział filozofii zajmujący się normatywnymi aspektami relacji człowieka do środowiska naturalnego.

**ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA:** Analiza historyczna jest ważnym elementem rozumienia procesu kształtowania filozoficznej refleksji nad normami i zasadami regulującymi stosunek człowieka do środowiska naturalnego. Istotnym etapem w rozwoju etyki środowiskowej było dostrzeżenie kryzysu ekologicznego spowodowanego przez nieodpowiedzialną działalność człowieka.

**UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA:** W etyce środowiskowej ścierają się różne koncepcje i podejścia. To zróżnicowanie wynika z akceptacji odmiennych założeń, które decydują o normatywnym podejściu człowieka do środowiska naturalnego. Dominujące dziś podejścia to głównie antropocentryzm (skrajny i umiarkowany), biocentryzm (skrajny i umiarkowany) oraz ekocentryzm.

**REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:** Etyka środowiskowa w wymiarze teoretycznym dostarcza norm i reguł praktycznego postępowania, które mają na celu normowanie ludzkich działań wobec naturalnych ekosystemów. W wymiarze praktycznym etyka środowiskowa powinna oddziaływać na zmianę świadomości człowieka w podejściu do świata przyrody. W związku z tym ważna jest edukacja ekologiczna, wspieranie postaw proekologicznych oraz kształtowanie inteligencji ekologicznej, która w praktyce powinna przekładać się na odpowiedzialne zachowanie wobec zasobów naturalnych.

**Słowa kluczowe:** etyka środowiskowa, antropocentryzm, biocentryzm, ekologia, ekocentryzm



## Definicja pojęcia

Przez etykę środowiskową (*environmental ethics*) rozumiem dział filozofii praktycznej, w ramach którego podejmowana jest krytyczna refleksja nad normatywnym stosunkiem człowieka do szeroko pojmowanego środowiska naturalnego. Na gruncie etyki środowiskowej poszukuje się odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób ludzkie podmioty moralne powinny troszczyć się o przyrodę, wartościować ją oraz jakie mają wobec niej obowiązki (Keller, 2012). Etyka środowiskowa jest nauką normatywną. Jej zadaniem jest określenie tego, co dobre, a co złe w podejściu człowieka do świata przyrody. Samo pojęcie jest jednak wieloznaczne. Niektórzy zastanawiają się, czy taki dział etyki zasługuje na osobne wyodrębnienie. Niezależnie od tych głosów we współczesnym dyskursie filozoficznym mamy do czynienia z wieloma różnymi koncepcjami i modelami uprawiania etyki środowiskowej. O różnorodności tej decydują przyjmowane założenia etyczne, antropologiczne i metafizyczne. Etyka środowiskowa jako dział filozofii posługuje się filozoficznymi metodami badania relacji na linii człowiek–środowisko naturalne. Wielu autorów podkreśla, że współcześnie trudno uprawiać autonomiczną etykę środowiskową, która byłaby niezależna od danych nauk empirycznych zajmujących się problemami środowiska naturalnego. W związku z tym podkreśla się, że należy uprawiać ten typ myśli etycznej w postawie otwartości na dialog z naukami empirycznymi. Etyk zajmujący się kwestiami środowiska powinien orientować się w osiągnięciach badawczych różnych nauk przyrodniczych, które dostarczają wiedzy na temat ewolucji ekosystemów, zrównoważonego rozwoju itp. Problematyka tego nurtu badawczego jest więc zróżnicowana (Dzwonkowska, 2023). W zależności od przyjmowanego nastawienia badacze kładą akcenty na różne problemy teoretyczne i praktyczne. Współczesna etyka środowiskowa ma charakter naturalistyczny. Jej zwolennicy akceptują założenia naturalizmu metodologicznego i ontologicznego. Jednym z głównym założeń jest akceptacja biologicznej teorii ewolucji. Przyrodzie jako całości przypisuje się status normatywny, co przekłada się na inne niż w antropocentryzmie rozumienie powinności i odpowiedzialności. W ramach tradycji chrześcijańskiej rozwija się antynaturalistyczną i teistycznie zorientowaną etykę środowiskową (Ślipko, & Zwoliński, 1999).

## Analiza historyczna pojęcia

Ernst Haeckel w 1886 roku utworzył wyraz „ekologia”. Była ona wtedy nauką o wzajemnych oddziaływaniach organizmów i otaczającej je organicznej i nieorganicznej przyrody. Tak rozumiana ekologia jest z jednej strony nauką deskryptywną, tj. nomologicznie wyjaśniającą nauką przyrodniczą, która ze względu na złożoność opisywanych systemów różni się od innych nauk przyrodniczych ograniczoną zdolnością prognozowania, a z drugiej strony nauką normatywną, która dąży do określenia właściwego stosunku człowieka do środowiska naturalnego (Birnbacher, 2009).

Współczesna etyka środowiskowa jest dyscypliną młodą. Powstała w latach 70. XX wieku w Stanach Zjednoczonych. Jednym z powodów pojawienia się etycznej refleksji nad środowiskiem był kryzys ekologiczny. W XX wieku dostrzeżono, że

rezultatem wyobcowywania człowieka z przyrody i jej instrumentalnego traktowania jest rzeczywiste i poważne zagrożenie zdrowia i życia ludzkości oraz całej biosfery w jej obecnym kształcie. Kryzys ekologiczny jest rezultatem zaburzenia i nieodwracalnego zniszczenia kluczowych dla funkcjonowania wielu ekosystemów ziemskich relacji, a jego przejawem jest radykalne i szybko postępujące zmniejszanie się niezbędnej dla istnienia życia bioróżnorodności (Ganowicz-Bączyk, 2015, s. 42).

Do debaty nad kryzysem środowiskowym włączyły się gremia międzynarodowe. Z ważniejszych reakcji na kryzys ekologiczny warto przywołać kilka istotnych wydarzeń. W 1969 roku ogłoszono tzw. Raport Sekretarza Generalnego ONZ U. Thanta *Człowiek i środowisko*, dotyczący stanu środowiska w różnych regionach świata. W roku 1987 ukazał się natomiast opracowany przez Światową Komisję Środowiska i Rozwoju Organizacji Narodów Zjednoczonych raport *Nasza Wspólna Przyszłość* (zredagowany pod przewodnictwem Gro Harlem Brundtland). W dokumencie tym po raz pierwszy zostało projektująco zdefiniowane pojęcie „zrównoważonego rozwoju” (*sustainable development*), które zrobiło karierę nie tylko w etyce środowiskowej, ale we wszystkich niemalże naukach dotyczących środowiska naturalnego.

Prekursorzy etyki środowiskowej pochodzą ze Stanów Zjednoczonych. Do pierwszych teoretyków, którzy podejmowali refleksję nad stosunkiem człowieka do świata ekosystemów przyrodniczych, należeli

m.in. Henry David Thoreau (1817–1862), John Muir (1838–1914), Aldo Leopold (1887–1948), a także Albert Schweitzer (1875–1965) – niemiecki muzyk, kompozytor i humanista. Ten ostatni odegrał znaczącą rolę w kształtowaniu współczesnej etyki środowiskowej. Pierwsze debaty wokół nowej dziedziny miały charakter głównie i ściśle metodologiczny. Uczeni usiłowali odpowiedzieć na pytanie, czym jest etyka środowiskowa oraz na jakich założeniach filozoficznych się opiera, a także co jest jej przedmiotem badań. Istotne było ponadto rozpoznanie kwestii, czy ma ona prowadzić do rozstrzygnięć o charakterze konfesyjnym czy pozakonfesyjnym. Bonenberg komentuje te wszystkie poczynania w sposób następujący:

Zainteresowanie tradycyjnych kierunków etyki problematyką środowiska naturalnego zrodziło się z uświadomienia sobie faktu, że człowiek, pomimo postępującego niezależnienia się od świata przyrody poprzez tworzenie własnych struktur cywilizacyjnych, wciąż jest w istotnym stopniu związany z biologicznym otoczeniem, a związek ten jest na tyle silny, że działania, które wywierają bezpośredni negatywny wpływ na stan przyrodniczego środowiska, wcześniej czy później przynoszą określone – również negatywne – konsekwencje dla samych ludzi. [...] Oczywiście szczegółowe przesłanki uznania czynności oddziałujących na środowisko za istotne w sensie moralnym są różne i zależą od ogólnych kryteriów właściwych różnym tradycyjnym kierunkom etyki, wszystkie one są jednak zgodne co do podstawowego założenia, że naturalne środowisko jest niezbędnym (przynajmniej na razie) środkiem – ale tylko środkiem – umożliwiającym osiągnięcie przez człowieka różnych istotnych dla niego dóbr – począwszy od możliwości zachowania życia, zdrowia i dobrego samopoczucia oraz właściwego fizycznego i psychicznego rozwoju, poprzez możliwość korzystania z wartości materialnych i przyjemnościowych, aż po realizowanie głębszych potrzeb (np. estetycznych i poznawczych) możliwych do zaspokojenia dzięki kontaktowi z przyrodą. Naturalne środowisko może też być uznawane za niezbędne do osiągnięcia moralnej doskonałości osoby ludzkiej. W każdym z tych przypadków środowisko jest jednak wyłącznie polem ludzkiej aktywności, odgrywającym rolę elementu pośredniczącego między ludźmi, a w związku z tym relacja człowiek – środowisko jest w istocie częścią relacji człowiek – środowisko – człowiek i tylko z tej racji jest przedmiotem zainteresowania etyki tradycyjnej (Bonenberg, 1992, s. 14–15).

Prowadzono też żywe dyskusje dotyczące tego, w jaki sposób można rozszerzyć tradycyjną etykę na świat bytów przyrodniczych. Warto pamiętać, że ograniczała się ona tylko do relacji międzyludzkich. Moralność była ograniczona do relacji interpersonalnych. Niektórzy teoretycy twierdzili, że nie trzeba powoływać do istnienia nowej etyki, wystarczy przeformułować tę dotychczasową, inni zaś twierdzili, że zachodzi

potrzeba stworzenia całkowicie nowej formuły, która w zupełnie inny sposób podeszłaby do zagadnienia relacji człowiek–świat przyrody. Pisała na ten temat Zdzisława Piątek:

Passmore uważa, że żadna nowa etyka nie jest potrzebna, gdyż pozostając w obrębie etyki tradycyjnej można wskazać moralne racje, aby zapobiegać dewastacji oraz zanieczyszczeniu naturalnego środowiska. Uzasadniając swoje stanowisko Passmore przytacza dwie racje. Pierwsza z nich to stwierdzenie, że tradycja zachodnioeuropejska jest tak bogata i różnorodna, iż w niej samej można znaleźć poglądy, które zobowiązują człowieka do tego, aby w swoim postępowaniu uwzględniał interesy wszystkich stworzeń, aby się nimi opiekował i dbał o ich dobry byt. Te elementy, już obecne w tradycji, należy rozwijać i doprowadzić do rozkwitu. [...] Racją drugą to przekonanie Passmore'a, że rzeczywisty sukces w reformowaniu stosunku człowieka do przyrody pozaludzkiej zależy od tego, w jakim stopniu reformy i reformatorzy potrafią nawiązać do istniejącej tradycji i rozwijać ją. Można bowiem wymyślać i propagować różne systemy etyki, ale ich szanse powodzenia są tym mniejsze, im bardziej propozycje zmian, które one za sobą pociągają odbiegają od tradycyjnych stosunków człowieka do przyrody. [...] Wierzy on, że zarówno kryzys środowiskowy jak i niezwykle trudne problemy ekologiczne można rozwiązać w obrębie zastanej tradycji, jeżeli ludzie będą się zachowywać racjonalnie (Piątek, 1996, s. 45).

Inny teoretyk etyki środowiskowej, Arne Næss w latach 70. dokonał ważnego rozróżnienia na ekologię płytką i ekologię głęboką. W jego ujęciu ekologia płytka stanowi rozszerzenie antropocentryzmu, koncentruje się na ochronie dobrostanu człowieka. Na świat przyrody z perspektywy ekologii płytkiej patrzy się jako na zasoby, które mają rozwijać dobrostan człowieka. W takiej optyce to człowiek stanowi centrum świata wartości, a nie przyroda. Natomiast ekologia głęboka wiąże się, zdaniem autora, z zakwestionowaniem antropocentryzmu. Głęboka ekologia to nowa perspektywa patrzenia na człowieka i jego relację do świata przyrodniczego. Nie jest on utożsamiany z zabezpieczeniem dobrostanu człowieka, ale jako wartość sama w sobie (Keller, 2012, s. 8).

Za ojca współczesnej etyki środowiskowej uznaje się Holmesa Rolstona III. Opracował on nową koncepcję aksjologii. Krytykował tradycyjną koncepcję etyki za antropocentryzm i ograniczenie moralności do sfery ludzkiej. Był zwolennikiem tezy, że wartości obiektywnie istnieją w świecie przyrody. Indywidualne organizmy oraz gatunki i ekosystemy posiadają wewnętrzną wartość. Rolston uważał, że przyroda posiada także wiele cennych z punktu widzenia gatunku *homo sapiens* wartości instrumentalnych. Twierdził, że przyroda posiada wartość systemową



(*systemic value*). W poglądach Rolstona ważny jest wysiłek przekroczenia nowożytnego hiatusu między naukami przyrodniczymi a religią (Cafaro, 2009, s. 211). Postulowana przez Rolstona etyka ma charakter holistyczny i absolutystyczny. Przyroda posiada wartość wewnętrzną, wyznacza określone względem człowieka powinności, które nie mogą być sprowadzone do zabezpieczenia dobrostanu *homo sapiens*.

Powstanie nowej dyscypliny filozoficznej zostało uwieńczone w 1979 roku powołaniem do życia pierwszego czasopisma poświęconego wyłącznie tematyce etyki środowiskowej: „Environmental Ethics”. Założył je amerykański filozof Eugene Hargrove (ur. 1944) przy University of New Mexico. W 1981 roku zostało przeniesione wraz ze swym twórcą do University of Georgia, a ostatecznie od 1989 wydawane jest przez University of North Texas, gdzie Hargrove założył The Center for Environmental Philosophy (Ganowicz-Bączyk, 2015, s. 55).

## Ujęcie problemowe pojęcia

Za Anitą Ganowicz-Bączyk można wyróżnić następujące typy etyki środowiskowej:

1. Antropocentryzm mocny/radykalny (bezwzględny, tzw. homocentryzm – ludzki szowinizm gatunkowy) – jest to pogląd uznający, że tylko człowiek jest wartością wsobną, natomiast zarówno inne gatunki oraz inne przyrodnicze ekosystemy posiadają wartość utylitarną. Przeciwnikiem tej wersji antropocentryzmu jest P. Singer.
2. Antropocentryzm słaby (umiarkowany, względny) – jest to pogląd, który głosi, że zarówno ludzie, jak i środowisko przyrodnicze posiadają wartość wewnętrzną, przy czym wartość człowieka jest nieporównanie wyższa niż reszty przyrody. Człowiek ma prawo do zabezpieczania podstawowych swoich potrzeb, tj. pożywienia, wody, schronienia, warunków sanitarnych, ochrony zdrowia i edukacji, ale ich realizacja nie powinna wpływać destrukcyjnie na zdrowie i integralność ekosystemów (J. Passmore, B. Norton). Pogląd ten głoszony jest przez niektórych chrześcijańskich etyków środowiskowych (w Polsce np. T. Ślipko, T. Biesaga, G. Hołub, D. Dzwonkowska i inni).

3. Biocentryzm słaby (tzw. hierarchiczny) – jest to pogląd, którego zwolennicy twierdzą, że wartość istot żywych jest zróżnicowana ze względu na zakres świadomości posiadania własnego dobra, celów czy interesów. Należy zawsze brać pod uwagę dobro innych istot, ale ostatecznie – w razie konfliktu interesów – dobro ludzkie jest wartością najwyższą (R. Attfield, Z. Piątek, A. Thier).
4. Biocentryzm mocny/radykalny (egalitarny) – jest to pogląd, którego propagatorzy twierdzą, że realizacja życia każdego gatunku ma taką samą wartość. Są one niewspółmierne. Stąd też nie można rozstrzygnąć, który jest wyższy, a który niższy. Ludzkie działania należy rozpatrywać pod kątem ich ewentualnej szkodliwości dla innych ekosystemów; ochrona zagrożonych gatunków wymaga bezwzględnego ograniczenia liczebności gatunku ludzkiego (tzw. szowinizm biocentryczny). Zwolennicy bioentryzmu mocnego głoszą tezy depopulacji gatunku *homo sapiens*. Uznają go za gatunek szkodliwy dla trwania biologicznych ekosystemów (Ganowicz-Bączyk, 2015, s. 56–57).

Oprócz powyżej wymienionych typów etyki środowiskowej wyróżnia się także ekocentryzm, czyli pogląd, którego zwolennicy twierdzą, że cała przyroda, ożywiona i nieożywiona, posiada tzw. wartość wewnętrzną. Jest to przykład radykalnego antyantropocentryzmu. Cała przyroda ma charakter normatywny i włączona jest w sferę moralną. Ekocentryzm jest ujęciem holistycznym. Jego zwolennicy twierdzą, że zachowanie integralności ekosystemu jest zdecydowanie ważniejsze niż dobro poszczególnych jednostek czy nawet gatunków. Troska o ekosystemy biologiczne to troska o podstawowy dobrostan, który jest warunkiem istnienia różnych bytów. Z tego powodu zwolennicy tego podejścia akcentują wartość relacji między składnikami środowiska (do głównych przedstawicieli tego podejścia należą: Aldo Leopold, Holmes Rolston III, John Baird Callicott, Edward Goldsmith).

W dalszej części tekstu chciałabym skoncentrować się na prezentacji koncepcji biocentryzmu umiarkowanego. Aby jednak zrozumieć jego istotę, trzeba przytoczyć poglądy znacznie radykalniejsze. Otóż, ważnym teoretykiem współczesnej etyki środowiskowej był Albert Schweitzer. Sformułował on koncepcję etyki czci dla życia. Był

radykałnym przeciwnikiem antropocentryzmu – poglądu stawiającego w centrum człowieka jako byt, któremu całość przyrody ma być podporządkowana. Wskazuje ponadto na potrzebę poszerzenia pojęcia odpowiedzialności, które nie ograniczałoby się tylko do świata ludzi, lecz obejmowałoby świat wszelkich form życia (Lazari-Pawłowska, 1976; Piątek, 2008). Schweitzer uważał, że pojęcie odpowiedzialności ograniczone tylko do formy życia, jaką jest *homo sapiens*, należy uznać za zbyt wąskie. Twierdził, że zachodzi konieczność rozciągnięcia go na inne żywe istoty, którym należy się szacunek taki sam, jak człowiekowi. Schweitzer uważa, że wszelki przejaw życia jest celem samym w sobie i nie dotyczy to wyłącznie ludzi. Zasada czci dla życia została sformułowana we wrześniu 1915 roku w czasie pełnienia przez Schweitzera obowiązków lekarza wezwanego do chorej misjonarki, zamieszkałej 200 km w górę rzeki Ogowe. W czasie podróży doświadczył mistycznej unii ze wszystkim, co żyje. Na tej podstawie doszedł do sformułowania naczelnej normy swojej etyki, jaką jest cześć dla życia. Nakaz czci dla życia wypływa z bezpośredniego doświadczenia życia własnego oraz życia innych istot. Zasada ta bazuje na mistycznym wglądzie w istotę wszelkiego życia. Wedle filozofa w etyce musimy przyjąć bezgraniczną wizję odpowiedzialności za wszystko, co żyje.

Etyka czci dla życia odrzuca wszelkie formy relatywizmu. Głównym celem działań jest podtrzymywanie i wspieranie życia. Niemiecki myśliciel podchodził do niego w sposób holistyczny, widział w każdym jego przejawie wartość wsobną godną szacunku. Jest ono dobrem podstawowym. Naszym bliźnim jest nie tylko człowiek, ale wszystkie formy istnienia. Idea czci dla życia wyraża istotę miłości, którą trzeba objąć nie tylko gatunek *homo sapiens*, lecz także wszystkie inne formy życia. Schweitzer wykluczał możliwość porównywania ze sobą istot żywych, które miałyby prowadzić do sądów, że coś jest mniej lub bardziej warte istnienia, np. z powodu lepszej organizacji. Kwestionował stopniowanie życia według kategorii wyższe–niższe. Podważał tworzenie skali wartości życia, na których szczycie znajdowałby się człowiek, a na dole mniej rozwinięte jego formy. Wszelka forma istnienia posiada taką samą wartość. Niemiecki filozof przyjmuje nastawienie bezwzględnej czci i odpowiedzialności za wszystko, co żyje.

Nasuwa się pytanie, czy taka koncepcja etyki jest w ogóle możliwa do zrealizowania? Czy człowiek może nosić aż tak wielkie brzemie

odpowiedzialności? Postulat czci dla wszelkiego życia jest sam w sobie słuszny, lecz czy zbudowana na pierwotnym mistycznym doświadczeniu etyka odpowiedzialności za życie jest w ogóle możliwa do urzeczywistnienia przez człowieka? Przecież codziennie ginie jakieś życie, w łańcuchu pokarmowym przyrody nieustannie giną zwierzęta, ludzie ulegają wypadkom, a za to wszystko człowiek nie może być w równym stopniu odpowiedzialny. W koncepcji Schweitzera mamy do czynienia z rozmytym pojęciem odpowiedzialności. Jego zakres jest zdecydowanie za szeroki. Główne kategorie jego koncepcji etyki nie są precyzyjnie określone. Sama kategoria życia jest rozumiana w duchu witalistycznym. Postulat rozszerzenia zakresu odpowiedzialności jest słuszny, ale zakres tego rozszerzenia jest zbyt radykalny. Nakłada na podmiot zbyt restryktywne pojęcie odpowiedzialności. Wydaje się, że człowiek nie będzie w stanie jej sprostać. U podstaw rozszerzonej koncepcji odpowiedzialności nie znajdują się racje obiektywne, ale mistyczne przeżycia samego Schweitzera, który kochał wszystko, co istnieje, i starał się tę miłość do wszelkiego przejawu życia ubrać w koncepcje etyczną, która miałyby status uniwersalny.

Biocentryzm umiarkowany – za którym się opowiadam – jest inną perspektywą podejścia do świata przyrody niż spojrzenie antropocentryczne. W tym ostatnim, według Z. Piątek, punktem archimedesowym przyrody, celem wszystkich celów – jak powiada Kant – jest człowiek (Piątek, 2008). Skrajnie pojmovany antropocentryzm traktuje człowieka jako tytularnego „Pana Przyrody”, który dla swoich celów może ją do woli eksploatować. Na tak rozumianym antropocentryzmie była przez wieki budowana etyka odpowiedzialności. Wynikała ona z określonej koncepcji moralności, która była rozumiana jako relacja interpersonalna. Dobrym przykładem ilustrującym takie rozumienie moralności jest – według Piątek – koncepcja moralna Kanta. Sformułowanie imperatywu kategorycznego jest utrzymane właśnie w duchu antropocentrycznym. Oto słowa samego filozofa:

Twierdzą oto, że człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany zarazem jako cel zawsze, we wszystkich swych czynach, odnoszących się do niego samego, jak też do innych istot rozumnych. [...] Natomiast istoty rozumne nazywamy osobami, ponieważ już ich natura wyróżnia je jako cele same w sobie, tj. jako coś, czego

nie należy używać tylko jako środka, a więc o tyle ogranicza wszelką dowolność (i jest przedmiotem szacunku) (Kant, 1984, s. 60–61).

Celem działania moralnego jest człowiek. Stanowi on cel sam w sobie, który domaga się bezwzględnego respektu. W królestwie celów zajmuje pierwsze miejsce. Człowiek jest celem wszystkiego, zajmuje uprzywilejowane miejsce w świecie przyrody. Kant zakazuje traktowania człowieka jako środka do realizacji celów, które uwłaczałyby jego przyrodzonej godności. Piątek uważa, że sam apel jest słuszny. Problem jednak w tym, że filozof ogranicza go tylko do jednej formy życia. Wynika ono wynika z przyjęcia antropocentrycznej wizji świata. Filozoficzne idee szybko znalazły swój wyraz w działalności technicznej. Tytularny „Pan Przyrody” i twórca cywilizacji szybko zaczął wykorzystywać technikę do bezwzględnej eksploatacji zasobów naturalnych ekosystemów. Nierzadko eksploatacja ta nie miała żadnych ograniczeń prawnych i moralnych. Brutalna ingerencja była uzasadniana wyjątkową pozycją człowieka w świecie przyrody.

W antropocentryzmie przyroda posiada bowiem wartość względną oraz użytkową, dlatego można ją eksploatować. Jest wartościowa tylko ze względu na człowieka, mającego w jej obrębie specjalny status ontyczny i normatywny. Uprawniał on człowieka do podejmowania działań wyniszczających przyrodę i jej zasoby naturalne. Biocentryzm zrywa z takim podejściem na rzecz przywrócenia właściwej harmonii między człowiekiem a przyrodą i odbudowaniu z nią poczucia odpowiedzialności. To nowe rozumienie odpowiedzialności jest konsekwencją określenia nowego stosunku człowieka wobec świata przyrody oraz innych pozaludzkich form życia. Nowożytny antropocentryzm rozerwał pierwotną symbiozę człowieka z przyrodą. Doprowadził do wyobcowania człowieka ze świata przyrody. Biocentryści dążą do przywrócenia relacji człowieka ze światem naturalnych ekosystemów. Przyroda nie może być rozumiana jako twór, który można dowolnie eksploatować. Zwolennicy biocentryzmu uważają, że przyroda nie wyewoluowała dla człowieka. Ewolucja nie posiada żadnego wyróżnionego celu. Biocentryzm akceptuje założenia teorii ewolucji. Celem ewolucji nie było powstanie ludzkiej formy życia. Jest ona – tak samo, jak wszystkie inne organizmy – efektem przypadkowego procesu ewolucji. Przyroda traktowana jest w sposób podmiotowy i systemowy, tj. jako posiadająca

wsobną wartość. Wprawdzie człowiek różni się złożonością od innych form życia, to jednak nie upoważnia nas do tego, abyśmy traktowali *homo sapiens* jako cel sam w sobie. Nie daje nam to prerogatyw do koronowania go na tytułarnego „Króla Przyrody”, który w antropocentryzmie ostatecznie stał się jej bezwzględnym tyranem. Oczywiście takie pomysły wychodziły spod pióra filozofów, którzy mieli ewidentny kłopot z uznaniem, że człowiek jest częścią świata przyrody. Nie oznacza to, że nie posiada on żadnej wartości. Trafnie w tym kontekście pisze Z. Piątek:

Jednakże filozofowie uwielbiają złudzenia. Być może dlatego w filozofii zachodnioeuropejskiej dostojeństwo i godność człowieka są określone za pomocą cech, które nie mają nic wspólnego z jego biologiczną naturą, a przez to zostaje on bytowo odseparowany od Przyrody, która dopiero ze względu na człowieka nabiera drugorzędnej wartości instrumentalnej. Przyroda staje się czymś wartościowym ze względu na człowieka. Jest bowiem czymś do czego człowiek ma prawo jako istota rozumna posiadająca wartość wewnętrzną i stanowiąca cel sam w sobie (Piątek, 2008, s. 139).

Etyczną konsekwencją biocentryzmu jest poszanowanie dla pozaludzkich form życia, a nawet coś więcej – fascynacja ich odmiennością, której człowiek nigdy do końca nie zdoła przeniknąć. Nie trzeba być mistykiem, aby przeżywać cudowne zjawiska przyrody (Piątek, 2008). Każda istota żywa jest tutaj uznawana za podmiot – tj. byt, którego natura określa przysługujące mu dobra, bez których nie mógłby realnie istnieć. Podmiotowość oznacza zaś, że każda taka istota zasługuje na szacunek; jest celem samym w sobie i należy wziąć za nią odpowiedzialność.

W jaki sposób dokonuje się to poszerzenie granic odpowiedzialności? W pierwszej kolejności poprzez uświadomienie faktu, że *homo sapiens* jest częścią świata przyrody, a odpowiedzialność nie ogranicza się tylko do ludzkich form życia. Ograniczone rozumienie odpowiedzialności było konsekwencją tworzonych przez filozofów obrazów człowieka jako istoty uwolnionej od dziedzictwa biologicznego. Obrazy te nie liczyły się z faktem, że człowiek jest bytem wywodzącym się z świata przyrody. Dla niektórych filozofów mówienie o człowieku w kategoriach biologicznych jeszcze po dziś dzień stanowi kamień obrazu. Dlatego tak trudno było wyobrazić sobie, że człowiek może być odpowiedzialny nie tylko za siebie czy ewentualnie za innych *homo sapiens*, ale też za pozaludzkie formy życia, które żyją, czują i domagają się zabezpieczenia

integralności związanych z ich naturą dóbr. Niektóre z tych bytów same nie mogą tego zrobić, dlatego to od człowieka wymaga się określonych działań, by wszystkie dobra zabezpieczył. Zwolennicy biocentryzmu zwracają uwagę, że człowiek nie posiada wysokiej pozycji aksjologicznej w świecie przyrody, co jednak nie znaczy, że jest bezwartościowy. Posiada świadomość/samoświadomość i zdolność rozpoznania dóbr związanych z jego naturą kształtowaną przez biologię i kulturę. I są one konieczne do jego przetrwania. Zdaniem Z. Piątek

na gruncie biocentryzmu chodzi jednak o to, aby ludziom uświadomić, iż żaby będące potomkami płazów, które skolonizowały lądy miały i mają swoją unikatową wartość w ewolucji życia wychodzącego z wody na ląd. Żaby są o setki milionów lat starsze od *hominidów* i ze względu na to, co sobą reprezentują w przystosowaniu do życia wodno-lądowego zasługują na szacunek, oraz na to, żeby im pozostawić mały skrawek ich naturalnego siedliska (Piątek, 2008, s. 142).

Człowiek ma zatem swoich czcigodnych przodków, z którymi winien się liczyć w podejmowanych działaniach.

Warto podkreślić, że etyka środowiskowa, rozwijana w perspektywach poznawczych biocentryzmu, budzi sporo kontrowersji. Zarzuty stawiają jej m.in. zwolennicy umiarkowanego antropocentryzmu i etyki środowiskowej o profilu chrześcijańskim i teocentrycznym. Ci ostatni zarzucają biocentryzmowi scjentyzm, naturalizm czy redukcjonizm. Najpoważniejszy zarzut adresowany jest do tezy zrównującej istnienie gatunku ludzkiego z innymi gatunkami. Krytycy podkreślają, że biocentryzm zaciera aksjologiczną i ontyczną różnicę między człowiekiem a światem przyrody. Pojawiają się twierdzenia, że:

w miejsce właściwej moralności i duchowości człowieka proponuje się pseudo-religijny sentymentalizm witalistyczny, w którym mamy czcić wszelkie przejawy życia, w tym: bakterie, insekty, święte gaje, ekosystemy i ducha Ziemi (Biesaga, 2008, s. 55).

Etycy chrześcijańscy opowiadają się umiarkowanym antropocentryzmem. W tym podejściu człowiek nie jest traktowany jako tytularny pan przyrody. Zadaniem człowieka jest bowiem troska o naturalne ekosystemy, pozostanie z przyrodą w stosunku symbiotycznym. Za kryzys ekologiczny odpowiedzialny jest człowiek, który od czasów nowożytnych zerwał symbiotyczny stosunek ze światem przyrody i zastąpił go

instrumentalnym użytkowaniem znajdującym wyraz w nieodpowiedzialnej eksploatacji. Pierwszeństwo człowieka nie oznacza uprawnienia do jego dominacji nad przyrodą, lecz jego prymat względem tejże przyrody, co wynika z pojęcia duchowej transcendencji. Zgodnie z etyką chrześcijańską każdy byt chciany przez Boga jest prawdziwy, dobry i piękny, jest wartością wsobną. Z jednej bowiem strony materialność ciała ludzkiego umożliwia człowiekowi na zachowanie symbiozy z przyrodą, zaś z drugiej strony obecność niematerialnego pierwiastka duchowego (tj. duszy rozumnej) umożliwia radykalną transcendencję (Ślipko & Zwoliński, 1999). Autorzy chrześcijańscy twierdzą, że biocentryzm redukuje człowieka tylko do wymiaru czysto materialnego, podległego prawom biologicznej ewolucji. Symbioza z przyrodą, o którą upominają się chrześcijańscy etycy środowiskowi, nie musi oczywiście wykluczać aktywności człowieka. Taką aktywnością jest praca, rozumiana jako agrykultura, kultura i technika polegająca bardziej na oswojaniu przyrody niż jej nieodpowiedzialnym eksploatowaniu. W tej aktywności przyroda jest włączona w budowę cywilizacji. Jej tworzenie nie musi bowiem przejawiać się w dewastacji naturalnych ekosystemów. Praca jest sposobem realizacji doskonałości osobowej człowieka, a nie realizacją jego zachłanności czy chęci panowania. W teistycznej perspektywie człowiek może przewyciężyć ideologię raję na ziemi i związaną z nią zachłanność (Biesaga, 2008).

Chrześcijańscy etycy trafnie wskazują, że biocentryzm oparty jest na założeniach filozofii naturalistycznej. Przytoczona krytyka odnosi się raczej do biocentryzmu skrajnego niż do umiarkowanego, który oczywiście jest naturalizmem. Umiarkowany biocentryzm ma charakter nieredukcjonistyczny i mimo że człowiek należy do porządku bytów przyrodniczych, nie jest pozbawiony wartości, a natura ludzka nie redukuje się tylko do wymiaru biologicznego, bo w jej rozwoju ważną rolę odgrywa kultura, sztuka czy religia. Umiarkowany biocentryzm dostrzega ontyczną i aksjologiczną różnicę między człowiekiem a innymi formami życia, twierdzi tylko, że jest to różnica jakościowa, nie zaś istotowa, za którą opowiadają się etycy chrześcijańscy. Biocentryzm umiarkowany odrzuca aksjologię antropocentryzmu prowadzącą do instrumentalnego traktowania przyrody. Jego zwolennicy dążą do stworzenia nowej koncepcji etyki. Wyjaśnia to Z. Piątek:



Biocentryzm ma stworzyć fundamenty, na których *homo sapiens* zbuduje nową etykę swoich niezwykle złożonych stosunków ze środowiskiem przyrodniczym [...]. Wszak przyznanie wartości wewnętrznej innym istotom żywym i wszelkim ekosystemom, których funkcjonowanie podtrzymuje trwanie ziemskiego życia, obliguje podmioty moralne do traktowania ich jako celów, a nie jedynie jako środków. Z drugiej strony natura życia, które wyewoluowało w tym zakątku Wszechświata, nakłada na istoty heterotroficzne konieczność instrumentalnego wykorzystywania innych istot żywych po to aby żyć. To przyrodnicze ograniczenie rodzi dylematy moralne, które pojawiają się u wielu filozofów moralności głoszących idee zbliżone do biocentryzmu (Piątek, 2008, s. 147).

Warto dodać do tego, że w tak pojmowanej etyce biocentrycznej „zabrania się podmiotom moralnym odstępować od czynienia dobra z powodu bezmyślności, pychy i braku odpowiedzialności”. I jak dopowiada badaczka:

byłaby [ona] systemem otwartym, gdyż rozstrzygnięcie dylematów moralnych musi dokonywać się w konfrontacji z rzeczywistą sytuacją w środowisku, które się nieustannie zmienia. Rozstrzygnięcie dylematów moralnych w ramach nowej etyki powinno dokonywać się po uprzednim rozpoznaniu konieczności Natury oraz potrzeb kultury i na czynieniu tego, co możliwe w ramach tego co konieczne (Piątek, 2008, s. 149).

Chodzi zatem o to, aby przyrodę chronić nie tylko dla człowieka, ale też dla niej samej, dla jej niezbywalnego dobra oraz dla innych istot ją zamieszkujących, np. dla niedźwiedzi polarnych, wilków czy innych mniejszych gryzoni. Poszerzona wersja odpowiedzialności opiera się na założeniu, że przyroda jako całość posiada wartość wsobną, czyli że jest wartościowa sama w sobie. Nie jest wartością ledwie tylko użytkową czy instrumentalną. Biocentryzm umiarkowany dopuszcza jednak możliwość, że człowiek musi korzystać z zasobów naturalnych ekosystemów, gdyż inaczej nie mógłby przetrwać. Z perspektyw przetrwania *homo sapiens* przyroda ma wartość użytkową, tj. jest środkiem do określonego celu. To jednak nie wyklucza jej wartości wsobernej. W przyrodzie istnieje biologiczny łańcuch pokarmowy, tj. jedno zwierzę istnieje kosztem zabicia innego zwierzęcia. Człowiek, aby przetrwać, także musi zabijać inne istoty żywe, bo nie ma innej możliwości przetrwania. Wszyscy nie mogą być wegetarianami. W użytkowaniu zasobów natury chodzi o to, aby *homo sapiens* znał granicę i aby wiedział, kiedy użytkowanie powinno być zaprzestane (Thier, 2016). W koncepcji biocentrycznej

odpowiedzialność obejmuje nie tylko istoty żywe, lecz również naturalne zasoby jako fundamentalne dobra ziemi, które są warunkiem istnienia różnych gatunków, w tym hominidów. Dlatego też kwestię odpowiedzialności należy postawić w powiązaniu z ochroną zasobów naturalnych. Uzasadnienie tej odpowiedzialności ma charakter przedmiotowy. Zadaniem człowieka jest rozpoznanie tej wartości i dopasowanie do niej swoich działań. To nie sami ludzie decydują o tym, za co są, a za co nie są odpowiedzialni. To przyroda wyznacza przedmiot i zakres jego tej odpowiedzialności. Uzasadnienie to ma także charakter aksjologiczny, albowiem to w istocie wartość wewnętrzna zasobów wyznacza cele i środki działania, za które ponosi się odpowiedzialność.

## Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Swoje analizy chciałabym zakończyć rekomendacją zmiany stylu myślenia, a także postawy wobec świata przyrody. Powinna się ona przełożyć na zespół konkretnych działań mających na celu ochronę naturalnych ekosystemów. Początek reformy w myśleniu i działaniu powinien rozpocząć się od zmiany kluczowych przekonań na temat świata przyrody i jego roli w życiu człowieka. Akceptacja rozwiązań biocentrycznych musi ponadto wiązać się z rekonfiguracją sposobu myślenia o samym biocentryzmie. Należy przede wszystkim wykorzenić uprzedzenia i fałszywe założenia. Biocentryzm nie jest wszak koncepcją, która zagraża ontycznej pozycji człowieka w przyrodzie; nie podważa faktu, że przysługuje mu wsobna wartość, jaką jest godność i wcale nie redukuje go do wymiaru biologicznego. W tym samym stopniu myślenie biocentryczne nie prowadzi do akceptacji eutanazji czy też nowej eugeniki. Akceptacja rozstrzygnięć teorii ewolucji biologicznej pokazuje, że człowiek jest bytem przyrodniczym, że pochodzi ze świata przyrody i że do niego powróci, przynajmniej w wymiarze biologicznym. Biocentryzm umiarkowany, który rekomenduję, jest koncepcją zwracającą uwagę na to, że przyroda jest koniecznym warunkiem do przetrwania *homo sapiens*. Bez naturalnych ekosystemów skazani jesteśmy na wymarcie. Dlatego też w duchu rozszerzonej odpowiedzialności człowiek powinien uświadomić sobie, jak wielką wartość wsobną posiada przyroda i że

warto objąć są świadomą i empatyczną troską. Wysiłek różnych organizacji ekologicznych, prowadzących kampanie edukacyjne, nie przełożył się – niestety – na podniesienie poziomu świadomości wartości naturalnych ekosystemów. Badania wskazują na raczej niską świadomość dotyczącą konieczności troski o naturalne ekosystemy. Dlatego ważna jest edukacja ekologiczna, szczególnie młodych pokoleń. Etyka środowiskowa to nie teoria, ale i praktyka. Jej uprawianie powinno przekładać się na programy szkoleniowe, za pomocą których wdrożona zostanie w szerokie struktury społeczne postawa proekologiczna, wyrażająca się w zachowaniach okazywania szacunku i odpowiedzialności za otaczający nas ekosystem oraz za obecne w nim zasoby naturalne. Istotne jest formowanie inteligencji ekologicznej, postaw proekologicznych, zdrowego stylu życia, a także oddziaływanie na świadomość szczególnie dzieci i młodzieży – oto główne cele edukacji ekologicznej zorientowanej na zrównoważony rozwój. Inteligencję ekologiczną należy kształtować poprzez realizację programów szkoleń, w które zaangażowaliby się ekonomiści, psychologowie, etycy. Istotną sprawą jest też choćby pozyskiwanie funduszy unijnych, które umożliwiłyby tworzenie różnych organizacji ekologicznych mających na celu promowanie ekologicznej mentalności, szczególnie wśród młodego pokolenia. Ukształtowana dzięki tym działaniom postawa proekologiczna wyrażałaby się w podejmowaniu konkretnych działań na rzecz ochrony środowiska naturalnego. Postawa taka byłaby efektem zinternalizowania wiedzy i nabytych w trakcie szkoleń/warsztatów kompetencji i umiejętności społecznych. Szczególnie ważne jest kształtowanie wrażliwości ekologicznej, rozwijanie empatii wobec naturalnych ekosystemów. Winno być ono jest połączone z rozwojem wyobraźni ekologicznej umożliwiającej modyfikację posiadanych przekonań. Postawa proekologiczna, zdrowy styl życia odnoszą się do czterech sfer ludzkiej egzystencji: społecznej, przyrodniczej, kulturowe i gospodarczej. Między tymi sferami powinna zostać utrzymana względna harmonia. W związku z powyższym zachodzi potrzeba gruntowanej przemiany myślenia na temat środowiska naturalnego oraz jego mieszkańców. Byłoby dobrze gdyby rekomendowana edukacja ekologiczna była planowana w duchu umiarkowanej biocentrycznej etyki szacunku dla całej przyrody, która jest autoteliczną wartością samą w sobie. Należy pamiętać, że przecież miarą człowieka jest nie tylko to, co dajemy innym ludziom, ale także to, co dajemy

światu przyrody, tzn. zwierzętom czy roślinom. One niekiedy pamiętają o nas dłużej niż ludzie, którym nierzadko poświęcamy całe swoje życie, nic z tego nie mając. Jeśli u ludzi wiele rzeczy ginie, to w przyrodzie nie ginie nic.

## BIBLIOGRAFIA

- Biesaga, T. (2008). Tadeusza Ślipko uzasadnienie norm chroniących przyrodę i zwierzęta. W: R. Janusz (red.), *Życie etycznie – życie etyką. Prace dedykowane Ks. Prof. Tadeuszowi Ślipko SJ z okazji 90-lecia urodzin*, (s. 77-107). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Bonenberg, M. (1992). *Etyka środowiskowa. Założenia i kierunki*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Cafaro, P. (2009). Rolston, Holmes, III. W: J.B. Callicott, & R. Frodeman (red.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, T. 2, (s. 211–212). Detroit–New York–London: Gale Cengage Learning.
- Ganowicz-Bącznyk, A. (2015). Narodziny i rozwój etyki środowiskowej. *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 13, 39–63.
- Kant, I. (1984). *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. M. Wartenberg. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Keller, D. (2012). Introduction: What is environmental ethics? W: D. Keller (red.), *Environmental Ethics: The Big Questions*, (s. 1–23). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Lazari-Pawłowska, I. (1976). *Schweitzer*. Warszawa: Wydawnictwo Wiedza Powszechna.
- Rolston III, H. (2012). The Future of Environmental Ethics. W: D. Keller (red.), *Environmental Ethics: The Big Questions*, (s. 561–574). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Thier, A. (2016). *Gospodarcze i społeczne przyczyny oraz skutki deficytu zasobów wodnych*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie.
- Tyburski, W. (2013). *Dyscypliny humanistyczne i ekologia*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Piątek, Z. (2008). *Ekofilozofia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Piątek, Z. (1996). Dylematy etyki środowiskowej. W: W. Tyburski (red.), *Ekofilozofia i bioetyka. Materiały VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Toruniu 5–9 września 1995 r.* Toruń: KFiS WSRP.
- Ślipko, T., & Zwoliński, A. (1999). *Rozdroża ekologii*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Anna Bugajska

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-6078-7405>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.291>

# Spory wokół ulepszania człowieka

## Streszczenie

**DEFINICJA POJĘCIA:** Termin „ulepszanie człowieka” odnosi się do takiego wykorzystania (bio)technologii, które ma na celu poprawę funkcjonowania człowieka przy pomocy np. implantów, farmakologii czy modyfikacji genetycznej. Zwykle dzielone jest na ulepszanie fizyczne, poznawcze, emocjonalne oraz moralne.

**ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA:** Ulepszanie człowieka rozwija się w społeczeństwach neoliberalnych ze zdecentralizowanym zarządzaniem biologią jednostki, często wpisany w praktyki biokapitalizmu i funkcjonalizmu społecznego.

**UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA:** Podstawowym problemem, który generuje ulepszanie człowieka, jest przyjęcie wspólnej definicji, czym jest człowiek, co wynika z głębszego kryzysu antropologicznego obecnych czasów.

**REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:** Debata rozwija się na linii sporów między technoprogresywizmem a bio-konserwatyżmem. Umiarkowani krytycy starają się zarysować granice praktyk ulepszeniowych tak, aby uniknąć dehumanizacji i obronić wartość osoby.

**Słowa kluczowe:** ulepszanie człowieka, transhumanizm, technologia, etyka



## Definicja pojęcia

Termin „ulepszanie człowieka” został przyjęty na gruncie polskim jako kalka terminu pojawiającego się w debacie anglojęzycznej (*human enhancement*), a właściwego dla dyskursu transhumanistycznego, a zatem należącego do ideologii, która rozbudowywała się od drugiej połowy XX wieku. Odnosi się on, mówiąc ogólnie, do takiego wykorzystania (bio)technologii, które ma na celu poprawę funkcjonowania człowieka. W języku polskim przyjęty termin brzmi jednak nieco sztucznie oraz bardziej problematycznie niż oryginalne *enhancement*. Termin angielski ma konotacje ze wzmocnieniem czy pogłębieniem już istniejących cech i zwykle nie odnosi się do radykalnych, waloratywnych zmian. Możemy w ten sposób mówić o „wzmocnionej”, czyli bardziej żywej barwie lub doświadczeniu, które staje się pełniejsze i głębsze. „Ulepszanie” ma już konotacje natury kwalifikatywnej również moralnie i prowokuje pytania: czy można być „lepszym” człowiekiem? Kto miałby dokonywać takiego ulepszenia? W języku polskim bycie „lepszym” odnosi się do pewnej hierarchizacji, jak również do konstytucji moralnej jednostki, a samo „ulepszanie” trudno wyobrazić sobie jako słowo używane w odniesieniu do człowieka. Najczęściej spotkać je można w odniesieniu do technologii (np. ulepszenie silnika parowego) lub gier (np. ulepszona zbroja). Z powodu dość licznych różnic w konotacjach może dojść do nieporozumienia w debacie; można jednak zauważyć, że polski termin odwołuje się jedynie i uwypukla problematykę związaną ze zjawiskiem, która i tak jest obecna w debacie międzynarodowej. Będzie ona jednak miała inną siłę ciężkości czy ekspresję w Polsce, a nieco inną na gruncie międzynarodowym.

Przed przejściem do dokładniejszego omówienia samej debaty nad doprecyzowaniem pojęcia oraz zjawisk, które opisuje, warto odnieść się do etymologii słowa *enhancement* w języku angielskim. Pochodzi ono prawdopodobnie od starofrancuskiego *enhaucier*, co oznacza „wywyższyć”, „zwiększyć”, „wzmocnić”, „wznieść”. Korzenie słowa sięgają łacińskiego *altare* (ołtarz). Pierwotnie *enhance* odnosiło się do „wywyższenia” i nawet jeśli we współczesnej angielszczyźnie takie konotacje nie są obecne, warto zauważyć, że to wywyższenie jednostki, ciała czy człowieka jest teoretycznie założone w ideologicznych ramach *human enhancement*, które jednocześnie problematyzuje wszystkie te rzeczywistości (Duchliński & Hołub, 2019).

Jeśli zdecydujemy się na przyjęcie prostej definicji, zaproponowanej powyżej, należałoby sprecyzować, o jakie interwencje technologiczne chodzi, aby uniknąć zrównywania pewnych działań terapeutycznych (np. noszenie okularów czy szkieł korekcyjnych) z faktycznym ulepszeniem (np. selektywną operacją oczu poprawiającą wzrok ponad przeciętność dla osiągnięcia konkretnych celów). Zwykle mówi się o zastosowaniu inwazyjnej technologii, takiej jak protezy, głęboka stymulacja mózgu (DBS; *deep brain stimulation*), modyfikacja genetyczna (np. przy pomocy metody CRISPR-Cas9) oraz zastosowanie farmakologii (np. leków nootropowych) czy pomocniczo biometrii (przy pomocy *wearables* – urządzeń ubieralnych, jak na przykład inteligentne bransoletki czy zegarki z czujnikami do mierzenia tętna). Najczęściej chodzi tu o eksperymentalne, prototypowe technologie (*emergent technologies*). Ulepszenie dzielone jest zazwyczaj na umiarkowane i radykalne. Wyróżnia się też ulepszenie fizyczne, poznawcze, emocjonalne oraz moralne. Ponieważ funkcjonujące w języku polskim terminy mogą być mylące, można by tu doprecyzować, że chodzi o ulepszenie konkretnych sfer człowieka: jego fizyczności, procesów poznawczych (kognitywnych), stabilności emocjonalnej czy moralności (Agar, 2014; Bugajska, 2019; Hauskeller, 2016; More & Vita-More, 2013).

Ulepszenie fizyczne miałoby się dokonywać przy pomocy środków farmakologicznych oraz operacji, które mogą wyposażyć człowieka w protezy czy implanty. Zaliczamy do tej procedury również egzoszkielety, transplantacje, transfuzje krwi czy modyfikację genetyczną. Potencjalnymi technologiami, które znajdują się w orbicie zainteresowania, są klonowanie człowieka, transfer umysłu pomiędzy nośnikami/ciałami, tworzenie hybryd i chimer zwierzęco-ludzkich oraz sztucznego życia (*ALife*). Osobno można wyróżnić ponadto operacje plastyczne, szczególnie te o wprowadzające inwazyjne zmiany, jak np. implanty subdermalne, używane do dekoracji (praktyka związana z ruchem biohackingowym). Głównym celem ulepszenia fizycznego jest usunięcie chorób, cierpienia oraz osiągnięcie nieśmiertelności, poprzez zatrzymanie starzenia (inicjatywa SENS: *Strategies for Engineered Negligible Senescence*) czy poprzez wspomniany transfer umysłu. Warto dla ścisłości dodać, że to, co jest często opisywane jako nieśmiertelność, jest tutaj po prostu długowiecznością (*unlimited healthspan*): technologia zatrzymywania starzenia nie eliminowałaby śmiertelności człowieka



jako takiej, a jedynie poddawałaby śmierć jego woli czy odsuwała ją w czasie. Transfer umysłu zakłada natomiast, że da się zmapować świadomość ludzką na nośnik zewnętrzny, tworzyć kopie subiektywności ludzkiej i potem dowolnie przenosić pomiędzy ciałami. Nie ma zatem mowy o nieśmiertelności ciała – można by ewentualnie mówić o teoretycznej możliwości wielokrotnego odtwarzania określonych danych, które miałyby się składać na subiektywność człowieka (np. jego emocje czy świadomość).

Ulepszanie poznawcze – czy też wzmocnienie kognitywne – jest już dość szeroko stosowane przy pomocy różnorodnych technik – czy to łagodnych (np. poprzez suplementację lub *neurofeedback*), czy też bardzo inwazyjnych (np. wszczepianie implantów do mózgu). Ma ono na celu zwiększenie konkurencyjności człowieka w stosunku do sztucznej inteligencji; „sparowanie” człowieka ze sztuczną inteligencją (*collective intelligence*) oraz zapobieżenie skutkom ryzyka egzystencjalnego, również związanym z samym ulepszaniem człowieka. Ryzyko egzystencjalne należy rozumieć jako przede wszystkim ryzyko wysokiego stopnia, związane z postępowaniem technologicznym i wpływem człowieka na środowisko (za: Centre for the Studies of Existential Risk w Cambridge). Jeśli chodzi o poruszaną tu problematykę, to w praktyce popyt na ulepszanie poznawcze pojawia się w rezultacie ogromnej konkurencyjności na rynku pracy i w edukacji, gdzie umiejętność koncentracji oraz nabywania stale nowych, interdyscyplinarnych umiejętności jest coraz bardziej niezbędna. Stąd wykorzystanie takich środków farmakologicznych, jak modafinil, ritalin czy Adderall, które zwykle stosowane są w terapii ADHD. Z bardziej eksperymentalnych technik należy wymienić próby DARPA, związane z tzw. *downloadable learning* (ściągnięciem informacji z nośników zewnętrznych wprost do mózgu i układu nerwowego).

Ulepszanie emocjonalne rozumie się najczęściej jako wyrównanie stanu emocjonalnego jednostki i danie jej umiejętności do regulowania reakcji emocjonalnych w zależności od sytuacji. Każda, nawet najsilniejsza emocja, jak gniew czy miłość (traktowane tu jedynie jako stany emocjonalne), pozostawałaby pod kontrolą. Dąży się również do usunięcia cierpienia powodowanego przez choroby psychiczne, co często sprowadza się do stosowania środków farmakologicznych, regulowania jakości snu, czy do technik medytacyjnych, wykorzystywanych w biohackingu. Jedną z przyczyn poszukiwania stabilizacji emocjonalnej

jest również kwestia konieczności zapobieżenia skutkom ubocznym technologii ulepszania fizycznego (np. *roid rage*: reakcja psychotyczna mogąca wystąpić przy zażywaniu sterydów anabolicznych). Przykładem pomysłów na ulepszanie emocjonalne są „pigułki miłości rodzicielskiej”, proponowane przez S. Matthew Liao (2011).

Ulepszanie moralne ma związek z poprzednimi rodzajami ulepszania o tyle, że wyobrażony doskonały, nieśmiertelny człowiek powinien również rozróżniać między dobrem a złem. Słynnym, szeroko omawianym pomysłem był projekt „cnoty genetycznej” (GVP) Thomasa Douglasa i Marka Walkera, w którym chodziło o wyodrębnienie genów odpowiadających za bycie „złym” czy „dobrym” i odpowiednie zaprogramowanie organizmu. Za środki do osiągnięcia „dobrego życia” można też uznać szereg środków farmakologicznych, używanych dla wzmocnienia kognitywnego oraz stabilizacji. Podobnymi pomysłami są manipulacja indywidualną oceną sytuacji przy pomocy stymulacji mózgu czy warunkowania behawioralnego. W praktyce jednak najszerszej stosowanym środkiem jest zwykła perswazja, gdzie środkami technologicznymi są *wearables* zapewniające możliwość indywidualnej biometrii czy też społeczne systemy warunkujące typu chińskiego systemu zaufania społecznego (*Social Credit System*).

## Analiza historyczna pojęcia

Ulepszanie człowieka jako zjawisko sytuuje się nieraz w bardzo odległej przeszłości. Niektórzy badacze czy też proponenci wykazują pewną ciągłość idei, wskazując jej źródła na czasy starożytne; głównym zaś źródłem tej wiedzy jest nie tylko filozofia, ale i mitologia. Dość częstym odniesieniem jest ponadto tzw. etos alchemików, którzy poszukiwali nieśmiertelności. Przypomina się także o osiemnastowiecznych eksperymentatorach, jak Jacques de Vaucanson, twórca np. mechanicznej kaczkę, których eksperymenty obrazują fakt, że w XVIII wieku wielu myślicieli przejawiało mechanistyczne poglądy na ludzkie ciało. Niektórzy uczeni wskazują również na powtarzalność pewnych wyobrażeń pomiędzy chrześcijaństwem i transhumanizmem (Duchliński & Hołub, 2019; Mercer & Trothen, 2017). Najpowszechniej początki tendencji do ulepszania człowieka rozpoznaje się jednak w trendach eugenicznych

i dysgenicznym rysującym się wyraźnie od XIX wieku, a łączących się z kontrolą populacji i naukowo podbudowaną biopolityką. Podobieństwa między eugeniką a ulepszaniem człowieka są zauważalne na pierwszy rzut oka. Pierwszym z nich jest chęć stworzenia „lepszycy ludzi” na drodze interwencji naukowej czy technologicznej. Kolejne podobieństwa to szczególne zainteresowanie reprodukcją oraz rozumienie przymiotnika „lepszy” w paradygmacie naturalistyczno-fizykalistycznym, tj. dobro będzie oznaczało sprawność fizyczną i mentalną, a zło – niepełnosprawność czy cierpienie. Obie tendencje będą się zatem sytuowały w myśleniu utylitarystycznym. I faktycznie, tacy przedstawiciele ruchu ulepszeniowego, jak np. David Pearce, są wprost reprezentantami negatywnego utylitarysty (dążenie do wyeliminowania cierpienia). Byłoby jednak błędem utożsamiać eugenikę z ulepszaniem, choć zdecydowanie zachodzi tu ciągłość pewnych idei. Eugenika dotyczy najczęściej biopolityki skonstruowanej wokół państwa narodowego i totalitarnego, co sygnalizuje centralnie zorientowaną i autorytatywnie narzucaną normę. Sama idea ulepszania człowieka odnotowuje rozwój w społeczeństwie neoliberalnych ze zdecentralizowanym zarządzaniem biologią jednostki, często wpisanym w praktyki biokapitalizmu i funkcjonalizmu społecznego. Nacisk położony jest na jednostkę, głoszony jest pluralizm wartości oraz indywidualna wolność. Oczywiście, z racji rozwoju technologii i większych możliwości manipulacji biologią człowieka, wpływ na jego ciało i możliwość wytworzenia konkretnych rodzajów organizmów jest większa i może być stosowana z większą poprawnością. Istnieje też szersza kontrola nad procesami ulepszeniowymi, gdyż muszą one najczęściej przechodzić przez procedury przewidziane dla praktyk terapeutycznych. Można też stwierdzić, że w większym stopniu ulepszanie koncentruje się na konkretnych technologiach oraz ich rozwoju, a warstwa ideologiczna czy podbudowa filozoficzna jest zróżnicowana. Te zaś środowiska, w których ideologia jest istotniejsza od technologii, stanowią tylko wycinek zjawiska (Bugajska, 2019; Hauskeller, 2016).

Sam termin „ulepszanie człowieka” jest bardzo często stosowany wymiennie z terminem „transhumanizm”, co jest pewnym uproszczeniem, na tyle jednak zgodnym z rzeczywistością, że to najczęściej transhumaniści są proponentami ulepszania człowieka i że są autorami podstawowych pozycji w literaturze przedmiotu (np. More & Vita More, 2013). Stanowią większość głosów w debacie, podczas gdy krytyka jest

rozproszona. Transhumanizm jest dążeniem do takiego poprawienia funkcjonowania człowieka przy pomocy technologii, aby przekroczyć istniejące cielesne ograniczenia, w tym śmierć.

W ramach sporów o ulepszanie człowieka w spektrum transhumanizmu najczęściej omawia się pojedynczo różnorodne typy myślenia o ulepszaniu względem celu (np. immortalizm: dążenie do osiągnięcia nieśmiertelności) czy technologii (np. singularitarianizm: dążenie do osobliwości technologicznej). Możemy również rozważać problem chronologicznie, wyróżniając trzy fazy: lata 1960–1970; lata 1980–2000; lata 2000–obecnie. W fazie pierwszej nastąpiło przeformułowanie myślenia o eugenicie, zdyskredytowanej w czasie II wojny światowej. Rozpoczęły się też pierwsze eksperymenty z kloniką oraz szeroko zakrojone badania nad neuronaukami oraz sztuczną inteligencją. W fazie drugiej nastąpiła instytucjonalizacja transhumanizmu. W 1983 roku futuryści na spotkaniu w Kalifornii opublikowali Manifest Transhumanistyczny (*The Transhumanist Manifesto*); powstał również Instytut Ekstropii (*The Extropy Institute*), założony przez Maxa More'a. Innymi istotnymi postaciami byli i są m.in. Nick Bostrom, Natasha Vita-More, Aubrey de Grey oraz James Hughes. Pojawiły się pierwsze publikacje konkretnie poświęcone myśli transhumanistycznej, w tym periodyk „The Journal of Transhumanist Thought” (od 1996). W 1998 roku ogłoszono Deklarację Transhumanistyczną (*The Transhumanist Declaration*) oraz powstało Światowe Towarzystwo Transhumanistyczne (*World Transhumanist Association*). Początkowo transhumanizm rozwijał się w Stanach Zjednoczonych, ale w tym okresie zaczął ujawniać swoje wpływy również w Szwecji, Holandii oraz w Niemczech. Warto wspomnieć, że również w Polsce istnieje Polskie Stowarzyszenie Transhumanistyczne (od 2018 roku).

Jak widać, choć najczęściej mówi się o transhumanizmie w kontekście jego rozwoju w USA oraz Wielkiej Brytanii, rozwija się on obecnie i jest finansowany w różnych krajach. Ważnym ośrodkiem rozwoju zarówno myśli, jak i technologii ulepszeniowych jest Rosja, o której warto wspomnieć osobno, gdyż ma ona swoją długą tradycję, sprzyjającą przyjęciu myślenia ulepszeniowego, która różni się od zachodniej. Za prekursora transhumanizmu rosyjskiego uznaje się Nikołaja Fiodorowa (1829–1903), zwolennika wykorzystania technologii dla osiągnięcia nieśmiertelności czy nawet odwrócenia śmierci (wskrzeszanie

zmarłych). Te dążenia zakorzenione są w tym, co Fiodorow nazywał „chrześcijaństwem aktywnym”, w którym wyzwolenie od śmierci byłoby osiągalne dzięki człowiekowi i jego sprawczości. W porównaniu do zachodniej wersji transhumanizmu nacisk położony jest na immortalizm. Współcześnie najbardziej znaną inicjatywą transhumanistyczną w Rosji jest Strategiczny Ruch Społeczny „Rosja 2045” Dmitrija Ickowa, którego głównym celem jest właśnie zatrzymanie starzenia i zlikwidowanie śmierci. Kluczową wizją jest stworzenie awatara, czyli sztucznego ciała, do którego przeniesiony zostanie umysł człowieka.

W fazie trzeciej rozwoju transhumanizmu doszło do sporów i krytyki filozofii transhumanistycznej, głównie ze strony przeciwników eugeniki, co z kolei spowodowało przemianowanie transhumanizmu na Humanity+ (w roku 2008). Tutaj możemy mówić o popularyzacji terminu „ulepszanie człowieka”, który brzmi bardziej neutralnie niż transhumanizm. Krytyka nie spowodowała osłabnięcia ruchu, wręcz przeciwnie. W 2004 roku opublikowano *Proactionary Principle* (Steve Fuller, Max More), który zakładał konieczność modyfikacji biotechnologicznej człowieka w związku z zagrożeniami egzystencjalnymi – ta narracja jest silna do dzisiaj. Powstały wciąż działające i cieszące się pewnym prestiżem centra takie jak the Future of Humanity Institute oraz The Institute for Ethics and Emerging Technologies. Wpływy ruchu widać również w religii (różne rodzaje kultów), biznesie (szczególnie biznes związany z technologiami nieśmiertelności) oraz w polityce (np. w postaci partii politycznych). Idee są popularyzowane w mediach i publikacjach; są również silnie obecne w kulturze popularnej. Do grupy myślicieli mających istotny wpływ na cały ruch ulepszania człowieka warto zaliczyć także Andersa Sandberga (autora koncepcji wolności morfologicznej), Juliana Savulescu czy Yuvala Noaha Harariego (Bugajska, 2019; Hauskeller, 2016; More & Vita-More, 2013).

## Ujęcie problemowe pojęcia

Ulepszanie człowieka jako zjawisko obejmujące wiele sfer egzystencji człowieka, jak i znajdujące się w polu zainteresowania licznych dyscyplin naukowych, naturalnie dostarcza szeregu problemów, ale i perspektyw, które można przyjąć lub odrzucić. Przykładowo, w bioetyce możemy

mówić o eksperymentach na ludziach, klonowaniu, modyfikacji genetycznej czy diagnostyce preimplantacyjnej. Specjalistyczne problemy można umiejscowić w debatach prowadzonych w ramach konkretnych etyk czy istniejących już sporów wokół konkretnych problemów. Natomiast dyskurs związany z ideą ulepszania człowieka wykorzystuje chętnie najbardziej podstawowe pojęcia, ale wprowadza też nowe, które zostaną omówione poniżej.

Pierwszym podstawowym problemem jest spór o wspólną definicję, czym jest człowiek. Wynika on z głębszego kryzysu antropologicznego obecnych czasów, który dobrze opisał Jean-François Lyotard w książce *L'Inhumain. Causeries sur le temps* (1988), zwracając uwagę m.in. na kryzys pewności ontologicznej. Kryzys ten przybiera na sile, czego jednym z symptomów jest dążenie do „ulepszenia” człowieka – a przede wszystkim, przekroczenia jego uzależnienia od procesów naturalnych czy od ewolucji. Ważną osią wczesnych sporów było istnienie tzw. czynnika X (Bugajska, 2019; Hołub, 2018), czyli wspólnego odnośnika, który łączyłby wszystkich ludzi. Francis Fukuyama, który pojęcie wprowadził, nie zdefiniował go precyzyjnie, narażając się na krytykę technoprogresyistów. O ile transhumaniści nie zgodziliby się na przyjęcie nieokreślonego „ego” czy „duszy” jako esencji człowieka, o tyle przywołują dość często motywy i argumenty wynikające z litery prawa człowieka, czyniąc z nich centralną część dyskusji. Chodzi tutaj o *l'homme rêvé* („człowieka idealnego”), doskonałą, lecz bardzo nieprecyzyjną jego wizję, rozpatrywaną głównie w obszarze szeroko rozumianego naturalizmu. Dość często przywoływana jest w tym kontekście myśl Johna Locke’a dotycząca tzw. ciągłości psychologicznej, tj. istnienia pewnej konfiguracji psychologicznej tożsamej z „ja”, która zasadniczo składa się ze wspomnień i zawiera w sobie samoświadomość. Człowiek nie jest tu tożsamy z osobą; co więcej, nieraz prowokacyjnie mówi się o *non-human people* („nie-ludzkich osobach”) czy *wide humans* („rozszerzonych” czy „szeroko pojętych ludziach”). To kategorie, które obejmowałyby takie byty, jak chociażby delfiny, rzeki czy przedmioty codziennego użytku. Przyjmowanie tego typu kategorii w sposób naturalny budzi zainteresowanie, a także sprzeciw, np. filozofów personalistycznych (Hołub, 2018; Duchliński & Hołub, 2019).

Ważnym elementem sporu wokół pojęcia osoby w propozycjach ulepszania człowieka jest odmawianie prawa do bycia uznanym za

osobę niektórym ludziom, np. we wczesnych stadiach rozwoju czy z daleko postępującą degradacją neurologiczną. Jednocześnie podejmuje się temat przyznania statusu osoby zwierzętom czy innym bytom, nawet nieożywionym. Nie chodzi tu jedynie o kwestię statusu prawnego, ale i poniekąd uszanowanie przekonań dotyczących animizacji świata otaczającego. Myślenie transhumanistyczne dość często inspirowane jest myślą posthumanistyczną, co ma swoje konsekwencje. Z jednej strony otwiera koncepcję osoby na byty inne niż człowiek czy nawet na byty duchowe, z drugiej jednak stawia ograniczenia tej koncepcji, które można wywieść z potrzeby poszanowania indywidualnej wolności (kwestia praw reprodukcyjnych) czy utylitarnego imperatywu eksperymentowania na niektórych ludziach dla dobra całej ludzkości.

Takie podejście do ciała człowieka jest problematyczne, gdyż prawo do dysponowania własnym ciałem podlega zwykle licznym ograniczeniom, np. sprzedaż organów jest zakazana. Jednakże jedną z podstawowych wolności w dyskursie „ulepszeniowym” jest wolność morfologiczna. Wolnością morfologiczną, za Andersem Sandbergiem, nazwamy rozszerzenie prawa do własnego ciała na wszelkie jego modyfikacje. Możemy tu mówić o biohackingu, operacji zmiany płci czy wykorzystaniu leków nootropowych. Przyjęcie tej zasady jest kluczowe dla upowszechnienia ulepszania człowieka, ponieważ jako takie wpisuje się w politykę neoliberalną i w biokapitalizm (Bugajska, 2019; More & Vita-More, 2013). Szczególnie ważną kwestią jest tu przesunięcie odpowiedzialności za własne zdrowie i życie na jednostkę, a także doprowadzenie do utożsamiania się jednostki z własnym ciałem, jego wartością funkcjonalną czy nawet estetyczną. Obie te wartości mają przełożenie na konkretny kapitał i same mogą być zarówno miejscami inwestycji, jak i kapitałem, który człowiek ma do zaoferowania. W ten sam sposób postrzegane są relacje z innymi ludźmi (np. inwestycja w partnera, w dzieci itp.). Cokolwiek zwiększa subiektywnie postrzegany dobrostan jednostki można by uznać w dyskursie ulepszeniowym za działanie pozytywne.

O ile jednak wolność morfologiczna to pojęcie szerokie, podkreślające swobodę dysponowania własnym ciałem, o tyle warto wspomnieć o praktyce biohackingu, który wpisuje się w trend manipulacji własną biologią, której celem jest spowolnienie procesów starzenia i zapewnienie jak najlepszej funkcjonalności samego organizmu. I mimo że podstawowy zamysł jest tu podobny, część biohackerów zwraca się

w stronę dobra ogółu – są gotowi eksperymentować na sobie nawet przy pomocy modyfikacji genetycznej czy użycia leków hormonalnych, aby sprawdzić ich działanie. Pojawia się tu argument z postawy obywatelskiej – wolność morfologiczna to w tym myśleniu wyraz wolności do eksperymentowania z własną biologią, która docelowo miałyby przynieść większe dobro dla ogółu. Inna sprawa, że tego typu manipulacje obarczone są dużym ryzykiem (mogą bowiem wystąpić np. skutki niepożądane czy może dojść do bioterroryzmu). Odzwierciedlają również myślenie o ciele jako o mechanizmie, który można przeprogramować.

Ciało w kontekście ulepszania człowieka jest postrzegane nie tylko jako jedynie materiał i przestrzeń do wyrażania własnego „ja”, ale i sama definicja ciała zostaje zachwiana. W skrajnym myśleniu „ulepszeniowym” ciało fizyczne nie jest tym jedynym, które można posiadać, a można powiedzieć, że samo w sobie jest ono niepożądane ze względu na podatność na zużycie. Dlatego niektórzy propagatorzy ulepszania człowieka proponują przeniesienie świadomości na nośnik cyfrowy tak, aby można było ją „wgrywać” na niekończącą się liczbę technologicznych ciał, bardziej odpornych na zniszczenie. Inną koncepcją, która pojawia się wraz ze zwiększającą się tendencją do samoobserwacji (*sousveillance*) i wraz z powstawaniem dość szczegółowego cyfrowego obrazowania jednostki (np. cyfrowe bliźniaki), jest dataizm (Harari, 2017), w którym ciało jest albo zrównane z wiązką danych, albo też „ciało cyfrowe” jest niejako rozszerzeniem ciała fizycznego. W takich okolicznościach rodzą się kolejne pytania, np. o własność, prywatność, a nawet o godność ciała cyfrowego.

W bioetyce ulepszanie i terapia to dwa różne pojęcia. Bardzo często technologie „ulepszeniowe” są w pierwszej kolejności wdrażane u osób, które cierpią na jakieś schorzenie, zaburzenie lub niepełnosprawność. Tak jest w przypadku środków na koncentrację czy różnego rodzaju protez. Aby można było mówić o terapii, należy zdefiniować cel leczenia, a zatem to, co rozumiemy przez jednostkę chorą i zdrową. Ulepszanie dotyczyłoby zdrowych jednostek. Trzeba jednak brać pod uwagę, że w transhumanizm nie radzi sobie ze zdefiniowaniem, czym jest zdrowie, gdyż według ogólnego założenia wydolność – czy to fizyczna, czy to psychiczna – zawsze może być wyższa. W ten sposób człowiek nigdy nie dociera do optymalnego funkcjonowania czy też osiągnięcia *optimum potentiae* jako jednostka. Stan optymalny zakłada istnienie granic,



natomiast transhumanizm proponuje ich stałe przekraczanie, bez konkretnego celu.

Immortalizm oraz problemy związane z „cyfrową śmiercią” wywołały dyskusję nad definicją oraz wartością śmierci, którą podjął jeden z najbardziej radykalnych odłamów transhumanizmu. Dla zwolenników ulepszania człowieka śmierć jest głównym wrogiem. Jest ona postrzegana jako koniec istnienia jednostki, zwykle zrównywany ze zniszczeniem zarówno ciała fizycznego, jak i danych – mogłoby to być ciało cyfrowe, ale zwykle mówi się o świadomości, która hipotetycznie mogłaby być odtwarzalna przynajmniej w formie interaktywnych awatarów (jak to próbują proponować Eterni.me czy Replika). Sproblematyzowanie definicji śmierci wynika zatem wprost z trudności w definiowaniu ciała. Co więcej, w imię wolności jednostki głosi się ideę śmierci na życzenie, czyli eutanazji, która byłaby opcjonalna. Wewnątrz transhumanizmu jest to jednak sprawa bardzo sporna, ponieważ paradoks pomiędzy życiem jako najwyższym dobrem a indywidualnym pragnieniem śmierci nadal pozostaje nierozstrzygnięty. Zderzają się tu zatem dwie najwyższe wartości: życie oraz wolność. Dyskurs „ulepszeniowy” nie proponuje tu właściwie żadnych rozwiązań. Nick Bostrom, omawiając ten temat, stwierdził jedynie, że pragnienie śmierci jest zaburzeniem, a zatem powinno być leczone. Stawia on zatem imperatyw życia ponad wolnością jednostki, co może generować dalsze problemy. Nie wszyscy akceptują naturalistyczne definicje śmierci oraz życia, co powoduje naruszenie wolności jednostki i praw człowieka (Duchliński & Hołub, 2019; More & Vita-More, 2013).

## Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

W uproszczeniu krytyka pozycji transhumanistycznych rozwija się na linii sporów pomiędzy technoprogresywizmem a biokonserwatyzmem. Oba te określenia są nacechowane wartościująco, więc należy stosować je z ostrożnością, ale funkcjonują w literaturze przedmiotu. Nie wszyscy technoprogresywiści wykazywaliby nieograniczoną niczym wiarę w technologię, przy zaniedbaniu krytycznej refleksji czy też oceny ryzyka. Nie wszyscy również biokonserwatyści mieliby na celu

zablokowanie postępu biotechnologicznego dla samej zasady niewprowadzania zmian w istniejących modelach poznawczych czy protokołach postępowania. Chodzi tu bardziej o konkretne wartości, które nieraz przypisuje się biokonserwatyzmowi, a którym sprzeciwiają się transhumaniści.

Transhumanizm zyskał sobie miano „najniebezpieczniejszej idei na świecie” (Fukuyama, 2004). To słynne już zdanie jest charakterystyczne dla wczesnej krytyki ulepszania człowieka. Filozofowie, jak Michael Sandel, Chantal Delsol, Leon Kass czy Jürgen Habermas, stanowczo sprzeciwiają się ideom związanym z ulepszaniem człowieka (Fukuyama, 2002; Habermas, 2003; Hołub, 2018). Warto również wspomnieć krytykę redukcjonizmu moralnego, przeprowadzoną np. przez Julię Annas. To stanowisko często określano jako właśnie „biokonserwatywne”. Biokonserwatystów charakteryzuje przyjęcie tzw. imperatywu odpowiedzialności, który opisał Hans Jonas w roku 1979 i który zakłada uniknięcie ryzyka związanego z rozwojem technologii poprzez powstrzymanie się od działania (heurystyka strachu). Szczególnie chodzi tu o obawy przed uprzedmiotowieniem człowieka, pozbawieniem go statusu osoby czy godności, złamania podstawowych zasad bioetycznych, takich jak autonomia jednostki czy zasada nieszkodzenia. Krytycy wskazują ponadto na częste motywacje pozamedyczne, które można odnieść do spektrum zjawisk ulepszania człowieka: chęć zysku, arogancję względem praw natury czy nadmierne skupienie na sobie.

Można powiedzieć, że z punktu widzenia etyki cnót ulepszanie człowieka jest praktyką budzącą wiele wątpliwości (Bugajska & Misseri, 2020). Warto zwrócić uwagę, że nie można postawić znaku równości pomiędzy samodoskonaleniem a ulepszaniem, szczególnie moralnym. Samodoskonalenie polegałoby na wykształceniu odpowiednich cnót, co wymaga nieraz długotrwałego procesu takiej pracy nad sobą, aby w miarę możliwości wykształcić samokontrolę i rozeznanie. Dzięki temu można by dopiero zapanować nad emocjami, poprawić koncentrację, przyjmować mądrze altruistyczne postawy itp. Ulepszanie technologiczne w zasadzie sprowadza człowieka do istoty ułomnej, która bez odpowiednich „protez” nie jest w stanie samodzielnie funkcjonować.

Istotną sprawą jest też problem ogólnej wolności od ulepszania. Warto odpowiedzieć sobie na pytanie, czy w świecie transhumanistycznym jest miejsce dla osób nieulepszonych. Ta kwestia została już

częściowo poruszona w kontekście dyskusji na temat immortalizmu. Co czynić bowiem z osobami, które nie chciałyby poddawać się różnym rodzajom ulepszenia, szczególnie tym typu kognitywnego? Miałyby wtedy mniejsze szanse na dobrą pracę czy pozycję społeczną. Tego typu scenariusze pojawiają się często w tekstach kultury z gatunku science-fiction. Jednym z najbardziej znanych przykładów jest film *Gattaca* (1997), opowiadający o podziale na klasy pomiędzy ludźmi zmodyfikowanymi genetycznie a tymi, którzy powstałi w sposób naturalny. *Gattaca* często pojawia się jako argument właśnie przeciwko ulepszaniu człowieka, które zdaje się nie dawać pełni wolności człowiekowi, niejako zmuszając go do poddania się imperatywowi supersprawności: gdyż w przeciwnym razie groziłoby mu wykluczenie. Ulepszanie bywa niejednokrotnie przedstawiane w formie imperatywu. Julian Savulescu oraz Ingmar Persson w książce *Unfit for the Future* (2012) powtarzają darwinowskie hasło o „przetrwaniu najlepiej przystosowanych”, co oznacza wręcz ryzyko poniesienia śmierci przez nieprzystosowanych do nowego świata. Technoprogresywizm charakteryzuje się zasadą proaktywności oraz aktywacją tzw. imperatywu hedonistycznego, zaproponowanego przez Davida Pearce’a, który w rzeczywistości jest raczej utylitaryzmem niż hedonizmem. Proponenci ulepszania człowieka często podkreślają, że główną motywacją dla ich działań jest chęć czynienia dobra. Trzeba jednak zauważyć, że w ramach ruchu transhumanistycznego, który co do zasady popiera ulepszanie człowieka, również dochodzi do krytyki różnego rodzaju realizacji tego ulepszania, głównie ze względu na możliwość pogłębienia się nierówności społecznych, spowodowania przeludnienia czy z powodu braku równego dostępu do technologii. Jest oczywiście prawdą, że poszukuje się dróg bardziej inkluzywnego myślenia o transhumanizmie (Bugajska & Misseri 2020), ale są to wciąż tematy nowe i niewiele jest propozycji, które można by w praktyce zastosować – pewnie również dlatego, że na razie osoby o znaczących modyfikacjach ciała występują z pozycji mniejszości.

Trzeba tu również odnieść się do krytyki ulepszania subiektywności człowieka, opisanej pokrótce w powyższych akapitach. Subiektywność będzie tu obejmowała sfery poznawcze, emocjonalne i moralne człowieka. Propozycje manipulacji technologicznej na tych poziomach wywołały dużą kontrowersję, chociażby ze względu na przyjętą redukcjonistyczną wizję człowieka oraz na faktyczne dążenie do kontroli

i manipulacji ludźmi przy pomocy modyfikacji genetycznej, środków farmakologicznych czy programowania przy pomocy technik behawioralnych. W obecnej biopolityce krytykuje się również promowanie samokontroli przy pomocy technologii, ponieważ teoretycznie mogłaby ona doprowadzić do przyjęcia pewnego preferowanego stylu życia, uznawanego za dobry. Pomysły związane z warunkowaniem społecznym, podobnym do chińskiego systemu kontroli społecznej, podobnie jak wcześniej wymienione techniki, spotkały się z zaniepokojeniem środowisk etycznych.

Jeśli chodzi o środki farmakologiczne, można mówić o możliwych efektach ubocznych, towarzyszących ich przyjmowaniu, a dotyczy to szczególnie leków czy narkotyków, które faktycznie pozwalają na efektywniejsze funkcjonowanie, np. kokaina czy Adderall. Jednakże równie dobrze można zwrócić uwagę, że dostępne na rynku poprawiające nastrój leki nootropowe często mają wartość suplementów czy zwykłego placebo. Ulepszanie emocjonalne czy moralne w taki sposób sprowadzałoby się do zarabiania na ludzkim dążeniu do doskonałości. Co więcej, sporna pozostaje ponadto kwestia finansowania takich środków ulepszeniowych i ich dostępności w ramach systemu zdrowia publicznego. Powstają pytania o to, czy jako społeczeństwo powinniśmy zadbać o równe szanse dla wszystkich, zwłaszcza jeśli chodzi o ingerencje w umysł i funkcjonowanie człowieka na poziomie poznawczym czy emocjonalnym, nie mówiąc już o moralnym.

W nowszych publikacjach autorzy często starają się w sposób interdyscyplinarny i pogłębiony zrozumieć zjawisko transhumanizmu. Można tu wymienić choćby twórczość Michaela Hauskellera, Nicholasa Agara czy Calvina Mercera i Tracy Trothen, a na gruncie polskim serię konferencji i publikacji organizowanych i redagowanych przez ks. prof. dr. hab. Grzegorza Hołuba (UPJPII) oraz dr. hab. Piotra Duchlińskiego, prof. AIK, a także inicjatywy przy Centrum Aksjologii Nowych Technologii i Przemian Społecznych w Poznaniu. Wszystkie te inicjatywy wskazują na potrzebę poszukiwania dialogu i wypracowania rozwiązań dla istniejących już możliwości technologicznych ulepszania człowieka. Organizowane są debaty, konferencje i kursy, których celem jest znalezienie możliwości porozumienia się w kwestii stanowiska w zakresie relacji względem nowych technologii i dokonanie konstruktywnej krytyki. Wskazuje się, że możemy mówić o zmianach radykalnych lub

umiarkowanych i w zależności od tego kształtować odpowiedź etyczną. Umiarkowani krytycy zauważają, że biotechnologiczna modyfikacja człowieka jest faktem i starają się zarysować granice takich praktyk tak, aby uniknąć dehumanizacji i obronić wartość osoby. Umiarkowane ulepszanie człowieka nie powinno doprowadzać do kompletnego zerwania z pewną „normą” egzystencji człowieka, np. nie powinno atakować jego śmiertelności. Powinno natomiast zaakceptować jego ograniczoność oraz koncepcję życia jako daru, a nie jako projektu. Biokonserwatyści bronią człowieka jako niedoskonałego, wrażliwego i niekompletnego, podczas gdy w narracji transhumanistycznej mówimy raczej o wrażliwości w sensie czułości na odbiór danych.

Szczególnie warta przypomnienia jest koncepcja „prawdziwie ludzkiego ulepszania” Agara (2014), które miałyby pomóc w stawaniu się bardziej człowiekiem. W ramach tej krytyki poszukuje się określenia pewnych norm czy standardów, które pomogłyby w rozpoznaniu, kiedy dochodzi do radykalizmu grożącego dehumanizacją. Łatwo to zrozumieć na przykładzie obrazowej metafory (Delsol, 2017): ogrodnik dba o dobrą jakość, rozwój i wzrost roślin, którymi się zajmuje, w ramach ograniczoności wynikających z praw przyrody. Podobnie rzecz odbywa się w antropologii: wyznacznikiem zastosowania technologii powinna być nie chęć zysku czy rywalizacja, lecz miłość do obiektu ulepszania. Ma to związek z tezami dotyczącymi humanizacji technologii, w których technologia ma służyć człowiekowi, a nie człowiek technologii.

W optyce tej krytyki znajduje się również utopijny charakter niektórych wizji transhumanistycznych, np. często cytowany esej Nicka Bostroma *Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up* (More & Vita More, 2013). Badane są zależności pomiędzy fikcją, ideologią a utopią. Rodzą się też pytania o nieracjonalne podstawy moralności czy etyki przyszłości, takie jak narracje, emocje czy wyobrażenia. W ramach samych badań nad utopiami ulepszanie człowieka rozważa się najczęściej w perspektywie technoutopianizmu oraz utopii eugenicznych. Powstał również nowy termin – „evantropia” (Bugajska, 2019), specjalnie wyróżniający ciało człowieka jako współczesny *locus* utopii, ale sygnalizujący utopię totalną, dążącą do przemodelowania człowieka jako całości. *Eu anthropos* oznaczałby tu „dobrego człowieka”. Warto przypomnieć, że oryginalna utopia jest zarówno miejscem, jak i nie-miejscem (*ou topos*). A choć w dyskusji nad evantropią nigdy nie pada skojarzenie

z *ou anthropos*, z pewnością będzie to wizja bliska temu, co Max More nazywa ekstrapianizmem, a zatem niekończącym się postępowaniem, który nie znajduje rozwiązania w jednoznacznej, statycznej wizji, ale ma za cel właśnie stały ruch i zmianę. Tłumaczy to brak konkretyzacji wizji antropologicznej w transhumanizmie, który jednak zaprzecza skojarzeniom z utopianizmem, wskazując tylko na imperatyw hedonistyczny Pearce'a jako typowo utopijny. Bierze się to ze skojarzenia utopii z fikcją czy mrzonką, która jest oderwana od rzeczywistości, podczas gdy praktyki „ulepszeniowe” już istnieją.

Na koniec warto przytoczyć propozycję dialogu racjonalności z książki *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość?* (Hołub, 2018). Racjonalność symboliczna, racjonalność naukowa, racjonalność scjentystyczna, racjonalność ontologiczna, racjonalność aksjologiczna oraz racjonalność krytyczna są w różnym stopniu obecne u wszystkich członków debaty. Ideą dialogu racjonalności jest nie całkowite wykluczanie stanowiska jednej ze stron, ale dopracowanie się komplementarności. Pierwszym etapem takiego dialogu powinien być dialog metaprzmiotowy, a następnie przedmiotowy, pozwalający na dopracowanie się konsensusu w sprawie sproblematyzowanych w ulepszaniu człowieka pojęć, takich jak człowiek właśnie, jego godność, świadomość, życie czy śmierć.

## BIBLIOGRAFIA

- Agar, N. (2014). *Truly Human Enhancement*. Cambridge: MIT Press.
- Bostrom, N. (2013). Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up. W: M. More, & N. Vita-More (red.), *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, s. (28–53). Chichester: Wiley-Blackwell.
- Bugajska, A. (2019). *Engineering Youth. The Evantropian Project in Young Adult Dystopias*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Bugajska, A., & Misseri, L.E. (2020). Sobre la posibilidad de una ética posthumana: propuesta de un enfoque normativo combinado. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 63, 9–33.
- Delsol, Ch. (2017). *Nienawiść do świata: totalitaryzmy i ponowoczesność*. Tłum. M. Chojnacki. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

- Fukuyama, F. (2002). *Our Posthuman Future*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Fukuyama, F. (2004). *Transhumanism: the world's most dangerous idea*. *Foreign Policy*. Pobrane z: <http://www.au.dk/fukuyama/boger/essay/> (dostęp: 22.02.2022).
- Habermas, J. (2003). *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?* Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Harari, Y.N. (2017). *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. New York: Harper.
- Hauskeller, M. (2016). *Mythologies of Transhumanism*. London: Palgrave Macmillan.
- Hołub, G. (2018). *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość?* Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Hołub, G., & Duchliński, P. (red.). (2018). *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Liao, S.M. (2011). Parental Love Pills: Some Ethical Considerations. *Bioethics*. Pobrane z: <http://www.smatthewliao.com/2011/06/06/parental-love-pills-someethical-considerations/> (dostęp: 22.02.2022).
- Mercer, C., & Trother, T.J. (red.). (2014). *Religion and Transhumanism. The Unknown Future of Human Enhancement*. Oxford: Praeger.
- More, M., & Vita-More, N. (red.). (2013). *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Chichester: Wiley-Blackwell.





Stefan Florek

Uniwersytet Jagielloński

<https://orcid.org/0000-0003-4052-9585>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.352>

# Neuroetyka z perspektywy empirycznej

## Streszczenie

**DEFINICJA POJĘCIA:** Neuroetyka to dyscyplina, w obrębie której wyróżnia się dwie sfery badawcze: etykę neuronauki oraz neuronaukę etyki i moralności.

**ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA:** Termin „neuroetyka” w sensie dyscypliny badawczej został prawdopodobnie po raz pierwszy użyty w nazwie sympozjum „Neuroethics: Mapping the Field” zorganizowanego przez Uniwersytet Stanforda i Uniwersytet Kalifornijski w roku 2002 w San Francisco. Począwszy od tego wydarzenia, pojęcie neuroetyki było używane przez filozofów, naukowców i publicystów w różnych zbliżonych do siebie znaczeniach.

**UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA:** W obszarze etyki neuronauki jako dyscypliny filozoficznej trwają debaty dotyczące dopuszczalności wykorzystywania wiedzy uzyskanej w wyniku obrazowania struktury i pracy mózgu oraz dokonywania modyfikacji jego budowy i funkcjonowania. W ramach neuronauki etyki jako metaetyki i nauki empirycznej prowadzone są badania, których przedmiotem są neurobiologiczne korelaty poznania i działania moralnego oraz emocji moralnych.

**REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:** Konsekwencje rozwoju neuronauki są trudne do określenia, gdyż może on umożliwić zwiększenie sprawności poznawczej mózgu, co miałoby trudne do oszacowania efekty. W rezultacie ludzkość stanęłaby w obliczu nowych problemów, a niektóre z nich byłyby niezrozumiałe dla mózgowo niezmodyfikowanych poznawczo.

**Słowa kluczowe:** etyka, neuroetyka, neuroetyka etyki, etyka neuroetyki, neuroobrazowania



## Definicja pojęcia

Neuroetyka to pojęcie odnoszące się do dwóch dziedzin wiedzy: 1) etyki neuronauki i 2) neuronauki etyki (Roskies, 2021). Takie rozumienie terminu zaproponowała Adina Roskies (2002). Pierwsza ze sfer badawczych wyróżnionych przez Roskies, czyli etyka neuronauki, jest dyscypliną filozoficzną, ma charakter spekulatywny i stanowi specjalistyczny dział etyki, której przedmiotem jest pewien obszar nauk empirycznych, określanych jako neuronauka oraz jej potencjalne zastosowania. Jest to dyscyplina o charakterze normatywnym formułująca i uzasadniająca sądy o charakterze preskryptywnym. Jej przedmiotem są przede wszystkim kwestie związane z neuroobrazowaniem, stosowaniem środków psychoaktywnych, zabiegami neurochirurgicznymi, modyfikowaniem mózgu za pomocą implantów i systemów mózg–maszyna oraz innymi zagadnieniami związanymi z rozwojem neuronauk.

Wskazanie przedmiotu etyki w tym kontekście wymaga dookreślenia pojęcia samej neuronauki. Wbrew pozorom nie odnosi się ona bowiem do jednej dyscypliny, lecz obejmuje grupę nauk badających strukturę i funkcjonowanie układu nerwowego, a w szczególności ludzkiego mózgu. Należą do niej neurobiologia, neuropsychologia, kognitywistyka (wraz z neurokognitywistyką) i neurofilozofia. W zakresie dotyczącym patologii układu nerwowego i działań terapeutycznych można do niej również zaliczyć także neurologię, neurochirurgię, psychiatrię czy psychologię kliniczną.

Neuronauka etyki (*neuroscience of ethics*) zajmuje się, według Roskies (2002), kwestiami związanymi z neurobiologicznymi uwarunkowaniami etyki i moralności. Trzeba bowiem pamiętać, że Roskies, zgodnie z anglosaską tradycją, pod pojęciem etyki rozumie nie tylko etykę jako dziedzinę wiedzy, lecz również moralność w jej wymiarze indywidualnym i społecznym. Neuronauka etyki jest więc przede wszystkim dyscypliną empiryczną konstytuowaną przez badania prowadzone w ramach neuronauki w rozumieniu opisanym powyżej. Do neuronauki etyki nauki należą też rozważania filozoficzne z zakresu metaetyki oparte na wynikach neuronauki. Dotyczą one przede wszystkim kwestii wolności woli, tożsamości podmiotu moralnego, neurobiologicznych korelatów poznania i działania moralnego oraz problemu możliwości naturalizacji etyki.

To, że ustalenia neuroetyki mają znaczenie dla metaetyki, sprawia, jak zauważa Roskies (2021), że wykracza ona poza bioetykę. Istnieją przynajmniej jeszcze dwa ważne powody, dla których uznawanie neuroetyki wyłącznie za jeden z działów bioetyki jest raczej bezzasadne. Po pierwsze, neuroetyka dokonuje rewizji fundamentalnych założeń antropologicznych, na których bazowały klasyczne koncepcje etyczne, w tym bioetyczne. Po drugie, neuronauka wspólnie z nauką o sztucznej inteligencji tworzy metody oddziaływania na mózg umożliwiające zwiększenie ludzkich kompetencji poznawczych. Jest to sytuacja w tym sensie zupełnie wyjątkowa, że może doprowadzić do pozytywnego sprzężenia zwrotnego o nieprzewidywalnych konsekwencjach, polegającego na tym, że udoskonalone poznawczo mózgi będą tworzyć coraz lepsze narzędzia służące do ich dalszego doskonalenia.

Problemy etyki neuronauki zostaną w niniejszym rozdziale przedstawione z perspektywy empirycznej, a w szczególności z perspektywy neuropsychologicznej. Nie będę rozważał możliwych ich rozstrzygnięć w przekonaniu, że wyznaczone są one nie tylko przez założenia o charakterze antropologicznym, lecz również przez założenia o charakterze metafizycznym; różne dla konkurencyjnych nurtów etyki. Przedstawię również ważne ustalenia neuronauki etyki. Będzie to więc prezentacja problemów neuroetyki dokonana przede wszystkim z perspektywy empirycznej.

Z powodu przyjętego ograniczenia liczby pozycji literatury cytowanej nie będę używał odsyłaczy bibliograficznych, przywołując klasyczne koncepcje filozoficzne i ważne fakty z historii nauki. Muszę przyjąć, że są znane potencjalnym czytelnikom zainteresowanym problematyką niniejszego rozdziału. Z tego samego powodu w przypadku omawiania wyników badań w wielu przypadkach nie będę odwoływał się publikacji źródłowych, lecz przywołam je za ważnymi publikacjami o charakterze przeglądowym.

## Analiza historyczna pojęcia

Chociaż można próbować wskazywać innych prekursorów badań nad neurobiologicznymi uwarunkowaniami moralności, to dość powszechnie przyjmuje się, że zostały one podjęte po raz pierwszy na początku

XIX wieku w ramach frenologii. Za jej twórcę uznaje się Franza Josepha Galla, który przekonywał, że budowa mózgu determinuje charakter człowieka i kształt jego czaszki. Na tej podstawie frenolodzy błędnie wnosili o właściwościach psychicznych jednostki (Damasio, 2021). Dzieło twórcy frenologii, opublikowane w polskim przekładzie Jana Nepomucena Kurowskiego, nosiło znamieny tytuł: *Józefa Galla Frenologia czyli Sztuka poznawania ludzi i zebrana w skróceniu: szczególnie pod względem ułatwienia poznawania w dzieciach szkodliwych skłonności celem wczesnego ich tłumienia*. Można jedynie zastanawiać się, ile dzieci w wyniku analizy kształtu ich czaszek doświadczyło tłumienia ich domniemanych szkodliwych skłonności przez rodziców i wychowawców oświeconych najnowszymi ustaleniami „nauki”.

W historii neuronauki etyki szczególne miejsce zajmuje przypadek Phineasa Gage’a, który zwrócił uwagę frenologów właśnie (Damasio, 2022). Stanowił on spektakularny przykład, że moralność człowieka zależy w wielkiej mierze od mózgu. Gage uległ wypadkowi w pracy. Metalowy pręt przebił mu mózg, a on o dziwo przeżył. Co więcej, nie występowały u niego żadne ewidentne zaburzenia poznawcze. Uszkodzenie brzuszno-przyśrodkowej części płata przedczołowego spowodowało jednak drastyczną zmianę jego zachowania. Gage zaczął łamać normy moralne, których wcześniej przestrzegał. Przypadek ten dostarczył frenologom świadectwa, że uszkodzenie mózgu może mieć konsekwencje w postaci niemoralnego zachowania.

Dla rozwoju neuroetyki prawdopodobnie ważniejsze niż prace frenologów były jednak obserwacje neurologów i psychiatrów dotyczące związków między mózgiem a działaniem moralnym. Wykrywano je, badając ludzi, którzy doznali rozmaitych uszkodzeń mózgu. Gerd Mietzel (2002, s. 27) opisuje przypadek pacjentki z 1908 roku, który ilustruje tezę, że uszkodzenia mózgu mają wiele wspólnego z moralnością czy też raczej z jej brakiem:

Kobieta zwróciła uwagę lekarzy swoim zachowaniem. Lewa ręka pacjentki wyrywała się zupełnie spod jej kontroli. Kobieta rzucała wokół siebie poduszkami, niszczyła meble i próbowała się kiedyś udusić. Prawą ręką usiłowała jednak powstrzymać lewą.

Okazało się, że doszło u niej do uszkodzenia struktur łączących prawą i lewą półkulę mózgu. Przywołany przypadek wpisuje się dobrze

w symptomy zaburzenia określanego jako zespół obcej ręki lub zespół dra Strangelove'a, w którym jedna z rąk traktowana jest przez chorego jako obcy element świata zewnętrznego, podejmujący działania wbrew jego woli. Chory może jedynie próbować przeciwdziałać im za pomocą drugiej ręki.

Podobne objawy występują w przypadku zaburzenia dysocjacyjnego określanego jako osobowość mnoga. Jego symptomem jest ujawnianie się różnych osobowości, zwykle naprzemiennie, które nie zawsze wiedzą o sobie. W literaturze przedmiotu często przywoływany jest przypadek tego zaburzenia zaobserwowany u tzw. Ewy White. U kobiety tej współistniały trzy osobowości. Jedna z nich, w przeciwieństwie do pozostałych, była agresywna i dopuszczała się niemoralnych działań; między innymi atakowała swoje dziecko. W przypadku chorych cierpiących na osobowość mnogą rejestruje się często anomalną aktywność w zapisie elektroencefalograficznym (EEG) w płacie skroniowym (Rosenstein, 1994).

Ten i inne liczne podobne przypadki kliniczne dostarczają nie tylko silnych argumentów na rzecz dość oczywistej tezy, że moralność jednostki zależy w dużej mierze od pracy mózgu. Pokazują one jednak również coś więcej; że w przypadku dysfunkcji tego organu dochodzi do niezwykłych zaburzeń tożsamości osoby w sferze poznawczej, emocjonalnej i wolicjonalnej. Równie mocnych argumentów na rzecz tej tezy dostarczają konsekwencje operacji chirurgicznych, a w szczególności przecięcia spoidła wielkiego mózgu. Przełomowych ustaleń w tym zakresie dokonał Roger W. Sperry, który wykazał, że osoby z uszkodzonym lub przeciętym spoidłem wielkim w wielu sytuacjach zachowują się tak, jakby miały dwa niezależne mózgi (Bremer, 2013).

Chociaż przypadki kliniczne odegrały ważną rolę w identyfikowaniu funkcji różnych ośrodków mózgowych, ustalenie neuronalnych korelatów zjawisk psychicznych nabrało prawdziwego rozmachu dopiero w drugiej połowie XX wieku, dzięki rozwojowi metod nieinwazyjnego neuroobrazowania, takich jak elektroencefalografia (EEG), tomografia komputerowa (TK), rezonans magnetyczny (MRI), funkcjonalny rezonans magnetyczny fMRI, pozytonowa emisja tomograficzna (PET) czy przezczaszkowa stymulacja magnetyczna (TMS). Upowszechnianie się tych metod wiązało się z uświadomieniem sobie, że mogą być one wykorzystane w sposób nieetyczny.

Na podstawie wyników neuroobrazowania można bowiem pozyskać wiedzę o badanym, której ujawnienie może być dla niego niekorzystne. Jest tak w sytuacji stwierdzenia dysfunkcji mózgu, które mogą zwiastować zaburzenia psychiczne, psychopatię czy inne cechy, które w jakimś kontekście, np. w związku z ubieganiem się o pracę lub procesem sądowym, stawiają ją w gorszym świetle.

Rozwój neuronauki zaowocował również postęпами farmakoterapii. Za pomocą leków oddziałujących na neurotransmisję osiągnięto znaczący postęp w leczeniu psychoz i zaburzeń lękowych. W konsekwencji niektórzy zdrowi ludzie zaczęli sięgać po środki psychoaktywne, aby wzmocnić swoje funkcjonowanie poznawcze lub emocjonalne; dobrym przykładem są antydepresanty, które poprawiają nastrój. Pojawił się więc dylemat, czy substancje psychotropowe używane w leczeniu mogą być zastosowane w celu poprawy psychicznego funkcjonowania ludzi zdrowych, czyli do tzw. farmakologii kosmetycznej (*cosmetic pharmacology*). Niektórzy publicyści bezskutecznie postulowali nawet dodawanie środków psychoaktywnych, takich jak Prozac, do ujęć wody pitnej, by w ten sposób na masową już skalę poprawiać kondycję psychiczną ludzi (Roskies, 2021).

Osiągnięcia neuronauki nie uszły uwadze filozofów. W roku 2002 Dana Foundation zorganizowała w San Francisco sympozjum, w którym oprócz nich wzięli udział uczeni zajmujący się mózgiem (Roskies, 2021). W tym samym 2002 roku Adina Roskies opublikowała artykuł zatytułowany *Neuroetyka na nowe millenium*, w którym zaproponowała odnośnienie tego terminu do dwóch sfer badań: etyki neuronauki i neuronauki etyki. Owocem sympozjum była monografia zbiorowa zatytułowana *Neuroethics. Mapping the Field*, która stanowi zapis stanu wiedzy neuroetycznej w momencie ukonstytuowania się tej dyscypliny.

W ostatnich latach rozwijane są metody oddziaływania na pracę mózgu za pomocą przezczaszkowej stymulacji magnetycznej (TMS) czy implantów mózgowych. Stosuje się je już dość powszechnie w leczeniu głuchoty przewodzeniowej i nerwowej. Podjęto pierwsze próby wykorzystania ich w leczeniu ślepoty spowodowanej nieodwracalnym uszkodzeniem gałek ocznych. Trwają badania nad wykorzystaniem implantów w leczeniu depresji i podjęto już próby kliniczne w tym zakresie. Dyskutowana jest również kwestia zastosowania implantów u osób, u których zdiagnozowano zaburzenia pracy mózgu charakterystyczne dla dyssocjalnego zaburzenia osobowości.

Postępy w zakresie genetyki behawioralnej sprawiają ponadto, że możliwe jest modyfikowanie mózgu za pomocą manipulacji genetycznych, co otwiera przestrzeń dla licznych dylematów etycznych. Wydaje się jednak, że chociaż dotyczą one mózgu, to ze względu na to, że stanowią subkategorię problemów związanych z inżynierią genetyczną, należą raczej do domeny bioetyki niż neuroetyki.

Neuronauka wciąż się rozwija i angażuje liczne grono naukowców i bezprecedensowe środki. Jest tak zapewne dlatego, że poznanie mózgu nie tylko stanowi klucz do poznania człowieka, lecz otwiera perspektywy nieprawdopodobnych wręcz korzyści praktycznych. Jak to zazwyczaj bywa w przypadku przełomowych odkryć, tym nieprawdopodobnym korzyściom towarzyszą przynajmniej równie nieprawdopodobne zagrożenia.

Nie ulega wątpliwości, że spektakularne ustalenia neuronauki podważają zdroworozsądkową wizję człowieka, podobnie jak ponad sto lat temu zdroworozsądkowy obraz rzeczywistości podważyła fizyka, a dylematy moralne z nimi związane wymykają się intuicjom i dla rozumu stanowią trudne wyzwanie.

## Ujęcie problemowe pojęcia

Neuronauka etyki. Zakres zagadnień podejmowanych w ramach neuronauki etyki jest na tyle szeroki, że przedmiotem rozważań będą tylko wybrane, szczególnie istotne kwestie. Należy do nich problematyka neurobiologicznych uwarunkowań wolnej woli, nad którą eksperymentalne badania zapoczątkował Benjamin Libet (Bremer, 2013).

Prowadzone przez niego badania odbiły się szerokim echem w filozofii. Libet, posługując się elektroencefalografem i stosując pomysłową procedurę, wykazał, że gdy osoba badana ma za zadanie wykonywać w dowolnym momencie ruchy nadgarstkiem, moment podjęcia świadomej decyzji o wykonaniu ruchu poprzedzany jest o około 350–400 milisekund przez aktywność kory ruchowej zwaną potencjałem gotowości (*readiness potential*). Wynik ten sugerował, że to właśnie ten nieświadomy proces zachodzący w mózgu jest rzeczywistym inicjatorem reakcji, a nie świadoma decyzja podmiotu o jej wykonaniu.

Uważna analiza paradygmatu badawczego zastosowanego przez Libeta nie upoważnia jednak wcale do wyciągnięcia radykalnej konkluzji,



że świadome akty decyzyjne, a w szczególności te dotyczące kwestii bardziej złożonych niż wykonanie ruchu nadgarstkiem, są następstwem „decyzji”, które nie są wolne (Bremer, 2013). Badania Libeta sprawiły jednak, że wielu naukowców i filozofów podjęło dalsze badania tej problematyki, a niektórzy z nich na ich podstawie zaczęli głosić tezę o iluzoryczności wolnej woli (Bremer, 2013). Podjęto szereg badań eksperymentalnych, których spektakularne wyniki przywoływane są na rzecz uzasadnienia tej tezy. Przyjęcie jej wydaje się jednak bezpodstawne. Szczegółowo argumenty przeciw istnieniu wolnej woli, jak i na jej rzecz, omawia i analizuje Józef Bremer (2013) w książce *Czy wolna wola jest wolna?*, opowiadając się za jej istnieniem.

Na gruncie nauki nie można wykluczyć, że umysł wpływa na mózg, bo nie sposób dokonać empirycznego obalenia tej tezy, co sprawia zresztą, że – na gruncie Popperowskiego falsyfikacjonizmu – ma charakter ewidentnie metafizyczny, a nie naukowy. Warto przypomnieć, że właśnie Karl Popper wraz z laureatem Nagrody Nobla w dziedzinie fizjologii i medycyny Johnem C. Ecclesem w pracy o znamienym tytule *Jaźń i jej mózg (The Self and its Brain)* przedstawili argumenty na rzecz interakcjonizmu, postulującego wzajemne oddziaływania umysłu i mózgu (Bremer, 2013).

Nawet zwolennicy materialistycznego redukcjonizmu przekonują, że wolna wola istnieje; lub nieco inaczej, że istnieje wolność w zakresie podejmowania decyzji, o ile umysł/mózg może wybierać między różnymi opcjami i jego decyzje nie są wymuszane przez czynniki wobec niego zewnętrzne. Stanowisko to określa się mianem kompatybilizmu, którego najbardziej chyba znanym zwolennikiem jest Daniel Dennett (1984). Dennett i inni kompatybiści przekonują, że aktywność mózgu podmiotu moralnego podejmującego decyzje jest równocześnie aktywnością tego właśnie podmiotu. W tym ujęciu to, że akty woli wyznaczane są przez procesy mózgowy, nie stanowi zagrożenia dla idei wolności woli.

Jednak zdaniem niektórych filozofów i neurobiologów (Flanagan, Sarkissian i Wong, 2016) o iluzoryczności wolnej woli świadczy to, że w mózgu nie da się wskazać wyspecjalizowanych modułów odpowiedzialnych za takie zdolności, jak wola, rozum czy wyobraźnia, analogicznych do ośrodków odpowiedzialnych za doświadczenia zmysłowe. Jest to jednak słaby argument, gdyż idąc torem tego rodzaju eliminatywistycznego rozumowania, trzeba byłoby również zadeklarować

nieistnienie rozumu i wyobraźni, które w jakimś stopniu i mimo wszystko ludzie jednak posiadają. Co więcej, łatwo go przekształcić w argument za istnieniem wolnej woli, gdyż skoro nie mamy wątpliwości, że ludzie potrafią rozumować i wyobrażać sobie różne rzeczy, chociaż zdolnościom tym nie odpowiadają żadne wyspecjalizowane ośrodki mózgu, lecz raczej całe jego rejony, to można przez analogię przyjąć, że istnieje również wolna wola, której subiektywnie doświadczamy, chociaż nie istnieje żaden odrębny moduł mózgowy wyłącznie ją ucieleśniający.

Uzyskiwane przez neuronaukowców wyniki zaniepokoiły filozofów, a w szczególności etyków również z tego powodu, że bez uznania istnienia wolności nie da się pociągać do odpowiedzialności. Problemy związane z neurobiologicznym tłem wolicjonalności zrodziły jednak wiele interesujących propozycji filozoficznych. Należy do nich nie tylko omówiony powyżej kompatybilizm, godzący wolność z determinizmem. Alternatywną niedeterministyczną propozycję przedstawił Roger Penrose. Przekonuje on, że w strukturach mózgu odgrywających istotną rolę w neurotransmisji – mikrotubulach mogą zachodzić zjawiska kwantowe, które sprawiają, że mózg nie jest systemem deterministycznym, przynajmniej w sensie epistemologicznym (Bremer, 2013).

Propozycje Dennetta i Penrose'a idą w dwóch zupełnie odmiennych kierunkach, ale pod jednym względem są do siebie niezwykle podobne: sprawiają wrażenie nieintuicyjnych i trudnych do zrozumienia (Bremer, 2013). To, że nasze intuicje w kwestii wolności woli zawodzą, nie powinno dziwić, biorąc pod uwagę to, co wiadomo o mózgu/umyśle, jego pochodzeniu i ograniczeniach w przetwarzaniu informacji wynikających z konieczności oszczędzania energii.

Mózg wyewoluował bowiem do rozwiązywania problemów konkretnych; związanych z przeżyciem i reprodukcją, a nie abstrakcyjnych, w tym związanych z nim samym, takich jak problem wolnej woli. To dlatego tylko czasami udaje się naszym mózgom myśleć logicznie i abstrakcyjnie. W większości przypadków uciekają się one do poznawczych uproszczeń i stosują zawodne heurystyki, oszczędzając w ten sposób energię. Ludzka racjonalność, jak przekonywał Herbert Simon, jest ograniczona (Nęcka, Orzechowski, Szymura & Wichary, 2020). Gdy więc mózg podejmuje trud rozwikłania zagadki, być może najbardziej skomplikowanej ze wszystkich, z którymi miał do tej pory do czynienia, czyli zrozumienia samego siebie, to można się obawiać, że znajduje się

w położeniu barona Münchhausen ciągnącego się ręką za włosy, żeby wydobyć się z bagna.

Ważne dla neuroetyki jako neuronauki etyki mają również ustalenia odnośnie do afektywnego tła procesów decyzyjnych. Szczególnie znane są wyniki badań Antonio Damasio (1994), których owocem była słynna książka *Błąd Kartezjusza*. Damasio przekonuje w niej, że podejmowanie decyzji, i to nie tylko decyzji moralnych, nie jest możliwe na drodze czysto racjonalnej analizy argumentów „za” i „przeciw”, gdyż nie sposób jej konkluzywnie w skończonym czasie i przy limitowanych zasobach poznawczych przeprowadzić. Decydowanie wymaga więc udziału czynnika o charakterze afektywnym. Damasio (1994) wykazuje, że osoby, u których doszło do uszkodzeń rejonów odpowiedzialnych za integrację procesów poznawczych z procesami o charakterze afektywnym, a w szczególności ludzie z uszkodzeniami brzuszno-przyśrodkowej części płata przedczołowego, nie są w stanie podejmować dobrych decyzji.

Nie ulega wątpliwości, że między innymi niewłaściwe współdziałanie rejonów mózgu odpowiedzialnych za poznanie i afekt stanowi neuronalne tło problemów z moralnością. Badania nad specyfiką budowy i funkcjonowania mózgu przestępców wykazały specyficzne anomalie i dysfunkcje u osób, u których diagnozuje się zaburzenie określane jako psychopatia, antyspołeczne zaburzenie osobowości czy też osobowość dyssocjalna, których dla uproszczenia będę określał mianem socjopatów. Mają one deficyty w zakresie kompetencji o charakterze afektywno-poznawczym, takich jak empatia afektywna, oraz w sferze emocji moralnych, takich jak poczucie winy i wstydu. Zazwyczaj obserwuje się u nich anomalie w strukturze i funkcjonowaniu płatów czołowych, odpowiedzialnych za podejmowanie decyzji, planowanie i kontrolę zachowania oraz w obrębie układu limbicznego, który – ujmując rzecz najogólniej – odpowiada za sferę emocji. W szczególności zaburzone jest działanie grzbietowo-bocznej części i brzuszno-przyśrodkowej kory przedczołowej, kory okołoczodołowej oraz ciał migdałowych (Canavero, 2014; Damasio, 1994). Okazuje się więc, że niewłaściwie działający mózg jest przyczyną wielu przejawów zła moralnego.

Kluczowe znaczenie dla rozwiązywania dylematów moralnych ma empatia afektywna. Opisane zaburzenia w funkcjonowaniu mózgu obserwowane u socjopatów sprawiają, że nie są oni do niej zdolni,

przynajmniej w tym samym stopniu, w jakim zdolni są do niej inni ludzie. Deficyty w zakresie empatii afektywnej wiążą się również z niewłaściwym lub dysfunkcyjnym systemem tzw. neuronów lustrzanych, umożliwiającym wczucie się w sytuację innej osoby (Casebeer & Churchland, 2009).

Badania nad neuronalnymi korelatami poznania moralnego ujawniają istnienie przynajmniej dwóch względnie niezależnych systemów neuronalnych, odpowiedzialnych za dokonywanie oceny moralnej. Można je najogólniej określić jako afektywno-intuicyjny i rozumowy. Pierwszy związany jest z intuicjami moralnymi, które mają charakter sądów nieinferencyjnych i powstają w wyniku procesów o charakterze nieświadomym. Jego neuronalne korelaty to przede wszystkim struktury układu limbicznego. Drugi odpowiedzialny za świadome rozumowanie moralne, filogenetycznie młodszy, jest związany z korą czołową odpowiedzialną za świadome rozumowanie (Casebeer & Churchland, 2009; Damasio, 2021).

Przedmiotem zainteresowania neuronauki jest też ustalenie, na ile klasycznych teorie etyczne można uznać za realizowalne w kontekście możliwości mózgu. William Casebeer i Patricia Churchland (2009) podjęli się tego zadania, odnosząc się do utilitaryzmu, Kantowskiej deontologii oraz do teorii cnót. Uznali, że to właśnie teoria cnót najlepiej daje się pogodzić z tym, co wiemy o mózgu.

Dla etyki ważne znaczenie ma problem związany z tworzeniem i używaniem pojęć ogólnych. Ze względu na specyfikę sieci semantycznych osadzonych na sieciach neuronowych, znaczenie tych pojęć jest nieostre i w dużej mierze zależy od indywidualnych doświadczeń jednostki (Nęcka & in., 2020). Ścisłe myślenie moralne jest więc raczej postulatem niż rzeczywistością. Co więcej, język jest ucieleśniony, co sprawia, że myślenie pojęciowe ma w ogromnej mierze charakter metaforyczny (Nęcka & in., 2020), czego niezłym przykładem jest mówienie o charakterze w odniesieniu do myślenia.

W oparciu o ustalenia neuronauki podejmowane są również próby naturalizacji etyki. Opierają się one na wątpliwym z perspektywy epistemologii negowaniu istnienia rzeczywistości „nie-naturalnej” i pochopnym utożsamianiu faktów, polegających na dążeniu organizmów do przetrwania i reprodukcji z powinnościami czy też wartościami witalnymi z wartościami moralnymi. Dobrym przykładem są – moim zdaniem – próby

ominięcia dychotomii Hume'a przez Patricię Churchland (2013, s. 27), która stwierdza „z perspektywy neurobiologii i ewolucji mózgu rutynowe odrzucanie naukowego podejścia do zachowań moralnych, w oparciu o ostrzeżenie Hume'a przed wyprowadzaniem powinności z bytu, wydaje się niefortunne, zwłaszcza że przestroga ta ogranicza się jedynie do wnioskowania dedukcyjnego”. Wystarczy jednak zauważyć, że poprawne w sensie logicznym rozumowanie w tej kwestii wymaga właśnie wnioskowania dedukcyjnego, gdyż wnioskowanie indukcyjne, które stanowi alternatywę, jest niestety zawodne.

Odnosnie do koncepcji Moore'a błędu naturalistycznego Churchland zauważa (2013, s. 304–305):

Moore pogrążył się w teorii identyfikacji i dziwnych pomysłach dotyczących „własności nie-naturalnych”. Nasze mózgi – i mózgi zwierząt w ogóle – są tak organizowane, aby cenić przetrwanie i dobrobyt. Przetrwanie i dobrobyt są wartościami.

Churchland zdaje się sugerować utożsamienie wartości witalnych z wartościami moralnymi, na co trudno przystać, gdyż nie sposób obwiniać moralnie kogoś, kto w imię sprawiedliwości zdecydował się poświęcić zdrowie lub nawet życie. Niewiele lepiej wypadają zarzuty Churchland (2013) pod adresem klasycznych teorii etycznych, oparte na tezie, że pojęć używanych w etyce nie da się precyzyjnie zdefiniować z przywołanych powyżej powodów.

Argumentacja tego typu prowadzi co najwyżej do wniosku, że natura pojęć, którymi posługują się ludzie w nauce i etyce, sprawia, że uzasadnienia i wnioskowania w naukach empirycznych ustępują pod względem ścisłości wnioskowaniu w naukach formalnych. Zarzut ten, chociaż słuszny, odnosi się jednak również do samego siebie, gdyż jest właśnie przy pomocy takich pojęć sformułowany. Odnosi się on również do wszystkich teorii alternatywnych, które muszą z takich właśnie nieostrych pojęć korzystać.

Etyka neuronauki. Zakres problemów etycznych związanych z neuronaukami jest rozległy, gdyż wiele jest sfer życia, w których neuronauki są i mogą być aplikowane. Do najważniejszych należą kwestie związane z: 1) neuroobrazowaniem układu nerwowego, 2) oddziaływaniem na mózg za pomocą 2a) środków farmakologicznych, (2b) ingerencji chirurgicznych, (2c) implantów mózgowych stosowanych

w celach terapeutycznych i resocjalizacyjnych oraz w celu poprawy funkcjonowania.

Problemem, któremu prawdopodobnie należy się chronologiczne pierwszeństwo, jest oddziaływanie na mózg za pomocą substancji psychoaktywnych. Jest to praktyka stara, sięgająca początków kultury, gdyż w ten sposób w odmienne stany świadomości wprawiali się choćby szamani. Farmakoterapia z zastosowaniem takich substancji stanowi standardowy sposób korygowania zaburzonej neurotransmisji w leczeniu chorób i zaburzeń psychicznych. Wiąże się więc z problemami etycznymi nieodbiegającymi od tych, które występują w przypadku innych schorzeń, takich jak kwestia dostępności leków dla potrzebujących, skutki uboczne farmakoterapii, a w szczególności ryzyko uzależnienia. Relatywnie nowy i poważny jest problem kosmetyki farmakologicznej. Budzi ona kontrowersje etyczne, zarówno w odniesieniu do modyfikowania stanów afektywnych, jak i w odniesieniu do wykorzystania substancji psychotropowych do poprawy pamięci, uwagi oraz innych zdolności poznawczych. Niepokój etyków budzi np. kwestia wywierania presji na pracowników, aby stosowali kosmetykę farmakologiczną w celu poprawienia swojej wydajności czy też potencjalne pogłębianie się nierówności społecznych ze względu na to, że ludzie mniej zamożni nie będą w stanie pozwolić sobie na zakup środków dostępnych dla bogatych, co zwiększy różnice w zakresie funkcji afektywnych i poznawczych, umożliwiającących sukces socjoekonomiczny (Roskies, 2021). Przywołane problemy związane z kosmetyką farmakologiczną można oczywiście ekstrapolować na inne neurotechnologie.

Przedmiotem kontrowersji w etyce neuronauki jest również wykonywanie zabiegów chirurgicznych na mózgu w celu zapobieżenia uciążliwym dla pacjenta objawom chorób, takich jak epilepsja. Szczególnie znany jest przypadek tzw. pacjenta H.M., czyli Henry'ego G. Molaisona. Usunięto mu przyśrodkowe części płatów przedczołowych, włącznie z fragmentami hipokampa, co wywołało u niego amnezję oraz niezdolność do zapamiętywania nowych faktów, w tym dotyczących jego własnego życia. H.M. nie był w stanie zapamiętać nowych informacji, czyli tego, co działo się z nim od momentu operacji, a jego zdolność do utrzymywania nowych informacji trwała tylko chwilę. Wywoływało to u niego nieustanną dezorientację co do sytuacji, w której się znalazł. Przypadek ten nie był odosobniony.

Podobne zaburzenia zaobserwowano u innych pacjentów, którym przez resekcję fragmentów mózgu usiłowano, zresztą z powodzeniem, złagodzić objawy epilepsji. Czy było warto? To pytania, na które łatwo odpowiedzieć pozytywnie, gdy straty ewidentnie przewyższają korzyści, ale tylko wówczas. Analogiczne pytania pojawiają się w odniesieniu do sytuacji, w których interwencja chirurgiczna prowadzi do zaburzenia lub pozbawienia ważnych funkcji kognitywnych lub afektywnych, chociaż jednocześnie umożliwia złagodzenie bólu, wyeliminowanie nawrotów poważnej choroby lub zachowań przestępczych. Problem ten dotyczy na przykład zabiegu lobotomii, który począwszy od lat 30. ubiegłego stulecia wykonywano agresywnym przestępcom, aby uniemożliwić im zachowania agresywne lub osobom chorym psychicznie, aby wyeliminować niepożądane objawy choroby. Skutkiem ubocznym tych zabiegów było właśnie zaburzenie innych funkcji psychicznych, kluczowych dla tożsamości człowieka.

Obecnie poważne kontrowersje etyczne wywołuje stosowanie implantów realizujących funkcje uszkodzonych struktur mózgowych. Implanty mózgowo wykorzystywane są również do stymulowania pracy mózgu w leczeniu depresji czy chorób neurodegeneracyjnych. Powszechnie stosuje się implanty ślimakowe umożliwiające słyszenie. Dokonano też pionierskich implantacji protez oczu w postaci kamer bezpośrednio podłączonych do kory potylicznej. Obecnie rozdzielczość obrazu pochodzącego z tego źródła jest bardzo niska. Trwają jednak prace nad zwiększeniem ilości elektrod w interfejsach zintegrowanych z pierwszorzędową korą wzrokową, co umożliwi zwiększenie rozdzielczości widzenia. Można zastanawiać się nad tym, jakie mogą być konsekwencje umieszczenia w oczodołach detektorów innych sygnałów niż światło. Byłoby to wyjście poza granice ludzkiej percepcji w myśl idei transhumanizmu. Jeśli zostaną opracowane implanty zwiększające wydolność pamięci operacyjnej, czego nie sposób wykluczyć, możliwe będzie również wyjście poza granice ludzkiego myślenia. Gdyby tak się stało, można byłoby się zastanawiać, czy ludzie wyposażeni w tak zmodyfikowane mózgi, są nadal ludźmi. Trzeba byłoby się też obawiać, czy nie wykorzystają swojej radykalnej przewagi poznawczej przeciw innym ludziom.

Użycie implantów mózgowych postulowane jest przez neuronaukowców zajmujących się przestępczością. Uważają oni, że w przypadku

psychopatii wynikającej z braku aktywności pewnych rejonów mózgu, w szczególności obszarów kory przedczołowej, pożądane skutki przyniesie użycie implantów stymulujących dysfunkcyjne rejony mózgu. Przeprowadzono wiele obiecujących prób klinicznych w tym zakresie (Canavaro, 2014), a konwencjonalne metody resocjalizacji przynoszą w przypadku socjopatów raczej mizerne rezultaty. Czy w tej sytuacji za dopuszczalne można uznać dokonywanie tego rodzaju zabiegów za zgodą przestępcy? Jeszcze trudniejszym problemem jest to, czy w przypadku szczególnie groźnych sprawców zabiegi takie można byłoby dopuścić nawet bez ich zgody?

Stymulacja różnych rejonów mózgu możliwa jest również za pomocą urządzeń zewnętrznych. Dokonuje się jej między innymi za pomocą przezczaszkowej stymulacji magnetycznej (PSM), umożliwiającej pobudzanie lub hamowanie wybranych rejonów mózgu za pomocą niewielkiego urządzenia. Metoda ta używana jest w celach terapeutycznych i badawczych, gdy z różnych względów niewskazane jest umieszczanie pacjenta w urządzeniach ograniczających kontakt z nim i jego ruchy. Można również efektywnie stymulować mózg do aktywności za pomocą przezczaszkowej stymulacji prądem (tES – *transcranial electrical stimulation*), określanej również jako mikropolaryzację mózgu i jej różne odmiany, takie jak np. tRNS (*transcranial random noise stimulation*). Wykorzystuje się ją jako alternatywną metodę przy leczeniu schorzeń neurologicznych oraz w celu usprawniania funkcjonowania poznawczego (Chenot, Hamery, Lepron, Besson & in., 2022). Już nawet w Polsce działają firmy oferujące terapię za jej pomocą.

W odniesieniu do przywołanych powyżej zastosowań neuronauki i dylematów etycznych z nimi związanych często przywołuje się zasadę ostrożności. Jedną z formalizacji tej zasady (Taleb, Read, Douady, Norman & Bar-Yam, 2014) głosi, że nawet bardzo prawdopodobne i wysokie zyski nie mogą uzasadniać użycia jakiejś technologii, jeśli istnieje nawet małe prawdopodobieństwo, że pociągnie ona za sobą katastrofalne i niemożliwe do oszacowania koszty. Zasadę tę można odnieść do niektórych aplikacji neuronauki, choć ostatecznie trudno ocenić których konkretnie.

Wiadomo jednak, że potencjalne negatywne efekty uboczne ich zastosowania zaliczyć można do dwóch kategorii. Pierwsza to negatywne skutki dla zdrowia fizycznego i psychicznego osób, których



układy nerwowe zostaną w ten sposób zmodyfikowane. Druga kategoria to niepożądane następstwa dla osób, nad którymi osoby z mózgami sztucznie usprawnionymi przez neurotechnologię zdobędą przewagę w zakresie różnych kompetencji mentalnych, przydatnych w różnych kontekstach życiowych.

## Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Neuronauki dokonały w ciągu ostatnich dekad ogromnego postępu. Ujawniły neuronalne mechanizmy odpowiedzialne za ludzkie myśli i zachowania. Uczyniły to w ramach paradygmatu deterministycznego, dominującego w naukach przyrodniczych. Przełożyło się to na wiele pożytków teoretycznych i aplikacyjnych.

Zrodziło jednak równie wiele zagrożeń związanych między innymi z opartymi na wątpliwych podstawach metafizycznych interpretacjami wyników badań eksperymentalnych w duchu redukcjonizmu i eliminatywizmu, kwestionującymi wolność decyzji i przyczyniającymi się do osłabiania poczucia odpowiedzialności moralnej. Jest to między innymi przejaw ignorowania tego, co na temat związków kauzalnych ustalili filozofowie: że nie da się ich istnienia udowodnić. Uczeni, którzy dokonują tego rodzaju interpretacji, przywołują na myśl to, co Platon (2023, s. 136) pisał o ludziach, którzy nie znając świata poza ścianą jaskini, na podstawie następstwa cieni pojawiających się na niej, wprawili się w zgadywaniu:

Niejeden zbierał od towarzyszków pochwały i zaszczyty, i dary, jeżeli najbystrzej umiał dojrzeć to, co mijало przed oczami, i najlepiej pamiętał, co przedtem, co potem, a co równocześnie zwykło się było zjawiać i mijać, i najlepiej na tej podstawie umiał zgadywać, co będzie.

W tym kontekście warto przypomnieć ważne ustalenie epistemologiczne, że jesteśmy zamknięci w poznawczej „jaskini” naszych umysłów/mózgów.

Neuronauka ułatwia nam zrozumienie, że ujmowanie zjawisk w kategoriach przyczyn i skutków jest wrodzonym sposobem funkcjonowania ludzkiego mózgu, ułatwiającym rozumienie niektórych wymiarów

rzeczywistości i sprzyjającym uprawianiu nauk przyrodniczych. Paradoxy współczesnej fizyki świadczą jednak o tym, że moc eksplanacyjna tego rodzaju myślenia wyczerpuje się w odniesieniu do niektórych fenomenów, np. tych stanowiących przedmiot debat w mechanice kwantowej.

W przypadku rozstrzygnięcia dylematów etycznych związanych z praktycznym zastosowaniem neuronauki trzeba pamiętać o tym, że czasami koszty ujawniają się później niż korzyści. Ze względu na ograniczenia poznawcze, związane z naturą mózgu, człowiek nie jest w stanie przewidzieć dalekosiężnych konsekwencji swych działań.

Nie sposób na koniec zauważyć, że wysiłki ludzkiego rozumu, których przejawem jest neuronauka, mają charakter dość paradoksalny. Neuronauka ujawniła bowiem, że *Homo sapiens* jest nazwą gatunkową, którą nadał sobie sam człowiek, przez co można to uznać za wyraz poznawczej pychy, gdyż po prawdzie logicznie myślimy tylko czasami i jest to stan, w którym ludzki rozum ze zmęczenia zazwyczaj sapie. Jednocześnie neuronauka, oferując mocą zawodnego mózgu/umysłu projekt jego udoskonalenia, może w wyniku naturalnej ludzkiej pomyłki osiągnąć coś przeciwnego.

Najważniejsze jest jednak to, że dzięki neuronauce wiemy jako ludzie o wiele więcej o sobie, a szczególnie o swej niedoskonałości; i dobrze, bo rodzi to wiele dobrych owoców i zapewne zrodzi jeszcze więcej.

## BIBLIOGRAFIA

- Bremer, J. (2013). *Czy wolna wola jest wolna?* Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Canavero, S. (2014). Criminal minds: neuromodulation of the psychopathic brain. *Frontiers in Human Neuroscience*, 8.
- Casebeer, W.D. & Churchland, P. (2009). Neuronalne mechanizmy poznania moralnego: wieloaspektowe podejście do oceny moralnej i podejmowania decyzji moralnych. W: A. Klawiter (red.), *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*. T. 2. (s. 395–421). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chenot, Q., Hamery, C., Lepron, E., Besson, P., De Boissezon, X., Perrey, S., & Scannella, S. (2022). Performance after training in a complex cognitive task is enhanced by high-definition transcranial random noise stimulation. *Scientific Reports*, 12.

- Churchland, P.S. (2013). *Moralność mózgu. Co neuronauka mówi o moralności*. Tłum. M. Hohol, & N. Marek. Kraków: Copernicus Center Press.
- Damasio, A.R. (1994). *Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain*. New York: Putnam's Sons.
- Dennett, D.C. (1984). *Elbow room. The varieties of free will worth wanting*. Cambridge: MIT Press.
- Flanagan, O., Sarkissian, H., & Wong, D. (2016). Naturalizing Ethics. W: K.J. Clark (red.), *The Blackwell Companion to Naturalism*. London: Blackwell.
- Mietzel, G. (2002). *Wprowadzenie do psychologii*. Tłum. E. Pankiewicz. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Nęcka, E., Orzechowski, J., Szymura, B., & Wichary, S. (2020). *Psychologia poznawcza*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Platon (2023). *Państwo*. Tłum. W. Witwicki. Pobrane z: <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/platon-panstwo.pdf> (dostęp: 10.02.2023).
- Rosenstein, L.D. (1994). Potential neuropsychologic and neurophysiologic correlates of multiple personality disorder. Literature review and two case studies. *Neuropsychiatry, Neuropsychology, & Behavioral Neurology*, 7(3), 215–229.
- Roskies, A. (2021). Neuroethics. W: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Pobrane z: <https://plato.stanford.edu/entries/neuroethics/> (dostęp 02.01.2023).
- Ruffini, G., Wendling, F., Merlet, I., Molae-Ardekani, B., Mekonnen, A., Salvador, R., Soria-Frisch, A., Grau, C., Dunne, S., & Miranda, P. (2013). Transcranial Current Brain Stimulation (tCS): Models and Technologies. *IEEE Transactions on Neural Systems and Rehabilitation Engineering*, 21, 333–345.
- Taleb, N.N., Read, R., Douady, R., Norman, J., & Bar-Yam, Y. (2014). *The Precautionary Principle (with Application to the Genetic Modification of Organism)*. Pobrane z: <https://www.foiledbyrandomness.com/pp2.pdf> (dostęp: 01.05.2020).



Dariusz Dańkowski  
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie  
<https://orcid.org/0000-0001-7668-8698>  
<https://doi.org/10.35765/slowniki.373>

# Granice pluralizmu etycznego w ujęciu katolickiej nauki społecznej

## Streszczenie

**DEFINICJA POJĘCIA:** Zagadnienie pluralizmu etycznego w rozumieniu katolickiej nauki społecznej (KNS) może być rozumiane dwojako: po pierwsze, może dotyczyć stanowiska KNS wobec mnogości systemów etycznych i światopoglądowych we współczesnym świecie (pluralizm zewnętrzny); po drugie – mnogości wartości, norm i ocen etycznych wyrażanych w tej samej sprawie przez różne podmioty w ramach aksjologii KNS. Oba rodzaje pluralizmu są istotne dla definiowania kwestii społecznej w nauczaniu społecznym Kościoła.

**ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA:** Analizie poddano dokumenty Magisterium Kościoła Katolickiego oraz subsydiarnie literaturę przedmiotu odnośnie do wolności religijnej, racjonalności etycznej oraz pluralizmu etycznego i światopoglądowego. O ile w dziedzinie pluralizmu zewnętrznego Sobór Watykański II miał wyraźne znaczenie przełomowe, o tyle w dziedzinie pluralizmu wewnętrznego doktryna katolicka zachowała w czasach soborowych i posoborowych zdecydowaną doktrynalną ciągłość. W ramach KNS rozwija się natomiast wieloaspektowa refleksja nad pluralizmem wartości deklarowanych w kontekście autonomii spraw świeckich.

**UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA:** Opracowanie koncentruje się głównie na kwestii pluralizmu wewnętrznego. Postawiono pytanie badawcze: czy KNS poszerza dopuszczalny zakres pluralizmu ocen moralnych w porównaniu z pluralizmem dopuszczalnym w teologii moralnej? Innymi słowy, czy deklarowana autonomia świata polityki, gospodarki i kultury oznacza, że w paradygmacie KNS dwie osoby mogą mieć odmienną ocenę

etyczną tej samej instytucji w tych samych okolicznościach? A jeżeli tak, to jakie są granice tego dopuszczalnego pluralizmu?

**REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:** Analiza źródeł oraz metody KNS pozwala wnioskować, że KNS zawiera szerszy zakres pluralizmu opinii i ocen niż tradycyjna teologia moralna z tego względu, iż bada instytucje i struktury społeczne, które w dużej mierze posiadają charakter moralnie indyferentny. Kryterium oceny tych instytucji jest roztropność w realizacji dobra wspólnego. Dalsze wnioski mogą być rezultatem badań nad przyjaźnią polityczną i kulturą spotkania, które postulował papież Franciszek. Badania naukowe tego typu mogą zapoczątkować systematyczną refleksję nad sprawiedliwością w dialogu kulturowym. Przedmiotowa ocena czynu ludzkiego byłaby dopełniana przez diagnozowanie komponentów wewnętrznie-dobrych bądź wewnętrznie-złych w samej kulturze. Badania te wymagają refleksji metateoretycznej i metaetycznej w jedności z Magisterium Kościoła.

**Słowa kluczowe:** katolicka nauka społeczna, pluralizm etyczny, prawo naturalne, kultura spotkania, autonomia spraw świeckich

## Definicja pojęcia

Zagadnienie pluralizmu etycznego w rozumieniu katolickiej nauki społecznej (dalej jako: KNS) może być rozumiane dwojako: po pierwsze, może dotyczyć stanowiska KNS wobec mnogości systemów etycznych i światopoglądowych we współczesnym świecie (pluralizm zewnętrzny); po drugie – mnogości wartości, norm i ocen etycznych wyrażanych w tej samej sprawie przez różne podmioty w ramach aksjologii KNS. Oba rodzaje pluralizmu są istotne dla definiowania kwestii społecznej w ramach KNS i dla praktycznego rozwiązywania problemów społecznych. Opracowanie niniejsze skupia się głównie na analizie pluralizmu wewnętrznego, badając warunki konieczne i wystarczające dla dopuszczalnego pluralizmu w ocenie kwestii politycznych, gospodarczych czy kulturowych. Terminy: „katolicka nauka społeczna” (KNS), „nauczanie społeczne Kościoła” oraz „doktryna katolicka” są traktowane zamiennie. Celem artykułu jest przedstawienie stanowiska wobec pluralizmu społecznego w oficjalnym nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego.

O ile zasady etyczne są formułowane w sposób abstrakcyjny i uniwersalny, o tyle doktryna zakłada zawsze pewną ideę kierowniczą, która scala problemy i odnosi je do konkretnych warunków historycznych. W przypadku doktryny katolickiej taką ideą jest powszechne zbawienie ludzi i misja związana z proklamowaniem orędzia ewangelicznego w realnych warunkach społecznych. Sam termin „katolicka nauka społeczna” jest w artykule odnoszony do tez głoszonych przez Magisterium Kościoła, zgodnie z definicją przyjętą w *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła* wydanym przez Papieską Radę *Iustitia et Pax*:

Nauka społeczna nie jest jedynie owocem myśli i działania osób wykwalifikowanych, ale jest myślą Kościoła, ponieważ jest dziełem Urzędu Nauczycielskiego, który naucza na podstawie autorytetu, jakiego Chrystus udzielił Apostołom i ich następcom. Urząd ten tworzą Papież oraz trwający z nim we wspólnocie biskupi (Kompendium, 2004, 79).

Ileokroć w szkicu pojawia się termin „Kościół”, oznacza on „Kościół rzymskokatolicki”.

## Analiza historyczna pojęcia

Pluralizm zewnętrzny. Doktryna Kościoła przeszła widoczną ewolucję w swoim podejściu do pluralizmu światopoglądowego w otaczającym świecie. Papież Leon XIII sprzeciwiał się wprost wolności słowa i religii. W encyklice *Libertas Praestantissimum* (1888) głosił, że prawa cywilne winne być podległe „przepisom wiecznego prawa” (LP, 1888, 10), zaś rozdział Kościoła i państwa nazywał „zgubną maksymą” (LP, 1888, 18). Krytyka wolności religijnej opierała się na trzech przesłankach: pierwszą było uwłaczanie samemu Bogu poprzez „zepsowanie wolności” (LP, 1888, 20); drugą była sprzeczność logiczna i aksjologiczna („niedorzecznie byłoby utrzymywać, iż ją natura dała porównie i pospólnie tak prawdzie, jak kłamstwu, zacności i brzydocie” [LP, 1888, 23]); trzecią zaś miało być demoralizowanie społeczeństwa.

Nauczanie społeczne Kościoła reprezentowało przed Soborem Watykańskim II podwójne standardy: w krajach, gdzie katolicy stanowili mniejszość akcentowano potrzebę wolności religijnej w praktyce, zaś w krajach, gdzie katolicy stanowili większość, postulowano oparcie porządku prawnego na wartościach wynikających z Objawienia chrześcijańskiego. Uzasadnienie tego stanowiska Magisterium Kościoła wywodziło z prawa naturalnego:

Z tego zatem, co się powiedziało, wynika, że żadną miarą nie wolno żądać, bronić, użyczać wolności myślenia, pisania, nauczania, również i wolności wyznawania jakich bądź religii, jakby tyłuż praw, nadanych człowiekowi z natury. Gdyby je bowiem prawdziwie natura dała, uwłaczanie panowaniu Boga byłoby prawem, a żadna ustawa nie mogłaby umiarkować wolności ludzkiej (LP, 1888, 42).

Przełomem w kwestii stosunku do innych religii i światopoglądów był Sobór Watykański II. W *Deklaracji o Stosunku Kościoła do Religii Niechrześcijańskich – Nostra Aetate* Sobór wyraził szacunek dla religijnych wartości w tradycjach niechrześcijańskich, dostrzegając w nich „głęboki zmysł religijny” (NAE, 1965, 2). Odnosząc się do hinduizmu i buddyizmu, ojcowie soborowi, przyznali, że „Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte” (NAE, 1965, 2). Przyznali też, że tradycje te „odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi” (NAE, 1965, 2). Afirmacja wartości



religijnych została jeszcze bardziej podkreślona w odniesieniu do tradycji muzułmańskiej, a zwłaszcza judaistycznej. Kościół wierny przekonaniu, że pełnia Bożego Objawienia dokonała się w Osobie Jezusa Chrystusa, wezwał do wspierania dóbr duchowych i moralnych w innych tradycjach religijnych.

Z kolei w *Deklaracji o wolności religijnej – Dignitatis humanae* ojcowie soborowi przyznali, że:

wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej, tak aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia prywatnym i publicznym, indywidualnym lub w łączności z innymi, byle w godziwym zakresie (DH, 1965, 2).

Wolność religijna wynika z godności osobowej i można ją uzasadniać rozumowo (filozoficznie) albo religijnie (teologicznie) i oba uzasadnienia są względem siebie komplementarne. Soborowy *Dekret o ekumenizmie – Unitatis redintegratio* (1964) przyznał odnośnie do Kościołów Wschodu, że „odmienne sformułowania teologiczne nierzadko raczej się wzajem uzupełniają niż przeciwstawiają” (UR, 1964, 17).

Zwrot, jaki się dokonał w ramach Soboru Watykańskiego II, ma ogromne znaczenie dla rozwijania dialogu i pokoju na świecie – by ograniczyć się w tym miejscu do podkreślenia ogromnej wagi spotkań Jana Pawła II z liderami religijnymi z całego świata, jakie odbyły się w Asyżu w 1986 i w 2002 roku. Papież Franciszek w swoim proklamowaniu powszechnego braterstwa, przebaczenia i pojednania odwołuje się wprost do różnych teologii. Powołuje się, między innymi, na swoje spotkania z Prawosławnym Patriarchą Konstantynopola – Bartłomiejem oraz Wielkim Imamem Meczetu i Uniwersytetu Al-Azhar w Kairze – Ahmadem Al-Tayyebem, by wspólnie z nimi, jednym głosem, mówić o równych prawach i godności wszystkich ludzi na świecie, o potrzebie pokoju: „w duchu akceptacji różnic i radości z tego, że jesteśmy braćmi jako dzieci jednego Boga” (FT, 2020, 195).

Pluralizm wewnętrzny. Artykuł niniejszy koncentruje się zasadniczo na kwestii dopuszczalnych granic pluralizmu wewnętrznego w KNS, tzn. granic sytuacji, gdzie dwie osoby oceniają tę samą kwestię z moralnego punktu widzenia w różny sposób i dokonują tego w zgodzie

z doktryną katolicką. Z jednej strony Kościół ma długą tradycję polemiki z poglądami relatywizmu czy subiektywizmu moralnego. Z drugiej strony – tezy o autonomii spraw świeckich oraz otwarciu się na rzeczy nowe (*res novae*), na znaki czasu, na dialog ze światem są w encyklikach społecznych sformułowane często bardzo ogólnie i wymagają dalszych badań i uszczegółowień. Wybitny teolog katolicki, Karl Rahner, podkreślał, że zagadnienie to jest niezwykle trudne, ale jest też kluczowe dla owocnej obecności Kościoła w świecie (Baniak, 2004, s. 11).

Fundamentalnym założeniem poglądów katolickich jest teza o rozstrzygalności sporów etycznych oraz oparcie porządku etycznego na Bożych przykazaniach, które są niezmiennie i uniwersalne. Św. Tomasz z Akwinu uporządkował konceptualnie kwestie rozwiązywania konfliktów moralnych i kwestie dóbr partykularnych w logice dobra wspólnego (*bonum commune*):

Jasne zaś, że wszyscy, którzy żyją w jakiejś społeczności, mają się do niej tak, jak części do całości. Część zaś przez wszystko czym nią jest przynależy do całości. Stąd wszelkie dobro części można podporządkować dobru całości. W tym więc znaczeniu dobro każdej cnoty, zarówno takiej, która wprowadza ład w stosunku człowieka do niego samego, jak i takiej, która ten ład wprowadza w jego stosunkach do innych pojedynczych osób, da się odnieść do dobra wspólnego, ku któremu zwraca nas sprawiedliwość (Tomasz z Akwinu, 1970, s. 35).

W czasach św. Tomasza można było uprawiać etykę społeczną bez odniesienia do złożonych struktur i instytucji społecznych. Wystarczyły proste starożytne kategorie: gospodarstwo domowe, rodzina, państwo, przynależność syna do ojca, sługi do pana itd. Nie było tam mowy ani o kapitalistycznym konflikcie interesów, ani o demokratycznym pluralizmie wartości i poglądów. W realiach rewolucji przemysłowej te starożytne i średniowieczne kategorie przestawały wystarczać do opisu i oceny ważnych zjawisk i procesów społecznych.

Historycznym początkiem KNS jako systematycznej nauki była encyklika Leona XIII *Rerum novarum* (1891). Rzeczy nowe – *res novae* – były to m.in. kwestia robotnicza, rewolucja przemysłowa, emancypacja upośledzonych warstw społecznych, zaangażowanie państwa w życie społeczne (prawna regulacja warunków pracy wszelkich zabezpieczeń społecznych, ingerencja w prawo do własności prywatnej). Nowe problemy spowodowały potrzebę „odnowionego rozeznania sytuacji” (Kompendium, 2004, 88). Nowość podejścia *Rerum novarum* polegała

przede wszystkim na wszechstronnym zbadaniu rozległych problemów społecznych, nie tyle na nowych kryteriach oceny moralnej – te pozostają niezmiennie – ile na nowych elementach analizy społecznej, która definiowała z kolei kwestię społeczną. Kościół długo dojrzewał, by spojrzeć w nowy sposób na kwestię związków zawodowych oraz na społeczny charakter własności prywatnej – przechodząc drogę od apełowania do sumień właścicieli do zaproponowania nowych rozwiązań strukturalnych.

Sobór Watykański II naucza o *autonomii* kwestii politycznych, ekonomicznych i kulturowych (niezależne od teologii oceny programów partii politycznych, systemów edukacyjnych, systemów ubezpieczeń społecznych itd.). *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym – Gaudium et spes* odnosi się wprost do pluralizmu poglądów w sprawach społecznych i religijnych:

Tych, którzy w sprawach społecznych, politycznych lub nawet religijnych inaczej niż my myślimy i postępujemy, należy również poważać i kochać; im bowiem bardziej dogłębnie w duchu uprzejmości i miłości pojmiemy ich sposób myślenia, tym łatwiej będziemy mogli z nimi nawiązać dialog (GS, 1965, 28).

Ten sam dokument idzie nawet dalej i mówi o pluralizmie słusznych opinii:

Niejednokrotnie sama chrześcijańska wizja spraw na świecie skłoni ich do jakiegoś określonego rozwiązania w pewnych okolicznościach. Zdarza się jednak często, i całkiem słusznie, że inni wierni powodowani nie mniejszą uczciwością, będą mieli w tej samej sprawie inne zdanie (GS, 1965, 43).

Spółczesność obywatelska została uznana za przestrzeń wielości „słusznych, choć różniących się między sobą poglądów” (GS, 1965, 75). Autonomia spraw światowych jest tu rozumiana szeroko – termin świat obejmuje całość relacji i działań o charakterze interpersonalnym, nieodnoszących się bezpośrednio do aktywności religijnej, które są tu określane jako sprawy ziemskie, świeckie, życie codzienne, obowiązki doczesne itd. *Gaudium et spes* mówi o wielości kultur w znaczeniu socjologicznym i etnologicznym. Kościół jest otwarty na dorobek wielu różnych kultur i „nie wiąże się w sposób wyłączny i nierozdzielny z żadną rasą czy narodem, z żadnym partykularnym układem obyczajów, żadnym dawnym czy nowym

zwyczajem” (GS, 1965, 58). Relacje państwo–Kościół zostały uregulowane na zasadzie niezależności i autonomii, co oznacza, że ten drugi „w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym” (GS, 1965, 76). Encyklika *Centesimus annus* precyzuje to w następujący sposób:

Kościół respektuje *śluszną autonomię porządku demokratycznego* i nie ma tytułu do opowiadania się za takim albo innym rozwiązaniem instytucjonalnym lub konstytucyjnym (CA, 1991, 47).

Dotyczy to również kwestii ekonomicznych:

Kościół nie proponuje żadnych modeli. Realne i naprawdę skuteczne modele mogą się zrodzić jedynie w ramach różnych historycznych sytuacji, dzięki wysiłkowi tych wszystkich, którzy w sposób odpowiedzialny podejmują konkretne problemy we wszystkich ich aspektach społecznych, gospodarczych, politycznych i kulturalnych, zazębiających się ze sobą (CA, 1991, 43).

Uznanie omawianej autonomii nie oznacza, że demokracja czy gospodarka wolnorynkowa są wolne od ocen moralnych. Helmut Juros mówi o „względnej, ale słusznej autonomii różnych dziedzin: gospodarki, polityki, społeczeństwa” (Juros, 1998, s. 356). Kościół „uznaje pozytywny charakter rynku i przedsiębiorstwa, ale jednocześnie wskazuje, że muszą być one nastawione na dobro wspólne” (CA, 1991, 43). Zasada dobra wspólnego jest również podstawowym kryterium oceny partii politycznych i polityki państwa. Dobro wspólne jest „sumą warunków życia społecznego, jakie bądź zrzeszeniom, bądź poszczególnym członkom społeczeństwa pozwalają osiągać pełniej i łatwiej własną doskonałość” (GS, 1965, 26). Roztropna realizacja tego dobra może przebiegać na wiele różnych sposobów, spośród których każdy będzie na swój sposób „dobry”, jednak mogą się one różnić między sobą stopniem stabilizowania społeczeństwa, stopniem zaufania społecznego, realnymi szansami na powodzenie, długoterminowymi skutkami itd. W ocenie tych czynników katolicy mogą różnić się między sobą: „działanie społeczne może zakładać wielość konkretnych dróg” (KKK, 1992, 2442).

Proklamowanie autonomii rzeczy świeckich uruchomiło narrację o katolickiej myśli społecznej jako o zbiorze zdań otwartych (Juros, 1998, s. 354). Podkreślano interdyscyplinarny charakter tego nauczania oraz otwarcie na dorobek nauk szczegółowych. Jednak ani

dokumenty soborowe, ani dokumenty późniejsze nie wniosły „przełomu” w kwestii racjonalizacji etycznej w doktrynie katolickiej. Dodatkowo, w wypowiedziach Magisterium Kościoła na przełomie XX i XXI wieku można zauważyć ożywienie tradycyjnego nauczania oraz intensywny nurt polemiczny z przejawami relatywizmu i pluralizmu etycznego w szeroko rozumianej kulturze chrześcijańskiej.

Wydana w roku 1993 encyklika *Veritatis splendor* przypomniła „tradycyjną doktrynę o prawie naturalnym, o powszechności i nieziennej ważności jej nakazów” (VS, 1993, 4) i została napisana w reakcji na spory, dylematy i wątpliwości „wewnątrz samej społeczności chrześcijańskiej” (VS, 1993, 4). Encyklika, nawiązując do soborowej Konstytucji *Gaudium et spes*, naucza o obiektywnym charakterze porządku moralnego, który opiera się na powszechnych i niezmiennych normach prawa naturalnego (VS, 1993, 52–53). Innymi słowy, ocena moralna nie może być uzależniona wyłącznie od stanów psychicznych i intencji podmiotu poznającego i działającego. Normy moralne są zakorzenione w prawie pochodzącym od Boga, który jest twórcą i dawcą natury człowieka. Konsekwentnie – to struktury bytu wpływają na treść norm moralnych, w myśl klasycznej paremii: *agere sequitur esse*.

Doskonałość moralna domaga się radykalnego przyłgnięcia do osoby Jezusa Chrystusa zaś „*autentyczna interpretacja prawa Bożego*” jest dokonywana we współpracy z Duchem Świętym (VS, 1993, 27). Co istotne w kontekście naszych rozważań – prawda odkrywana pod działaniem Ducha Świętego odnosi się nie tylko do zbawienia człowieka, ale również do „porządku społecznego” i do „fundamentalnych praw osoby ludzkiej” (VS, 1993, 27).

Jan Paweł II w swoim nauczaniu dokonał swoistej teologizacji KNS, uznając ją za dziedzinę teologii moralnej (SRS, 1987, 41; CA, 1991, 55), i tym samym wskazał na teologiczną metodę uprawiania tej nauki, która odwołuje się do rozumu oświeconego przez wiarę. Teologiczny charakter KNS podkreśla również *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła* i zwraca uwagę na inteligencję wiary, która „obejmuje rozum, dzięki któremu, w jakim stopniu to możliwe, wyjaśnia ona i pojmuje prawdę objawioną i integruje ją z prawdą ludzkiej natury, zaczerpniętą z Bożego zamysłu wyrażonego w stworzeniu” (Kompendium, 2004, 75). W ujęciu *Katechizmu* KNS to „zbiór zasad doktrynalnych, który kształtuje się w miarę, jak Kościół interpretuje wydarzenia historyczne w świetle

całości nauki objawionej przez Chrystusa Jezusa przy pomocy Ducha Świętego” (KKK, 1992, 2422). W tym sensie nauczanie to obowiązuje wiernych, którzy mają „obowiązek zachowywania norm i decyzji wydawanych przez prawowitą władzę Kościoła” (KKK, 1992, 2037).

Papież Benedykt XVI, polemizując z prądami myślowymi relatywizującymi prawdę, uznał miłość w prawdzie (*caritas in veritate*) za zasadę nauki społecznej Kościoła (CV, 2009, 6). Zasada ta ma pomóc w przewyciężaniu społecznego indywidualizmu i w działaniu w imię dobra wspólnego. Papież Franciszek, zachowując jedność nauczania ze swoimi poprzednikami, wprowadza nowe akcenty pastoralne. Podkreśla potrzebę dialogu i tolerancji w świecie wielości „przekonań lub uprawionych interesów” i zaznacza że „różnice są twórcze, tworzą napięcie a na rozwiązaniu napięcia polega postęp ludzkości” (FT, 2020, 203). Podobnie jak wielu teologów i filozofów o wrażliwości post-kolonialnej, autor *Laudato Si'* i *Fratelli tutti* stara się dopuścić do głosu perspektywy krajów peryferyjnych. W przypisach do swoich dokumentów, jak żaden inny papież, odwołuje się wielokrotnie do wypowiedzi lokalnych wspólnot Kościoła. Można odnieść wrażenie, że nowe spojrzenie na spotkanie i kultur i na kulturę spotkania jest dla Franciszka znakiem czasu.

## Ujęcie problemowe pojęcia

Konsekwencją teologicznego ujęcia nauki społecznej jest przyjęcie określonej hierarchii porządku moralnego – porządek, zaproponowany przez ludzką społeczność nie może obalać porządku ustanowionego przez Stwórcę. W tym duchu Jan Paweł II potępia „pluralizm opinii i sposobów postępowania, uzależnionych od indywidualnego osądu subiektywnego sumienia lub od złożoności uwarunkowań społeczno-kulturowych” (VS, 1993, 4). Pluralizm poglądów, charakterystyczny dla instytucji demokratycznych oraz dla świata współczesnych mediów, nie może podważać porządku opartego na prawdzie objawionej, nie może przesłaniać „nieskażonej i integralnej doktryny katolickiej” (VS, 1993, 113). Wśród wartości absolutnych i uniwersalnych, z założenia, nie może być konfliktu, może natomiast wystąpić problem koordynacji – „ograniczenia ich aksjologicznych zakresów”, np. w przypadku agresji (Ślipko, 1984, s. 210–214).

Wśród zagrożeń dla integralności doktryny katolickiej Jan Paweł II wymienia absolutyzowanie wolności („sumieniu indywidualnemu przyznaje się prerogatywy najwyższej instancji osądu moralnego” [VS, 1993, 32]). Skrajny indywidualizm z kolei ma prowadzić do zaprzeczenia obiektywnej prawdy o transcendentalnej ludzkiej naturze nakierowanej na kontakt z Bogiem. Innym zagrożeniem jest „relatywistyczna koncepcja moralności” (VS, 1993, 33) oraz rozgraniczenie „między porządkiem etycznym, który miałby pochodzić od człowieka i odnosić się wyłącznie do świata, a porządkiem zbawienia, dla którego istotne byłyby pewne wewnętrzne intencje i postawy wobec Boga i bliźniego” (VS, 1993, 37). W dalszej kolejności *Veritatis splendor* przedstawia polemikę z teorią etyczną zwaną opcją fundamentalną (VS, 1993, 65–68), oraz z teoriami teleologicznymi – konsekwencjalizmem i proporcjonalizmem (VS, 1993, 90). Kwestia historycznej zmienności świadomości moralnej poszczególnych społeczeństw nie jest przedmiotem szczegółowych rozważań; w dokumencie pada lakoniczne stwierdzenie, iż normy moralne na przestrzeni historii są „uściślane i definiowane” (VS, 1993, 53). Jednocześnie encyklika w sposób bardzo ogólny mówi o konieczności poszukiwań rozwiązań moralnych w dialogu z „niekatolikami i niewierzącymi, zwłaszcza w społeczeństwach pluralistycznych” (VS, 1993, 74).

Znamienne jest, że zarówno *Veritatis splendor*, jaki i *Katechizm* analizują problematykę społeczną w kategoriach tradycyjnej teologii moralnej nakierowanej na ocenę czynów jednostki. Rozważania są umieszczone w refleksji doktrynalnej na temat siódmego przykazania („Nie będziesz kradł” – Wj 20,15) i w tym kontekście encyklika podkreśla wagę tradycyjnych cnót – umiarkowania, sprawiedliwości czy solidarności (VS, 1993, 100). Jako przykłady sprzeciwiające się siódmemu przykazaniu wymienione są takie czyny, jak:

kradzież, umyślne przetrzymywanie rzeczy pożyczonych lub znalezionych, oszustwo w handlu, niesprawiedliwe wynagradzanie za pracę, podnoszenie cen, wykorzystując niewiedzę lub pilne potrzeby innych (VS, 1993, 100).

Dokument odwołuje się przy tym do starotestamentowej *Księgi Powtórzonego Prawa* i do *Księgi Proroka Amosa*. W grupie przytoczonych przykładów dominują czyny tradycyjnie rozważane w ramach wykładu z etyki szczegółowej (teologii moralnej szczegółowej), odnoszącej

się do postępowania jednostki. Nie ma tu etycznych ocen instytucji czy struktur społecznych, a więc tego, co jest głównym przedmiotem badawczym nauk społecznych. Tym samym nie ma analizy zagadnień współczesnego kapitalizmu czy też współczesnych systemów politycznych, tj. strukturalne wykluczanie, dyskryminacja, dominacja, funkcjonowanie dystrybucji dóbr materialnych, kulturowych, intelektualnych, politycznych, przynależność, tożsamość itd. W prezentowanym ujęciu ważne z moralnego punktu widzenia są tradycyjne cnoty jednostki, która powinna być uczciwa, bezstronna i nie sprowadzać człowieka „do roli przedmiotu użytkowego” (VS, 1993, 100). Nacisk położony jest na formację pojedynczego człowieka, który powinien opierać się pokusom i wystrzegać się grzechu, powinien się nawracać i współpracować z Duchem Świętym.

Również *Katechizm* w odniesieniu do siódmego przykazania dużą wagę skupia na cnotach jednostki i bardzo ostrożnie odnosi się do instytucji i struktur, głosząc, że w sprawach ekonomicznych Kościół odżegnuje się od systemów centralnie sterowanych, a z drugiej strony – od systemów promujących dominację ekonomii nad dobrem osoby ludzkiej i w efekcie proponuje „rozsądne zarządzanie rynkiem i przedsiębiorstwami gospodarczymi, zgodnie z właściwą hierarchią wartości i ze względu na dobro wspólne” (KKK, 1992, 2425). Niewątpliwie metodologia teologii moralnej wywarła istotny wpływ na redakcję obu tych dokumentów. W tym ujęciu grzech jest zawsze grzechem jednostki, zaś o grzechu społecznym możemy mówić jedynie przez analogię:

Prawdziwie odpowiedzialne są więc osoby. Sytuacja — a więc także instytucja, struktura, społeczeństwo — nie jest sama przez się podmiotem aktów moralnych; dlatego nie może być sama w sobie dobra lub zła (RP, 1984, 16).

Autonomia czy pluralizm? Powściągliwość w formułowaniu kryteriów oceny instytucji i struktur społecznych może sugerować pogląd, że ich moralna wartość powinna być uzależniona wyłącznie od niesprzeczności z podstawowymi wartościami chrześcijańskimi; w szczególności zachowane powinny być normy moralne wyrażone negatywnie (nie zabijaj, nie kradnij, nie naruszaj godności człowieka) i w ramach tej niesprzeczności jednostki powinny działać roztropnie. Taki wniosek będzie jednak wypaczać przesłanie KNS, zwłaszcza w dobie globalizacji, w sytuacji gdzie wiele obszarów życia społecznego



pozostaje poza wszelkimi regulacjami prawnymi. Dodatkowo świat doświadcza dziś, jak nigdy dotąd, zjawiska pluralizmu kulturowego, co oznacza, że problemy pluralizmu zewnętrznego i wewnętrznego przenikają się wzajemnie i rodzą się nowe pytania dotyczące sprawiedliwości społecznej. Autonomia spraw świeckich nie jest autonomią absolutną. Jak wykazano powyżej, roztropne rozwiązywanie problemów społecznych zawsze powinno być nakierowane na realizację dobra wspólnego. Ponadto KNS formułuje normy bardziej szczegółowe. *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym* wydana przez Kongregację Nauki Wiary w roku 2002 przypomina, że:

nikomu z ludzi wierzących nie wolno powoływać się na zasadę pluralizmu i autonomii świeckich w dziedzinie polityki, aby popierać rozwiązania, które przekreślają lub podważają zasady etyczne o fundamentalnym znaczeniu dla dobra wspólnego społeczeństwa (Nota, 2002, 5).

Dokument ten formułuje pewne zasady szczegółowe regulujące obowiązki katolików zaangażowanych w działalność polityczną i zalicza do tych obowiązków: przeciwstawianie się wszelkim ustawom godzącym w ludzkie życie (aborcja, eutanazja), zabieganie o ochronę środowiska, uświadamianie wartości rodziny (opartej na małżeństwie pojmowanym monogamicznie, jako związek osób różnych płci), ochrona społeczna nieletnich, promocja prawa do wolności religijnej, troska o rozwój gospodarczy czy troska o pokój (Nota, 2002, 4).

Inny dokument Kongregacji Nauki Wiary – *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu – Libertatis conscientia* nazywa po imieniu niektóre przejawy zła w życiu społecznym i nakazuje potępić „przemoc właścicieli wobec ubogich, samowolę policji, podobnie jak wszystkie formy przemocy zinstytucjonalizowanej w postaci systemu administracyjnego” (LC, 1986, 76). W tym samym dokumencie – tortury, przemoc, terroryzm, kampanie oparte na nienawiści – są podane jako przykłady niedopuszczalnych metod wprowadzania zmian społecznych. Działanie etyczne wymaga uwzględnienia całości zasad KNS w sposób komplementarny i nietraktowania tego nauczania w sposób selektywny:

Jako że wiara stanowi niepodzielną jedność, jest logiczne, że skupianie się wyłącznie na jednej z zasad wiary, przyniosłoby szkodę całości katolickiego nauczania. Uwzględnianie w działalności politycznej jednego wybranego

aspektu nauki społecznej Kościoła nie wystarcza, aby wywiązać się w pełni z odpowiedzialności za dobro wspólne (Nota, 2002, 4).

Dyrektywa powyższa jest bardzo ważna dla praktyki stosowania zasad KNS, gdyż w realiach społecznych często dochodzi do manipulowania wartościami i symbolami religijnymi dla osiągnięcia doraźnych celów politycznych. Tymczasem realizowanie nauczania społecznego Kościoła wymaga z jednej strony bezstronności w sprawach politycznych czy ideologicznych; z drugiej zaś – uczciwego ważenia dóbr i wartości oraz szukania słusznej miary w realizacji konkurencyjnych roszczeń. Nie ma żadnej szczegółowej matrycy takiego ważenia, natomiast dokumenty Kościoła podkreślają aspekt personalistyczny w ocenie struktur społecznych. Praktyki demokratyczne podlegają ocenie moralnej pod kątem poszanowania podmiotowości całego społeczeństwa (nie tylko katolików) – rozwijania współuczestnictwa i współodpowiedzialności wszystkich członków społeczności (CA, 1991, 46).

Jednocześnie nie wszystkie tezy KNS obowiązują pod grzechem, gdyż wśród nich są również elementy przygodne i poszczególne wypowiedzi wymagają oceny „doktrynalnego ciężaru różnych rodzajów nauczania” (Kompendium, 2004, 80). Jak doprecyzowuje instrukcja *Libertatis conscientia*, KNS zawiera zarówno tezy uniwersalne jak i kontekstualne:

Zasadniczo ukierunkowane na działanie nauczanie to rozwija się w miarę zmieniających się okoliczności historycznych. Dlatego obok zasad zawsze obowiązujących zawiera także oceny okolicznościowe. Dalekie od tworzenia systemu zamkniętego, pozostaje stale otwarte na nowe zagadnienia, które nie przestają się wyłaniać; wymaga wkładu wszystkich charyzmatów, doświadczeń i kompetencji (LC, 1986, 72).

## Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Dwie komplementarne tezy – o uniwersalnych normach moralnych i o autonomii spraw świeckich – wymagają uporządkowania. Czesław Strzeszewski pisze o dwóch charakterystycznych cechach KNS: niezmienności i rozwojowości. Biorą się one z dwóch rodzajów norm etycznych:

Normy ogólne są niezmiennie, wieczne, normy szczegółowe zaś są syntezą norm ogólnych i historycznych warunków życia, historycznych przemian stosunków społecznych i gospodarczych, i dlatego są zmienne (Strzeszewski, 1994, s. 169).

Powyższa teza dotyka tematyki żywo dyskutowanej i budzącej wiele kontrowersji – zarówno w świecie akademickim, w życiu publicznym, jak i w kręgach działaczy katolickich. W XX wieku tematem żywo dyskutowanym był dynamiczny charakter moralności i dynamiczny charakter norm prawa naturalnego, pojawił się termin „prawo naturalne o zmiennej treści” (Rudolf Stammler). W kręgu pisarzy katolickich pojawiły się też publikacje nie zawsze zgodne z nauczaniem Magisterium Kościoła. W ujęciu *Katechizmu* prawo naturalne jest uniwersalne, niezmiennie i trwałe, aczkolwiek jego stosowanie być dostosowane do warunków historycznych – „zależnie od miejsca, czasu i okoliczności” (KKK, 1992, 1954–1960).

Problem ten analizował na gruncie tradycji neotomistycznej amerykański uczony, jezuita, John Courtney Murray. Naturę ludzką ujmował dwustopniowo, twierdząc, że najbardziej podstawowe zasady prawa naturalnego są poznawczo dostępne dla wszystkich ludzi – np. przykazania Dekalogu czy też najbardziej podstawowe pojęcia jak „rodzice” czy „brak szacunku” (Murray, 1988, s. 110). Prawo naturalne jest łatwo poznawalne, gdyż jest uniwersalne i wspólne wszystkim ludziom, opiera się na wartościach powszechnych i niezmiennych. Jednak natura ludzka zawiera również drugi poziom, zmienny i uwarunkowany historycznie – wzrost i samodoskonalenie człowieka jest uzależnione od tego, w jakich warunkach człowiek funkcjonuje.

Murray powtarza za Akwinatą, że natura ludzka jest podatna na zmiany (*the nature of man is susceptible of change* [Murray, 1988, s. 113]). Niezmienny pozostaje aspekt formalny tej natury, zmienia się zaś jej aspekt materialny. W tym sensie te same rzeczy nie zawsze są dobre i sprawiedliwe – muszą być dookreślone przez prawo (Murray, 1988, s. 114). Komentując poglądy Murraya, Robert Cuervo wymienia relacje pomiędzy akcjonariuszami a zarządem korporacji jako przykład historycznie ukształtowanej zasady – która funkcjonuje jako odkryte i uszczegółowione prawo moralne (Cuervo, 1992, s. 86).

Tadeusz Ślipko, polski jezuita, etyk, mówi o swoistej „ewolucji” prawa naturalnego. W jego ujęciu normy tego prawa są powszechne i niezmiennie i określają czyny wewnętrznie dobre i wewnętrznie złe.

Jednocześnie przedstawia on kilka argumentów na rzecz *quasi*-ewolucji w przestrzeni moralnej. Wychodząc z założenia, że normy niezmiennego prawa naturalnego nie stanowią o całej moralności, zaznacza, że:

na założonym przez nie fundamencie i pod jego normatywnym wpływem formuje się konstrukcja norm zmiennych i zrelatywizowanych do warunków miejsca, czasu i osób w dziedzinie aktywności moralnie nieokreślonej (Ślipko, 1984, s. 262).

Akty moralnie indyferentne są nieokreślone w swej moralnej treści, w związku z czym nie są ani nakazane, ani zakazane przez normy prawa naturalnego, podlegają więc normom zmiennym właściwym danej społeczności. Dodatkowo normy prawa naturalnego nie od razu zostały odkryte i zastosowane, gdyż nie zawsze zachodziły odpowiednie warunki. Wraz z rozwojem cywilizacyjnym i moralnym ludzkość uczyła się odkrywać szczegółowe wskazania prawa naturalnego, dokonywać swoistego uszczegóławiania. Przykładem takiego dopełniania jest rozwój idei prawa do własności prywatnej wzbogaconego na pewnym etapie rozwoju cywilizacyjnego o prawa własności intelektualnej. Kolejna zmienna to „dziedzina świadomości moralnej ludzkości” (Ślipko, 1984, s. 263). Ślipko w swojej analizie filozoficznej stwierdza:

Ludzkość poznaje naturalne prawo moralne dzięki poznawczym zdolnościom poszczególnych indywidualów, które jednak funkcjonują zawsze w określonych warunkach życia społecznego. Na tej drodze tworzy się system ocen, norm i wzorców moralnych, stanowiący część składową kultury duchowej określonej grupy społecznej, według której formuje się z kolei świadomość moralna poszczególnych osób ludzkich (Ślipko, 1984, s. 263).

Samo prawo moralne nie zmienia się, zmianom natomiast podlegają pojęcia i świadomość moralna zarówno grup społecznych, jak i jednostek. Zakładając, że ludzie różnią się w swoich zdolnościach poznawczych i w swoich ideałach postępowania moralnego, mogą się też różnić w dostrzeganiu wspomnianej *quasi*-ewolucji i wchodzić na tym tle w różne spory. Dopowiedzenia wymaga kwestia oceny struktur i instytucji, w których zachowania ludzkie same w sobie moralnie indyferentne wywołują brzemienne skutki z moralnego punktu widzenia.

Teologia moralna społeczna. W świetle powyższych rozważań możemy przyjąć, że pluralizm ocen etycznych w nauczaniu

społecznym Kościoła jest dopuszczalny, ale jest ograniczony. Wśród ograniczeń dopuszczalnego pluralizmu wartości moralnych KNS formułuje warunki brzegowe – normy moralne sformułowane negatywnie. Jednakże całość życia społecznego, obejmująca zarówno działania podpadające pod powszechne normy moralne, jak i działania moralnie indyferentne, musi być co najmniej niesprzeczna z podstawowymi zasadami KNS (dobra wspólnego, solidarności, pomocniczości, godności osobowej). Dodatkowo nauczanie społeczne Kościoła formułuje zasady szczegółowe (proekologiczność, prorodzinność, preferencyjna opcja na rzecz ubogich oraz inne, m.in. te powyżej przytoczone szczegółowe zasady zawarte w dokumentach Kongregacji Doktryny Wiary). Wymienione zasady muszą być stosowane integralnie, żadna z nich nie powinna pełnić roli „fetyszu” polityki społecznej. Ta integralność każe spojrzeć całościowo i zawsze szukać szerszego kontekstu dla oceny struktur i konkretnych instytucji. Nawet czyny moralnie indyferentnie mogą pośrednio sprzyjać bądź przeszkadzać realizacji wartości opartych na prawie naturalnym.

Podsumowując, możemy wymienić dwa rodzaje ograniczeń pluralizmu w ramach aksjologii KNS: pierwsze to ograniczenie twarde, które dotyczy zachowań jednoznacznie nieetycznych (grzesznych), np. praktyki rasistowskie czy akty ludobójstwa; drugie to ograniczenie miękkie, które dotyczy zachowań moralnie indyferentnych różniących się stopniem roztropności. Przykładem takich roztropnościowych sporów może być debata w gronie ekonomistów dotycząca różnych dróg prowadzących do rozwoju ekonomicznego danego kraju. Ekonomiści w przedmiotowym sporze zgadzają się, że wszechstronny, długoterminowy rozwój ekonomiczny kraju jest wspólnym dobrem, jednak mogą różnić się radykalnie w doborze środków prowadzących do tego celu. Niekiedy mogą też różnie definiować składowe owego dobrobytu ekonomicznego, przesuwając akcenty w różne strony. Dla jednych dobry rozwój społeczeństwa zakłada radykalną równość w dostępie do szerokiego pakietu dóbr ekonomicznych, kulturowych i politycznych. Dla innych z kolei dobry rozwój społeczny klóci się z radykalnym egalitaryzmem, gdyż właśnie państwowe gwarancje szerokiego pakietu usług i świadczeń socjalnych mogą ten rozwój hamować. Dodatkowo – również wśród tych, którzy preferują wiodące kryterium radykalnej równości, mogą pojawić się spory, o jaką równość chodzi w danym konkretnym wypadku.

Spory tego typu są nieodłącznym elementem funkcjonowania wolnych i demokratycznych społeczeństw. Jednak to nie eksperci formułują idee przewodnie doktryny katolickiej, choć mogą się przyczynić do wyostrenia podstawowych pojęć. Do filozofii należy wnikliwe i adekwatne wyjaśnienie pojęć, tj.: „osoba, społeczeństwo, wolność, świadomość, etyka, prawo, sprawiedliwość, dobro wspólne, solidarność, pomocniczość, państwo” (Kompendium, 2004, 77). Nauki szczegółowe dostarczają narzędzi do adekwatnego opisu złożonych problemów społecznych, jednak postawienie podstawowych pytań i ostateczna ocena ludzkich wyborów należy do tego obszaru refleksji, który traktuje o ludzkiej naturze zepsutej przez grzech i o powołaniu człowieka do moralnej doskonałości. W tradycji chrześcijańskiej ten obszar należy do teologii moralnej. Z kolei w refleksji na gruncie KNS może pojawić się ryzyko rozmycia związku pomiędzy metodą teologiczną a metodą zaproszonych do debaty nauk szczegółowych. W tym kontekście Tadeusz Żeleźnik przedstawia następujące stanowisko:

Interdyscyplinarność nie rozmywa samego teologiczno-etycznego albo teologiczno-moralnego rdzenia tej nauki i nie czyni jej syntezą tych różnych nauk. Nie uprawnia do zaniechania teologii, ani z drugiej strony do jakiegoś „teologicznego” uprawiania, np. ekonomii, powielania treści nieteologicznych w języku teologicznym (Żeleźnik, 2004, s. 102).

W nawiązaniu do interdyscyplinarności Jan Paweł II podkreślał, że teologia moralna powinna być nie tylko ściśle związana z teologią dogmatyczną, ale również na swój sposób niezależna od nauk szczegółowych humanistycznych i przyrodniczych: „nie może być podporządkowana bez reszty wynikom obserwacji naukowej lub analizy fenomenologicznej” (VS, 1993, 111). Do teologii moralnej należy ostateczne rozstrzygnięcie, co jest dobre i jak należy postępować: „co jest dobrem a co złem? Co czynić, aby osiągnąć życie wieczne?” (VS, 1993, 111).

Należy więc przyjąć, że ostatecznej i każdorazowej odpowiedzi na pytanie o granice pluralizmu w ramach KNS należy szukać na gruncie teologii moralnej społecznej i należy tego dokonać pod natchnieniem Ewangelii (Kompendium, 2004, 86). Wśród pojęć teologiczno-moralnych, odnoszących się zarówno do postępowania jednostki, jak i grup społecznych, jest pojęcie sprawiedliwości. Zasady sprawiedliwości, z jej podziałem na sprawiedliwość wymienną, legalną, rozdzielczą oraz społeczną

(odnosząc się do dobra wspólnego i poszanowania godności ludzkiej), są fundamentem moralnej oceny ładu społecznego, zaś prawa człowieka stanowią podstawę katolickiej koncepcji sprawiedliwości społecznej (RH, 1979, 17). Pewne doprecyzowanie wprowadza *Katechizm* utrzymując, iż „w sposób ścisły” obowiązuje sprawiedliwość tylko wymienna (KKK, 1992, 2411). Sprawiedliwość legalna i rozdzielcza, które w dużej mierze odnoszą się do struktur i instytucji (moralnie indyferentnych) nie mogą być nigdy w pełni zrealizowane i niejako z natury rzeczy zakładają pewną stopniowalność realizacji ideału ładu społecznego i słusznej równowagi roszczeń. Poszukiwanie słusznej miary będzie się dokonywać w odniesieniu do norm prawa naturalnego, jak i lokalnych praktyk i lokalnych dyskursów, w tym do standardów prawnych, w systemie, w którym władza stanowiąca prawo ma legitymację moralną.

Koncepcja sprawiedliwości społecznej rozwijana w paradygmacie KNS nie powinna się ograniczać do naszkicowania doskonałych moralnie instytucji i zasad. Realizowanie sprawiedliwości to proces ciągłego rozeznawania i poszukiwanie słusznej miary – zarówno na poziomie abstrakcyjnych zasad, jak i na poziomie uprawnień poszczególnych typów podmiotów czy osądzania konkretnych zachowań jednostki (Dańkowski, 2020, s. 113–144). Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej powołanej przez Stolicę Apostolską *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenia na prawo naturalne* (2009) wprowadza rozróżnienie pomiędzy prawem naturalnym a uprawnieniem naturalnym. To pierwsze zawiera normy uniwersalne i niezmiennie, to drugie zawiera normy, które są syntezą prawa naturalnego i zmiennych okoliczności historycznych i ostatecznie:

Uprawnienie naturalne, prawny wyraz prawa naturalnego w porządku politycznym, jawi się jako miara sprawiedliwych relacji pomiędzy członkami wspólnoty (MKT, 2009, 90).

Uprawnienie naturalne jest wynikiem osądu rozumu praktycznego w zmiennych okolicznościach historycznych.

Starożytna cnota *epieikeia* każe wznieść się ponad literę prawa i wybierać to, co jest słuszne z punktu widzenia ducha sprawiedliwości. Podejście takie rezonuje w prezentowanych tu encyklikach społecznych. W szukaniu dobrych rozwiązań ważne jest, by „usiąść i słuchać drugiego człowieka” (FT, 2020, 48), co współgra z nauczaniem Jana Pawła II, który głosił, że

Kościół uważa, że orędzie społeczne Ewangelii nie powinno być traktowane jako teoria, ale przede wszystkim jako podstawa działania i zachęta do niego (CA, 1991, 56).

Świadectwo działania zyskuje priorytet przed „wewnętrzną spójnością i logiką” (CA, 1991, 57). Całość orędzia doktryny katolickiej wymyka się podziałom i kategoriom naukowo-akademickim, zwłaszcza że ostatecznie chodzi zawsze o konkretnego, a nie abstrakcyjnego, człowieka.

Odpowiedzialna teologia moralna społeczna posiada narzędzia, by dokonać oceny nawet skomplikowanych instytucji i struktur społecznych oraz by słusznie rozgraniczyć pomiędzy uniwersalnymi normami prawa naturalnego a autonomią spraw świeckich. Zglobalizowany świat przynosi jednak cały szereg nowych problemów, by wymienić chociażby kwestie wojen kulturowych i napięć światopoglądowych, kwestie uznania, tożsamości i praw kulturowych różnych grup społecznych. Ocena pluralizmu w tych obszarach wymaga dalszych badań i refleksji. Pewną zachętę do tego typu poszukiwań możemy znaleźć w nauczaniu papieża Franciszka, który wzywa do powszechnego braterstwa, do przekraczania granic i do porzucenia „fałszywego uniwersalistycznego marzenia” (FT, 2020, 99). W encyklice *Fratelli tutti* dostrzega wagę problemów strukturalnych i wojen kulturowych współczesnego świata. Abstrakcyjny uniwersalizm może prowadzić do sztucznego czy fałszywego pokoju: „Rzeczywiste spotkanie społeczne wprowadza w prawdziwy dialog wielkie formy kulturowe, które reprezentują większość ludności” (FT, 2020, 219). W tym samym dokumencie czytamy:

Dlatego też realistyczny i integracyjny pakt społeczny musi być również „paktem kulturowym”, który szanowałby i podejmował różne światopoglądy, kultury czy style życia współistniejące w społeczeństwie (FT, 2020, 218).

Wielość kultur to coś więcej niż wielość w sensie socjologicznym czy etnograficznym, gdyż termin „kultura” nabiera u Franciszka specyficznego znaczenia:

Słowo „kultura” oznacza coś, co przeniknęło w lud, w jego najgłębsze przekonania i w jego styl życia. Jeśli mówimy o „kulturze” w ludzkiej, to jest to coś więcej niż idea czy abstrakcja. Obejmuje pragnienia, entuzjazm i w ostatecznym rachunku sposób życia, charakteryzujący tę ludzką grupę. Tak więc, mówienie o „kulturze spotkania” oznacza, że naszą pasją jako ludu jest pragnienie spotkania,



poszukiwanie punktów stycznych, budowanie mostów, projektowanie czegoś, co angażowałoby wszystkich. Stało się to aspiracją i stylem życia. Podmiotem tej kultury jest lud, a nie jakaś część społeczeństwa, która dąży do uspokojenia reszty za pomocą profesjonalnych metod i mediów (FT, 2020, 216).

Kultura, która wyklucza z uczestnictwa w życiu społecznym, zawiera w sobie elementy wewnętrznie-złe. Nie ma realizacji dobra wspólnego bez uczestnictwa:

Ludzkie uspołecznienie nie jest jednakowe, ale wyraża się w rozmaitych formach. Dobro wspólne zależy od zdrowego pluralizmu społecznego (Kompendium, 2004, 151).

Nie ma też dobra wspólnego bez pokoju – zewnętrznego i wewnętrznego:

Droga do pokoju nie wymaga homogenizacji społeczeństwa, ale z pewnością umożliwi nam wspólną pracę (FT, 2020, 228).

Wypowiedzi Franciszka mogą zainspirować dalszy rozwój badań nad granicami pluralizmu w ramach KNS. Przykładem nowych poszukiwań i kreatywnych badań wśród uczonych katolickich są publikacje amerykańskiego teologa, jezuitę, Davida Hollenbacha, który opracował termin „intelektualna solidarność”. W jego ujęciu jest to „wspólny wysiłek urzeczywistniania wspólnej wizji dobrego życia” (Hollenbach, 2003, s. 137). Sam fakt, że ludzie różnych kultur i światopoglądów mają dobre doświadczenie wspólnego życia, posiadają wiedzę o swoich przekonaniach i są zdolni do filozoficznej analizy dobra wspólnego daje nadzieję, że dobro wspólne w podzielonym społeczeństwie może być rozpoznane i realizowane. W ujęciu Hollenbacha wymaga to nieustannego procesu uczenia się od siebie nawzajem. Autor uzasadnia to teologiczne, rozwijając myśl św. Augustyna i św. Tomasza, jak również filozoficznie – analizując współczesnych klasyków demokracji deliberatywnej.

Określenie i uszczegółowienie relacji pomiędzy tym, co niezmienne, a tym, co zmienne i zróżnicowane w naszym doświadczeniu moralnym to zadanie, które nigdy się nie kończy. To zadanie implikuje również potrzebę rozwoju teologii moralnej społecznej. Dalszych badań wymaga również metodologia oraz interdyscyplinarny charakter KNS. Refleksja ta spełni „funkcję teorio-krytyczną, lecz nie zastąpi samego jej uprawiania” (Juros, 1998, s. 371). Ostatecznie rozwijanie katolickiej nauki

społecznej musi się dokonać wspólnym wysiłkiem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i tych, którzy w jedności z Kościołem rozwijają myśl społeczną. Łączenie rzeczy starych i rzeczy nowych wymaga otwartości na wyzwania naszych czasów oraz czerpania z całej tradycji Kościoła.

#### BIBLIOGRAFIA

Dokumenty Kościoła wraz z używanymi skrótami (wszystkie cytaty z powyższych dokumentów podane są z odniesieniem do akapitów w tych dokumentach):

LP – Encyklika *Libertas praestantissimus* (Leon, XIII, 20 czerwca 1888).

MM – Encyklika *Mater et magistra* (Jan XXIII, 15 maja 1961).

UR – Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (Sobór Watykański II, 21 listopada 1964).

NAE – Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* (Sobór Watykański II, 28 października 1965).

DH – Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (Sobór Watykański II, 7 grudnia 1965).

GS – Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (Sobór Watykański II, 7 grudnia 1965).

RH – Encyklika *Redemptor hominis* (Jan Paweł II, 4 marca 1979)

RP – Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia* (Jan Paweł II, 2 grudnia 1984)

LC – Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu *Libertatis conscientia* (Kongregacja Nauki Wiary, 22 marca 1986).

SRS – Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (Jan Paweł II, 30 grudnia 1987).

CA – Encyklika *Centesimus annus* (Jan Paweł II, 1 maja 1991).

KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego* (Jan Paweł II, 11 października 1992).

VS – Encyklika *Veritatis splendor* (Jan Paweł II, 6 sierpnia 1993)

Nota – Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym (Kongregacja Nauki Wiary, 24 listopada, 2002)

Kompendium – *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła* (Papieska Rada Iustitia et Pax, 29 czerwca 2004).

CV – Encyklika *Caritas in veritate* (Benedykt XVI, 29 czerwca 2009).

MKT – Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej powołanej przez Stolicę Apostolską *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenia na prawo naturalne* (2009)

FT – Encyklika *Fratelli tutti* (Franciszek, 3 października 2020).

## Literatura przedmiotu

- Baniak, J. (2004). Kierunki rozwoju katolickiej nauki społecznej. *Społeczeństwo i Kościół*, 1, 7–19.
- Cuervo, R.F. (1992). John Courtney Murray and the Public Philosophy. W: R.P. Hunt, & K.L. Grasso (red.), *John Courtney Murray and the American Civil Conversation*, (s. 67–88). Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Dańkowski, D. (2020). Sprawiedliwość rozeznawana – między prawem a słusnością. Perspektywa pastoralna, duchowa i pedagogiczna. *Studia Bobolanum*, 2, s. 113–144.
- Hollenbach D. (2003). *The Common Good and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Juros, H. (1998). Spór o metodologię nauki społecznej Kościoła. W: F. Kampka, & C. Ritter (red.), *Jan Paweł II. Centesimus annus. Tekst i komentarze*, (s. 349–372). Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Murray, J.C. (1988). *We Hold These Truths*. Kansas City: Sheed and Ward.
- Strzeszewski, Cz. (1994). *Katolicka nauka społeczna*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ślipko, T. (1984). *Zarys etyki ogólnej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Tomasz z Akwinu. (1970). *Suma teologiczna* (II–II, qu. 57–80). London: Veritas Foundation Publication Centre.
- Żeleźnik, T. (2004). Pojęcie kwestii społecznej. Rozważania na tle publikacji w czasopiśmie włoskim „La Societ ”. *Społeczeństwo i Kościół*, 1, 89–103.



# Wykaz Autorów

**Anna Bogatyńska-Kucharska**, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-7762-9518>

**Anna Bugajska**, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-6078-7405>

**Adam Cebula**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie

<https://orcid.org/0000-0001-7408-1593>

**Dariusz Dańkowski**, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-7668-8698>

**Piotr Duchliński**, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-9480-2730>

**Stefan Florek**, Uniwersytet Jagielloński

<https://orcid.org/0000-0003-4052-9585>

**Sebastian Gałeczki**, Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie

<https://orcid.org/0000-0003-2728-0447>

**Stanisław Gałkowski**, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0003-1084-0487>

**Teresa Grabińska**, Akademia Wojsk Lądowych im. Tadeusza  
Kościuszki we Wrocławiu

<https://orcid.org/0000-0002-9131-2637>

**Adam Jonkisz**, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-9850-2137>

**Jerzy Kopania**, Akademia Teatralna im. Aleksandra Zelwerowicza  
w Warszawie, Filia w Białymstoku

<https://orcid.org/0000-0002-5999-1713>

**Magdalena Kozak**, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0002-2549-8007>

**Jarosław Kucharski**, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-6129-4477>

**Piotr Mazur**, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0002-6399-8133>

**Ryszard Moń**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie

<https://orcid.org/0000-0002-7113-4730>

**Ewa Podrez**, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie

<https://orcid.org/0000-0001-5805-0869>

**Krzysztof Stachewicz**, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
w Poznaniu

<https://orcid.org/0000-0002-3867-9691>

**Andrzej Szostek**, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

<https://orcid.org/0000-0002-5555-2297>

**Agnieszka Thier**, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0002-5915-2071>

**Ryszard Wiśniewski**, Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie

<https://orcid.org/0000-0002-6626-4688>



