

ETYKA WSPÓŁCZESNA

SŁOWNIKI SPOŁECZNE

seria pod redakcją

Wita Pasierbka i Bogdana Szlachty



ETYKA WSPÓŁCZESNA

redakcja Anna Bugajska i Piotr Świercz



dotychczas ukazały się:

PEDAGOGIKA RELIGII, redakcja Zbigniew Marek i Anna Walulik

POLITYKI PUBLICZNE, redakcja Artur Wolek

ETYKA POLITYCZNA, redakcja Piotr Świercz

GEPOLITYKA, 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 i Łukasz Burkiewicz

BEZPIECZEŃSTWO PUBLICZNE, redakcja Tomasz Grabowski

SPORY MORALNE, redakcja Piotr Duchliński

HUMANISTYKA WSPÓŁCZESNA, redakcja Bogusława Bodzioch-Bryła

POLITYKA HISTORYCZNA, redakcja Joanna Lubecka i Maciej Zakrzewski

KOGNITYWISTYKA, redakcja Józef Bremer

EKONOMIA MIĘDZYNARODOWA, redakcja Wit Pasierbek i Krzysztof Wach

SŁOWNIKI
SPOŁECZNE

ETYKA
WSPÓŁCZESNA

REDAKCJA

Anna Bugajska
Piotr Świercz

WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIwersytetu Ignatianum w Krakowie

KRAKÓW 2024

© Uniwersytet Ignatianum w Krakowie, 2024

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



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Recenzenci

dr hab. Teresa Grabińska, prof. AWL

dr hab. Ewa Agnieszka Lekka-Kowalik, prof. KUL

Redakcja i korekta

Klaudia Bień

Projekt okładki

Studio Photo Design – Lesław Sławiński

Typografia i łamanie

Jacek Zaryczny

ISBN 978-83-7614-632-4 (Print)

ISBN 978-83-7614-624-9 (Online)

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu 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
ANNA BUGAJSKA Kategorie etyki współczesnej	13
JAROSŁAW KUCHARSKI, PIOTR DUCHLIŃSKI Etyka analityczna	29
TOMASZ ZARĘBSKI Etyka neopragmatyczna	49
JAROSŁAW KUCHARSKI Utylitaryzm	65
SEBASTIAN GAŁECKI Współczesna etyka cnót	83
KRZYSZTOF STACHEWICZ Fenomenologiczna etyka wartości	101
MAGDALENA KOZAK Etyka egzystencjalna	119
MAREK SOŁTYSIAK Etyka hermeneutyczna	135

PIOTR DUCHLIŃSKI	
Etyka naturalistyczna	153
GRZEGORZ HOŁUB	
Etyka personalistyczna	173
MAREK CZACHOROWSKI	
Etyka neotomistyczna	189
MARIOLA PARUZEL-CZACHURA	
Moralność z perspektywy psychologicznej	205
SŁAWOMIR CZAPNIK	
Etyka postmodernistyczna	223
ANDRZEJ PRYBA	
Etyka nihilistyczna	241
MARTA SONIEWICKA	
Bioetyka	257
AGNIESZKA THIER	
Etyka ekologiczna – koncepcje i problemy	277
BARBARA CHYROWICZ	
Neuroetyka	295
ANNA BUGAJSKA	
Technoetyka	313
MICHAŁ MROZEK	
Uniwersalny zakres etyki cnót i wad	329
RYSZARD MOŃ	
Etyka w świetle katolickiej nauki społecznej	349
Wykaz Autorów	367

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 zмага 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

Etyka współczesna, czyli jaka? Podejmując refleksję nad kształtem tomu, który oddawany jest do rąk Czytelników, zespół redakcyjny stanął przed nie lada wyzwaniem. Z jednej strony, istnieją klasyczne, nazwane i dobrze opisane tradycje etyczne oraz problemy, z którymi ludzkość zмага się w każdym pokoleniu. Z drugiej, nowsze konteksty technologiczne i społeczne wyłaniają szereg nowych pytań i problemów, a nurty nowej humanistyki mają wpływ na formułowanie odpowiedzi etycznej oraz na krytyczną recepcję i przepracowanie wcześniej już istniejących kategorii. Pojawiają się trendy, których popularność obecnie sprawia, że nie można ich pominąć, a jednocześnie trudno ocenić ich żywotność w skali stuleci. Jakiej etyki potrzebuje współczesność? Jak współczesność kształtuje etykę? Kto powinien tworzyć etykę? I dla kogo?

Redaktorzy niniejszego tomu w pierwszej kolejności stanęli przed wyzwaniem wyłonienia kategorii etycznych, które nie tylko dałyby się dobrze opisać, ale i wykazywałyby pewną wystarczająco udokumentowaną żywotność. Przeglądając istniejącą literaturę przedmiotu, widać spore zainteresowanie kategoriami związanymi z posthumanizmem, sztuczną inteligencją, biopolityką czy neoliberalizmem, jak również z narracjami, mitami, emocjami czy też – szerzej – nieracjonalnymi źródłami naszych zachowań i sądów moralnych. Nie można jednak wykluczać z dyskusji, tak jak czasami się to czyni, kategorii dobrze znanych, które poddają się nowym analizom w zderzeniu z problemami frapującymi dla dzisiejszych odbiorców i twórców odpowiedzi etycznej. Grono tych ostatnich jest niezwykle szerokie: wraz z indywidualizacją i subiektywizacją widzimy tendencję do przerzucenia odpowiedzialności

na każdego człowieka z osobna, człowieka, który często nie posiada wykształcenia filozoficznego i zwykle znajduje się w postawie konsumenta względem proponowanych modeli. Te modele mogą znajdować źródło w rozwoju myśli filozoficznej, ale też w kulturze technologicznej czy korporacyjnej lub we wcześniej zaprogramowanych algorytmach, bańkach mediów społecznościowych czy nawet w kulturze masowej – a więc w strukturze narracji. Etyka zatem znajduje się w samym środku problematyki związanej z kształtem współczesnego świata, a jej przeglądowa znajomość jest konieczna dla krytycznego i samodzielnego funkcjonowania w jego strukturach.

Na drodze licznych konsultacji ze środowiskiem naukowym w Polsce i za granicą – szczególnie: środowiskiem filozoficznym, politologicznym, psychologicznym, religioznawczym – została stworzona lista przekrojowa w formie haseł, mających dać przegląd kategorii współczesnej etyki zainteresowanemu czytelnikowi, a autorom umożliwić jak najpełniejsze przedstawienie najważniejszych współczesnych trendów. Obejmuje ona zagadnienia odnoszące się do osoby, jej relacji do ciała i do siebie, zagadnienia religioznawcze, psychologiczne, kwestie subiektywizacji etyki oraz kategorie etyki szczegółowej, dotyczące problemów środowiska naturalnego i technologii. Jak podkreślali wszyscy Autorzy – i co warto zaznaczyć w niniejszym wprowadzeniu – nie sposób odnieść się szczegółowo do każdej z proponowanych kategorii w tak niewielkim objętościowo tomie. Są kategorie etyki, których tradycja jest wielowiekowa. Są i takie, które mają krótszy staż, ale obejmują szereg szczegółowych problemów, z których już sam wybór nadawałby się na książkę. Są kategorie tematycznie tak obszerne, że takie streszczenie wymaga nie lada sztuki, aby nie doszło do uproszczenia czy redukcji. Wiele z kategorii wymaga dużej delikatności i wyczucia w prezentacji wybranych zagadnień, umiejętności trafnej diagnozy obecnej sytuacji oraz naszkicowania odpowiedzi na pytanie: *quo vadis*, etyko? A, co za tym idzie: *quo vadis*, człowieku?

W rezultacie Czytelnik otrzymuje tom, w którym dialogują i współgrają głosy specjalistów, nierzadko o zacięciu interdyscyplinarnym, gdzie przecinają się refleksje nad klasycznymi kategoriami i eksperymentami w ramach budowania odpowiedzi etycznej. Autorzy reprezentują różnorodne ośrodki z całej Polski: Uniwersytet Ignatianum w Krakowie, Uniwersytet Jagielloński, Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie,

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Uniwersytet im. Jana Długosza w Częstochowie, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Uniwersytet Śląski, Uniwersytet Wrocławski, Uniwersytet Dolnośląski DSW we Wrocławiu oraz Akademię Kujawsko-Pomorską w Bydgoszczy. Ich refleksja jest bogata, zróżnicowana tematycznie i stylistycznie, a hasła pomyślane są i zrealizowane z perspektywy współczesnych obserwatorów i komentatorów rzeczywistości. Pomimo tej samej struktury haseł Autorzy przyjmują indywidualny styl, przyczyniający się również do konstrukcji argumentu – szczególnie w częściach rekomendacyjnych. Tematyka, zarysowana w spisie treści, jest szeroka, a Autorzy poruszają się na spektrum od cnoty do nihilizmu, od personalizmu do naturalizmu, włączając wiele popularnych perspektyw i nurtów, takich jak ekologia, feminizm, emotywizm czy posthumanizm. Szukają odpowiedzi na pytania całkiem nowe, jak i badają adekwatność klasycznych modeli dla dzisiejszego świata.

Intrygujące jest, jak wielu Autorów podkreśla, że – pomimo istniejącej obszernej, nieraz wielowiekowej dyskusji – jesteśmy wciąż na początku drogi, jeśli chodzi o umiejętność odpowiedzi na pytanie, co to znaczy wieść życie dobre, co jest kompasem moralnym, kim jest człowiek, jak rozumieć pojęcia osoby czy wspólnoty czy jakie są źródła naszych sądów moralnych. Dobry to znak dla debaty i dla rozwoju etyki – ale i sygnał dla Czytelnika, że w niniejszym tomie nie znajdzie gotowych, jednoznacznych odpowiedzi czy rozwiązań dla bolączek współczesnego świata. Niezależnie od tego, czy debata toczy się już od stuleci czy jakieś zagadnienie ma zaledwie kilka dekad, powraca wrażenie tego, że wciąż wiele przed nami. Jest to konkluzja optymistyczna. Nigdzie nie pada stwierdzenie o kryzysie czy wyczerpaniu się etyki – wręcz przeciwnie: współczesna etyka doświadcza gwałtownego rozwoju i jest świadkiem wielu wyzwań, które potwierdzają jej silne miejsce nie tylko w debacie akademickiej, ale przede wszystkim w doświadczeniu każdego człowieka. Mamy nadzieję, że niniejszy tom będzie dla Czytelnika pomocą i przyczynkiem do refleksji w trudnym, ale i niezwykle ważnym zadaniu budowania etycznej współczesności.

Redaktorzy tomu
Anna Bugajska, Piotr Świercz

Anna Bugajska
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
<https://orcid.org/0000-0001-6078-7405>
<https://doi.org/10.35765/slowniki.496>

Kategorie etyki współczesnej

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Etyka współczesna dotyczy pytań o dobre życie, rodzących się na granicy napięć pomiędzy dobrem jednostki a dobrem ogółu, zadając szereg pytań o Innego oraz o wspólnotę i jej sens w kontekście rosnącej atomizacji i indywidualizmu. Ramy współczesności określa się w takiej dyskusji najczęściej jako sięgające połowy XX wieku do dnia dzisiejszego.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Historia etyki współczesnej wiąże się bardzo ściśle z historią myśli filozoficznej jako takiej oraz z historią powszechną. W kontekście współczesności będziemy mówić szczególnie o wielkich konfliktach (np. II wojna światowa) oraz przełomach w rozwoju nauki (np. zsekwencjonowanie ludzkiego genomu).

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Etykę współczesną charakteryzują polifoniczność i pluralizm, jak również dążenie do interdyscyplinarności. Dyskusje toczą się na temat fundamentalnych pojęć i koncepcji, takich jak człowiek, osoba, prawda, rzeczywistość czy wartości i ich hierarchizacja. Istnieje coraz większe zapotrzebowanie na modele antycypacyjne i spekulatywne, które odpowiadają na warunki niepewności egzystencjalnej. Obserwuje się też poszerzenie pola debaty etycznej i współistnienie w niej głosów akademickich z nieakademickimi.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Biorąc pod uwagę kształt etyki współczesnej, należy zwrócić się w stronę zarówno starszych, mocno ugruntowanych systemów etycznych (np. etyka cnót), jak i tych nowo powstających, o mniejszej rozpiętości

czasowej (np. bioetyka). Należy też skonfrontować się z problemem możliwości utworzenia etyki uniwersalnej. Wiele uwagi wymaga prowadzenie debaty popularnej, która jest szczególnie zagrożona niekorzystnymi mechanizmami współczesnych mediów.

Słowa kluczowe: etyka, współczesność, dobro, pluralizm, Inny

Definicja pojęcia

Kiedy myślimy o kategoriach, które można przyjąć przy opisywaniu etyki współczesnej, przed każdym z nas rysuje się trochę inny horyzont, określany tym, co będzie dla nas najważniejsze w ramach etyki – czy rozwój namysłu w ramach akademickich, czy problemy życia codziennego – oraz, może przede wszystkim, to, co będziemy rozumieć pod pojęciem współczesności. Etymologicznie „współczesność” to coś, co dzieje się w pewnym wspólnym „teraz”, które przeżywa się i którego doświadcza się wraz z innymi. Rozwój myśli i debaty problematyzuje i destabilizuje tę „współczesność”, zadając szereg pytań o Innego oraz o wspólnotę i jej sens w kontekście rosnącej atomizacji i indywidualizmu. Etyka współczesna, już z samej nazwy zatem, będzie dotyczyć pytań o dobre życie, rodzących się na granicy napięć pomiędzy dobrem jednostki a dobrem ogółu. Dodatkowym problemem jest zdefiniowanie tego ogółu. Biorąc pod uwagę ogólną tendencję do rozszerzania koncepcji osoby na różne, dotychczas pomijane grupy (np. niektóre gatunki zwierząt), należy szukać złotego środka gdzieś pomiędzy nurtami przyjmującymi wąską definicję społeczności, której dotyczą kwestie etyki, a bardzo szeroką, wykpiwaną przez Petera Wolfendale’a w książce *Object-Oriented Philosophy: The Noumenon’s New Clothes* (2014, s. 391–395): złożoną z ludzi jako niekoniecznych elementów w porównaniu ze skałami czy słoikami z dżemem, których wystąpień na konferencjach z uwagą słucha audytorium niemal tak zróżnicowane jak to ze snu Tichy’ego w *Dziennikach gwiazdowych* Lema.

Co więcej, wiele z dostępnych pozycji, omawiających zagadnienia współczesnych dylematów etycznych, ma nie tyle charakter historyczno-chronologiczny, ile raczej problemowy. Oddaje to fakt, że w etyce wiele z problemów nie jest związanych z konkretnym czasem, a znajdują one po prostu inne interpretacje i ekspresje w zależności od kontekstu. W ramach tych konkretnych problemów można dokonać pewnej periodyzacji dyskusji, lecz czy możemy mówić, że sama etyka jest bądź współczesna, bądź to przestarzała? Z konieczności zatem, jeśli mówimy o kategoryzacji etyki, będziemy kategoryzować nurty dyskusji, które poddają się periodyzacji, a w ramach tych nurtów podkreślać te problemy, które wyłaniają się w ocenie eksperckiej jako najistotniejsze w określonym przedziale czasowym.

Namysł nad ramami czasowymi etyki współczesnej można zacząć od tego, co rozumielibyśmy pod mianem filozofii współczesnej. Ramy współczesności określa się w takiej dyskusji najczęściej jako sięgające od połowy XX wieku do dnia dzisiejszego. Oczywiście, jak podkreśla wielu komentatorów, należy liczyć się z koniecznością sięgnięcia poza te ramy i odniesienia się do wcześniejszych kontekstów, co z kolei znacznie rozciąga tematykę i obszar poddawany kategoryzacji. Wydaje się wręcz niemożliwością wyłonienie kilku kategorii z tak szerokiego pola badawczego. Dlatego w większości pozycji przyjmuje się punkt wyjściowy w przełomie w historii współczesnej, jakim była II wojna światowa, a nie wyznacza się punktu końcowego. Stąd niektóre z kategorii etyki nie tylko omawiają współczesność, ale i sięgają w przyszłość, a autorzy starają się spekulować nad dalszym rozwojem etyki w kolejnych dekadach, biorąc pod uwagę obecne trendy.

W kolejnych częściach tego rozdziału spojrzymy na etykę współczesną właśnie w tym kluczu. W pierwszej kolejności dokonamy przeglądu rozwoju tej subdyscypliny w okresie od lat czterdziestych XX wieku do czasów obecnych. Następnie przyjrzymy się wyłoniłom przez ekspertów problemom, mając na uwadze nakreślone wcześniej ramy. Wreszcie, zastanowimy się, jak można widzieć rozwój etyki współczesnej i jaki jej obraz wyłania się z amalgamatu różnych wątków i problemów. Czy można mówić o jednej etyce czy też raczej o szeregu etyk? Czy etyka pozostaje współcześnie adekwatna, czy też ulega rozmyciu i dostarcza raczej rozczarowań niż rozwiązań? Te pytania będą myślą przewodnią, prowadzącą przez poniższe akapity.

Analiza historyczna pojęcia

Historia etyki współczesnej wiąże się bardzo ściśle z dwiema perspektywami. Jedną z nich jest historia myśli filozoficznej jako takiej, z przeważającymi w niej nurtami i przełomami. Drugą jest historia powszechna: najczęściej konkretne debaty i wydarzenia społeczno-polityczne odzwierciedlają dylematy, a jednocześnie prowokują do stawiania sobie pytań w ramach etyki. Omawiając zatem rys historyczny etyki współczesnej, wypadałoby pokrótce scharakteryzować filozofię współczesną oraz wskazać na niektóre przełomowe wydarzenia, które

dały impuls do pojawienia się gorszej czy lepszej ekspresji istniejących nurtów w etyce.

W historii filozofii współczesnej możemy wyróżnić różnorodne nurty, które wzajemnie się uzupełniają i składają się na coraz bardziej polifoniczną, zdawałoby się, strukturę obecnej refleksji. Z doświadczeń totalitaryzmów i tragedii połowy XX wieku, których echa nie milkną do dziś, wyłoniły się z mocą te gałęzie filozofii, które w szczególny sposób dotyczą człowieka jako jednostki – a szczególnie jednostki wobec ogółu, wobec Zła, wobec Boga, wobec samej siebie. Możemy tu wymienić egzystencjalizm czy personalizm jako perspektywy, które w znaczący sposób i na wielu polach oddziałują na etykę aż do dziś – można chociażby wymienić wpierw sformułowanie Deklaracji Praw Człowieka (1948), a na drugim końcu spektrum trwające dziś dyskusje nad zmianami w tych prawach (16th World Conference in Bioethics, Medical Ethics & Health Law, Brasilia, 2024). Te zainteresowania i intuicje pogłębiane są w relacji pomiędzy psychologią i filozofią: poszukuje się powiązań moralności z psychiką człowieka, również przy wykorzystaniu neuronauk. Z jednej strony prowadzi to do próby spojrzenia na konstrukcję psychiczną człowieka – oraz na jego system wartości – z punktu widzenia nauk ścisłych. Z drugiej strony, wraz z wymienionymi powyżej trendami, może prowadzić do wzmocnienia pozycji subiektywizmu w spojrzeniu na etykę i moralność, a w dalszej kolejności do relatywizmu. Szczególnie już od lat 40. XX wieku odnotowujemy wzrost tendencji emotywistycznych (Alfred Jules Ayer, Charles Leslie Stevenson i in.). Przekonanie o tym, że normy czy oceny są jedynie wyrazem subiektywnych doświadczeń czy też uczuć, idzie zwykle w parze z dwoma innymi kwestiami. Jedną z nich jest poszukiwanie źródeł i uzasadnień naszych przekonań i zachowań w podstawach nieracjonalnych, w mitach, narracjach, wierzeniach czy właśnie mniej lub bardziej złożonych uczuciach czy impresjach psychicznych. Możemy tu wymienić badania nad zaangażowaniem emocji oraz intuicji w sądy moralne (np. Joshua Greene, Jonathan Haidt), nad osobistym punktem widzenia w etyce (np. Bernard Williams) czy nad kwestiami subiektywizmu moralnego (np. Richard Mervyn Hare). Warto wspomnieć wpływ Antonia Damasia (2011), którego publikacje w dziedzinie neuronauk przyczyniły się do spopularyzowania kwestii emocji w kontekście etyki. Również w nowych refleksjach nad etyką cnót (np. Elizabeth Anscombe, 1958) poszukuje się

dowartościowania podmiotu oraz jego strony emocjonalnej, a ograniczenia sztywnych zasad i powinności.

Drugą kwestią jest nieuchronny relatywizm – zmiana norm i zasad od osoby do osoby, od kultury do kultury, od jednego systemu do drugiego; jak również zmiana istotności wartości i konstruowanych systemów w czasie. Reakcją na relatywizm może być postawa *anything goes* lub też jego potępienie – obie znajdujące równie zaangażowanych popleczników. Z pewnością jednak debata wokół relatywizmu rodzi również pytania o możliwości przekroczenia granic skrajnej różnorodności oraz indywidualizmu i sformułowania etyki uniwersalnej, której początków możemy dopatrywać się w Deklaracji Praw Człowieka. Istnienie powszechnie akceptowalnych praw i zasad stanowiłoby gwarant pokojowej egzystencji w skali globalnej i poszanowania sformułowanych w Deklaracji zasad tak, by były zrozumiałe niezależnie od np. kontekstu kulturowego. Postuluje się, że etyka taka może być sformułowana na drodze debaty – debata ta wciąż trwa, wraz z umiędzynarodowieniem wielu przedsięwzięć i dowartościowaniem różnorodnych kultur. Można zatem powiedzieć, że w wielu subdyscyplinach etyki mamy do czynienia z próbą sformułowania odpowiedzi etycznej na forum wielojęzycznym, międzyreligijnym, międzynarodowym i wielokulturowym, co ukazuje przekonanie o konieczności odnalezienia globalnej płaszczyzny porozumienia w obliczu wyzwań współczesności.

Rozwój nauki, medycyny, technologii – a zatem nauk ścisłych – jak również wpływ ruchów feministycznych oraz zainteresowanie ciałem złożyły się na rosnącą popularność nurtów, które dotyczyłyby tych rzeczywistości. Powstaje wiele nowych pytań i zagadnień w obszarze filozofii technologii, dążących w stronę nowego materializmu, zwrotu w stronę rzeczy oraz posthumanizmu. Szeroko dyskutowany był naturalizm (m.in. przez George’a Edwarda Moore’a). Dominują kwestie bioetyczne i biopolityczne, co poskutkowało pojawieniem się i dynamicznym rozwojem bioetyki, która wyemancypowała się z etyki typowo medycznej. Jednym z głównych obszarów obecnej debaty są kwestie początku życia (słynna sprawa Roe vs. Wade dot. przerywania ciąży, 1973) oraz końca życia, a przede wszystkim legalizacja samobójstwa wspomaganego (w Holandii – 1993).

Szczególnie koniec XX i początek XXI wieku obfitują w przełomy naukowe, które dostarczają wielu nowych pytań (np. sklonowanie owcy

Dolly – 1996, zsekwencjonowanie genomu człowieka – 2003, odkrycie metody CRISPR-Cas9 – 1984/2012, sklonowanie małp naczelnych – 2018). W kontekście rosnącej technicyzacji życia codziennego oraz wpływu nowych technologii i odkryć na życie przeciętnego człowieka dużo mówi się o odpowiedzialności, jak również o autonomii człowieka. Należy tu oczywiście wymienić Hansa Jonasa z jego imperatywem odpowiedzialności i heurystyką strachu (1984), która bywa kontestowana przez środowiska technokratyczne, dające więcej pola imperatywowi działania. Pytania o wolność i odpowiedzialność pojawiają się również w innych kontekstach (by wspomnieć dwie koncepcje wolności Isaiaha Berlina, 1958; sformułowanie dylematu wagonika przez Philippe'a Foot, 1967, wraz z jego późniejszymi przetworzeniami).

Zainteresowanie nauką to nie tylko, oczywiście, zainteresowanie człowiekiem, ale i zwrot w stronę środowiska naturalnego, w tym szczególnie zwierząt. Współczesność w takich ramach czasowych, jakie zostały nakreślone na potrzeby niniejszej refleksji, silnie naznaczona jest publiczną debatą nad wpływem człowieka na środowisko oraz nad prawami zwierząt. Możemy tu wymienić różnorodne trendy, od koncepcji człowieka jako „raka świata” (lata 50. XX wieku) i pozycji antynatalistycznych (David Benatar, 2006), przez ustawy o dobrostanie zwierząt (1964, USA), poruszanie kwestii praw zwierząt (Tom Reagan, 1985), sformułowanie koncepcji „szowinizmu gatunkowego” (Richard Ryder, 1970) i jego rozwinięcie w szerszą refleksję przez Petera Singera (*Wyzwolenie zwierząt*, 1975). W kontekście perspektyw antyantropocentrycznych w różnorodny sposób dowartościowuje się zwierzęta, tym przyznając im status osób (np. delfiny w Indiach – 2013). Z jednej strony, przez wiele dekad dominowała wizja Ziemi jako Gai (hipoteza Gai autorstwa Jamesa Lovelocke'a, 1972), której stosunkowo niedawno przeciwstawiono wizję Ziemi jako Medei, która zabija swoje dzieci (hipoteza Medei autorstwa Petera Warda, 2009). Zwykle ekoetyka będzie korzystała z dziedzictwa myśli feministycznej oraz z rozwijanej obecnie myśli posthumanistycznej.

W tym krótkim omówieniu nie powinno zabraknąć odniesienia do etyki politycznej i społecznej, a zwłaszcza teorii sprawiedliwości w różnych jej odsłonach (John Rawls, 1971, Amartya Sen, 2009). Liczne konflikty i problemy natury globalnej (jak kwestie przeludnienia czy dystrybucji zasobów), sprowokowały powstanie różnorodnych podejść etycznych, takich jak etyka wspólnego pastwiska (1968) czy etyka

szalupy ratunkowej (1974). Wywołały one wiele dyskusji nad zakresem odpowiedzialności etyczno-moralnej. Przyjmowanym obecnie poglądem jest konieczność odejścia od abstrakcyjnego podejścia do sprawiedliwości, a oparcia w dialogu oraz włączeniu wszystkich zainteresowanych w dyskusję np. nad rozdziałem dóbr.

Podsumowując, można zadać sobie pytanie: jaki rodzaj etyki dominował przez ostatnie dekady w przestrzeni refleksji akademickiej i publicznej? Można zdecydowanie powiedzieć, że bardzo wzrosła rola etyki praktycznej w różnych jej odmianach. Tradycyjne modele etyczne, np. naturalizm, utilitaryzm czy etyka cnót, były i są przedmiotem głębokich, poważnych debat i przemyśleń. Popularność perspektyw, dowartościowujących jednostkę, ale i zwracających się ku Innemu, każe szukać podstaw myślenia o etyce w postawach troski, wrażliwości, empatii i wspólnoty. Dobre zrozumienie tych pojęć oraz wdrożenie tych postaw wymaga jednakże głębszego namysłu i wieloaspektowego spojrzenia.

Ujęcie problemowe pojęcia

Różnorodne trendy i problemy etyki współczesnej nie poddają się łatwej kategoryzacji. Jedno z głównych zagadnień, które można wskazać, odnosi się do wspomnianej Deklaracji Praw Człowieka, która stanowi punkt odniesienia w wielu podejściach etycznych. Dyskusja o tym, komu te prawa przysługują i w jakim zakresie, jak również powiązanie pojęć człowieka i osoby, stanowi ważny nurt dyskusji, nie tylko w personalizmie jako takim. Zagadnienia te nurtują bioetyków, technoetyków, ekoetyków czy obrońców praw zwierząt. Świadczy to o pewnej konieczności pojęć człowieka i osoby: nie można ich odrzucić, a decyzja o ich poszerzeniu czy zawężaniu lub uściśleniu ma potem znaczące konsekwencje dla prawodawstwa. Problemem jest również podstawa, z której wychodzi się do definiowania osób: czy jest to postawa otwarcia się na Innego, lepszego zrozumienia, czy też projekcja i przywiązanie emocjonalne. Powszechność powoływania się na empatię bez jej jasnego definiowania i bez zrozumienia jej trudnej wewnętrznej dynamiki Ja-Inny może czasami zaciemniać obraz w dyskusji.

Kolejnym problemem – a zarazem wyzwaniem – jest interdyscyplinarność etyczna, która po części wynika z ogólnej tendencji do

interdyscyplinarności włączającej do refleksji etycznej np. sztukę czy pedagogikę. Pole tej interdyscyplinarności jednakże wykracza już mocno poza tradycyjne więzy nauk humanistycznych. Zdaje się, że niejako obowiązkiem etycznym staje się wysokie wykształcenie ogólne i uczenie się przez całe życie. Wielokrotnie podkreślana jest potrzeba wykształcenia kompetencji etycznej oraz ugruntowanie jej w specjalistycznej wiedzy. To wymaganie dotyczy każdego, ale w sposób szczególny osób odpowiedzialnych za publiczne formułowanie dokumentów czy nawet popularnych sądów, które mają wpływ na opinię ogółu. Wyzwanie to jest o tyle złożone, że niejednokrotnie podstawy etyki będą niewystarczające bez jednoczesnego dobrego, bieżącego wykształcenia w naukach ścisłych i pewnej kompetencji technicznej.

Współcześnie podejmowane są liczne próby skonkretyzowania etyki oraz prowadzenia refleksji blisko doświadczenia świata otaczającego. Dla refleksji metaetycznej poszukuje się ugruntowania w naukach ścisłych, jak np. w przypadku neuroetyki. Jest to trend obarczony licznymi rodzajami ryzyka. Pomimo ogólnej krytyki naturalizmu i redukcjonizmu łatwo jest popaść w różnego rodzaju zawężenia i uproszczenia w poszukiwaniu łatwych rozwiązań. Co więcej, w świecie hiperhistorii i deepfake'ów następuje kryzys faktów oraz pojęcia rzeczywistości. Okazuje się, że nawet kompetencja humanistyczna bez specjalistycznej wiedzy narratologicznej nie chroni przed fałszywym odczytaniem oferowanych historii, tak jak nie chroni przed uproszczeniami w dziedzinie psychologii czy nowych technologii. Poszukiwanie prawdy poprzez konkretyzację napotyka na liczne przeszkody, biorąc pod uwagę chociażby silne zapośredniczenie technologiczne. To samo dotyczy wynikających z ustalenia rzeczywistych punktów odniesienia powinności etycznych oraz norm i praw. Ten kryzys i obecne trudności są po części powiązane z ogólnym uwikłaniem filozofii z licznymi ideologiami współczesności.

Wciąż żywym problemem jest kwestia wartości i ich hierarchizacja. Istnieją tendencje, które nie tylko postulują subiektywizację wartości czy ich relatywizację, ale wręcz zaprzeczają ich istnieniu (etyka nihilistyczna). Nawet jednak te tendencje są raczej symptomem trudności w odnalezieniu się w świecie różnych systemów wartości niż stwierdzeniem ich braku. Kryzys myślenia o dobru powoduje, że wiele z popularnych debat koncentruje się na złu, niejako zapominając, że etyka nakierowana jest na szukanie dobra. Jeśli nie wie się, czym jest

dobro – i doświadcza się trudności w sformułowaniu innych podstawowych definicji – to z pewnością mówienie o tym, co reprezentuje w życiu wartość, stanowi wyzwanie. Postępująca sekularyzacja natomiast każe zadawać pytania o możliwości formułowania systemów wartości na podstawie etyki chrześcijańskiej i jej powiązania z innymi systemami etycznymi, w tym z humanizmem, rozumianym z anglosaska jako przekonanie, że ludzkie potrzeby emocjonalno-duchowe mogą być zaspokojone bez odniesienia do jakiegokolwiek religii. Wielkiej wagi nabierają więzi społeczne oraz empatia, która może być nabyta w procesie edukacji. Humanizm przypisuje również wielką wagę wykształceniu jako gwarantowi właściwej relacji do innych i świata otaczającego. Biorąc pod uwagę wzrost popularności tak rozumianego humanizmu (zob. zrewidowany tekst deklaracji amsterdamskiej, 2002), pytania o miarę dobrego życia oparte na problematycznej, jak wyżej wskazano, definicji człowieka, stają się jeszcze bardziej istotne.

Warto zwrócić uwagę na sprzężenie, w którym pozostaje dyskusja o wartościach z etyką cnót. Jeśli rozumieć cnotę jako postawę nakierowaną na wartości, to trudność w określeniu tych ostatnich będzie wpływała na możliwość przyjęcia tych pierwszych jako wyznaczników dobrego życia. Duża debata wokół etyki cnót we współczesnej filozofii poniekąd oddaje zaniepokojenie tymi trudnościami i próbę ich przezwyciężenia.

Wreszcie współczesna etyka wykazuje ciekawą cechę: otóż, jak na współczesność, jest ona mocno wychylona w przyszłość. Ilość spekulacji futurystycznych i niezwykle tempo życia i rozwoju naukowo-technologicznego sprawiają, że często zdaje się, że etyka nie nadąza za zmianami w doświadczeniu człowieka. Bardzo trudno jest mówić o proponowaniu rozwiązań problemów, które jeszcze nie zaistniały czy które mającą na horyzoncie. Zdaje się to przeczyć dążeniu do skonkretyzowania etyki, a jednak to właśnie „płynność”, „wykorzenienie” i „nomadyczność” (Bauman, 2000) w tak wielu dziedzinach współczesnego doświadczenia zdaje się wymagać przyjęcia odpowiedniej etyki: zarówno dostarczającej silnego oparcia aksjologicznego, jak i dynamicznie reagującej na zmienne warunki. Najczęściej tam, gdzie etyka dotyka przyszłości, balansuje ona pomiędzy utopią a przewidywaniem i egzystuje w warunkach silnej niepewności (np. Nassim, 2014). Stąd pojawiają się próby w rodzaju etyki złożoności czy etyki niepewności oraz różnych modeli predykcyjnych, antycypacyjnych czy spekulatywnych.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

A zatem: *quo vadis*, etyko? Poszukując odpowiedzi na to pytanie, należy zwrócić się w stronę zarówno starszych, mocno ugruntowanych systemów etycznych, jak i tych nowo powstających, o mniejszej rozpiętości czasowej. Cechą etyki współczesnej jest jej dialogiczność, polifonia i pluralizm, a zatem będziemy mówić o nowszych tendencjach w ramach istniejących teorii, o ich ewaluacjach i miejscu we współczesnej debacie, jak i o perspektywach dla tendencji nowszych. Odpowiadając na potrzeby zarówno analizy historycznej, jak i ujęcia problemowego, można wymienić następujące kategorie etyki współczesnej: etyka analityczna, etyka neopragmatyczna, utilitaryzm, współczesna etyka cnót, fenomenologiczna etyka wartości, etyka egzystencjalna, etyka hermeneutyczna, etyka naturalistyczna, etyka personalistyczna, etyka postmodernistyczna, etyka nihilistyczna, etyka neotomistyczna, etyka w świetle psychologii, bioetyka, neuroetyka, technoetyka. Należy też skonfrontować się z problemem możliwości utworzenia etyki uniwersalnej oraz jej uzasadnień i podstaw, a uwzględniając charakter Słowników, trzeba spojrzeć również na etykę od strony katolickiej nauki społecznej. Lista ta nie jest wyczerpująca, a kategorie – z konieczności – nie są silnie rozgraniczone. Wiele z problemów współczesnego świata znajduje się w obszarze zainteresowań licznych trendów i tradycji etycznych, które dostarczają różnorodnych narzędzi i odpowiedzi. Dlatego można rekomendować różnorodne klasyfikacje i kategoryzacje.

Wiele z rekomendacji, które można by sformułować i które są formułowane z perspektywy oferowanej przez specjalistów, reprezentujących różne nurty etyczne, wypływa wprost z historii subdyscypliny oraz z dominujących trendów. W zasadzie nikt nie kwestionuje potrzeby interdyscyplinarności, która już od wielu lat jest przyjętą zasadą działania w konstruowaniu ponadnarodowych i wielokulturowych zespołów, złożonych z ekspertów z różnych dziedzin. Jest to uznaną dobrą praktyką. To samo dotyczy dowartościowania roli emocji w formułowaniu odpowiedzi etycznej i zwrócenia większej uwagi na badania z dziedzin psychologii i neuronauk oraz włączenia ich do refleksji. Poniekąd w tej optyce postrzega się relację ze sobą oraz z Innym: poprzez pryzmat

wrażliwości, czułości, miłości – przeciwstawianym nienawiści i nicości. Odpowiedzialność za świat nie zasadza się tylko na relacji z zewnętrznie postrzeganym ekosystemem czy kulturosystemem, ale na wizji świata opartej na więzi, wymagającej troski i poczucia bliskiego współistnienia.

Jednocześnie należy zdawać sobie sprawę, że powszechna debata bardzo często jest silnie spolaryzowana, a dylematy formułowane są skrajnie, np. zagrożenie czy szansa, upadek czy rozwój, koniec czy początek. Należałoby sobie życzyć, żeby ten dualizm został zastąpiony wypośrodkowaniem debaty i racjonalnym dialogiem – wyrasta on często z negatywnych tendencji związanych z algorytmami psychopolityki oraz ekonomią klikalności. Wiele uwagi wymaga prowadzenie debaty popularnej, która jest szczególnie zagrożona niekorzystnymi mechanizmami współczesnych mediów.

Podsumowując, pomimo pluralistycznego charakteru etyki współczesnej, różnorodne komentarze łączy szereg wniosków wspólnych, z których kilka można tutaj streścić.

1. Wiele z komentarzy obraca się wokół jakiejś formy etyki wartości. Liczni autorzy zauważają, że podstawową kwestią jest zrozumienie, o czym mówimy, kiedy mówimy o wartościach, oraz wyrobienie silnego kręgosłupa aksjologicznego. W świecie niepewności i zmienności zorientowanie na wartości oraz umiejętność ich rozpoznania w konkretnych sytuacjach jest kluczową kompetencją etyczną.
2. Liczne są również głosy nawołujące do silniejszej współpracy z naukami przyrodniczymi i ścisłymi, które opierają się na badaniach empirycznych. Te trendy są już widoczne, lecz wciąż pozostaje wyzwaniem zawieszenie pomiędzy spekulacją teoretyczną czy metateoretyczną a odpowiedzią na praktyczne problemy i wyzwania. Z pewnością w świecie postprawdy nieuniknione jest pytanie o fakt, a we wciąż jeszcze silnym paradygmacie promującym wąskie specjalizacje i „wojnę kultur” C.P. Snowa, pomimo deklaratywnie modnej interdyscyplinarności, rzadko dochodzi do interdyscyplinarności głębokiej czy faktycznego dialogu i pracy zespołowej pomiędzy reprezentantami różnych gałęzi nauk. W debatach bardzo wyraźnie widać różnice perspektyw w mówieniu o etyce w zależności od dominującego profilu badawczego, co przekłada się na interesujący

dialog i faktyczne przełamywanie barier między nie tylko dyscyplinami, ale i dziedzinami naukowymi.

3. W sposób istotny kategorie współczesnej etyki osadzone są w tradycji religii i kultury chrześcijańskiej. Jeśli nie wypływają bezpośrednio z jej kręgów, to są formułowane z pozycji opozycyjnych. Autorzy zwracają jednak uwagę, że to właśnie w pluralizmie podejść i perspektyw rodzi się dzisiejsza etyka, a dostępność różnych modeli kulturowych oraz religijnych jest bodźcem do refleksji nad kształtem naszej odpowiedzi etycznej.
4. Ważną cechą współczesnej debaty jest tendencja do dowartościowywania różnych stanowisk. Stworzenie warunków do tej wielości jednak nie jest pochwałą chaosu czy jakimś wyniesieniem na piedestał aporetycznego, zdawałoby się, charakteru współczesnej etyki lub przyznaniem się do nieumiejętności odnalezienia właściwej drogi. Jest raczej intencjonalnym otwarciem się na racjonalny dialog z Innym. Proponowana jest postawa niewykluczania i dowartościowywania jednostki, wsłuchiwania się w głos drugiego, wrażliwość na drugiego i na kontekst, w którym żyjemy, świadomość własnej ograniczoności i poszukiwanie solidarności.
5. Autorzy zauważają konieczność „przyrowadzenia etyki do człowieka”, rozumianego jako przeciętny obywatel społeczności, użytkownik technologii czy – wreszcie – główny zainteresowany tym, jak żyć dobre życie. Biorąc pod uwagę ogromny wpływ użytkowników mediów społecznościowych na późniejsze zachowania grupowe, ale też i niezwykłą samotność jednostki w świecie interkonektywnej cyfrowej sieci, wyjście od perspektywy codziennych dylematów człowieka staje się coraz bardziej imperatywne. Etyka współczesna zatem oscyluje wokół zdrowego rozsądku i doświadczenia każdego człowieka w jego codzienności. Można tu również zaliczyć pojawiające się często postulaty zwiększenia roli edukacji etycznej.
6. O ile spór o człowieka i kategorię osoby toczy się bardzo długo i jest dobrze znany, o tyle ze współczesnej refleksji wyłania się kolejna odsłona czy etap tego sporu. Pytanie „czym jest wspólnota i dobro wspólne?” jest bezpośrednio zależne od tego, jak zdefiniujemy powyższe kategorie. Wiele z komentarzy powraca

do palących dylematów współczesności: kim jest mój bliźni? Wobec kogo i jaki mam obowiązek moralny? Czy zwierzęta, roboty i algorytmy tworzą część wspólnoty wraz człowiekiem? Na jakich prawach? Czy są w stanie tworzyć odrębne wspólnoty, a wraz z nimi systemy etyczne – w tym takie, które wykluczają człowieka? Jakkolwiek część z tych pytań wydaje się niepraktyczna i zbyt futurystyczna, jak na obecny stan wiedzy (np. o świadomości zwierząt czy algorytmów), biorąc pod uwagę liczne przypadki kontrowersji prawnych (np. kwestia przyznania współautorstwa patentu sztucznej inteligencji DABUS, 2021), dyskusja nad tymi zagadnieniami powinna być ściśle monitorowana względem rozwoju nauki i technologii.

7. Jednym z ważniejszych pytań współczesnej etyki jest pytanie o źródła naszych sądów moralnych i determinanty naszych zachowań. Skąd wiemy, że postępujemy dobrze? Dlaczego robimy to, co robimy? Na ile jesteśmy zdeterminowani biologicznie, zapośredniczeni technologicznie i kulturowo, a na ile posiadamy własną autonomię? Etycy szukają nowych rozwiązań, zwracając się do zdobyczy psychologii i nauk przyrodniczych, ale także w pogłębionej refleksji nad istniejącymi już rozwiązaniami.

Powracając do pytań, zadanych we wstępie, możemy stwierdzić, że raczej niż o jednej etyce, współcześnie będziemy mówić o szeregu etyk, które wzajemnie się uzupełniają w relacji napięcia lub też dialogu. Ta wielość podejść może sugerować frustrujący brak rozwiązań czy nieadekwatność etyki do mówienia o kondycji współczesnego człowieka. Bogactwo dyskusji jednak potwierdza, że jest wręcz odwrotnie: silna tendencja do rewizji i przemyślenia wcześniej przyjmowanych pojęć i kategorii być może rodzi się ze zwątpienia i chaosu, ale nie przynosi – poza nielicznymi przypadkami – zanegowania wartości refleksji etycznej czy jej porzucenia. Podejmowane są liczne próby dookreślenia tych pojęć, które są nieściśle, czy wypracowania rozwiązań, które będą mogły stać się podstawami dobrych praw czy dobrego funkcjonowania społecznego. Debaty etyczne budzą szerokie zainteresowanie społeczne, co świadczy o znaczącym miejscu etyki w refleksji filozoficznej i w życiu codziennym.

BIBLIOGRAFIA

- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Chadwick, R. (Red.) (1998). *Encyclopedia of Applied Ethics*. Cambridge: Academic Press.
- Damasio, A. (2011). *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Edmonds, D. (Red.) (2019). *Ethics and the Contemporary World*. Oxon, New York: Routledge.
- Gadacz, T., Dybel, P., Sady, W., & Środa, M. (2023). *Krótką historia filozofii współczesnej*. Warszawa: Stentor.
- Heidegger, M. (1977). *List o humanizmie*. Przeł. J. Tischner. W: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. K. Michalski (Red.). Warszawa: Czytelnik.
- Jonas, H. (1984). *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: University of Chicago Press.
- MacIntyre, A. (1996). *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Przeł. A. Chmielewski. Warszawa: PWN.
- Nassim, T.N. (2014). *Czarny łabędź. Jak nieprzewidywalne zdarzenia rządzą naszym życiem*. Poznań: Zys i S-ka.
- Ossowska, M. (2003). *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Singer, P. (1997). *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Singer, P. (2018). *Wyzwolenie zwierząt*. Przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęśna. Warszawa: Wydawnictwo Marginesy.
- Ślipko, T. (1984). *Zarys etyki ogólnej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Tischner, J. (2011). *Myślenie według wartości*. Kraków: Znak.
- Wolfendale, P. (2014). *Object-Oriented Philosophy: The Noumenon's New Clothes*. Falmouth: Urbanomic.

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

Piotr Duchliński
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
<https://orcid.org/0000-0001-9480-2730>
<https://doi.org/10.35765/slowniki.459>

Etyka analityczna

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Przedstawiono definicyjną charakterystykę etyki analitycznej oraz wymieniono cechy stylu analitycznego występującego w etyce analitycznej.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Przedstawiono najważniejsze koncepcje metaetyki i etyki, które zostały wypracowane w ramach tradycji filozofii analitycznej, takie jak: emotywizm, intuicjonizm, etyka obowiązków warunkowych, uniwersalny preskrytywizm, różne formy utilitaryzmu i inne.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Zreferowano najważniejsze zagadnienia, wokół których toczyły się dyskusje w metaetyce i etyce normatywnej o proveniencji analitycznej. Zwrócono uwagę na pewne przesunięcia koncepcyjne i problemowe, które doprowadziły do aktualnego kształtu etyki analitycznej, uprawianej w powiązaniu z naukami empirycznymi.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Zarekomendowano rozwijanie etyki analitycznej, ale takiej, która współpracuje z naukami empirycznymi dotyczącymi moralności i uwzględnia aktualnie obowiązujący naukowy obraz świata.

Słowa kluczowe: etyka, metaetyka, filozofia analityczna, etyka normatywna

Definicja pojęcia

Jednym z najbardziej popularnych nurtów filozofii współczesnej jest nurt analityczny. Na początku XX wieku był on rozwijany przede wszystkim w Wielkiej Brytanii, potem w Stanach Zjednoczonych, a obecnie zwolennicy tego stylu filozofowania znajdują się na wszystkich kontynentach, gdzie uprawiana jest filozofia. W sensie definicyjnym kategoria filozofii analitycznej desygnuje bardzo zróżnicowany pod względem epistemologicznym i metodologicznym nurt filozofii współczesnej, „którego prekursorami byli m.in. G. Frege i – częściowo – F. Brentano, zapoczątkowany w Wielkiej Brytanii na początku XX w.” (Szubka, 2009). Samą „etykę analityczną” proponujemy rozumieć na podstawie kryterium genetyczno-historycznego. Będzie to zatem etyka rozumiana jako refleksja naukowa na tematy dotyczące moralności, z wykorzystaniem metod stosowanych w ramach filozofii analitycznej (Ginters, 1978). W ramach tego nurtu filozoficznego były rozwijane etyka normatywna i metaetyka.

Etyka normatywna zajmuje się określaniem, ustalaniem i uzasadnianiem norm. Metaetyka zajmuje się natomiast analizą znaczeń takich wyrażeń jak „dobry”, „słuszny” i inne. W ramach metaetyki prowadzone są analizy semantyczne języka moralnego oraz rozwijana jest problematyka uzasadnień sądów moralnych. Za Jonathanem Dancym (2013, s. 729) można wyróżnić następujące zagadnienia, którymi zajmuje się analityczna metaetyka:

1. Metafizyka moralności – bada, czy istnieją fakty lub właściwości wyraźnie moralne lub wartościujące.
2. Epistemologia moralna – zajmuje się tym, w jaki sposób fakty te poznajemy, a jeśli istnieją takie właściwości, to w jaki sposób je dostrzegamy i jak je rozpoznajemy.
3. Psychologia moralności – zajmuje się naturą osądu moralnego, w szczególności czy jest to uznanie faktu, czy też przyjęcie jakiejś postawy. W ramach psychologii moralności dyskutuje się zagadnienie, czy istnieje coś takiego jak doświadczenie moralne.
4. Badania nad moralną motywacją – wiążą się z pytaniem, jaki jest związek między sądem moralnym a motywacją.

Zarówno etyka, jak i metaetyka rozwijana w tradycji filozofii analitycznej jest zróżnicowana, cechuje ją pluralizm stanowisk, nie zawsze ze

sobą zgodnych, a niekiedy wręcz wykluczających się. Do etyk normatywnych zalicza się: różne odmiany utilitaryzmu, etykę cnoty, intuicjonizm normatywny, etykę kantowską i inne. Stephen Darwall, Allan Gibbard i Peter Railton twierdzą, że filozofowie moralności porzucili obsesję analitycznej metaetyki i dostrzegli różne sposoby badania normatywnej moralności jako dziedziny poznawczej, bez – jak stwierdzają autorzy – złego filozoficznego sumienia (Darwall, Gibbard & Railton, 1992).

Analiza historyczna pojęcia

Historycznie etyka normatywna poprzedza rozwój metaetyki analitycznej. Do analitycznej etyki normatywnej zalicza się już powstały w XIX wieku utilitaryzm autorstwa Jeremy’ego Benthama i Johna Stuarta Milla (Driver, 2013, s. 751). Natomiast w sensie ścisłym etyka normatywna i metaetyka zaczęły się wraz z *Principia Ethica* George’a E. Moore’a (Deight, 2013, s. 581–583). W pracy tej Moore dokonał rozliczenia z dotychczasową tradycją etyczną, zarzucając jej zwolennikom popełnienie błędu naturystycznego, który polegał na definiowaniu cechy „dobry” za pomocą różnych cech empirycznych, jak np. korzyść czy przyjemność. Moore rozwijał intuicjonizm w epistemologii, platonizm w ontologii jakości, a utilitaryzm w etyce normatywnej. Za klasycznymi utilitarystami przyjął pogląd, że wartość jest neutralna wobec podmiotu, choć różnił się co do określenia szczególnej natury wartości wewnętrznej (Driver, 2013, s. 751).

Moore zapoczątkował rozwój analitycznej metaetyki. Przyczynił się do powstania intuicjonizmu etycznego, który kontynuowali: Harold A. Prichard, William D. Ross, Edgar F. Carritt i Horace W.B. Joseph z Oxfordu oraz Charlie D. Broad i Alfred C. Ewing z Cambridge. Prichard był uznanym liderem tej grupy (Dancy, 2013, s. 730). Dancy uważa, że intuicjoniści podzielali następujące założenia: 1) realizm: istnieją fakty w etyce, tak jak gdzie indziej; 2) kognitywizm: uznaje, że sądy moralne mają charakter poznawczy – mogą być prawdziwe lub fałszywe; 3) nie-naturalizm: fakty, o których mowa w etyce, są faktami pozanaturalnymi; 4) metafizyczny dystans wobec zainteresowania kwestiami metafizycznymi. Epistemolodzy sądzą, że przynajmniej niektóre z faktów normatywnych są oczywiste i znane *a priori*. Intuicjoniści akceptują pluralizm

w teorii praw i zasad. Są podejrzliwi wobec tworzenia sztucznych teorii, a zwłaszcza wobec idei Najwyższej Zasady Etycznej; jeśli już w ogóle zajmują się zasadami, to twierdzą, że istnieje kilka równorzędnych zasad, a jeśli nie, to twierdzą, że istnieje wiele różnych sposobów na bycie dobrym lub złym. Intuicjoniści uważają, że dobro cechuje się niezależnością od słuszności. Dlatego też nie są konsekwencjalistami. Nie twierdzą, że każde działanie, które jest słuszne, jest takie ze względu na wartości jego konsekwencji, nawet jeśli niektóre z nich są dobre (Dancy, 2013, s. 730).

Emotywizm był rozwijany przez Alfreda J. Ayera w pracy *Language, Truth and Logic*. Pod wpływem neopozytywizmu uważał, że zdania należące do etyki nie są ani syntetyczne, ani analityczne. Ich funkcją jest wyrażanie stanów emocjonalnych podmiotu. Emotywizm kontynuował i rozwijał Charles L. Stevenson w pracy *Ethics and Language*. Twierdził, że wypowiedzi moralne wyrażają postawę mówiącego oraz że są próbami wpłynięcia na postawę słuchacza. Emotywiści kwestionowali naukowy charakter etyki oraz podważali możliwość przeprowadzenia racjonalnej debaty etycznej.

Teorią metaetyczną, która narodziła się z wewnętrznych trudności emotywizmu, był uniwersalny preskryptywizm Richarda M. Hare'a. Z emotywizmem dzieli ona pogląd, że nie ma żadnych faktów moralnych. Dla Hare'a nie istnieje coś takiego jak prawdziwa odpowiedź na pytanie „czy powinienem to zrobić?”. Istnieją tylko prawdziwe odpowiedzi na pytania takie jak „czy mogę konsekwentnie zgodzić się z imperatywem nakazującym mi to zrobić?” (Dancy, 2013, s. 736). Hare opracował postkantowską teorię, zgodnie z którą naleganie, aby inni nie traktowali nas w określony sposób, zobowiązuje nas do tego, byśmy sami nie traktowali innych w ten sposób. Akceptując określony imperatyw, nie mogę więc konsekwentnie zalecać uprzejmego traktowania mnie, jednocześnie nie zobowiązując się do uprzejmego traktowania innych ludzi w podobnych okolicznościach. Teoria Hare'a była wpływową i zdominowała analityczną filozofię moralności w okresie od 1955 roku do połowy lat 70. XX wieku. Badacze uważają, że wpływ preskryptywizmu zaczął słabnąć w połowie lat 70.

Dancy wskazuje, że duży wpływ na filozofię polityki i etykę miał także John Rawls i jego praca *Theory of Justice* z 1971 roku. Natomiast jeśli chodzi o intuicjonizm, to odrodził się on w końcówce lat 70. Wiodącymi

postaciami w powrocie intuicjonizmu byli David Wiggins i John McDowell. Natomiast główną dla niego alternatywą był nawiązujący ideowo do emotywizmu ekspresywizm Simona Blackburna.

W latach 80. w metaetyce i etyce normatywnej zaczyna rozwijać się naturalizm. Wcześniej jeszcze, bo już w latach 50., pojawiają się teorie naturalistyczne związane z tzw. odrodzeniem neoarystotelizmu. Neoarystotelizm ma swój wyraz tak na gruncie etyki normatywnej, jak i metaetyki. Był rozwijany przez: Elizabeth Anscombe, Petera Geacha, Judith Jarvis Thomson oraz Rosalind Hursthouse i Philippę Foot. Naturalizm rozwijano najpierw w Stanach Zjednoczonych. Ważna jest tutaj grupa autorów wywodząca się z Cornell University, tj. Richard Boyd, David Brink, Peter Railton, Nicholas Sturgeon. Naturalizm w metaetyce czy w etyce nie jest stanowiskiem jednorodnym. Naturaliści opowiadają się za istnieniem faktów moralnych, które są faktami naturalnymi, kognitywizmem (sądy moralne mogą być prawdziwe lub fałszywe). Wszyscy naturaliści akceptują naturalizm metodologiczny, tj. tezę, że moralność można wyjaśnić czynnikami naturalnymi, bez odwołania do czynników nadprzyrodzonych. Różnią się w rozumieniu naturalizmu ontologicznego, który dotyczy istnienia faktów i własności moralnych. Naturalizm w latach 80. był rozwijany przez etyków z Cornell. Naturalizm funkcjonalistyczny rozwijał w Australii Frank Jackson.

W ramach naturalizmu mieści się teoria błędu Johna L. Mackiego. Pogląd ten określa się także mianem fikcjonalizmu. Jest rodzajem sceptycyzmu moralnego i antyrealizmu, kwestionującego istnienie obiektywnych własności moralnych poprzez uznanie ich domniemanego sposobu istnienia za „dziwaczny”. Fikcjonalizm był rozwijany także przez Richarda Joyce’a, który twierdził, że stanowisko to jest jednym ratunkiem dla teorii etycznej.

W latach 90. był rozwijany ekspresywizm. Jest on odmianą naturalizmu. Rozwijali go Simon Blackburn i Allan Gibbard. Ekspresywiści łączą naturalizm z emotywizmem. Określa się ich mianem quasi-realistów. Odrzucają istnienie obiektywnych faktów moralnych i zajmują się badaniem różnych funkcji języka moralnego. Zgadza się co tego, że zdania są konwencjonalnymi sposobami wyrażania różnych postaw zajmowanych wobec różnych obiektów, np. sądów czy norm. Postawy, które zajmujemy wobec tych obiektów, mają zasadniczo niepoznawczy charakter. Dla quasi-realistów podstawowym problemem było wyjaśnienie,

dlaczego działamy na podstawie określonych sądów moralnych, skoro *de facto* nie są one ani prawdziwe, ani fałszywe, a my tylko na potrzeby działania przyjmujemy tak, jakby były one prawdziwe lub fałszywe.

W latach 90. rozwija się postkantowski konstruktywizm. Konstruktywiści znajdują się w opozycji nie tyle do emotywizmu, ile raczej do intuicjonizmu. W przeciwieństwie do intuicjonistów twierdzą, że kryteria określające słuszość działania muszą być w określony sposób skonstruowane za pomocą racjonalnie zaakceptowanych procedur. Takie podejście było już rozwijane w latach 70. przez Rawlsa na gruncie teorii sprawiedliwości, natomiast w latach 90. na grunt metaetyki i etyki normatywnej przeniósł je Thomas Scanlon. Należy zaznaczyć, że Rawls nie jest konstruktywistą, jeśli chodzi o kryteria słuszości czy niesłuszości działania (Dancy, 2013, s. 745–746).

Z metod filozofii analitycznej korzystał również utylitaryzm. Moore opowiadał się za pewną formą utylitaryzmu w etyce normatywnej, który była dyskutowana przez innych autorów. W XX wieku nastąpił znaczny rozwój teorii utylitarystycznej. Swoją wkład mieli tutaj Richard Brandt, który rozwijał utylitaryzm reguł, oraz Hare ze swoją teorią dwóch poziomów myślenia moralnego. Historycznie ważną zmianą w rozwoju teorii utylitarystycznej było precyzyjne sformułowanie teorii utylitaryzmu reguł jako alternatywy dla utylitaryzmu czynów. Utylitaryzm czynów utrzymuje, że właściwym działaniem jest działanie, które przynosi maksymalnie dobre skutki. Natomiast utylitaryzm reguł utrzymuje, że właściwe jest działanie wykonywane zgodnie z systemem reguł, które maksymalizują dobro. Utylitaryzm reguł jest pośrednim rodzajem utylitaryzmu, ponieważ słuszość działania nie jest określana przez jego własne skutki, ale raczej przez skutki czegoś innego związanego z działaniem (Driver, 2013, s. 753).

W ramach tradycji analitycznej rozwijała się także etyka feministyczna. Sam termin „feminizm analityczny” wszedł do obiegu z początkiem lat 90. Etyka feministyczna w tradycji analitycznej była rozwijana przez: Alison Jaggar, Sandrę Harding, Carol Gilligan, Nel Noddings oraz Joan Claire Tronto. W ramach tej etyki opracowano etykę troski, która koncentrowała się na kobiecym sposobie przeżywania moralności. Zwrócono też uwagę na potrzebę oparcia etyki na psychologii, ale innej niż ta rozwijana przez Lawrence’a Kohlberga i jego zwolenników. Badaczki zakwestionowały pogląd, iż najwyższym stopniem rozwoju moralnego jest przyjęcie uniwersalistycznej, bezosobowej etyki kantowskiej.

Kantowskie podejście w etyce analitycznej rozwijali: Barbara Herman, Tom Hill, Marcia Baron, Christine Korsgaard, Onora O'Neill i Allen Wood. Kantowskie podejście w teorii polityki rozwija Rawls. Ten ostatni był zainteresowany wypracowaniem koncepcji, która inspirowałaby się kantowskim kontraktualizmem, stanowiącym innowacyjny kontrast dla standardowego hobbesowskiego kontraktarianizmu (Driver, 2013). W drugiej połowie XX wieku prace nad etyką kantowską były motywowane pragnieniem wypracowania kantowskich interpretacji praktyki moralnej, które korzystnie kontrastowałyby z ujęciami alternatywnymi takimi jak utilitaryzm. Interpretacje teorii Kanta u etyków analitycznych są różne: od rewizjonistycznych po takie, które bronią różnych aspektów absolutyzmu moralnego, wskazując, że w całości nie należy go odrzucać. Niektórzy formułowali te same zarzuty w stosunku do Kanta i do utilitarystów. Problemem była np. kwestia emocji czy bezstronności działania, za którą opowiadali się utilitaryści (zob. Driver, 2013).

W ramach etyki analitycznej od lat 50. ubiegłego wieku rozwijała się także etyka cnoty. Etyka cnoty ma charakter normatywny, koncentruje się na podmiocie działania i jego moralnym charakterze. W filozofii analitycznej problematyka etyki cnót pojawiła się za sprawą artykułu E. Anscombe „Modern Moral Philosophy”. Także Alasdair MacIntyre swoimi pracami przyczynił się do renesansu etyki cnoty. W kontekście krytyki metaetyki analitycznej zaproponował swoją koncepcję cnoty. W ramach etyki cnoty dyskutowano takie problemy jak: natura cnoty, charakter moralny, tożsamość podmiotu działania, mądrość praktycznej *phronesis* czy problem sytuacjonizmu. W obszarze etyki analitycznej rozwijane są różne wersje etyki cnót. Najważniejsi autorzy to: Linda Zagzebski, Michael Slote, Julia Annas, Christine Swanton czy Rosalind Hursthouse. W Polsce badania w zakresie etyki cnoty prowadzą: Jacek Jaśtal i Natalia Szutta, Piotr Domeracki, Marcin Zdrenka, Marcin Jaranowski.

Etyka analityczna była także rozwijana w Polsce w szkole lwowsko-warszawskiej. Generalnie analitycy tej szkoły uprawiali etykę naukową, stawiali na jasność i precyzję głoszonych tez oraz ich uzasadnienia. Taki sposób uprawiania etyki zainicjował twórca szkoły Kazimierz Twardowski, sam też opracował zręby tak pojmowanej etyki, która była rozwijana. Etykę w duchu tej szkoły rozwijali: Marian Borowski, Tadeusz Kotarbiński, Tadeusz Czeżowski czy Maria Ossowska, która zajmowała

się nie tylko etyką, ale też szczegółowymi naukami o moralności, takimi jak psychologia i socjologia moralności. Poglądy etyczne występują także w pracach Kazimierza Ajdukiewicza i Karola Frankela. Do poglądów szkoły nawiązywał Władysław Tatarkiewicz, który choć nie był uczniem Twardowskiego, rozwijał etykę naukową skoncentrowaną na problematyce dobra, słuszności i szczęścia. Poglądy etyczne rozwija także jeden z pierwszych uczniów Twardowskiego – psycholog Władysław Witwicki. Jeśli chodzi o stanowisko metaetyczne panujące w szkole lwowsko-warszawskiej, to można je określić jako kognitywizm (etyka jest wiedzą), obiektywizm (wartości są obiektywne), absolutyzm (dobro jest bez względne) oraz naturalizm, zwłaszcza metodologiczny; zagadnienia moralne rozstrzygano bez odwoływania się do czynników nadprzyrodzonych oraz empiryzm, w którym etyka ma bazować na doświadczeniu szeroko rozumianej empirii aksjologicznej (Czeżowski). Niektórym, jak Ossowskiej, blisko było do emotywizmu w kwestii znaczenia zdań normatywnych. Niektórzy (Czeżowski, Kotarbiński, Tatarkiewicz, Witwicki) opowiadali się także za intuicjonizmem w odniesieniu do poznania dobra czy wartości (Ślęczek-Czakon, 1988). Etykę w duchu analitycznym rozwijają uczniowie z pierwszego i drugiego pokolenia szkoły lwowsko-warszawskiej, tacy jak: Marian Przełęcki, Andrzej Grzegorzczak, Bogusław Wolniewicz, Jan Woleński, Ryszard Jadczyk, Jacek Juliusz Jadacki czy Jacek Hołówka. Do sposobu uprawiania etyki analitycznej promowanej przez szkołę lwowsko-warszawską nawiązują: Ryszard Wiśniewski, Adam Jonkisz i inni. Niektórymi poglądami polskich etyków analitycznych inspirowali się także personalisci ze szkoły lubelskiej tacy jak: Stanisław Kamiński, Tadeusz Styczeń czy Andrzej Szostek; do tradycji analitycznej w uprawianiu etyki i bioetyki nawiązują też Barbara Chyrowicz i Włodzimierz Galewicz.

Współcześnie pod wpływem badań neuronauk wykrystalizowała się nowa dziedzina badań: neuroetyka. W literaturze mówi się niekiedy o tzw. zwrocie empirycznym, który korzeniami sięga czasów Hume'a. Niektórzy etycy, zwłaszcza akceptujący naturalizm, głosili potrzebę ugruntowania badań etycznych np. psychologii moralności. Owen Flanagan w pracy *Varieties of Moral Personality* twierdził, że etyka normatywna musi być psychologicznie realistyczna, znaczy to, że musi uwzględniać rzeczywiste badania przeprowadzone w psychologii moralności. Gilbert Harman argumentował natomiast, że sytuacjonizm

wynikający z badań psychologiczny skuteczniech podkopał tradycyjną etykę cnót, podważając możliwość trwałych cech moralnego charakteru (Driver, 2013, s. 767). Obecnie w ramach neuroetyki poszukuje się biologicznych mechanizmów mózgowych, które odpowiedzialne są za powstanie moralności (Churchland, 2013). W prowadzonych w ramach neuroetyki badaniach podejmuje się szereg interesujących zagadnień, których celem jest wykazanie, jakie mechanizmy neuronalne odpowiedzialne są np. za deontologiczne uzasadnienia działania, a jakie za utilitarystyczne. Chodzi tu o znane badania dotyczące dylematu wagonika. Nie można powiedzieć, że współczesna etyka czy metaetyka analityczna staje się neuroetyką, że ma tutaj miejsce jakaś redukcja. Raczej jest tak, że coraz więcej badaczy zwraca uwagę na fakt, że w etyce normatywnej i metaetyce powinno się odwoływać do danych empirycznych, które pomagają zrozumieć złożone mechanizmy funkcjonowania moralności. Są też i tacy, którzy podchodzą z rezerwą do tych badań, pokazując, że nie mogą one podważyć obowiązujące założenia normatywne, zgodnie z zasadą, że z „jest” nie wynika „powinien”.

Ujęcie problemowe pojęcia

Początkowo metaetyka analityczna była skoncentrowana na problemie definicji pojęć etycznych. Moore rozpoczął dyskusję na temat definiowalności dobra. Uznał, że dobro jest przedmiotem ujmowanym w umysłowej intuicji, dlatego nie może być zdefiniowane. W tej kwestii Moore inspirował się poglądami Henry’ego Sidgwicka. Wszelkie próby definiowania własności dobra za pomocą np. własności empirycznych, jak użyteczność czy przyjemność, prowadzą do błędu naturalistycznego, który Moore podważa za pomocą testu otwartego pytania. Ponadto Moore przyjął pogląd od Sidgwicka, że podstawowe zasady etyki są prawdami oczywistymi.

Rozstrzygnięcia metaetyczne były dyskutowane przez realistów z Oxfordu, do których zalicza się: Johna Cooka oraz wspomnianych już jego uczniów H.A. Pricharda, H.W.B. Josepha oraz W.D. Rossa. Realiści z Oxfordu byli intuicjonistami. Dyskutowali zagadnienia epistemologiczne dotyczące intuicyjnego poznania własności moralnych. Podejmowali problem poznania powinności działania. Prichard uważał, że

wiedza o obowiązku ma charakter oczywisty i jest ujmowana w konkretnych okolicznościach działania. Zagadnienia dotyczące kategorii „słuszności” były dyskutowane przez Rossa. Uznawał on pierwszeństwo kategorii słuszności przed kategorią dobra. Dyskutował z konsekwencjalizmem, wskazując na jego ograniczenia. Uważał, że pojęcie słuszności jest niezależne od pojęcia maksymalizacji dobra. Ross dokonał także ważnego rozróżnienia między obowiązkami *prima facie* a obowiązkami *sans phrase*. Wprowadził to rozróżnienie, aby wyjaśnić naturę konfliktu moralnego, który często jest udziałem podmiotu działającego. Są bowiem sytuacje, w których jedno i to samo działanie wypełnia obowiązek jednego rodzaju i narusza obowiązek innego rodzaju (Deight, 2013, s. 593).

Jak pisze Deight, w latach 30. XX wieku dyskusje na temat etyki pośród brytyjskich filozofów, wraz z rosnącą liczbą filozofów amerykańskich, zostały zdominowane przez pytanie, czy terminy etyczne można zdefiniować za pomocą terminów dotyczących właściwości naturalnych (Deight, 2013, s. 594). W ramach neopozytywizmu logicznego dyskutowano status etyki jako nauki oraz zastanawiano się nad logiczno-semiotycznym statusem zdań etycznych. Neopozytywiści, tacy jak Rudolf Carnap czy A. Ayer, uważali, że sądy etyczne są pozbawione znaczenia, nie są bowiem ani tautologiami, ani wypowiedziami empirycznymi, które można by zweryfikować w doświadczeniu zmysłowym. Carnap twierdził, że zdania etyczne służą do wyrażania emocji i wpływania na postawy innych ludzi. Ayer rozwinął emotywistyczną koncepcję języka etycznego. Zakwestionował istnienie faktów etycznych, odrzucił naukowy charakter etyki, a język etyki sprowadził do wyrażania emocji. Emotywistyczna interpretacja etyki była rozwijana przez Stevensona, który opracował semantykę wypowiedzi etycznych, w której akcentował ich funkcję ekspresywną. Inspirował się w tej kwestii badaniami semantycznymi Charlesa K. Ogdena i Ivora A. Richardsa. Stevenson, inaczej niż neopozytywiści, twierdził, że wypowiedzi etyczne mają znaczenie, tylko jest to znaczenie emotywne, a nie kognitywne.

Najbardziej wpływowa według badaczy okazał się jednak teoria Hare’a. Wyróżnił on deskryptywne i preskryptywne znaczenie wyrażań. Deskryptywne opisują fakty, preskryptywne zalecają określone działania. Wypowiedzi etyczne mają charakter preskryptywny, gdyż zalecają określony typ postępowania. Element preskryptywny jest wspólną

częścią znaczenia wszystkich terminów ewaluatywnych. Podobnie jak Stevenson, Hare twierdził, że znaczenie wyrażeń etycznych nie jest w całości kognitywne; uważał, że aspekt nie poznawczy jest dla znaczenia tych wyrażeń kluczowy (Deight, 2013, s. 604). Jak zwraca uwagę Deight, sukces teorii Hare'a sprawił, że niekognitywistyczne ujęcia znaczenia terminów etycznych pozostały na długo w angloamerykańskiej etyce XX wieku, przynajmniej do lat 70. (Deight, 2013, s. 605).

W latach 50. XX wieku pracą *An Examination of the Place of Reason in Ethics* Stephen Toulmin zapoczątkował inny program uprawiania etyki. W centrum postawiony został nie problem znaczenia terminów „dobry” czy „słuszny”, ale stosowanej w dyskursie etycznym argumentacji praktycznej. Dyskutowano zagadnienie tzw. dobrych racji, które mają kluczowe znaczenie w argumentacji praktycznej. Chodziło o badanie tych racji, które skłaniają podmioty do działania. Dobre racje mogą być niezależne od tego, jaką ktoś aktualnie zajmuje postawę emocjonalną wobec działania. Zdaniem Deighta, kwestionując tezę Moore'a, że pierwszym zadaniem etyki jest określenie znaczenia słowa „dobry”, Toulmin pomógł przywrócić w filozofii angloamerykańskiej koncepcję etyki jako badania praktycznego rozumu, którą to wyparła teoria Moore'a (Deight, 2013, s. 606).

Szereg problemów o charakterze metaetycznym i normatywnym dyskutowano w ramach różnych koncepcji naturalizmu etycznego. Podstawową kwestią była sama definicja naturalizmu etycznego i tego, co jest jego przedmiotem. W literaturze dyskutowano tzw. naturalizm faktów i naturalizm własności. Podejmowano problem, czy własności moralne mogą odgrywać rolę eskplanacyjną w wyjaśnieniach obserwowalnych zachowań. Realiści z Cornell uważali, że tak, natomiast inni naturaliści, jak np. Harman, podważali wartość eskplanacyjną własności moralnych, twierdząc, że są one zbędne w wyjaśnieniu ludzkich zachowań, gdyż te mogą być dobrze wyjaśnione poprzez odwołanie się do różnych teorii psychologicznych. Harman uważał, że nie wydaje się, abyśmy mogli obserwować fakty moralne w podobny sposób, w jaki możemy obserwować inne fakty naturalne. O pewnych własnościach naturalnych, np. barwach, możemy mieć bezpośrednią wiedzę bazującą na doświadczeniu zmysłowym. Ale np. dobroć nie wydaje się bezpośrednio obserwowalna, stąd też widoczna jest głęboka dysanalogia między właściwościami moralnymi a właściwościami naturalnymi.

W ramach naturalizmu etycznego dyskutowano nad tym, czy terminy etyczne można zdefiniować w sposób aprioryczny, jak chcieli zwolennicy naturalizmu analitycznego, czy też w sposób syntetyczny na podstawie badań empirycznych, jak chcieli zwolennicy naturalizmu syntetycznego. Niektórzy naturaliści opowiadali się za podejściem redukcyjnym i własności moralne redukowali do faktów naturalnych, inni zaś prezentowali antyredukcjonizm, który przypisuje własnościom moralnym status nieredukowalnych własności naturalnych o charakterze eksplanacyjnym. Sporo uwagi naturaliści poświęcali problematyce superweniencji oraz normatywności. Badacze zagadnienia wskazują, że pojęciem superweniencji posługiwał się już Moore. Według niego własności moralne (oraz estetyczne) mogą przysługiwać przedmiotom tylko wówczas, gdy jednocześnie przysługują im odpowiednie własności naturalne (fizyczne), z którymi są współzmiennie. Moore traktował własności etyczne przedmiotów jako obiektywne, nieredukowalne oraz niedefiniowalne w języku własności naturalnych, chociaż od nich zależne (Poczobut, 2000, s. 26). Pojęcie superweniencji zostało wprowadzone do debaty metaetycznej przez Hare'a w *The Language of Morals*. Umieścił on dyskusję na temat superweniencji na poziomie semantycznym. Mówił on raczej o superweniencji określonych predykatów, a nie własności. Chodziło o superweniencję predykatów moralnych wobec predykatów naturalnych. Superweniencja stała się dla niego semantycznym wymogiem, nałożonym na prowadzony przez niego dyskurs preskryptywny. W naturalizmie dyskutowano różne kwestie dotyczące zależności faktów moralnych, czy własności moralnych od faktów naturalnych. Wypracowano różne koncepcje własności moralnych. Warto zasygnalizować, że były to takie koncepcje jak: koncepcja własności moralnych jako własności rezultatywnych czy własności moralnych jako własności dyspozycyjnych. Problem superweniencji był dyskutowany między zwolennikami redukcjonizmu i antyredukcjonizmu. W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że zwolennicy antyredukcjonizmu opowiadają się za różnymi wersjami superwenientyzmu (zob. Janikowski, 2008). Studia nad normatywnością pozwoliły odeprzeć zarzuty antynaturalistów, że naturalizm nie jest w stanie sformułować spójnej koncepcji normatywności.

W ramach naturalizmu rozwijał się od lat 50. tzw. neoarystotelizm. W jego ramach dyskutowano kwestie metaetyczne i normatywne.

Metaetyczne dotyczyły sposobu rozumienia etyki, natomiast normatywne koncentrowały się na zagadnieniach natury i typologii dóbr oraz ich normatywnym charakterze. W ramach neoarystotelizmu dyskutowano takie problemy jak: natura ludzka, problem jej celowości, rodzaje dóbr, w tym w sposób szczególny koncentrowano się na tzw. dobru osoby ludzkiej. Jego zwolennicy rozwijali znaturalizowaną koncepcję etyki cnót. Dyskutowano zagadnienie mądrości praktycznej (*phronesis*), która miała uzdalniać podmiot do działania zgodnie z posiadanymi cnotami.

Ważne debaty toczyły się w ramach tzw. etyki ewolucyjnej. Miały one charakter metaetyczny i przedmiotowy. W metaetyce dyskutowano tzw. argument darwinowski i jego konsekwencje dla struktury przekonań moralnych. W ramach tej orientacji etycznej dyskutowano zasadność etyki normatywnej. Podejmowano zagadnienie genezy sądów moralnych. Stosując darwinowskie wyjaśnienia, niektórzy autorzy kwestionowali obiektywność i niezmienność norm moralnych. Zwracali uwagę na to, jak dużą rolę w kształtowaniu zasad moralnych odegrał dobór naturalny. W ramach tego podejścia formułowano też tezy radykalne, które wskazywały na konieczność zakwestionowania obowiązywalności zasad moralnych, jeśli posiadają one swoje biologiczne wyjaśnienie (np. Peter Singer). W ramach etyki ewolucyjnej o proveniencji analitycznej szeroko dyskutowany był problem altruizmu, natury ludzkiej, ponadto dyskutowano nad zasadnością obrony prawa naturalnego z perspektywy neodarwinizmu. Z punktu widzenia etyki ewolucyjnej brakuje podstaw do rozwijania teorii prawa naturalnego. Kluczowe debaty koncentrowały się wokół racjonalności przekonań moralnych. W związku z tym zwolennicy etyki ewolucyjnej (np. Sharon Street) zwracali uwagę na adaptacyjny charakter przekonań moralnych. Dobór naturalny faworyzował określone typy przekonań, które były konieczne do przetrwania w zmieniającym się środowisku społecznym. Argumenty darwinowskie prowadziły jednak do sceptycyzmu moralnego, kwestionującego racjonalność i prawdziwość przekonań moralnych. Przekonania moralne nie są wiedzą, tylko biologicznymi adaptacjami umożliwiającymi przetrwanie w określonym środowisku. W metaetyce podejście ewolucyjne związane jest przede wszystkim z różnymi formami naturalizmu metaetycznego. Niektórzy uważają, że sensowną opcją może być ekspresywizm metaetyczny, który wyjaśnia adaptacyjną naturę przekonań moralnych,

rozumiejąc je jako stany umysłu. W Polsce rozwija go Adrian Kuźniar (Kuźniar, 2019).

W metaetyce analitycznej ważny jest spór internalizmu z ekstermalizmem. Pierwotnie pojęcia te funkcjonowały w obrębie epistemologii. Do stanowiska metaetyczne w kwestii relacji, jakie istnieją między „motywacją” a racją praktyczną, ściślej moralną, albo między pojęciami motywacji i racji moralnej. Za internalistyczne w sensie historycznym uznaje się stanowiska Sokratesa, który głosił intelektualizm etyczny, a za ekstermalistyczne w sensie nowożytnym np. stanowisko Hume’a. Internaliści w etyce głoszą, iż rozpoznanie jakiejś racji jako moralnej jest jednocześnie motywacją do jej przestrzegania. Ekstermalisci uznają, że racje moralne nie motywują same z siebie, lecz potrzebują dodatkowych warunków, aby były postrzegane jako obowiązujące. Za internalizmem opowiadają się autorzy akceptujący różne opcje metaetyczne, tak naturaliści, jak i antynaturaliści. W debacie wypracowano wiele różnych typów internalizmu i ekstermalizmu. Wacław Janikowski wyróżnia internalizm i ekstermalizm racjonalności praktycznej, dalej internalizm i ekstermalizm treści, którego zwolennikami byli Thomas Hobbes i David Hume. Współcześnie internalistami treści są np. Philippa Foot i Gilbert Harman. Historyczny przykład ekstermalisty treści to Immanuel Kant, a dzisiejszy – Christine Korsgaard. Ekstermalistami treści są zwolennicy różnych typów utilitaryzmu. Kolejne stanowiska w internalizmie i ekstermalizmie dotyczyły problematyki sądu moralnego, a inne stanowiska internalizmu i ekstermalizmu oceny. Mówi się też o internalizmie i ekstermalizmie uzasadnienia i poznania (zob. Janikowski, 2007).

Kolejną ważną kwestią dyskutowaną w etyce analitycznej był problem trafu moralnego. Debatę nad trafem zainicjował najpierw Bernard Williams, a następnie Thomas Nagel. Problem trafu moralnego związany jest z oceną moralną działania. Dotyczy tego, czy w ocenie działań należy uwzględnić różne zdarzenia losowe, które – co zależy już od poszczególnych rozstrzygnięć – mogą wpływać modyfikująco na ocenę działania i kwestię ponoszenia za nie odpowiedzialności. Traf moralny podaje w wątpliwość zasadę kontroli; oceniamy tylko te działania, nad którymi mamy sprawczość. Jeśli literalnie trzymamy się zasady kontroli, to trudno jest oceniać działania kogokolwiek. W debacie wyróżniono kilka typów trafu moralnego, takie jak: szczęścia, okoliczności, konstytutywny czy kauzalny. W dyskusji tej na jednym biegunie znajdują

się autorzy, którzy zaprzeczają, że istnieje jakikolwiek rodzaj moralnego trafu (Kant, neokantyści), a na drugim ci, którzy akceptują każdy rodzaj moralnego trafu (konsekwencjaliści). Większość autorów, którzy komentowali to zagadnienie, plasuje się gdzieś pomiędzy; jedni albo akceptują podejście mieszane, albo też ograniczają swoje argumenty do starannie określonego podzbioru rodzajów moralnego trafu, pozostając niezangażowanymi w odniesieniu do innych rodzajów trafu dyskutowanych przez innych autorów. Skrajne opcje są krytykowane za nieuwzględnienie ważnych argumentów różnych stron tego sporu. Autorzy zajmujący umiarkowaną pozycję stoją przed wyzwaniem, o które pyta Dana K. Nelkin – gdzie można nakreślić granicę między akceptowalnymi i niedopuszczalnymi formami trafu? (Nelkin, 2019). W Polsce badania nad trafem moralnym prowadzi Przemysław Strzyżyński.

System kontraktualistyczny, zaproponowany przez Thomasa M. Scanlona, przyjmuje za punkt wyjścia: faktyczne istnienie pluralizmu wartości i systemów etycznych, brak porozumienia odnośnie do ontycznego statusu wartości i rozstrzygalności, który system etyczny jest lepszy. Twierdzi, iż nawet w sytuacji braku pewności co do obowiązującego systemu moralnego ludzie troszczą się o moralność, jest ona dla nich ważna. Sam wybiera jako przedmiot namysłu specyficzny rodzaj moralności – moralność dotyczącą tego, „co jesteśmy sobie nawzajem winni”.

Innym nurtem obecnym w etyce analitycznej jest zwrot antyteoretyczny. Jako głównych przedstawicieli należy tu wymienić E. Anscombe, P. Foot oraz B. Williama. Jak zauważa ten ostatni myśliciel: „przeważającą wadą [teorii etycznych – P.D., J.K.] jest narzucanie życiu etycznemu niezmiernie prostego modelu dotyczącego albo pojęć, których używamy, albo reguł moralnych, którymi powinniśmy się kierować” (Williams, 1985, s. 127). Antyteoretycy zauważają, że teoria moralna ma tendencję do upraszczania zagadnień moralnych. Prowadzą one do nieadekwatnych rozwiązań oraz do zastępowania indywidualnej wrażliwości moralnej przez rozważania teoretyczne. Niekiedy teorie zwodzą tym, iż jakoby posiadają pewien „punkt Archimedesza” – pewny i nieruchomy początek rozważań moralnych. Myśl antyteoretyczna nie jest myślą nihilistyczną. Jej celem jest powrót do pierwotnych intuicji moralnych i wzbogacanie indywidualnej wrażliwości moralnej. Dlatego też odwołuje się do teorii cnót.

Na początku lat 90., diagnozując współczesny stan metaetyki analitycznej, autorzy Darwall, Gibbard, Railton zauważyli, że metaetyka, która odrodziła się dzisiaj, różni się na wiele sposobów od metaetyki w czasach jej analitycznego rozkwitu, ale żadna różnica nie jest bardziej uderzająca niż mnogość obecnie aktywnych stanowisk i pytań, która przekreśla możliwość jakiegoś konsensusu. Stwierdzili, że żaden pogląd nie cieszy się obecnie taką przewagą, jak niegdyś np. nonkognitywizm, a pytania o znaczenie wyrażen etycznych zostały zastąpione szeregiem pytań metafizycznych, epistemologicznych i praktycznych (Darwall, Gibbard & Railton, 1992). Zwrot empiryczny sprawił, że etyka analityczna zaczęła współpracować z naukami empirycznymi, co zaowocowało wyodrębnieniem dyskursu neuroetycznego.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Podjmując refleksję systematyczną nad etyką uprawianą w tradycji analitycznej, stwierdzamy, że jest to aktualny i ważny sposób prowadzenia dyskursu etycznego. Inspirując się artykułem Nagela, możemy powiedzieć, że etykę analityczną powinny cechować: (a) precyzyjne ustalenie znaczeń pojęć; (b) rzetelność i antydogmatyzm, drobiazgowość i bezstronne ważenie racji za i przeciw określonym tezom; wierność regułom krytycznego myślenia; (c) bazowanie na aktualnie obowiązującej wiedzy empirycznej, zainteresowanie jej rozwojem i wszystkimi jej konsekwencjami; szczególnie na neuronaukach, które dostarczają wiedzy o mechanizmach neurobiologicznych funkcjonowania moralności; (d) historyczność, rozumiana jako podejmowanie zagadnień filozoficznych z ich ugruntowywaniem w tradycyjnych systemach filozoficznych, otwarcie na historię formułowanych problemów moralnych; nie zawsze etyka czy metaetyka analityczna o tej historyczności chciała pamiętać, my uważamy, że świadomość historyczna i kulturowa w uprawianiu tej etyki jest kluczowa; (e) dowartościowanie aporetycznego charakteru badań etycznych; (f) opieranie badań etycznych na umiarkowanym naturalizmie o charakterze nieredukcyjnym, który akceptuje jako empirycznie dobrze potwierdzone rezultaty badań uzyskane w obszarze szczegółowych nauk o moralności; (g) oddzielanie kwestii etycznych

od osobistego światopoglądu i wyznawanych wartości; (h) ścisła współpraca etyków w celu intersubiektywnego sprawdzenia uzyskiwanych wyników badań (Nagel, 1936, s. 6–9; Janikowski, 2007). Sformułowany katalog powinności, który bardziej dotyczy samego etyka niż etyki, nie jest kompletny i podlega dyskusji.

Rekomendujemy taki typ uprawiania etyki analitycznej, który odpowiada potrzebom tzw. ducha czasu. Zalecamy uprawianie etyki zakorzenionej w aktualnie obowiązującym naukowym obrazie świata, która swoje rozstrzygnięcia normatywne formułuje nie tylko na bazie zdrowego rozsądku i spekulacji metafizycznych, ale i na podstawie dobrze potwierdzonych danych empirycznych odnoszących się do różnych aspektów funkcjonowania *homo sapiens*. Nie znaczy to, że tak rozumiana etyka od razu sprostą wszystkim wyzwaniom i udzieli ostatecznych odpowiedzi na formułowane problemy etyczne. Chodzi raczej o dokładną diagnozę tych problemów, przebadanie argumentów oraz przeanalizowanie, w jaki sposób rozwój empirycznej wiedzy o moralności może pomóc w objaśnieniu danego problemu. Dla tego typu etyki rekomendujemy interdyscyplinarną współpracę z innymi badaczami, jeśli w swoich badaniach moralności ma nie pozostać na poziomie trywialności. Tak rozumiana etyka analityczna nie redukuje się do nauk empirycznych, ale posiada swoją autonomię metodologiczną i badawczą, natomiast na różnych etapach dyskursu etycznego korzysta z wiedzy empirycznej w celu lepszego zrozumienia mechanizmów umożliwiających podejmowanie działań moralnych w różnych obszarach ludzkiej aktywności. Do przedyskutowania pozostaje problem, czy wiedza empiryczna może modyfikować ustalenia normatywne, które np. powstały w odległej historii, kiedy to funkcjonował w kulturze zupełnie inny obraz świata. Inspirujące dla takiej etyki mogą być badania prowadzone w obszarze psychologii moralności przez Jonathana Haidta, dotyczące moralnych intuicji i kodów moralnych służących do ich racjonalizacji.

BIBLIOGRAFIA

- Churchland, P. (2013). *Moralność mózgu*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Dancy, J. (2013). *Meta-ethics in the twentieth century*. W: M. Beaney (Red.), *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Darwall, S., Gibbard, A., Railton, P. (1992). Toward Fin de siècle Ethics: Some Trends. *Philosophical Review*, 101(1): 115–189.
- Deight, J. (2013). *Ethics in the analytic tradition*. W: R. Crisp (Red.), *The Oxford Handbook of the History of Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Driver, J. (2005). *Normative ethics*. W: F. Jackson, & M. Smith (Red.), *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Driver, J. (2013). *Normative ethical theory in the twentieth century*. W: M. Beaney (Red.), *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Ginters, R. (1978). Analityczny sposób uprawiania etyki. *Roczniki Filozoficzne*, 26(2): 27–37.
- Janikowski, W. (2007a). Normatywna definicja filozofii analitycznej. W: *Analiza i Egzystencja*, 5, 45–53.
- Janikowski, W. (2007b). Określenie pojęć internalizmu i eksternalizmu etycznego. *Etyka*, 40, 130–143.
- Kuźniar, A. (2019). *Etyka analityczna a teoria ewolucji*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej.
- McCord, S.G. (2023). *Metaethics*. Pozyskano z: <https://plato.stanford.edu/entries/metaethics/> (dostęp: 12.04.2024).
- Nagel, E. (1936). Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe, cz. I. *The Journal of Philosophy*, 33(1), 6–9.
- Nelkin, D.K. (2019). Thinking Outside the (Traditional) Boxes of Moral Luck. *Midwest Studies In Philosophy*, September, 7–23. DOI: 10.1111/misp.12101.
- Szubka, T. (2009). *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Ślęczek-Czakon, D. (1988). Myśl etyczna w szkole lwowsko-warszawskiej. *Folia Philosophica*, 5, 87–104.
- Williams, B. (1985). *Ethics and the limits of philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.

Tomasz Zarębski

Uniwersytet Dolnośląski DSW we Wrocławiu

<https://orcid.org/0000-0002-8865-8231>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.428>

Etyka neopragmatyczna

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Etyka neopragmatyczna to obszar refleksji powstałej w obrębie nurtu filozoficznego określanego jako neopragmatyzm, a dotyczącej zagadnień związanych głównie z uzasadnieniem moralnego działania. Etyka ta wysuwa na plan pierwszy społeczny wymiar moralności, kładąc nacisk na pojęcie odpowiedzialności. Najpełniejszym jej przykładem jest „anty-antyetnocentryzm” Rorty’ego, postulujący solidarność wobec innych, zwłaszcza w obliczu ich cierpienia, ironiczny dystans wobec własnego, przygodnego opisu świata oraz liberalizm pielęgnujący różnorodność poglądów.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Etyka neopragmatyczna, podobnie jak sam neopragmatyzm, jest nurtem powstałym i rozwijanym w drugiej połowie XX wieku. Najpełniejszą formę etyka ta uzyskała w książce Rorty’ego *Przygodność, ironia i solidarność* (1989), gdzie przedstawiono koncepcję ironizmu, solidarności oraz figurę liberalnej ironistki.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Etyka neopragmatyczna wpisana jest w kontekst liberalnej demokracji, ceniącej tolerancję, solidarność i ironię. Liberalna ironistka – osobowy wzór tej etyki – dąży do poszerzenia liberalnej wspólnoty i minimalizowania okrucieństwa w świecie, a swą wrażliwość etyczną i wyobraźnię kształtuje przez literaturę ukazującą konkretne ludzkie losy, a nie abstrakcyjne idee.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Etykę neopragmatyczną można opisać jako etykę cnót, w której na pierwszy plan wysuwają się cnoty odpowiedzialności, wrażliwości na cierpienie,

solidarności i ironii. Można wskazać powiązania tej etyki z działaniami *non-violence* oraz feministyczną etyką troski.

Słowa kluczowe: etyka odpowiedzialności, anty-antyetycnocentryzm, ironizm, solidarność, liberalizm

Definicja pojęcia

Etyka neopragmatyczna to – jak wskazuje sama nazwa – obszar refleksji powstałej w obrębie nurtu filozoficznego określanego jako neopragmatyzm, a dotyczącej zagadnień związanych z problematyką wartości i norm moralnych, sądów i ocen moralnych oraz ich uzasadnień, jak również źródeł moralnego działania. W przeważającej mierze zagadnienia etyczne w neopragmatyzmie były pochodną zagadnień dotyczących teorii wiedzy i dotyczyły źródeł naszej wiedzy o słuszności czy niesłuszności określonych działań, a także epistemologicznego statusu sądów moralnych oraz kształtu argumentacji na ich rzecz; problematyka etyczna znajdowała więc swój wyraz w postaci metaetyki (np. Putnam, 2004). Wątkiem łączącym różne odmiany neopragmatyzmu w refleksji etycznej jest rezygnacja z fundacjonalizmu, esencjalizmu czy transcendentizmu i poszukiwania ostatecznych uzasadnień etycznych w elementach znajdujących się poza samymi działającymi podmiotami i różnorodną wspólnotą, którą te podmioty tworzą. Zgodnie z orientacją nakreśloną już wcześniej przez klasycznych pragmatystów amerykańskich (Charles S. Peirce, William James, John Dewey), również neopragmatyści wysuwają na plan pierwszy społeczny wymiar wiedzy, w tym wiedzy dotyczącej moralności, podkreślając rolę zwyczaju oraz wykształconych społecznie praktyk i wzorów działania. Jednocześnie jednak wskazują, że społeczna podstawa wiedzy, w tym wiedzy na temat moralności, oraz praktyki, w tym praktyki dotyczącej moralnej słuszności podejmowanych działań, nie prowadzi w prosty sposób do żadnej formy relatywizmu ani prostego etnocentryzmu. Pojęciem pozwalającym na uniknięcie relatywistycznych konsekwencji rezygnacji z wszelkich form fundacjonalizmu, które opierały nasze koncepcje etyki na rzekomo zewnętrznych wobec społeczności zasadach czy podstawach, ma być pojęcie odpowiedzialności, które obecne jest w różnych kontekstach w refleksji neopragmatycznej – wątek ten został wyeksponowany zwłaszcza w semantyce Roberta B. Brandoma, który łączy kwestię odpowiedzialności z pojęciem zobowiązania, ale również w epistemologii i etyce Richarda Rorty'ego (Voparil, 2020) – podobnie jak i w klasycznym pragmatyzmie.

Konsekwencje takiego podejścia w wymiarze etycznym są szczególnie widoczne właśnie w filozofii Rorty'ego, którego koncepcja stanowi bodaj najpełniejsze i najbardziej charakterystyczne ujęcie etyki

neopragmatycznej. Akceptując fakt nieistnienia zewnętrznych wobec społeczności podstaw, do których moglibyśmy się odwołać w uzasadnianiu naszych norm, sądów i decyzji etycznych, Rorty uznaje, że naszym jedynym punktem odniesienia są praktyki ukształtowane i utrwalone w społeczności, do której należymy. Stanowisko to Rorty nazywał wyjściowo „etnocentryzmem” (Rorty, 2009b, s. 288–302), podkreślając przy tym konieczność zachowania dystansu w stosunku do właściwej nam i naszej społeczności wizji świata oraz przyjmowanego przez nas opisu rzeczywistości (narracji o świecie), którą to postawę nazywał również „ironią” (s. 121–153). Akceptował jednocześnie współistnienie wielu różnych opisów świata i wielu wizji słusznego postępowania – można powiedzieć: wielu rozmaitych etnocentryzmów – które to podejście znajduje wyraz w jego „liberalizmie”, a dokładniej zachodniej „mieszkańskiej kulturze liberalnej” (s. 304), zasadniczo otwartej na inne perspektywy. Liberalizm ten przeciwstawia się jednak dominacji jednego opisu świata nad innymi i podkreśla etyczny wymóg pielęgnowania różnorodności perspektyw. Osobowy wzór realizujący te założenia nazywał Rorty „liberalną ironistką” (s. 121–153). W nakreślonym kontekście głównym problemem etycznym, a zarazem politycznym, stało się zagadnienie statusu naszego własnego opisu świata, z właściwym mu „słownikiem” pojęć porządkujących świat. Przyjąwszy, że filozofia nie jest zwierciadłem natury (Rorty, 2013b), a zatem że żaden opis rzeczywistości nie jest jedynym właściwym i ostatecznym opisem, bardziej poprawnym niż inne, należy uznać wielość i różnorodność możliwych perspektyw. W gruncie rzeczy nie mamy możliwości wyjścia poza opis „w stronę” rzeczywistości, by porównać ze sobą różne deskrypcje i rozstrzygnąć o wyższości jednego z nich nad innymi oraz ustalić, który z nich jest obrazem obiektywnym: każdy z nich jest opisem „przygodnym”, ukształtowanym w określonym historyczno-kulturowym kontekście. W konsekwencji, w obliczu przygodności naszych wizji rzeczywistości, w tym naszych wyobrażeń i opisów tzw. natury ludzkiej, Rorty zastępuje pojęcie prawdy i obiektywności pojęciem „solidarności” (Rorty, 1999, s. 35–54), podkreślając, że chodzi o solidarność z innymi, konkretnymi ludźmi, nie zaś z abstrakcyjnie pojmowanym człowieczeństwem czy naturą ludzką. Szczególnym zaś aspektem, na którym Rortiańska solidarność się opiera, jest wrażliwość na cierpienie innych, gdyż „okrucieństwo jest najgorszą rzeczą, jakiej się dopuszczamy” (Rorty, 2009b, s. 16); ta wrażliwość jest więc

najbardziej przekonującą racją ku temu, by zmienić zarówno przyjęty sposób działania – o ile prowadzi on do czyjegoś cierpienia – jak i słownik, za pomocą którego opisujemy otaczający nas świat. Pewnym etycznym ideałem, do którego – zdaniem Rorty’ego – warto dążyć, jest „liberalna utopia” (s. 17), w której nasz opis innych stara się odpowiadać temu, jak owi „inni” chcą opisywać siebie samych, zgodnie z akceptowaną przez nich tożsamością. Chociaż więc koncepcja Rorty’ego określona została początkowo mianem etnocentryzmu, to po uwzględnieniu powyższych elementów okazuje się on etnocentryzmem, dla którego społeczność jest wprawdzie wyjściowym punktem odniesienia, lecz który jest w stanie przekroczyć granice własnej społeczności: dzięki ironicznemu dystansowi wobec przyjętego – z konieczności przygodnego – opisu świata, liberalnemu podejściu do odmiennych opisów i ich słowników, oraz solidarności z innymi, zwłaszcza w obliczu ich cierpienia. Podejście to Rorty ostatecznie nazwał „anty-antyetnocentryzmem” (Rorty, 1999, s. 311). Pragmatyczny wymiar koncepcji Rorty’ego przejawia się w naszej rzeczywistej otwartości na inne kultury i inne opisy świata, w powiększaniu zakresu tej otwartości w kontakcie z innym, a również w możliwości ciągłej, odpowiedzialnej redeskrpcji siebie i innych zależnie od faktycznych okoliczności, w jakich się znajdujemy, i w ścisłym związku z dostępnymi nam praktykami społecznymi. Praktyka społeczna nakierowana na rozmowę, otwartą konwersację z innym, i mająca na uwadze unikanie okrucieństwa i cierpienia ma zdecydowane pierwszeństwo przed filozoficzną spekulacją, podobnie jak demokracja – by nawiązać do jednego z esejów Rorty’ego – ma pierwszeństwo wobec filozofii (s. 261–291). W konsekwencji należy dbać o różnorodność i przeciwstawiać się dominacji opisów roszczących sobie prawo do jedyności i absolutnej prawdy, gdyż tylko dzięki różnorodności możemy kultywować wrażliwość na sytuację innych i przechodzić ku bardziej inkluzyjnemu, tolerancyjnemu obrazowi świata.

Analiza historyczna pojęcia

Etyka neopragmatyczna, podobnie jak sam neopragmatyzm, jest nurtem powstałym i rozwijanym w drugiej połowie XX wieku, aczkolwiek jej korzenie w naturalny sposób sięgają do klasycznego pragmatyzmu,

zwłaszcza Williama Jamesa i Johna Deweya; refleksja dotycząca sądów etycznych i natury wartości pojawiła się również u Clarence'a Irvinga Lewisa – nazywanego czasem „ostatnim wielkim pragmatystą” – w pracy *An Analysis of Knowledge and Valuation* z 1946 roku. Ponieważ można zasadnie przyjąć, że filozofia Richarda Rorty'ego przedstawia najpełniejszą i najbardziej charakterystyczną koncepcję etyki neopragmatycznej, również analizę historyczną najlepiej pokazać na przykładzie rozwoju myśli Rorty'ego – pamiętając jednak, że refleksja etyczna, a zwłaszcza metaetyczna, pojawiała się także u innych autorów, takich jak chociażby Hilary Putnam w *Ethics without Ontology* (Putnam, 2004).

Christopher Voparil, który przekonująco ujmuje etyczną myśl Rorty'ego jako etykę odpowiedzialności (Voparil, 2020), podkreśla, że etyczny komponent towarzyszył jego refleksji już we wczesnych jego pismach i był trwałym, choć często niepierwszoplanowym elementem jego refleksji, również w książce *Filozofia a zwierciadło natury* (Rorty, 2013b) i *Konsekwencje pragmatyzmu* (Rorty, 1998b). Choć bowiem Rorty bezpośrednio zajął się kwestiami etycznymi dopiero w latach 90. XX wieku, to Voparil dostrzega źródła tego podejścia już na początku lat 60. XX wieku we wczesnym artykule Rorty'ego „The Limits of Reductionism” (Rorty, 1961b) – gdzie pojawia się stwierdzenie: „odwołanie się do praktyki przenosi kwestię akceptowalności jakiegoś filozoficznego programu poza metafizykę i wprowadza ją w królestwo moralnego wyboru” (s. 111) – oraz w uwagach z innego artykułu z 1961 roku „Recent Metaphilosophy”, zamieszczonym w czasopiśmie *Review of Metaphysics* (Rorty, 1961a), w których filozof zauważa, że: „Owocny spór filozoficzny jest tylko wtedy możliwy, gdy obie strony okazują cierpliwość, by zbadać kryteria uznawane za odpowiednie przez oponenta” (Rorty, 1961a, s. 318). Ostatecznie zaś tym, co jest w stanie rozstrzygnąć spór, jest „odwołanie się do moralnej odpowiedzialności uczestników filozoficznego sporu” (s. 315), w czym upatrywać można rudymentów etyki cnót, której głównym ogniwem jest cnota odpowiedzialności. Następujący zaś fragment, zapowiadający kierunek myśli przedstawiony później w najbardziej znanej i przełomowej pracy *Filozofia a zwierciadło natury* z 1979 roku (2013b), otwiera jednocześnie przestrzeń do głębszej refleksji etycznej:

zobowiązania, jakie przyjmujemy, gdy wypowiadamy się w języku potocznym, dotyczą nie tyle pewnej opowieści o tym, jaki świat jest, lecz raczej pewnego sposobu traktowania naszych bliźnich (Rorty, 1961a, s. 316).

W słowach tych pojawia się już namiastka postawy tego, co Rorty nazwie później ironią, a więc postawą przejawiającą się poznawczą skromnością i dystansem wobec własnych przekonań, zakładającą zarówno naszą możliwość bycia w błędzie, jak i otwartości na to, by nauczyć się czegoś od innych.

W samej książce *Filozofia a zwierciadło natury* z 1979 roku, poświęconej głównie problematyce epistemologicznej, również – z konieczności – pojawiają się wspomniane wątki etyczne, zwłaszcza w ostatnim rozdziale tej pracy. Przecistawiając się bowiem filozofii systematycznej, zogniskowanej na zagadnieniach epistemologicznych (trafnym odzwierciedleniu rzeczywistości), Rorty dostrzega w niej pewną dwuznaczność. Filozofia ta

nieustannie lawiruje pomiędzy opisem a uzasadnieniem, poznaniem a wyborem, trafnym ujęciem faktów a receptą na życie (...) stara się dostrzec w obowiązujących w dyskursie normalnym standardach uzasadnienia coś więcej niż tylko standardy – stara się zakotwiczyć je w czymś nieobojętnym moralnie, w rzeczywistości, prawdzie, obiektywności czy rozumie (Rorty, 2013b, s. 306).

Ta oscylacja sprzyja ukryciu czy zasłonięciu kwestii wyboru i odpowiedzialności za kształt naszych uzasadnień i opisów, narracji:

Gdybyśmy mogli odjąć poznaniu jego dyskursywny charakter polegający na ustawicznym doskonaleniu idei czy słów, a uczynić czymś równie nieodpartym jak fizyczny napór świata (...), to przestałaby ciążyć na nas odpowiedzialność za wybór spośród konkurencyjnych idei, słów, języków i teorii (Rorty, 2013b, s. 299).

W zamian proponuje więc Rorty zastąpienie filozofii systematycznej filozofią hermeneutyczną czy konwersacyjną – „w konwersacji ludzkości” (Rorty, 2013b, s. 309) – w której uczestnicy przyjmowaliby pełną odpowiedzialność za swoje poglądy i narracje, akceptując konieczność ich wyboru. „Taka koncepcja – pisze Rorty – interpretacji każe myśleć, że dochodzenie do zrozumienia przypomina raczej poznawanie drugiego człowieka niż śledzenie dowodu” (s. 256) i „wymaga (...) gotowości

przejęcia sposobu mówienia partnera, a nie tłumaczenia wszystkiego na własny język” (s. 255). To zaś otwiera pole nie tylko do formowania własnej postawy – do *Bildung* – w konwersacji z innymi, lecz również do budowania szerokiej wspólnoty moralnej, w której możliwe jest „nawiązanie rozmowy z obcym” (s. 319).

Najpełniejsze przedstawienie etyki neopragmatycznej znajdujemy w książce *Przygodność, ironia, solidarność* z 1989 roku (Rorty, 2009b). Swoje rozważania umieszcza tutaj Rorty w kontekście liberalnej demokracji – ustroju przygodnego i wykształconego w konkretnej historyczno-kulturowej sytuacji – oraz liberalnej kultury, którą tworzą „ludzie, dla których okrucieństwo jest najgorszą rzeczą, jakiej się dopuszczamy” (s. 16). Postulowana etyka, jaką się kierują, to „etyka życzliwości” (s. 92), w której „skończone, śmiertelne, przygodnie bytujące istoty ludzkie mogą czerpać sens swego życia” tylko „od innych skończonych, śmiertelnych, przygodnie bytujących istot ludzkich” (s. 82–82). To w tym dziele Rorty wprowadza pojęcie ironizmu oraz figurę liberalnej ironistki (s. 121 i dalej), a także kategorię solidarności, która z założenia powinna dążyć do największej inkluzyjności, tak by możliwie było ogarnięcie zaimkiem „my” coraz większej liczby istot ludzkich, pomiędzy którymi utrzymywana będzie solidarność (s. 288 i dalej). W procesie autokreacji uwrażliwienie na możliwe okrucieństwo i cierpienie innych, a więc i solidarność wobec bliźnich, kształtowana jest w istotnej mierze poprzez literaturę: poznawanie innych perspektyw poprzez uczenie się innych narracji i opowieści.

Na dalszych etapach rozwoju filozofii Rorty’ego, gdy chodzi o etyczny aspekt jego rozważań, na uwagę zasługuje zwłaszcza *Obiektywizm, relatywizm i prawda* z 1990 roku (Rorty, 1999), gdzie w części III pojawia się przede wszystkim pojęcie etnocentryzmu jako „anty-antyetnocentryzmu”, pragmatyczna idea „pierwszeństwa demokracji względem filozofii” oraz rozwinięta jest idea postmodernistycznego liberalizmu mieszczańskiego.

Z późniejszych zbiorów esejów Rorty’ego, na uwagę zasługują przede wszystkim *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo* z 1999 roku (Rorty, 2013a) oraz *Filozofia jako polityka kulturalna* z 2007 (Rorty, 2009). W obydwu autor korzysta z wypracowanych wcześniej idei, odnosząc je do nowych kontekstów i polemik, przy czym w *Filozofii jako nadziei na lepsze społeczeństwo* na plan pierwszy wysuwa się potrzeba

kultywowania wyobraźni oraz tworzenia nowych narracji działających „na rzecz lepszej przyszłości ludzkiej” (Rorty, 2013a, s. 140). Wyraża potrzebę „kreacji nowych sposobów praktykowania człowieczeństwa oraz pozostawienia przyszłym pokoleniom nowego nieba i nowej ziemi” (s. 141), które mają pierwszeństwo przed wszelkimi pragnieniami stabilności, bezpieczeństwa i ładu. Uwypukla również kwestię społecznej nadziei, która – w jego ujęciu – ma pierwszeństwo przed wiedzą. Natomiast w zbiorze *Filozofia jako polityka kulturalna* rozwija idee pragmatyzmu, odnosząc je do historycznych dylematów moralnych oraz kontrastując religijność i moralność „z perspektywy pragmatystycznej” (Rorty, 2009a, s. 21).

Ujęcie problemowe pojęcia

Etyka neopragmatyczna umiejscawia działanie moralne i związane z tym dylematy w określonym postfundacjonalistycznym i pluralistycznym kontekście. Właściwym kontekstem historyczno-kulturowym tej etyki jest demokracja liberalna: ustrój przygodny i nie dany raz na zawsze, lecz w czasach współczesnych pragmatycznie wartościowy i wart pielęgnowania. Nie chodzi więc o to, że demokracja liberalna najbardziej odpowiada abstrakcyjnemu „duchowi wspólnoty”, „naturze ludzkiej” czy „przyrodzonym prawom człowieka”, lecz że „okazała się ona po prostu najlepszą ze znanych nam formą organizacji życia społecznego, maksymalizującą wolność i sprawiedliwość oraz minimalizującą zniewolenie i krzywdę” (Szahaj, 1996, s. 86). W tej historyczno-kulturowej rzeczywistości społecznej i politycznej również członkowie społeczności rozumieją fakt przygodności swoich choćby najgłębszych przekonań, w związku z czym wiedzą, że wszelka odpowiedzialność za ich moralne decyzje i postępowanie jest odpowiedzialnością wobec innych ludzi, a nie wobec umieszczonych poza ludzką wspólnotą bytów czy abstrakcyjnych zasad i idei. Jak to podsumowuje Szubka:

Krótko mówiąc, na moralność i działanie moralne należy patrzeć nie w perspektywie wertykalnej, wyznaczonej przez transcendentne powinności i normy, lecz w perspektywie horyzontalnej, różnorodnie uwarunkowanej konkretnymi okolicznościami i tym, jak jesteśmy ukształtowani w sieci relacji społecznych (Szubka, 2012, s. 135).

Odpowiedzialność względem innych, choć jej najbliższym punktem wyjścia są ludzie nam najbliżsi, należący do naszej wspólnoty, rozciąga się w gruncie rzeczy na odległych nam innych. Takie podejście zakłada powszechną tolerancję, która – jak podkreśla Szahaj – „stanowi główną wartość Rortiańskiej wizji ładu społecznego” (Szahaj, 1996, s. 87), zaś jej uzupełnieniem i pojęciami od niej nieodłącznymi są solidarność oraz ironia. Celem – historycznie przygodnym, ale wartym, by do niego dążyć – związanym z ideą solidarności, w aspekcie etycznym, jest możliwie pojemna wspólnota ludzka, w której zaimek „my” powiększa coraz bardziej swoją ekstensję. Rorty zauważa, że przyjmowane w określonych społecznościach zasady moralne ograniczają się do tych, których obejmuje swym zakresem słowo „my” (np. „my chrześcijanie” czy „my muzułmanie”, ale również „my demokraci”, „my ludzie racjonalni” itd.), a co zdecydowanie luźniej odnosi się do tych, których określamy słowem „oni”. Jeżeli więc zdarzało – zdarza – nam się postępować niemoralnie i okrutnie, przysparzając komuś cierpienia, to głównie postępujemy tak wobec tych, których możemy określić mianem „oni”. O ile mamy na celu pozbycie się okrucieństwa i cierpienia z naszego życia społecznego, winniśmy możliwie szeroko traktować słowo „my”, aby nasza wspólnota ludzka oraz solidarność jak najbardziej rozszerzała swoje granice, włączając w nie inne istoty ludzkie. Wydaje się, że członkowie takiej oczekiwanej przez Rorty’ego wspólnoty będą „stwarzać coraz większy i bardziej zróżnicowany *ethnos*” (Rorty, 2009b, s. 302). Co więc jest charakterystyczne dla „my” w taki *ethnos* wpisanego? Otóż – odpowiada Rorty – jest to „«my» ludzi, których wychowano tak, by nie ufali etnocentryzmowi” (s. 302).

W książce *Obiektywność, relatywizm i prawda* Rorty rozwija ten wątek, podkreślając, że współczesna kultura liberalna, choć siłą rzeczy odwołuje się do określonej wspólnoty i społecznej identyfikacji, tożsamości, to jednak:

odkryła strategię umożliwiającą uniknięcie wad etnocentryzmu. Oznacza to otwartość na spotkania z innymi rzeczywistymi i potencjalnymi kulturami (...). To kultura szcycząca się raczej swoją zdolnością do powiększania zakresu swobody i otwartości spotkań aniżeli tym, że posiadała prawdę (Rorty, 1999, s. 10).

W eseju „O etnocentryzmie: odpowiedź Cliffordowi Geertzowi” doprecyzowuje powyższe rozumienie wpisanego w kulturę liberalna etnocentryzmu jako „anty-antyetnocentryzm” (Rorty, 1999, s. 303–313).

Tym, co pozwala ludziom zachować dystans wobec etnocentryzmu, a zatem i założeń własnego ethnosu, jest ironia. Dotyczy ona przede wszystkim wszelkich roszczeń ze strony naszych przekonań, ale i innych wizji świata, do wyjścia poza własną przygodność w kierunku transcendentizmu, fundacjonalizmu, esencjalizmu czy pretensji do posiadania ostatecznej prawdy. Ponieważ różne sposoby ujmowania rzeczywistości – z właściwymi tym ujęciom zestawami pojęć – nazywa Rorty „słownikami”, można powiedzieć, że ironia dotyczy wszelkich słowników finalnych, będących „ostateczną instancją językową” (Rorty, 2009b, s. 121), do której możemy się odwołać. Ironia ta nie ma jednak nic wspólnego z kojarzonymi z nią cynizmem, sarkazmem czy złośliwością; przeciwnie: prowadzi do wykształcenia moralnej wrażliwości i jest, jak można ująć za Szahajem, w niej „powaga” (Szahaj, 1996, s. 88). Liberalna ironistka – czyli pewien jednostkowy wzór członka czy członkini wspomnianego ethnosu – spełnia trzy warunki:

(1) odczuwa silne i nieustanne wątpliwości co do słownika finalnego, którym aktualnie się posługuje, ponieważ zrobiły na niej wrażenie inne słowniki, słowniki przyjmowane za finalne przez ludzi bądź książki, jakie napotkała; (2) zdaje sobie sprawę z tego, że rozumowanie wyrażone w jej obecnym słowniku nie może ani potwierdzić, ani rozproszyć tych wątpliwości; (3) o ile filozofuje na temat własnej sytuacji, nie uważa, by jej słownik był bliższy rzeczywistości od innych słowników, by był w styczności z różną od niej mocą (Rorty, 2009b, s. 121–122).

Dlaczego taka ironia jest niezbędna? Można za Rortym powiedzieć, że na poziomie teoretycznym zmienia ona ton „dyskusji filozoficznej – z metodologiczno-ontologicznego na etyczno-polityczny” (Rorty, 1999b, s. 166). Za tym zaś idzie świadomość, że „poprzez nowy opis sprawić można, iż każda rzecz będzie wyglądać dobrze bądź źle” (s. 122), a zatem że to na nas spoczywa odpowiedzialność za właściwy wybór słownika, który służyć będzie budowaniu lepszego społeczeństwa, wzmacnianiu solidarności oraz zmniejszaniu okrucieństwa i poniżenia w świecie.

W powyższym kontekście pojawia się edukacyjny problem kształtowania postaw ironii oraz solidarności i wrażliwości na cierpienie. Rorty staje bowiem przed trudnym zadaniem odpowiedzi na pytanie, jak wykształcić w kimś te postawy, ale jednocześnie uczynić to w sposób niedyrektywny, nieopresyjny i nieautorytatywny. Skoro domniemany

nauczyciel, jak można założyć, jest również poprawną ironistką i ma dystans do swojego finalnego słownika, którego nie chce i nie może nikomu narzucać, to nie może *ex cathedra* głosić tych idei jako obowiązujących, zwłaszcza odwołując się do rzekomo niepodważalnych podstaw, jakie miałyby za nimi przemawiać. Odpowiedzią Rorty'ego jest, po pierwsze, koncepcja edukacji jako autokreacji (odpowiednik *Bildung*), po drugie – edukacji sentymentalnej. Pierwsza nawiązuje do romantycznego ideału, którego treść pozostaje czysto prywatną kwestią i która zakłada swobodny wybór drogi życiowej człowieka. Ów wybór dokonuje się w konfrontacji z różnymi narracjami i słownikami, z którymi mamy do czynienia, a w kontekście których podejmujemy nowe próby interpretacji siebie; wynajdujemy nowe słowniki i metafory, poprzez które tworzymy i potwierdzamy swoją tożsamość. Znajomość innych niż własna opowieści i słowników możemy czerpać z różnych źródeł, w tym bezpośrednio od innych ludzi, ale wyróżniające miejsce zajmuje w tym procesie literatura, zwłaszcza wielkie powieści oraz poezja. Do literatury nawiązuje również bezpośrednio koncepcja edukacji sentymentalnej: kształtującej moralną wrażliwość i odwołującej się do uczuć. To głównie przez literaturę i sztukę rozszerzają się horyzonty naszej wyobraźni etycznej. Rorty uważa, że wyobraźnię etyczną pobudzają nie tyle ogólne i abstrakcyjne koncepcje intelektualne, ile przede wszystkim „szczegółowe opisy konkretnych, różnorodnych przypadków cierpienia i upokorzenia (zawarte na przykład w powieściach lub pracach etnograficznych), a nie filozoficzne czy religijne traktaty” (Rorty, 2009b, s. 293).

Podkreślenia wymaga jeszcze jedna kwestia, a mianowicie podział na sferę prywatną i publiczną (Rorty, 2009b, s. 121–153). Otóż choć przejawy ironii i jej konsekwencje w postaci postawy solidarnej względem bliźnich mają wymiar społeczny, to w ostatecznym rozrachunku ironia ma w ujęciu Rorty'ego charakter prywatny i jest właściwością podmiotów „nakierowanych na rozwój własnej osoby w ciągłym procesie reinterpretowania siatki przekonań i pragnień” (Szahaj, 1996, s. 89). Sfera publiczna powinna głównie gwarantować możliwość swobodnej demokratycznej debaty w duchu tolerancji i liberalizmu, a jej reformy winny mieć na uwadze minimalizację cierpienia oraz poszerzenie granic solidarności i liberalnej wspólnoty, w której ironistki i ironiści pokładają społeczną nadzieję. Wizję taką nazywa Rorty liberalną utopią (Rorty, 2009b, s. 17). W takiej idealnej wizji indywidualne ironistki tworzą nowe opisy

siebie i świata, jednak tworząc swoje redeskrypcje rzeczywistości, mają na uwadze to, jak inni sami chcieliby być opisani, tak by nowe opisy – prywatnie tworzone, lecz często wygłaszane wobec innych – nie lekcewały i nie raniły tych innych, których ów opis obejmuje (s. 145–146).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami:

Neopragmatyczna etyka Rorty'ego zakłada, iż ostateczną instancją, do której możemy się odwołać w naszych etycznych uzasadnieniach – w przygodnym, historycznie i kulturowo ukształtowanym społecznym *millieu* – jest inna istota ludzka. Liberalna ironistka, która działa w tym kontekście, świadoma jest przygodności sytuacji, w której żyje i działa, ma wątpliwości co do swoich finalnych słowników, a związku z tym przedkłada ludzką solidarność nad potrzebę i pokusę odkrycia ostatecznych prawd moralnych. Pielęgnuje w sobie wrażliwość na cierpienie innych i dąży do stworzenia społeczeństwa bez przemocy i poniżenia. W tym celu, poprzez kontakt i uważne śledzenie innych słowników i konkretnych opowieści, tworzy nowe opisy swojej tożsamości – dokonuje nowych autokreacji – a ponadto wynajduje nowe słowniki i metafory do redeskrypcji rzeczywistości, i czyni to, upatrując w nowych opisach nadziei na lepsze jutro i lepsze społeczeństwo. Społeczeństwo, w jakie wierzy liberalna ironistka, to wspólnota inkluzyjna, włączająca w swój obręb coraz więcej ludzkich istot, które tworzą otwarty i różnorodny *ethnos* i możliwie pojemne „my”. Powstała w ten sposób liberalna utopia ma charakter anty-antyegetnocentryczny.

W odniesieniu do tej koncepcji etycznej pojawia się kilka systematycznych wniosków i dylematów, z których na uwypuklenie zasługują przede wszystkim trzy ogólne kwestie: zagadnienie miejsca etyki neopragmatycznej na tle innych etycznych teorii; problem granic etycznej wspólnoty oraz podejścia jej członków do przypadków granicznych liberalnego *ethnosu*; oraz kwestia ewentualnej przemocy, do której mogłyby – czy musiałyby – się odwołać liberalne ironistki.

Pierwszy dylemat dotyczy więc miejsca etyki neopragmatycznej w ogólniejszej klasyfikacji teorii etycznych. Skoro Rorty odżegnuje się od wszelkich form fundacjonalizmu, to z pewnością nie jest to teoria

normatywna podporządkowana zewnętrznym – gdy chodzi o jej źródła – wobec społeczności zasadom i regułom moralnym; nie akceptuje też żadnej etyki kodeksowej czy deontologii. Podobnie zasada utilitaryzmu – czyli maksymalizacji dobra czy przyjemności i minimalizacji zła czy cierpienia, zakładająca wymiennosc i możliwość rachunku przyjemności i cierpienia – nie ma tutaj zastosowania. Podobnie rzecz się ma z etyką kontraktualną, wywodzącą prawomocność zasad etycznych i politycznych z domniemanej umowy społecznej; jak również z etyką praw człowieka, usiłującą odnaleźć źródła moralności w prawach naturalnych. Wydaje się, że etykę neopragmatyczną można potraktować jako etykę cnót, bowiem w procesie autokreacji podmioty liberalnej społeczności, których wzorem są liberalne ironistki, kształtują swoje cechy charakteru – uznawane za wartościowe w konkretnym i przygodnym kontekście historyczno-kulturowym. Tak też ujmuje tę teorię Curtis (2015), który uznaje teorię Rorty’ego za „opartą na cnotach koncepcję liberalnej demokracji” czy Voparil (2020), który za cnotę najważniejszą, leżącą u podstaw solidarności i ironii, uważa odpowiedzialność; otwartą kwestią pozostałaby bardziej szczegółowa refleksja nad liberalnym zbiorem cnót i ich wzajemnymi zależnościami. Można również odnaleźć związki między etyką sytuacyjną (tak zwaną etyką miłości bliźniego) a koncepcją Rorty’ego, zwłaszcza gdy chodzi o postawę *non-violence* w walce o społeczną zmianę; takiego zdania jest na przykład Clough (2022), która rozwija koncepcję Rorty’ego, postulując program alfabetyzacji dla pokoju, uwrażliwiającej na cierpienie i promującej pokojowe, nieodwołujące się do przemocy transformacje. Wiele inspiracji odnajduje dla siebie w filozofii Rorty’ego i etyce neopragmatycznej feministyczna etyka troski.

Drugi nierozstrzygnięty problem dotyczy pojemności ethnosu, jaki tworzą liberalne ironistki, a konkretnie kwestii miejsca, do którego można przesunąć – do którego możemy to sobie wyobrazić – granice „my”. Za samym Rortym wypada się zgodzić, że jesteśmy odpowiedzialni wobec innych ludzi (osób, istot ludzkich). Pozostaje jednak pytanie o granice wspólnoty, czyli o jej „przypadki graniczne” (Rorty, 2013b, s. 155): dzieci, zwierzęta domowe, świnie, Marsjan, płody i zarodki, plemiona pierwotne (s. 148–155), osoby zmarłe lub przyszłe – te, które dopiero w dalszej przyszłości się narodzą. Oczywiście Rorty zdawał sobie sprawę z tego zagadnienia i sugerował, że: „Uczucia, jakie budzą

w nas przypadki graniczne, zależą od bogactwa wyobraźni i na odwrót” (s. 154–155), a zatem pośrednio zakładał, że solidarność da się rozciągnąć również na przypadki graniczne, a nawet były inne niż ludzkie, i rozszerzyć nasze „my” w stronę jeszcze pojemniejszego, ekologicznego ujęcia. Konkretny i szczegółowy namysł nad tym pozostaje jednak, jak się wydaje, sprawą otwartą.

Trzecia trudność dotyczy szacunku do innych i ewentualnej przemocy, której – jak uważają niektórzy autorzy, np. Ramberg (2013) – dopuszczają się czasem także liberalne ironistki, a przemocowy charakter mogą mieć, niejako z natury rzeczy, same nasze autokreacje: gdy dokonujemy nowego opisu nas samych w społecznym świecie, siłą rzeczy znajdują się w tym opisie inne istoty, które wcale nie muszą godzić się na to, jak przedstawieni są w naszych narracjach. I *vice versa*, kiedy jesteśmy częścią czyjejś redeskrypcji świata, mamy się prawo domagać, by owa deskrypcja ujmowała trafnie naszą tożsamość, czyli przedstawiona była tak, jak my sami chcemy siebie widzieć. Wydaje się, że czyjś opis nas samych, który – wbrew przyjętej przez nas tożsamości – ujmuje nas w określony sposób, jest pewnym rodzajem przemocy, a ta z kolei prowadzić może do przemocy realizowanej w przestrzeni społecznej. Jak zatem kreować swoją tożsamość przez wprowadzanie nowych opisów, tak by jednocześnie zachować swoją autentyczność i nie ranić innych? Czy zawsze jest to możliwe i jak rozwiązywać powstałe w ten sposób konflikty? Problem ten może mieć wymiar jednostkowy, indywidualny, ale również ogólniejszy, kiedy opisy świata – i wynikające z takich deskrypcji działania (na przykład wypowiedzenie wojny) – dotyczą styku różnych kultur i wizji świata, na przykład wizji ironiczno-liberalnej z wizją bardziej tradycyjną, konserwatywną, fundamentalistyczną (zob. Clough, 2022).

BIBLIOGRAFIA

- Clough, S. (2022). Rorty as Liberal Ironist Peace Warrior. W: G. Marchetti (Red.), *The Ethics, Epistemology, and Politics of Richard Rorty* (s. 29–49). London: Routledge. DOI: 10.4324/9780429324734-3
- Curtis, W.M. (2015). *Defending Rorty: Pragmatism and Liberal Virtue*. New York: Cambridge University Press.
- Putnam, H. (2004). *Ethics without Ontology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ramberg, B.T. (2013). For the Sake of His Own Generation: Rorty on Destruction and Edification. W: A. Gröschner, C. Koopman, & M. Sandbothe (Red.), *Richard Rorty: From Pragmatist Philosophy to Cultural Politics* (s. 49–72). New York: Bloomsbury.
- Rorty, R. (1961a). Recent Metaphilosophy. *Review of Metaphysics*, 15(2), 299–318.
- Rorty, R. (1961b). The Limits of Reductionism. W: L.C. Lieb (Red.), *Experience, Existence, and the Good* (s. 100–116). Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Rorty, R. (1998b). *Konsekwencje pragmatyzmu*. Warszawa: Wydawnictwa IFiS PAN.
- Rorty, R. (1999). *Obiektywność, relatywizm i prawda*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Rorty, R. (2009a). *Filozofia jako polityka kulturalna*. Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Rorty, R. (2009b). *Przygodność, ironia i solidarność*. Warszawa: Wydawnictwo WAB.
- Rorty, R. (2013a). *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Rorty, R. (2013b). *Filozofia a zwierciadło natury*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Szahaj, A. (1996). *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*. Wrocław: Wydawnictwo Leopoldinum Fundacji dla Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Szubka, T. (2012). *Neopragmatyzm*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Voparil, Ch. (2020). Rorty's Ethics of Responsibility. W: A. Malachowski (Red.), *A Companion to Richard Rorty (Blackwell Companions to Philosophy)* (s. 490–504). Oxford: Wiley-Blackwell.

Jarosław Kucharski
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
<https://orcid.org/0000-0001-6129-4477>
<https://doi.org/10.35765/slowniki.450>

Utylitaryzm

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Utylitaryzm to zespół teorii etycznych, których cechą wspólną jest uzależnienie oceny działań moralnych od ich konsekwencji, mierzonych za pomocą wpływu na szczęście, przyjemność, dobrobyt bądź ilość zaspokojonych preferencji wszystkich zainteresowanych stron. W artykule wskazane są główne rodzaje utilitaryzmu.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Pokazane są historyczne źródła utilitaryzmu. Analiza wychodzi od wskazania niektórych źródeł pre-utilitarystycznych. Następnie omówione są główne elementy teorii klasycznych i wybranych dwudziestowiecznych utilitarystów (J. Bentham, J.S. Mill, H. Sidgwick, E. Moore, R.B. Brandt, R.M. Hare, P. Singer) w zakresie różnych rodzajów utilitaryzmu.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Utylitaryzm staje także przed wyzwaniami i krytyką. Omówione są wybrane argumenty krytyczne względem utilitaryzmu, takie jak: problem „odrażającej konkluzji”, nieintuicyjne i, jak się wydaje, formułowane wbrew ustalonej moralności propozycje rozstrzygnięcia dylematów moralnych, niektóre różnice między moralnością chrześcijańską a utilitaryzmem oraz problem (zbyt) wysokich wymogów moralnych stawianych przez utilitaryzm.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Etyka utilitarystyczna pomimo swoich trudności znajduje zastosowanie między innymi w ocenie opłacalności wdrażanych środków i terapii medycznych lub polityk społecznych. Podniesione są problem odpowiedzialności za przyszłe pokolenia i argument, iż Zasada Bezstronności

powinna obowiązywać również w aspekcie czasowym. Wskazane zostanie także wyzwanie, jakim jest adaptacja obiektywnej teorii wartości w utilitaryzmie.

Słowa kluczowe: utilitaryzm, John Stuart Mill, Jeremy Bentham, Henry Sidgwick, Derek Parfit

Definicja pojęcia

Utylitaryzm to zespół teorii etycznych, rozwijanych systematycznie od początku XIX wieku. Ich cechą wspólną jest uzależnienie oceny moralnej danego działania (lub normy) przede wszystkim od konsekwencji, podjęcie próby wskazania niezależnego kryterium oceny norm i działań moralnych (takim kryterium mogą być np. szczęście, dobrobyt) oraz weryfikacja obowiązujących norm moralnych pod kątem przynoszonych przez nie konsekwencji. Podstawową zasadą utilitaryzmu jest Zasada Maksymalizacji. Głosi ona, iż dany czyn jest moralnie godziwy wtedy, gdy maksymalizuje wartość lub wartości przyjęte jako podstawowe w danym wariantcie utilitaryzmu. Równie ważną zasadą jest Zasada Bezstronności: każdy liczy się tak samo i każdy tylko za jednego. Pozostałe reguły są wtórne wobec tych zasad. Myśl utilitarystyczna wywarła duży wpływ na współczesną metaetykę, etykę praktyczną, bioetykę, filozofię polityczną i społeczną, antropologię filozoficzną, etykę zarządzania i biznesu oraz etykę maszyn i sztucznej inteligencji.

Utylitaryzm można podzielić ze względu na:

- przedmiot wyboru,
- czynniki będące podstawą określenia wartości danego działania,
- liczbę poziomów myślenia moralnego,
- źródło wartości.

Podział ze względu na przedmiot wyboru:

- Utylitaryzm czynów: aktu oceny należy dokonać przed każdym działaniem, tak aby zawsze wybrać takie, które będzie maksymalizowało pożądane konsekwencje. Przykład: utilitaryzm J. Benthama.
- Utylitaryzm reguł: należy dążyć do stworzenia takiego zestawu reguł, którego przestrzeganie będzie umożliwiało uzyskanie optymalnej użyteczności działań (optymalnej korzyści dla wszystkich zainteresowanych stron). Przykład: utilitaryzm R.B. Brandta.

Podział ze względu na czynniki będące podstawą określenia wartości danego działania:

- Utylitaryzm hedonistyczny: należy dążyć do jak największej przyjemności jak największej liczby osób. Jest to jedna z form monizmu aksjologicznego (poglądu głoszącego, iż tak naprawdę istnieje tylko jedna wartość, pozostałe są do niej sprowadzalne). Przykład: utilitaryzm J. Benthama.

- Utylitaryzm idealistyczny: przyjmuje, że istnieje wiele wartości (pluralizm aksjologiczny), które a) nie są do siebie nawzajem sprowadzalne oraz b) mogą lub powinny być maksymalizowane. Właściwe działanie dąży do maksymalizacji różnych rodzajów wartości (takich jak np. przyjemność, miłość, wiedza, piękno itp.). Właściwy czyn to taki, który realizuje największą osiągalną sumę tych wartości. Jedną z form utylitaryzmu idealistycznego jest utylitaryzm preferencji, głoszący, iż źródłem tych wartości są interesy oraz preferencje czujących istot. Przykład: propozycja J.E. Moore'a.

Podział ze względu na liczbę poziomów myślenia moralnego:

- Utylitaryzm jednopoziomowy: rozważań utylitarystycznych (np. rachunku utylitarystycznego) należy dokonywać w obrębie tego samego podmiotu i w stosunku do tych samych działań lub reguł. Przykład: utylitaryzm J. Benthama.
- Utylitaryzm dwupoziomowy: trzeba odróżnić poziom działania bezpośredniego, w którym nie ma potrzeby krytycznej refleksji nad przestrzeganiem reguł, od poziomu krytycznego, gdzie jest możliwość weryfikacji reguł, służących do kierowania działaniami. Przykład: system R.M. Hare'a.

Podział ze względu na źródło wartości:

- Utylitaryzm obiektywizujący: utylitaryzm taki przyjmuje, iż istnieją niezależne od zapatrywań członków danej społeczności wartości lub zbiór wartości, które należy maksymalizować. System reguł powinien dążyć do zwiększania tak określonych wartości. Przykładem takiego utylitaryzmu może być system Benthama.
- Utylitaryzm subiektywizujący: wartości, które należy maksymalizować, są zależne od interesów i planów zaangażowanych stron. To je należy brać pod uwagę, a system etyczny powinien dążyć do ich maksymalizacji. Przykład: utylitaryzm preferencji P. Singera.

Powyższy podział nie jest kompletny. Na jego podstawie można jednak pokazać, jak złożonym i wielogłosowym nurtem jest utylitaryzm.

Analiza historyczna pojęcia

Historycznych źródeł idei utylitarystycznych można szukać już w starożytności. Do weryfikacji obowiązujących norm moralnych nawoływali

sofiści. Arystoteles nie tylko sformułował koncepcję szczęścia jako ostatecznego celu ludzkiego życia, ale również próbował wyrazić ją w formie dającej przynajmniej możliwość empirycznej weryfikacji. Uwzględniania znaczenia przyjemności w życiu szczęśliwym domagali się epikurejczycy. Augustyn i Tomasz głosili potrzebę podporządkowania innych aktywności osiągnięciu szczęścia, będącego – zgodnie ze stanowiskiem chrześcijańskim – tożsamym ze zbawieniem. Średniowieczni myśliciele wprowadzili także do etyki pojęcie proporcjonalności, które wymaga odpowiedniego oceniania środków i celów. Akwinata zaproponował również uwzględnianie konsekwencji w ocenie moralnej działania. Skupienie się na konsekwencjach jako głównym wyznaczniku wartości moralnej postulował Machiavelli („skutek usprawiedliwia tego, kogo obciąża działanie”). Zauważyć należy, że naczelną zasadą utilitaryzmu: „najlepsze jest takie działanie, które zapewnia największe szczęście największej liczbie osób”, zanim zostało przytoczone przez F. Hutchesona, zostało sformułowane przez G.W. Leibniza (Hutcheson, 2004, s. X i s. 125). Hutcheson także zalecał stosowanie obliczeń w etyce, tak aby uwzględniać zarówno konsekwencje działań, jak i okoliczności, w których były dokonane. Listę koncepcji prowadzących do utilitaryzmu należy też uzupełnić o D. Hume’a, z jego postulatem odejścia od metafizycznego ugruntowania etyki. Cały empiryzm brytyjski poszukiwał już empirycznych odpowiedników takich pojęć jak „dobry” i „zły”, proponując jako ich odpowiedniki właśnie przyjemność i cierpienie.

Za pierwszego, klasycznego utilitarystę uznaje się Jeremy’ego Benthama. Od niego pochodzi sformułowanie zasady utilitarystycznej, która „aprobuje lub gani wszelką działalność zależnie od tego, czy wykazuje ona tendencję do powiększania czy zmniejszania szczęścia obchodzącej nas strony” (Bentham, 1958, s. 18). Bentham zauważa, że „Natura poddała rodzaj ludzki rządowi dwu zwierzchnich władców: przykrości i przyjemności. Im tylko dane jest wskazywać, co powinniśmy czynić, oraz stanowić o tym, co będziemy czynili” (Bentham, 1958, s. 17). Bentham wprost utożsamia wartość moralną działań z ich wpływem na przyjemność bądź jej brak. Wszelkie inne wartości (takie jak pomyślność, miłość, sprawiedliwość) są sprowadzalne do bilansu przyjemności i przykrości. W tym sensie Bentham jest monistą aksjologicznym. Przyjemność i przykreść postrzega on jako „wspólny mianownik” innych wartości. Wszystko, co jest cenione jako wartość, w ostatecznym

rozrachunku jest wartością dzięki temu, że sprawia przyjemność zainteresowanym stronom. Dzięki temu można skonstruować system, w którym rozstrzygalne będą dylematy etyczne (a nawet będą mogły zostać zlikwidowane) – przeliczenie danych wartości na ilość wytwarzanych przez nie przyjemności i przykrości pozwoli na określenie, która z danych opcji jest warta wyboru.

Bentham poza zaproponowaniem uniwersalnej podstawy wszelkich wartości przedstawia także kryteria mierzenia wartości poszczególnych działań. Przy ich ocenie należy uwzględnić: intensywność, trwałość, pewność lub niepewność, bliskość lub dalekość, płodność, czystość oraz rozciągłość. Intensywność odnosi się do poziomu odczucia danej przyjemności, trwałość – do jej długości i możliwości odczuwania przez dłuższy czas, pewność lub niepewność to prawdopodobieństwo wystąpienia danego skutku, bliskość lub dalekość wyraża horyzont czasowy, w jakim dany skutek wystąpi. Płodność oznacza prawdopodobieństwo wystąpienia kolejnych pozytywnych skutków, zaś czystość – brak związanej z daną przyjemnością rzeczywistej lub potencjalnej przykrości. Rozciągłość umożliwia zaś stwierdzenie, ile osób będzie ponosić konsekwencje (oraz przyjemności/przykrości) związane z danym działaniem (Bentham, 1958, s. 52–54).

Pierwszy system utylitarystyczny był nakierowany na wprowadzenie empirycznego rachunku do etyki, likwidację nierozstrzygalnych sporów moralnych, wskazanie metody wyznaczania wartości danych czynów, uniezależnienie tej wartości od rozstrzygnięć tradycyjnych, wskazanie potrzeby weryfikacji istniejących norm moralnych oraz uwzględnienie społecznego kontekstu i okoliczności w ocenie wartości moralnej czynu. Celem Benthama było doprowadzenie do stworzenia takiego systemu, który rzeczywiście będzie promował powszechną szczęśliwość. Namysł moralny miał polegać na sprawdzeniu, jakie konsekwencje przyniesie dane działanie według zaproponowanych kryteriów. Po dokonaniu tego rachunku utylitarystycznego i porównaniu jego wyników z alternatywnymi możliwościami działania można było podjąć decyzję co do słusznego postępowania.

Dzieło Benthama kontynuował i rozwijał John Stuart Mill. Zgadza się on z głównym poglądem poprzednika: „czyny są dobre, jeśli przyczyniają się do szczęścia, złe, jeżeli przyczyniają się do czegoś przeciwnego. Przez szczęście rozumie się przyjemność i brak cierpienia, przez

nieszczęście – cierpienie i brak przyjemności” (Mill, 2005, s. 10). Nie jest jasne, czy Bentham lub Mill rozumieli Zasadę Bezstronności w wymiarze przestrzeganym (czy chodziło im głównie o aktualnie istniejących ludzi), czy także w wymiarze czasowym (czy mieli na myśli wszystkich odczuwających ludzi, niezależnie od momentu urodzenia). Mill wprowadza modyfikacje w trzech aspektach. Po pierwsze proponuje rozróżnienie pomiędzy przyjemnościami ilościowymi i jakościowymi. Stwierdza: „lepiej być niezadowolonym człowiekiem niż zadowoloną świnia; lepiej być niezadowolonym Sokratesem niż zadowolonym głupcem” (Mill, 2005, s. 11). Mill uzupełnia w ten sposób brak zróżnicowania rodzajów przyjemności, *de facto* wprowadza pluralizm przyjemności. Okazuje się bowiem, że przyjemności jakościowe (właściwe Sokratesowi) są więcej warte niż przyjemności ilościowe (właściwe wszystkim, także głupcom). Pomiedzy nimi istnieje nieredukowalna różnica – nie można wymienić przyjemności płynącej z obcowania z arcydziełem na przyjemność płynącą z zaspokojenia głodu. Aby odróżnić, które przyjemności są jakiego rodzaju, należy odwołać się do sądu osób, które znają je obie i porównać je parami. Zatem do odróżniania rodzajów przyjemności niezbędnymi są sędziowie kompetentni.

Po drugie Mill przypisał Benthamowi sformułowanie Zasady Bezstronności: „każdy liczyć się ma za jednego i nikt za więcej niż jednego” (Mill, 2005, s. 84). Utylitysta podkreśla tym samym silny egalitaryzm. Każdy ma takie samo prawo do szczęścia i szczęście (przyjemności) każdej jednostki liczy się tak samo. W konsekwencjach danego działania liczą się przyjemności, które ono powoduje dla dowolnej osoby odczuwającej przyjemność. Podkreślenie tego warunku wskazuje na daleko idący uniwersalizm zasad utylitarystycznych. Uwypukla, że w rachunku utylitarystycznym liczą się przyjemności, nie osoby. Oznacza to także, że nie należy utożsamiać utylitaryzmu z egoizmem.

Po trzecie, Mill jest uważany za prekursora utylitaryzmu reguł. Zauważa, że istnieją co najmniej dwa poziomy reguł: ogólna zasada użyteczności i reguły drugiego stopnia (reguły szczegółowe). Można dokonywać namysłu nad każdym konkretnym działaniem bądź też nad regułami, ponieważ nie zawsze będzie czas na dokładne rozważenie konsekwencji danego działania.

Ludzkość miała do chwili obecnej czas wypracować sobie pewne określone poglądy na skutki, jakie mają pewne czyny dla jej szczęścia. Te przekazane nam poglądy stanowią dla ogółu reguły moralne. Są one nimi także i dla filozofa, póki nie uda mu się znaleźć lepszych (Mill, 2005, s. 33).

Istnieją więc pewne reguły, które konkretyzują ogólną zasadę utilitaryzmu. Część z nich została odkryta w toku rozwoju ludzkości. Mill zauważa, że reguły te były nakierowane na osiągnięcie pomyślności, lecz podlegają one udoskonalaniu. Można uznać, że reguły są czymś w rodzaju „moralności tymczasowej” postulowanej przez Kartezjusza – należy ich przestrzegać, a w miarę możliwości dokonywać namysłu nad ich ulepszeniem.

Henry Sidgwick przeciwstawiał utilitaryzm etyce zdroworozsądkowej (jak sam ją nazywał – intuicyjnej). Wskazywał, że etyka zdroworozsądkowa nie potrafi wskazać swojej głównej zasady. Jest ona *de facto* subiektywną postawą, polegającą na indywidualnych intuicjach moralnych. Jej źródła to partykularny zmysł moralny i normy odziedziczone przez kulturę. Inaczej sprawa ma się z utilitaryzmem. Jest on oparty na solidnej podstawie: obiektywnej zasadzie utilitarystycznej, nakazie uniwersalizacji oraz możliwości racjonalnego namysłu i weryfikacji norm moralnych. Sidgwick uważa, że to utilitaryzm umożliwia przekroczenie egoizmu (indywidualnego lub grupowego) – właśnie dzięki rzetelnemu namysłowi (przyjęcie punktu widzenia Wszechświata (Sidgwick, 1962, 382)). Jednakże angielski filozof ma świadomość, że dążenie do całkowicie bezosobowego wyboru nie jest praktycznie możliwe do osiągnięcia dla człowieka. Ten bowiem zawsze będzie zdradzał tendencję do preferowania tych osób, na których mu zależy. Ponadto Sidgwick sformułował paradoks hedonizmu:

Szczęście może być osiągnięte w większym stopniu, jeżeli zakres, w jakim świadomie do niego dążymy, zostanie starannie ograniczony. I to nie tylko dlatego, że działanie może być bardziej skuteczne, jeśli nasz wysiłek jest tymczasowo skoncentrowany na realizacji bardziej ograniczonych celów – choć jest to bez wątpienia ważny powód – ale także dlatego, że najpełniejszy rozwój szczęśliwego życia dla każdej jednostki wydaje się wymagać, aby miała ona inne zewnętrzne obiekty zainteresowania poza szczęściem innych świadomych istot (Sidgwick, 1962, 405).

Rozróżnia tutaj pomiędzy szczęściem jako celem a szczęściem jako motywem. Sidgwick zauważa, że jeżeli głównym motywem działających podmiotów będzie szczęście (rozumiane utilitarystycznie lub

hedonistycznie), to ich działanie nie będą tak efektywne, jak w przypadku, gdy będą mieli inne motyw. Po sformułowaniu tego paradoksu Sidgwick zwraca uwagę, że może on dotyczyć samego utylitaryzmu:

Na gruncie zasad utylitarystycznych słuszne może być robić i prywatnie zalecać, pod pewnymi warunkami, to, za czym niesłusznie byłoby opowiadać się otwarcie; słusznie może być jedną grupę ludzi uczyć otwarcie tego, czego źle byłoby uczyć innych; i do pomyślenia jest, że słusznie może być robić coś, o ile da się to zrobić względnie dyskretnie, co źle byłoby robić na oczach świata (...) doktryna głosząca, iż moralność ezoteryczna jest pożyteczna sama powinna mieć status doktryny ezoterycznej (Sidgwick, 1962, s. 489–490, polskie tłumaczenie za: Williams, 1999, s. 346–347).

Sidgwick wprost zaleca uznanie utylitaryzmu za ezoteryczną teorię moralną i wskazuje, że powinna ona raczej być stosowana przez elity niż przez ogół. Takie odejście od jawności ma prowadzić do bardziej efektywnej realizacji zasady utylitaryzmu. Sidgwick w swoim paradoksie przyznaje, iż sam utylitaryzm jest na tyle racjonalny oraz wymaga tak wysokich kompetencji filozoficznych i samokontroli, iż lepiej (z punktu widzenia Wszczęświata) będzie, jeżeli nie stanie się on doktryną wyznawaną przez większość ludzi.

George E. Moore postanowił rozwiązać przynajmniej część trudności zidentyfikowanych przez Sidgwicka. Po pierwsze przyjął, iż „dobry” jest własnością prostą, niedefiniowalną, a co za tym idzie – nie można sprowadzić go do przyjemności lub innych rodzajów dóbr. Termin „dobry” może być orzekany o różnych podmiotach, lecz jest do nich nieredukowalny. System Moore’a jest pierwszym utylitaryzmem idealistycznym – przyjmującym pluralistyczną i nieredukowalną koncepcję dobra. Jako taki może rozwiązać paradoks hedonizmu Sidgwicka – nie ma potrzeby ukrywania ani ograniczania dążenia do dobra, ponieważ wiele rzeczy może być określane jako dobre. Główna zasada utylitaryzmu pozostaje bez zmian – nadal należy dążyć do maksymalizacji dobra dla jak największej liczby ludzi. Nie trzeba jednak tej zasady czynić ekskluzywną (Moore, 1980).

Utylitaryzm idealny postanowił ulepszyć Richard B. Brandt, przekształcając go w kompletny utylitaryzm reguł. Podobnie jak Sidgwick, Brandt poszukuje metody weryfikacji intuicyjnych reguł moralnych. W tym celu proponuje metodę „kontrolowanej postawy”, czyli takiej, w której przyjmuje się postawę bezstronną (lub spełniającą warunek

odwracalności, czyli zastosowanie tej samej zasady do głoszącego ją podmiotu), doinformowaną (nie zmienia się pod wpływem świadomości nowych, relewantnych faktów), będącej w normalnym stanie umysłowym (polegającym na niepodleganiu obciążeniom psychicznym) i nieprzyjmującej zasad, które nadmiernie komplikowałyby system, co prowadziłoby do zbytniego uszczegółowienia, a w niektórych przypadkach być może do sprzeczności między przyjętymi regułami (Brandt, 1996, s. 425–426). Metoda ta umożliwiłaby sformułowanie kilku reguł, które, o ile byłyby całkowicie przestrzegane, doprowadziłyby do maksymalizacji pluralistycznie rozumianej użyteczności. Jak zauważa Brandt:

utylitaryzm reguł głosi, że w poszczególnych przypadkach powinniśmy kierować się ogólnymi przepisami, to zaś, czy dany przepis ogólny powinien zostać przyjęty zależy od użyteczności powszechnego respektowania tego przepisu (Brandt, 1996, s. 673–674).

System ten ma mieć przewagę nad utylitaryzmem czynów, ponieważ, po pierwsze, nie ma już potrzeby każdorazowego namysłu w sytuacji wyboru (a co za tym idzie – mozolnego liczenia), jakie działania będą w danym przypadku maksymalizować użyteczność. Po drugie, utylitaryzm nie musi być już ezoteryczny – podążanie za regułami i same reguły mogą być jawne. System ma być prosty, a sposób ustalania reguł znany, przy tym reguł nie powinno być zbyt wiele (metoda kontrolowanej postawy). Jeżeli okazuje się, że któraś z wybranych reguł nie działa, to w ramach przyjętej metody poddaje się ją weryfikacji. Według Brandta ma również przewagę nad propozycjami etyki intuicjonistycznej (np. etyka obowiązków *prima facie*) dzięki temu, że proponuje metodę i zestaw reguł rozstrzygających spory moralne.

Jednakże utylitaryzm reguł jest odejściem od założeń klasycznego utylitaryzmu. Nie chodzi już bowiem o to, aby każde działanie moralnie godziwe maksymalizowało użyteczność, lecz o wypracowanie zestawu reguły, które w wyjątkowym przypadku (wszyscy przestrzegają reguły) maksymalizują użyteczność. W sytuacji realnej (nie wszyscy przestrzegają reguły) można wskazać dwa warianty. Albo utylitaryści reguł godzą się na osiąganie wystarczającego stopnia użyteczności (rezygnując z maksymalizacji), albo też powinni budować taki zestaw reguły, który będzie maksymalizował użyteczność w sytuacji, gdy nie wszyscy przestrzegają reguły.

Problem metody rozstrzygania norm moralnych zaprzętał również głowę Richarda M. Hare'a. W ramach utilitaryzmu, aby uniknąć problemów, których świadomy był Sidgwick, oraz aby doprecyzować kontrolowaną postawę Brandta, zaproponował on dwupłaszczyznowe myślenie moralne. Zauważył, że na co dzień podmioty moralne kierują się zasadami domniemanymi. Są one formułowane na poziomie intuicyjnym i na ogół wystarczają do właściwej oceny niewymagających sytuacji moralnie znaczących. Problem rodzi się wtedy, gdy zasady domniemane wchodzą ze sobą w konflikt. Wówczas należy przejść na poziom tak zwanego „myślenia krytycznego”.

Celem myślenia krytycznego jest wyselekcjonowanie najlepszego do zastosowania w myśleniu intuicyjnym zespołu zasad domniemanych. (...) Funkcją myślenia krytycznego, oprócz selekcjonowania zasad domniemanych, jest również rozwiązywanie konfliktów między tymi zasadami (Hare, 2001, s. 68).

Zasada Maksymalizacji użyteczności ma być naczelną zasadą rozstrzygania sporów. Hare jest świadomy, że do racjonalnego rozstrzygnięcia sporów wymagany jest trening – hipotetyczną istotę, która zawsze myśli na poziomie krytycznym, nazywa archaniołem. Jednocześnie zauważa, że myślenie krytyczne nie ma na celu stworzenia jednego, uniwersalnego zespołu reguł. Ma ono interweniować wtedy, gdy reguły domniemane przestają działać optymalnie. Zbiór reguł domniemanych jest zmienny. Jak zauważa: „Dobrym wodzem jest ten, kto wygrywa bitwy, a nie ten, kto ma najlepsze zasady domniemane” (Hare, 2001, s. 70).

Jako ostatni zostanie przedstawiony pogląd utilitaryzmu preferencji. Skupia się on na źródle informacji na temat dóbr, które powinny być maksymalizowane. Chodzi o tak zwany utilitaryzm preferencji lub utilitaryzm skupiony na interesach. Jak zauważa Peter Singer, w jego przypadku „najlepsze konsekwencje» są rozumiane raczej jako to, co ogólnie sprzyja realizacji interesów tych, których dotyczy, iż jedynie zwiększa przyjemność i zmniejsza ból” (Singer, 2003, s. 28). Singer wskazuje, iż wartości, które powinny być maksymalizowane, właśnie dlatego są wartościami, iż są czyimiś interesami bądź szerzej – że przez jakąś istotę myślącą są preferowane w stosunku do innych. Rolą utilitaryzmu jest przedstawienie metody oceniania preferencji wielu żywiących je istot w taki sposób, aby możliwa była maksymalizacja dobrobytu rozumianego jako wypełnienie preferencji. Utylitaryzm preferencji stara się

uniknąć problemów związanych z narzucaniem innym sposobu, w jaki powinni żyć (i czego powinni pragnąć). Co więcej, pomimo że uznaje wiele wartości, to możliwa jest jego interpretacja jako monizmu aksjologicznego – wszelkie wartości mogą być sprowadzone do zaspokojenia lub niezaspokojenia preferencji (Janikowski, 2016, s. 80–81) Co istotne – mowa tu przede wszystkim o racjonalnych preferencjach (a zatem przemyślanych, podejmowanych lub wzmacnianych przez poinformowane podmioty, świadome swoich uwarunkowań). W przypadku utilitaryzmu preferencji można podać parafrazę zdania Benthama/Milla: każda preferencja liczy się tak samo i każda tylko za jedną.

Ujęcie problemowe pojęcia

Utilitaryzm wzbudzał (i wzbudza) wiele kontrowersji. Etyka oparta na racjonalnym „wylizaniu”, wartościowaniu konsekwencji, której celem jest selekcja i zmiana tradycyjnych reguł moralnych, została poddana krytyce ze strony etyk deontologicznych oraz opartych na pojęciu cnoty. Krytycznie odnosi się do niej również etyka chrześcijańska. Poniżej zostanie przedstawione jedynie kilka z tych argumentów krytycznych.

Jak zauważa Bernard Williams, utilitaryzm dostarcza argumentów, iż pewne działania są moralnie słusznie, pomimo że zawierają w sobie element działania nagannego. Przedstawia przykład, w którym Jim otrzymuje propozycję od szeryfa miasteczka na południu USA. Schwymano tam dwudziestu Indian i skazano ich na śmierć za antyrządowe protesty. Jim, jako gość w miasteczku, otrzymuje propozycję: jeżeli uśmierci osobiście jednego z Indian, pozostali odejdą wolni. Z punktu widzenia utilitaryzmu czynów, a zapewne również z punktu widzenia myślenia krytycznego, wykonanie wyroku przez Jima jest działaniem lepszym niż zezwolenie na śmierć dwudziestu osób (Smart & Williams, 1973, s. 98–99). Williams rozwija ten zarzut, stwierdzając, iż utilitaryzm nie uwzględnia szkód, jakie płyną z posiadania prawego charakteru, wierności przyjętym zasadom (*integrity*), zmniejsza znaczenie wrażliwego sumienia oraz subiektywnego poczucia, iż zrobiło się coś złego (skrupułów). Williams zauważa, że wszystkie te zjawiska posiadają jednak pozytywną wartość moralną, a niszczenie ich za pomocą rachunku utilitarystycznego będzie raczej prowadzić do zmniejszenia oporów przed

podejmowaniem w przyszłości działań tradycyjnie ocenianych jako niemoralne. To z kolei może prowadzić raczej do zmniejszenia powszechnej użyteczności niż do jej maksymalizacji.

Odpowiadając na ten argument, John J.C. Smart najpierw zauważa, że aby podważyć utilitaryzm, trzeba skonstruować tak daleko odbiegający od rzeczywistości przykład. Demaskuje on metodę antyutilitarystów: konstruują oni przykłady, w których działanie w innych sytuacjach naganne staje się właściwe. Zauważa przy tym, że argumenty takie opierają się na połączeniu oceny działania i oceny podmiotu. Proponuje, aby uznać, że moralnie dobra osoba to taka, która zazwyczaj realizuje najlepszy możliwy rezultat, niż przeciętnie się to dzieje. Analogicznie osoba zła moralnie to taka, która czyni to w sposób gorszy niż przeciętna. Dobry motyw to taki, który zasadniczo prowadzi do korzystnych skutków, zły – do niekorzystnych (Smart & Williams, 1973, s. 48). Osoba taka jak Jim może być moralnie dobrą osobą i działając z dobrych pobudek, uczynić to, co innym może wydawać się naganne. Smart za pomocą tego rozróżnienia chce pokazać, iż utilitaryzm także będzie wspierał moralnie pozytywne cechy takie jak prawy charakter czy skrupuły. Jednakże samo przestrzeganie zasad zawartych w sumieniu nie gwarantuje właściwego działania. Tutaj pojawia się utilitarystyczny pomysł dotyczący czujności – zwolennik tej etyki będzie wymagał (również od siebie) sprawdzania, czy posiadane zasady domniemane są zgodne z Zasadą Maksymalizacji. Utylitaryzm jawi się więc jako stawiający o wiele większe wymagania moralne niż etyka deontologiczna czy etyka cnoty. Nie godzi się na pozostanie na poziomie przestrzegania reguł czy też na poziomie kształtowania charakteru, lecz wskazuje, iż zawsze trzeba być gotowym na zmianę swoich zasad w imię realizacji naczelnej zasady moralnej.

O wiele poważniejszy zarzut w stronę utilitaryzmu wysunął Derek Parfit. Nazwał go „odrażającą konkluzją”. Przedstawił ją następująco:

dla dowolnej populacji liczącej przynajmniej dziesięć miliardów ludzi cieszących się bardzo wysoką jakością życia musi istnieć jakaś znacznie większa możliwa do wyobrażenia populacja, której egzystencja – o ile wszystko inne pozostaje równe – byłaby lepsza, mimo że życie jej członków ledwo przekracza minimalny poziom, który czyni możliwym uznanie go za życie warte tego, by nim żyć (Parfit, 2012, s. 444).

„Odrażająca konkluzja” polega na tym, że dla każdego stanu o ustalonej wartości użyteczności można pomyśleć taki stan, w którym łączna suma użyteczności jest większa, pomimo że użyteczność tej sytuacji dla każdego z podmiotów czujących jest mniejsza. Z moralnego punktu widzenia należałoby więc preferować drugi stan (większa liczba minimalnie zadowolonych podmiotów) niż pierwszy (mniejsza liczba o wiele bardziej zadowolonych podmiotów). Parfit, przedstawiając „odrażającą konkluzję”, zwraca uwagę na pewną cechę utilitaryzmu, w szczególności utilitaryzmu preferencji: jeżeli nie istnieje obiektywna hierarchia wartości, wówczas spełnienie dowolnej wartości zwiększa globalną sumę szczęścia. Zasada Maksymalizacji nakazuje zwiększanie tej sumy. Zatem: lepiej jest, aby istniało wiele czujących podmiotów znajdujących się tuż nad progiem wartości, które „czynią życie wartym przeżycia”, niż aby istniało mniej podmiotów, które posiadają ze wszech miar szczęśliwe życie.

„Odrażająca konkluzja” zwraca uwagę na konsekwencje oderwania wartości użyteczności jako takich od wartości podmiotów, które ich doświadczają. Wskazuje, iż liczą się same pożądane odczucia (przyjemności, szczęście, wartości), a nie podmioty. Nieistotna jest również agregacja tychże własności w samych podmiotach; „każde pożądane odczucie liczy się tak samo i każde tylko za jednego”. W takiej formie „odrażająca konkluzja” stanowi wyzwanie dla zastosowań utilitaryzmu w polityce społecznej. Na jej podstawie można bowiem uznać za moralnie właściwy nawet najbardziej niesprawiedliwy rozkład dóbr i użyteczności, byleby spełniał warunek efektywności w sensie Pareto. Utilitaryzm poszukuje sposobu uniknięcia „odrażającej konkluzji”. Jednym ze sposobów jest próba stworzenia (na bazie Milowskich przyjemności jakościowych oraz hierarchii preferencji) obiektywnej hierarchii wartości użyteczności, dzięki którym ulegnie zmianie sam rachunek utilitarny (Janikowski, 2016, s. 75–80).

Utilitaryzm został także poddany krytyce zewnętrznej za uzależnienie wartości albo od bycia przedmiotem preferencji istoty czującej, albo też od przynoszenia takiej istocie przyjemności lub innych odczuć określanych jako dobre. Oznacza to, że istota, która nie posiada w stosunku do siebie takich preferencji (podobnie jak inne istoty w stosunku do niej) oraz która nie jest w stanie odczuwać bólu lub innej nieprzyjemności (lub przyjemności), nie posiada żadnej wartości. Na takich

lub podobnych przesłankach zbudowane są utylitarystyczne argumenty na rzecz moralnej dopuszczalności aborcji, eutanazji, a nawet niekiedy dzieciobójstwa. Takie konkluzje są odrzucane między innymi przez przedstawicieli etyki chrześcijańskiej. Wskazują oni, że odebranie ludziom niezależnej od wszystkiego wartości wewnętrznej może prowadzić do katastrofalnej równi pochyłej.

Należy wspomnieć o jeszcze jednej właściwości systemów utylitarystycznych, jaką są wysokie wymagania moralne. Jeżeli przystać na stwierdzenie, iż najważniejsza jest Zasada Maksymalizacji, zaś pozostałe powinny być jej podporządkowane, to za niemoralne należałoby uznać realizację w danej sytuacji którejkolwiek z niższych sum użyteczności, jeżeli można zrealizować większą. W myśl tego argumentu utylitarysta powinien zawsze dążyć do zidentyfikowania i zaspokojenia maksymalnej możliwej sumy użyteczności. Takie poziomy wymogów moralnych jest porównywalny z wymaganiem realizacji cnót heroicznych obecnych u Arystotelesa czy też w etyce chrześcijańskiej. Utylitaryzm idzie jednak o krok dalej. Realizacja maksymalnie dobrego czynu staje się obowiązkiem utylitarysty. Realizacja jakiegokolwiek stanu rzeczy o mniejszej wartości globalnej niż najlepszy nie jest realizacją Zasady Maksymalizacji. Próby zmniejszenia tak wysokich wymagań moralnych były podejmowane w ramach utylitaryzmu reguł oraz utylitaryzmu dwóch poziomów myślenia. W ich przypadku stan, w którym wszyscy realizują Zasadę Maksymalizacji, zostaje uznany za odległy ideał, do którego prowadzi stopniowe włączanie coraz to większej liczby reguł utylitarystycznych do moralności. Jednakże takie ujęcie zakłada jakąś formę moralności ezoterycznej – utylitaryści są świadomi, jaka moralność powinna obowiązywać, jednak prezentują takie zasady moralne, które mają największe szanse na bycie zaakceptowanymi przez społeczeństwo.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Utylitaryzm postawił etyce i praktyce społecznej nowe wyzwania. Stał się źródłem zarówno inspiracji, jak i punktem odniesienia do krytyki. Poprzez niekiedy bezkompromisowe podejście do tradycyjnych rozstrzygnięć problemów moralnych spowodował, iż także krytycy

podejścia konsekwencjalistycznego na nowo musieli sformułować argumenty na rzecz obowiązywalności niektórych norm moralnych. Ponadto dzięki utylityzmowi rozbudzona została dyskusja na temat moralności ezoterycznej, wartości życia oraz sprawiedliwości społecznej. Argumentów utylitystycznych w debacie etycznej i społecznej nie można zlekceważyć. Przykładem zastosowania kategorii utylitystycznych do praktyk społecznych może być działalność komisji do spraw refundacji leków i terapii. Opracowanie wskaźników takich jak QALY (wskaźnik jakości życia skorygowany o liczbę lat – *quality adjusted life years*), ICER (stosunek dodatkowych kosztów do dodatkowych korzyści – *the incremental costeffectiveness ratio*) czy QALE (liczba oczekiwanych lat życia z uwzględnieniem ich jakości – *quality adjusted life expectancy*); problem, komu jako pierwszemu udzielać świadczeń zdrowotnych – zarówno ratujących życie, jak i podnoszących jego długość lub jakość (i jakie kryteria przy tym zastosować) – są problemami, w których również stosuje się kryteria utylitystyczne i które trudno jest rozstrzygnąć bez wzięcia pod uwagę bilansu dóbr. Utylityzm, w szczególności utylityzm czynów, jest też rozważany jako jedna z kandydatur na system etyczny dla maszyn opartych na sztucznej inteligencji. W przeciwieństwie do ludzi maszyny będą w stanie bardzo precyzyjnie operować na dużych zbiorach danych, przez co mogą wykorzystać algorytmy oparte np. na wytycznych Benthama. Problemem oczywiście pozostaje nieintuicyjność rozwiązań, do których mogą w ten sposób dojść.

Przed samym utylityzmem również stoją wyzwania. Po pierwsze, wciąż trwa dyskusja na temat „odrażającej konkluzji”. Podejmowane są coraz to nowe próby jej odrzucenia bądź osłabienia. Po drugie, trwa dyskusja na temat odpowiedzialności osób żyjących aktualnie względem przyszłych pokoleń. Z jednej strony pojawia się argument, iż powinno się włączyć do aktualnie przeprowadzanego rachunku utylitarne przyszłe możliwe stany istot, których jeszcze nie ma, a które mogą mieć preferencje np. korzystania z przyrody w sposób podobny do nas. Argument ten jest uzasadniany wymogiem poszerzenia bezstronności o wymiar czasowy. Ponieważ „każdy liczy się tak samo i każdy tylko za jednego”, nie należy uznawać, że moment urodzenia ma w tym przypadku jakieś znaczenie. Zatem należy dbać o pomyślność przyszłych pokoleń, bez faworyzowania tych aktualnie istniejących bądź tych, które zaistnieją w niewielkim horyzoncie czasowym (Mulgan, 2022, s. 5, 21).

Z drugiej strony stawiany jest argument, iż przyszłe pokolenia nie istnieją, nie istnieją więc także ich preferencje (ani dobro). Tym, co powinno być brane pod uwagę, są przede wszystkim interesy, dobra i preferencje osób aktualnie istniejących, także te dotyczące przyszłych pokoleń. Takie jednak postawienie sprawy powoduje, iż może pojawić się zarzut paternalizmu – aktualnie istniejące osoby mają decydować o dobru osób, które są zaledwie możliwe, bez uwzględniania ich faktycznych preferencji. Spór pozostaje otwarty i niewątpliwie wymaga rzetelnego namysłu nad odpowiedzialnością aktualnych utylitarystów za dobrobyt przyszłych pokoleń.

Utylitaryzm jednak może także inspirować do: a) poszukiwania płaszczyzny porozumienia pomiędzy różnymi systemami wartości, b) poszukiwania rozwiązań dylematów etycznych, c) krytycznego podejścia do obowiązujących zasad moralnych. W przypadku a) taki był cel utylitaryzmu. Pytanie: „Które wartości należy maksymalizować?” jest nadal ważne. Nawet jeżeli nie obowiązuje teza o wzajemnej redukowalności wartości, to nadal warto poszukiwać odpowiedzi na pytanie: „Co czyni wartości wartościami?” oraz „Jaka jest hierarchia wartości?”. Utylitaryzm, pomimo że wskazywał tendencje naturalistyczne (np. utożsamienie wartości z przyjemnością), domaga się racjonalnego uzasadnienia uznawania i hierarchizacji danych wartości. Odnośnie do b) argumentacja utylitarystyczna jest w stanie zidentyfikować pozorne konflikty moralne. Nie oznacza to, że potrafi rozstrzygnąć wszystkie, lecz wskazuje jako na pozorne te, które zachodzą np. pomiędzy zasadami domniemanymi bez ich krytycznej analizy. W przypadku c) utylitaryzm nie zadowala się odpowiedzią: dane wartości są wartościowe z natury, tradycji bądź „głębokiego poznania”. Jest ciągłym wyzwaniem dla zastanej moralności, domaga się racjonalnych uzasadnień norm moralnych. Dzięki temu jest czynnikiem wpływającym pozytywnie na postęp moralny (bo każdy liczy się tak samo i każdy tylko za jednego). Pozostanie więc ważnym punktem odniesienia dla współczesnej etyki.

BIBLIOGRAFIA

- Bentham, J. (1958). *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*. Przeł. B. Nawroczyński. Warszawa: PWN.
- Brandt, R.B. (1996). *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*. Przeł. B. Stanosz. Warszawa: PWN.
- De Lazari-Radek, K., & Singer, P. (2014). *The Point of View of the Universe. Sidgwick and Contemporary Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Hare, R.M. (2001). *Myślenie moralne. Jego płaszczyzny, metody i istota*. Przeł. J. Margański, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Hutcheson, F. (2004). *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Janikowski, W. (2016). *Wolna wola i użyteczność. Podstawy etyki utilitaryzmu preferencji*. Warszawa: Semper.
- Klimowicz, E. (1974). *Utylitaryzm w etyce*. Warszawa: PWN.
- Mill, J.S. (2005). *Utylitaryzm*. Przeł. M. Ossowska. W: J.S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności* (s. 3–89). Warszawa: PWN.
- Moore, G.E. (1980). *Etyka*. Przeł. Z. Szawarski. Warszawa: PWN.
- Mulgan, T. (2020). *Utilitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parfit, D. (2012). *Racje i osoby*. Przeł. W.M. Hensel, & M. Warchała. Warszawa: PWN.
- Saja, K. (2008). *Język etyki a utilitaryzm. Filozofia moralna Richarda M. Hare'a*. Kraków: Aureus.
- Sidgwick, H. (1962). *The methods of ethics*. London: Palgrave Macmillan.
- Singer, P. (2003). *Etyka praktyczna*. Przeł. A. Sagan. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Smart, J.J.C., & Williams, B. (1973). *Utilitarianism: for and against*. Cambridge University Press.
- Williams, B., (1999). *Punkt widzenia Wszechświata. Sidgwick i ambicje etyki*. Przeł. M. Szczubińska. W: B. Williams, *Ile wolności powinna mieć wola* (s. 329–353). Warszawa: Fundacja Aletheia.

Sebastian Gałdecki
Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie
<https://orcid.org/0000-0003-2728-0447>
<https://doi.org/10.35765/slowniki.472>

Współczesna etyka cnót

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Etyka cnót to najstarsza teoria moralności, istniejąca nieprzerwanie od dwóch i pół tysiąca lat. Jej główne założenia obejmują ścisłe powiązanie oceny czynu z oceną podmiotu działającego, dynamiczność i teleologiczność osoby ludzkiej oraz istotny związek indywidualnej egzystencji z życiem wspólnotowym. Cnoty są tymi nabytymi zdolnościami, które umożliwiają dobre wypełnianie zadań i obowiązków wynikających z tożsamości podmiotu.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Źródła etyki cnót należy poszukiwać w starożytnej Grecji, gdzie filozofowie tacy jak Sokrates, Platon czy Arystoteles uznawali *ἀρετή* za doskonałość właściwą każdemu bytowi w spełnianiu naturalnych dla siebie funkcji i przez analogię odnosili to także do człowieka, który żyje rozumnie. Następnie ta idea była rozwijana przez moralistów rzymskich, takich jak Cyceon czy Seneka, by następnie zostać podjęta przez najwybitniejszych myślicieli średniowiecza, ze św. Tomaszem z Akwinu na czele. Przez ponad trzysta lat nowożytności była ignorowana, by w połowie ubiegłego stulecia odzyskali ją filozofowie anglosascy związani ze szkołą analityczną, przede wszystkim Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe i Philippa Foot.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Etyka cnót stanowi dziś jeden z trzech głównych paradygmatów filozofii moralności – obok deontologii i utilitaryzmu. Charakteryzuje ją odmienne od tamtych podejście do relacji podmiot–przedmiot działania, wagi wychowania moralnego, uzasadnienia norm moralnych i zastąpienia kryterium słuszności przez tradycyjne pojęcie dobra i cnotliwości.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:

Niektórzy proponują, by zastąpić nazwę „etyka cnoty” określeniem „etyka zdrowego rozsądku”. Postulat ten wynika z przywiązania aretologii do życia codziennego, do rozwiązywania praktycznych problemów moralnych i niechęci do teorii. Niemniej współczesna etyka cnót stanowi dojrzałą teorię moralności, skuteczną tak w obszarze etyki ogólnej, jak i stosowanej.

Słowa kluczowe: cnota, aretologia, Arystoteles, Tomasz z Akwinu, etyka współczesna

Definicja pojęcia

W książce zatytułowanej *Natura cnoty* możemy przeczytać:

nawet wśród współczesnych zwolenników etyki cnót nie ma zgody, jak należy pojęcie cnoty rozumieć i jaką w istocie powinno pełnić ono rolę w teorii etycznej. [...] Jak starałem się pokazać w innym miejscu, zasadne jest raczej mówienie w tym kontekście o swojego rodzaju nowym paradygmacie filozofii moralnej, w ramach którego doszło do poszerzenia spojrzenia na kwestie moralne o problematykę charakteru i zagadnienie moralnej oceny osób (Jaśtał, 2009, s. 8).

Jest to bardzo trafne ujęcie problemu zdefiniowania tego, czym jest współczesna etyka cnót. Trudno byłoby wskazać inny nurt tak wewnętrznie zróżnicowany i niezainteresowany wewnętrznymi sporami. Dlatego zgadzam się z Jackiem Jaśtałem, że najtrafniej jest mówić o nowym-starym paradygmacie etycznym, który odwołuje się do kilku zasadniczych zasad, ale jest wewnętrznie zróżnicowany w odniesieniu do rozwiązań szczegółowych.

W drugiej połowie minionego stulecia przypomniano sobie o starożytnej perspektywie etycznej, od kilkuset lat (niesłusznie) związanej wyłącznie z teologią moralną Kościoła katolickiego. Dość szybko ten paradygmat zaczął zdobywać popularność, dołączając do dwóch dominujących we współczesnej etyce nurtów – do deontologii i utilitaryzmu; a zdaniem niektórych zdobył wręcz pozycję dominującą na dzisiejszej scenie filozofii moralnej (Szutta & Szutta, 2010, s. 9). Nie byłbym tak optymistyczny co do sukcesu aretologii; niemniej prawdą jest, że etyka cnót przez ostatnie półwiecze nie tylko wróciła do stołu, przy którym dyskutujemy o głównych problemach moralnych, ale także stała się modna.

Tekstem, który rozpoczął tzw. zwrot ku cnotom (*aretic turn*), był artykuł Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, zatytułowany *Modern Moral Philosophy* i opublikowany w styczniu 1958 roku w prestiżowym brytyjskim czasopiśmie „Philosophy”. Anscombe zwróciła uwagę na pewien istotny brak, coraz bardziej dojmujący w XX wieku:

W ramach współczesnej filozofii wymaga się wyjaśnienia, w jaki sposób człowiek niesprawiedliwy jest zarazem złym człowiekiem czy też niesprawiedliwe działanie – złym czynem. Podanie takiego wyjaśnienia należy do etyki, nie można jednak nawet przystąpić do wykonywania tego zadania, póki nie posiada się solidnej filozofii psychologii. Dowód bowiem, że człowiek niesprawiedliwy jest złym człowiekiem, wymaga pozytywnego ujęcia sprawiedliwości jako „cnoty”.

Ta jednak część przedmiotu etyki pozostaje całkowicie dla nas niedostępna, póki nie posiadamy ujęcia tego, jakiego rodzaju własnością jest cnota – co nie jest problemem etyki, lecz analizy pojęciowej – i jaka jest jej relacja do działań, w których się przejawia – a jest to kwestia, której Arystoteles nie zdołał skutecznie objaśnić (Anscombe, 2010, s. 43).

Anscombe podkreśla zatem istotny problem: współczesna etyka wiele uwagi poświęca wypracowaniu adekwatnego kryterium oceny czynu – dobry-wymagany lub zły-zakazany – podczas gdy zaniedbane zostaje kryterium oceny podmiotu tego czynu. Dwie wielkie wojny światowe, wydarzenia takie jak komunistyczny hołodomor czy nazistowski holokaust, ale także wyzwania związane z „wyścigiem zbrojeń” nakazały powrócić do pytania o to, czy można mówić o ludziach jako o dobrych lub złych. Deontologia lub utylitaryzm milcząco zakładały, że pozytywna lub negatywna ocena podmiotu moralnego jest prostą pochodną oceny (pozytywnej lub negatywnej) czynów, których tenże podmiot się dopuszcza. Jak jednak racjonalnie powiązać ocenę czynu z oceną podmiotu działającego (lub *vice versa*)? Żaden poświeceniowy nurt etyczny ani tego pytania nie zadawał, ani nie potrafiłby na nie odpowiedzieć. Czy jeśli ktoś dokonuje 49% czynów złych, a 51% jego czynów jest dobrych, to należy uznać go za człowieka dobrego? A jeśli kolejnego dnia kilkakrotnie popełni coś złego, to staje się automatycznie złym człowiekiem? Co jeśli następnego dnia będzie realizował tylko dobre akty – czy znów stanie się dobrą osobą?

To nie są banalne pytania, bo pojawienie się w XX wieku czynów, które zaczęły być określane mianem „zła potwornego” (*horrendous evil*), zmusiło etyków do zapytania o to, jakie warunki musi spełniać podmiot (albo też jakich warunków nie spełnia), który dopuszcza się takich czynów jak ludobójstwo czy terroryzm. Etyka cnót, sięgająca swoimi korzeniami do starożytnej myśli greckiej, nie ma trudności z odpowiedzią na to pytanie, gdyż zakłada ona porządek odwrotny do paradygmatu deontologicznego lub utylitarystycznego: nie tylko dobry akt moralny tworzy dobrego człowieka (a zły – człowieka złego), ale zarazem dobro podmiotu stanowi warunek dobra czynu, a zło podmiotu stanowi przyczynę czynu złego. I nie chodzi tu o relatywizm moralny, lecz o przekonanie, że moralność stanowi swoisty proces, łańcuch łączący podmiot moralny z dokonywanymi przez niego czynami, a te z dokonującym je podmiotem.

Powyższe rozważania, które mają raczej opisać niż zdefiniować paradygmat współczesnej etyki cnót, można podsumować krótkim cytatem:

etyka cnót, jeśli musimy użyć tego sformułowania, można scharakteryzować jako filozofa moralności, który uważa, że możemy się więcej nauczyć od Platona i Arystotelesa niż od Kanta i Benthama, Moore'a czy Rossa. Moglibyśmy mówić o greckim zwrocie, a może o greckim powrocie – nie zakładając oczywiście, że greccy myśliciele w tych sprawach byli jednomyślni (Coope, 2006, s. 20).

Trudno zatem zrozumieć współczesną etykę cnót, nie uznając jednocześnie pewnej inklinacji historyczno-filozoficznej. Etyka cnót nie tylko głosi tezy przeciwne założeniom deontologizmu i utilitaryzmu, ale także przeciwstawia pierwsze zasady platonizmu i arystotelizmu dogmatom nowożytnych tradycji etycznych.

Analiza historyczna pojęcia

Skoro nie można zrozumieć etyki cnót bez uwzględnienia kontekstu historycznego, przyjrzyjmy się linii rozwojowej idei cnoty i związanego z tym pojęciem paradygmatu filozoficznego.

Czytając prace na temat cnoty i etyki cnót, dość łatwo można zauważyć, że dominują dwie skrajne perspektywy. Jedna z nich cierpi na błąd anachronizmu, postrzegając cnotę wyłącznie z perspektywy tradycji chrześcijańskiej, która przecież jedynie przejęła o wiele starszą ideę (zob. Pańpuch, 2001, s. 216). Druga z kolei wydaje się nie rozumieć, że każda wielka idea podlega naturalnemu rozwojowi, stopniowo uzupełniając swoje pierwotne znaczenie i nie tracąc jednocześnie swej tożsamości (zob. Reale, 2005, s. 31). Przyjmując tę dychotomię, trzeba by uznać również, że termin „współczesna etyka cnót” albo jest oksymoronem (ponieważ wyraża sprzeczność pomiędzy etyką cnót, tożsamą w zasadzie z etyką starożytną, i paradygmatem współczesnym), albo próbą „rebrandingu” nazwy „etyka chrześcijańska” (ze względu na nieufność wobec tego określenia w czasach dzisiejszych).

Uważam oba te podejścia za błędne. Najbliższe jest mi stanowisko wyrażone przez Alasdaira MacIntyre'a, uważanego za jednego z twórców współczesnej etyki cnót, który stwierdził, że istnieje trzecie wyjście. Przyznał, że

jedną z możliwych reakcji na opowiedzianą dotychczas przeze mnie historię może być uznanie, że [...] mamy do czynienia ze zbyt wielką liczbą odmiennych i wzajemnie niezgodnych koncepcji cnót, aby w pojęciu cnoty – czy nawet w historii tego pojęcia – można było się dopatrzeć jakiegokolwiek jedności (MacIntyre, 1996, s. 327).

Dlatego często uważa się, „iż nie ma jakiejś jednej podstawowej, zasadniczej koncepcji cnót, która domagałaby się powszechnej akceptacji” (MacIntyre, 1996, s. 335). Ta wielość i różnorodność nie prowadzi jednakże do uznania, że idea cnoty ogranicza się wyłącznie do – jak chciałby Giovanni Reale – tradycji starożytnej, albo wyłącznie do etyki arystotelesowsko-tomistycznej (jak sugeruje Pańpuch), albo do Homeryckiej, Austinowskiej czy Franklinowskiej teorii cnót. Aby przekroczyć ten spór, należy jednak postawić pytanie o to,

czy potrafimy spośród tych rywalizujących i odmiennych twierdzeń wyodrębnić jakieś wspólne im wszystkim centralne pojęcie cnót, na temat którego moglibyśmy zbudować bardziej przekonującą teorię niż te dotychczasowe? (MacIntyre, 1996, s. 336)

MacIntyre uznaje, że istnieje pewien trwały, fundamentalny rdzeń idei cnoty, pozwalający uchwycić tradycję etyki cnót. Co więcej, ów rdzeń musi być równie złożony i bogaty, jak historia, która doprowadziła do jego stopniowego wykrystalizowania: „pojęcie bowiem ucieleśnia w pewnym sensie historię, której jest rezultatem” (MacIntyre, 1996, s. 336).

Etyka cnót ma bardzo długą historię – dłuższą niż jakakolwiek inna tradycja filozofii moralności – sięgającą nie tylko starożytnych filozofów greckich, ale także starożytnych filozofów chińskich. Jej głównymi pojęciami są doskonałości charakteru, takie jak uczciwość, odwaga i samokontrola, i koncentruje się na tym, jak takie doskonałości pomagają nam prowadzić dobre życie, właściwie traktować siebie i innych oraz budować prosperujące wspólnoty (Russell, 2013, s. 1).

Daniel Russell precyzyjnie opisał dwie główne cechy etyki cnót. Po pierwsze, jest to najstarszy sposób myślenia o moralności i najbardziej starożytna forma odpowiedzi na pytanie „jak powinienem postępować?”. Dla takich gigantów myśli etycznej jak Homer, Sokrates, Platon, Arystoteles, Epikur, Cyceron czy Seneka niewyobrażalny był namysł nad dobrem, słusznym postępowaniem czy rozumem praktycznym bez odwołania się do tego, co nazywali *ἀρετή* lub *virtus*. Cnota stanowiła

punkt wyjścia wszelkich analiz etycznych i konieczny fundament każdej moralności.

Naszą krótką analizę etyki cnót rozpocznijmy zatem od Platona (w jego tekstach chyba najpełniej dostrzeżemy także dorobek Sokratesa). W swoim *Państwie* zawarł on taki opis cnoty:

- Otóż teraz, uważam, lepiej możesz zrozumieć, o co mi szło przed chwilą, kiedy się pytałem, czy nie to będzie robotą każdego, co on albo wyłącznie, albo najlepiej ze wszystkich wykonywa.
- Owszem – powiada – rozumiem i to mi się wydaje robotą każdego.
- No, dobrze – mówię. – A czy nie myślisz, że i dzielność swoją posiada wszystko, co ma jakąś robotę sobie przyporządkowaną? [...]
- Jaka – mówię – jest ich dzielność, ja się tam o to jeszcze nie pytam, tylko czy dzięki swoistej dzielności dobrze robią to, co mają do roboty, a skutkiem wady – źle. [...]
- Czy więc kiedykolwiek, Trazymachu, dusza swoje roboty będzie dobrze sprawowała, jeżeli jej zabraknie jej swoistej dzielności, czy też to niemożliwe?
- Niemożliwe.
- Musi zatem wadliwa dusza źle rządzić i dbać, a dobrej się to wszystko dobrze wiedzie (Platon, 2001, s. 46-47).

Już tutaj pojawia nam się kluczowa teza etyki cnót: ἀρετή (tłumaczona przez Władysława Witwickiego jako „dzielność”, przez Stanisława Lisieckiego – jako „przydatność”, a przez Antoniego Bronikowskiego – jako „cnota”) ma wymiar nie tylko etyczny. Albo lepiej: cnota w pierwszym rzędzie wcale nie odnosi nas do moralności, lecz do ontologii. Stanowi ona właściwą każdemu bytowi doskonałość. Dlatego można mówić o cnocie konia (rączość), cnocie ostrza (ostrość) i cnocie cukierków (słodycz). Cnotliwość człowieka jest jedynie – albo aż – szczególnym przypadkiem cnotliwości. Dlatego dobry człowiek jest tożsamy z człowiekiem cnotliwym, czyli człowiekiem sprawiedliwym. Cnoty umożliwiają podmiotowi „swoje roboty dobrze sprawować”.

Przejdźmy zatem do trzeciego z wielkich filozofów greckich, Arystotelesa. Rozwinął on znacząco teorię cnoty, definiując ją jako

trwałą dyspozycję do pewnego rodzaju postanowień, polegającą na zachowywaniu właściwej ze względu na nas średniej miary, którą określa rozum, i to w sposób, w jaki by ją określił człowiek rozsądny. Idzie tu o średnią miarę pomiędzy dwoma błędami, tj. między nadmiarem a niedostatkiem; a dalej: o średnią miarę o tyle, iż owe błędy bądź nie dochodzą do tego, co jest właściwe w doznawaniu namiętności i w postępowaniu, bądź poza tę granicę wykraczają,

gdy natomiast dzielność etyczna znajduje i obiera właściwy środek. Toteż ze względu na substancję i na definicję określającą jej istotę jest dzielność etyczna czymś w pośrodku leżącym, jeśli jednak chodzi o to, co jest najlepsze i co dobre, jest ona czymś skrajnym (Arytoteles, 2000, s. 113).

A zatem Arystoteles umieszcza ἀρετή w szerszej teorii złotego środka (μέτρον ἄριστον) oraz przeciwstawia cnotę wadzie (a właściwie: dwom wadom). Dla jednego z ojców etyki cnot „dzielność” stanowi nabytą i trwałą zdolność (dyspozycję) do wykonywania zadań określonych przez rozum i tym samym osiągnięcia właściwego celu, jakim jest spełnienie (εὐδαιμονία). Arystoteles jest także autorem listy najważniejszych cnot (takich jak łagodność, męstwo, wstyd, umiarkowanie, sprawiedliwość, przyjaźń czy wielkoduszność) i towarzyszących im wad.

Istotny krok w rozwoju etyki cnot uczynił Tomasz z Akwinu. Co do zasady, jego definicja cnoty jest w pełni zgodna z optyką Arystotelesowską:

cnota stanowi doskonałość pewnej władzy. [...] Stąd w określeniu cnoty jakiegokolwiek rzeczy musi zawierać się odniesienie do dobra. Toteż ludzka cnota, jako dyspozycja odnosząca się do działania, jest dobrą dyspozycją, jak również podstawą dobrych czynów (Tomasz z Akwinu, 2006, s. 121).

Akwinata uzupełnia jednak starożytną koncepcję cnoty o element, który pochodzi z tradycji chrześcijańskiej. Stwierdza on bowiem, że tak jak „szczęśliwość człowieka jest dwojaka”, tak też istnieją dwie kategorie cnot – pierwsze z nich prowadzą do szczęśliwości doczesnej („którą człowiek może osiągnąć siłami swej własnej natury”), lecz obok nich osoba ma do dyspozycji cnoty nadprzyrodzone (które nazywa teologicznymi), prowadzące ją do „szczęśliwości, którą człowiek może osiągnąć tylko dzięki mocy Boga, przez pewne uczestnictwo w boskości” (Tomasz z Akwinu, 2006, s. 193). A zatem myli się Reale: grecka ἀρετή ma wiele wspólnego z ideą cnoty głoszoną przez etyków średniowiecznych, a różni je przede wszystkim „immanentność” (lub „doczesność”) aretologii platońsko-arystotelesowskiej oraz „transcendentność” (lub „nadprzyrodzoność”) aretologii chrześcijańskiej.

Wraz z upadkiem średniowiecznej *christianitas* i próbą bardziej racjonalistycznego ujęcia problemów moralnych etyka cnot stopniowo schodziła na dalszy plan, ustępując miejsca naturalizmowi, deontologii, utilitaryzmowi, woluntaryzmowi czy emotywizmowi. Philippa Foot – obok

Gertrude Anscombe druga inspiratorka dwudziestowiecznego *aretaić turn* – swój słynny esej o cnotach zaczyna tymi słowami:

Przez wiele lat temat cnót i przywar był dziwnie zaniedbywany przez moralistów pracujących w szkole filozofii analitycznej. Milcząco akceptowana opinia głosiła, że badanie tego tematu nie stanowi żadnej fundamentalnej części etyki; a ponieważ opinię tę najwyraźniej podzielali filozofowie tacy jak Hume, Kant, Mill, G.E. Moore, W.D. Ross i H.A. Prichard, od których w większości wywodzi się współczesna filozofia moralności, być może to zaniedbanie nie było wcale tak zaskakujące. Niemniej, ostatnio coś się zmieniło. W ciągu minionych dziesięciu czy piętnastu lat kilku filozofów zwróciło uwagę na ten temat; zwłaszcza H.W. von Wright i Peter Geach (Foot, 1978, s. 1).

Prace Anscombe, Foot, wspomnianego Geacha (prywatnie męża Anscombe) i jeszcze kilkorga innych brytyjskich myślicieli przywróciły zainteresowanie etyką grecką. Większość współczesnych książek poświęconych aktualności etyki cnót powstała właśnie w kręgu filozofii analitycznej, „na gruncie filozofii anglosaskiej, dlatego też w jej obrębie lokalizuje się dyskusję na temat współczesnej etyki cnót” (Szutta, 2007, s. 10).

Bez wątpienia najważniejszym autorem piszącym w ramach paradygmatu odnowionej etyki cnót jest Alasdair MacIntyre, a najgłośniejszą książką na ten temat jest jego *Dziedzictwo cnoty*. Jego koncepcja cnoty z całą pewnością stanowi kolejny krok w rozwoju idei cnoty jako podstawy etyki i polityki:

Istnieją bowiem co najmniej trzy stadia w rozwoju logicznym tego pojęcia, które musimy po kolei zidentyfikować, jeżeli mamy zrozumieć sam rdzeń pojęcia cnoty, każde z tych stadiów zaś ma własne zaplecze intelektualne. Stadium pierwsze wymaga pewnej koncepcji praktyki, drugie zakłada to, co wcześniej określiłem jako narracyjny porządek indywidualnego życia ludzkiego, trzecie zaś zakłada teorię tradycji moralnej znacznie pełniejszą niż ta, którą zdołałem przedstawić. Każde stadium późniejsze zakłada stadium wcześniejsze, ale nie odwrotnie. Każde stadium późniejsze ulega modyfikacji i reinterpretacji w świetle stadium późniejszego, ale także stanowi jego istotny składnik. Postęp w rozwoju pojęcia jest ściśle związany z historią tradycji, której rdzeń ono stanowi, co nie znaczy, że po prostu ją rekapitułuje (MacIntyre, 1996, s. 337).

MacIntyre porządkuje tradycję aretologiczną, zbierając trzy kluczowe dla tej tradycji elementy. Pierwszym z nich jest postrzeganie moralności jako życia praktycznego, tzn. swoistego rzemiosła, w którym nie tylko

można, ale także należy się doskonalić. Drugim elementem jest rozpięcie ludzkiego życia pomiędzy indywidualnym stadium początkowym (człowiekiem-jakim-się-jest), a celem, do którego się dąży (człowiekiem-który-zrealizował-swój-telos). Trzecim zaś: wpisanie jednostkowej egzystencji w społeczne życie określonej tradycji, dzięki której osoba wie, jaka cecha jest pożądana jako cnota, a jaka piętnowana jako wada.

Już ten krótki przegląd historii etyki cnót pozwala zauważyć bogactwo i złożoność tego nurtu. Blisko dwupółtysiącletnia tradycja – rozpoczynająca się w starożytnej Grecji, osiągająca sukces w chrześcijańskim średniowieczu i odzyskana w połowie XX wieku przez anglosaskich filozofów analitycznych – funkcjonuje dziś nie w podręcznikach do historii filozofii, lecz jest rozwijana jako jeden z najbardziej perspektywicznych nurtów etycznych. Dlatego warto zobaczyć, w jaki sposób etyka cnót usiłuje rozwiązywać problemy moralne i polityczne w XXI wieku.

Ujęcie problemowe pojęcia

Na czym zatem polega ta unikalność etyki cnót, powodująca jej popularność i konkurencyjność? Natasza Szutta wymienia cztery główne kryteria, pozwalające odróżnić współczesną etykę cnót od innych teorii moralności (Szutta, 2007, s. 12–44). Pierwszym z nich jest główny przedmiot zainteresowania etyki (aretologia koncentruje się bardziej na sprawcy moralnym niż na jego czynach); drugim jest punkt odniesienia dla oceny wyborów i działań (aretologia odwołuje się przede wszystkim do charakteru podmiotu, a nie do zasad moralnych); trzecim kryterium jest główna kategoria moralna (etyka cnót posługuje się pojęciem dobra i cnotliwości, a nie słuszności); czwartym wreszcie jest antyteoretyczny model uprawiania etyki.

Każdy z tych punktów warto nieco rozwinąć. W przeciwieństwie do większości współczesnych paradygmatów etycznych aretologia za przedmiot swojego zainteresowania obiera raczej to, kto coś zrobił, niż to, co ktoś zrobił. Nacisk zostaje położony na podmiot z powodu podstawowego (wspomnianego kilka stron wcześniej) założenia, że istnieje ścisły związek pomiędzy dokonanymi wyborami a podmiotem wybierającym oraz pomiędzy wartością moralną czynu (dobry/zły) a wartością moralną czyniącego (dobry/zły). Dlatego istotniejsze jest kształtowanie charakteru

podmiotu, dające człowiekowi narzędzia do pokonywania swoich wad i rozwijania swoich cnót, niż tylko teoretyczne analizy, co i w jakich okolicznościach powinno zostać uznane za dobre i nakazane, a co za złe i zakazane w odniesieniu do przyjętych uprzednio zasad moralnych.

Trzecia cecha może brzmieć obrazoburczo, gdyż przedstawiciele etyki cnót uważają, że przywracają do współczesnego dyskursu moralnego nieco zapomniane i lekceważone pojęcie dobra. Rzeczywiście, filozofia analityczna, ale także nurty deontologiczne, utylitarystyczne i te odwołujące się do doktryn prawno-pozytywnych lub prawno-naturalnych, wolą mówić o słuszności czynów lub wyborów. Zwolennicy *aretic turn* słusznie głoszą, że podstawowym kryterium moralnym jest oś dobro-zło, stanowiące *differentia specifica* filozoficznego namysłu nad moralnością. Czwarta cecha jest – moim zdaniem – najbardziej kontrowersyjna, gdyż uznaje, iż etyka cnót ma charakter antyteoretyczny. Szczególne nastawienie praktyczne rzeczywiście charakteryzuje aretologię – ta praktyczność i prakseologiczność jest zauważalna bardziej niż w innych współczesnych nurtach – ale nieprawdą jest, że autorzy „zwrotu ku cnotom” nie tylko lekceważą, ale wręcz bojkotują zagadnienia teoretyczne. Wystarczy sięgnąć do głównych prac (*Dziedzictwa cnoty* MacIntyre’a, *The Morality of Happiness* Julii Annas czy *Goods and Virtues* Michaela Slote’a), by przekonać się, jak wiele uwagi aretologodzy poświęcają zrozumieniu istoty cnoty, relacji między cnotą i wadą albo analizie wychowania moralnego.

Jeszcze istotniejszą zaletę etyki cnót zauważyła cytowana już Anscombe. Jednym z głównych problemów współczesnych systemów filozofii moralnej jest ugruntowanie norm – trudno, pomimo upłynięcia już tylu dekad, nie czuć wciąż na karku oddechu Hume’a i Moore’a z ich dychotomią jest–powinien (*is–ought to*). Dlatego Anscombe pisze:

Pozostaje zatem szukać „norm” w ludzkich cnotach: tak jak człowiek posiada pewną liczbę zębów, która z pewnością nie jest średnią z liczby zębów jednostek, lecz przysługuje gatunkowi, tak też być może gatunek „człowiek”, ujmowany nie w sposób biologiczny, lecz z punktu widzenia aktywności myślenia i wybierania w różnych sferach życia – władz, zdolności i użycia potrzebnych rzeczy – „ma” takie a takie cnoty; i ten „człowiek”, wyposażony w kompletny zbiór cnót, stanowi „normę”, tak jak – powiedzmy – normę stanowi człowiek z kompletną liczbą zębów. Jednak w tym sensie „norma” przestaje być równoważna „prawu”; w tym sensie pojęcie normy przywodzi nas raczej w okolice Arystotelesowskiej, a nie prawnej koncepcji etyki (Anscombe, 2010, s. 54).

Jeśli chcemy uznawać etykę za naukę normatywną – a bez tego niebezpiecznie przesuwamy się w stronę „nauki o moralności” Marii Ossowskiej – to musimy znaleźć jakieś uzasadnienie dla głoszonych norm. Ich osadzenie w biologicznej strukturze człowieka zagrożone jest zarzutem o „błąd naturalistyczny”.

Kolejną zaletą współczesnej etyki cnót, dającą jej przewagę nad konkurencyjnymi systemami, jest jej „niesłyszana pojemność i elastyczność”, dzięki czemu „można próbować opisać całą złożoność i różnorodność doświadczenia moralnego” (Jaśtał, 2009, s. 13). Wskazane zostają dwie takie opozycje czy dychotomie, które wydają się nie do przekroczenia przez deontologię czy utilitaryzm, a z którymi całkiem nieźle radzi sobie aretologia. Pierwszą z nich jest dychotomia tego, co rozumowe i co psychocieleśne. Cnota potrafi uchwycić oba te wymiary człowieczeństwa – w swoim klasycznym wydaniu mówi o cnotach etycznych i dianoetycznych, a współcześnie pojawia się podział na metacnoty (jak roztropność, umiar czy sprawiedliwość), związane z umiejętnością wydania adekwatnego osądu, i cnoty konkretne, dzięki którym podmiot potrafi zrealizować odkryte przez siebie dobra. Druga opozycja, którą zdolna jest przekroczyć cnota, rozpięta jest pomiędzy tym, co indywidualne i subiektywne, a tym, co wspólnotowe i uniwersalne. Nierozstrzygalny, jak się wydawało, spór pomiędzy liberałami i komunistami lub socjalistami w aretologii i inspirowanym przez nią komunitaryzmie wydaje się blaknąć w świetle docenienia jednocześnie wspólnotowości (tradycje moralne, wzory zachowań i kryteria osądu) i indywidualności (konieczność samodzielnego odkrycia i zinterioryzowania cnót oraz samowychowania moralnego).

Ta cecha wiązania ze sobą przeciwieństw najlepiej widoczna jest w połączeniu ze sobą sprawcy i czynu oraz w znalezieniu wspólnej płaszczyzny dobra i zła, czyli cnót i wad. W filozofii klasycznej zawsze obecna była radykalna dysproporcja dobra i zła – to pierwsze (zgodnie z teorią transcendentaliów) przysługiwało każdemu bytowi z faktu istnienia, sądowi z faktu jego prawdziwości oraz artefaktom ze względu na ich piękno. Zło natomiast było nicością, brakiem, niedoskonałością. Paradygmat współczesnej etyki cnót pozwala wyrazić intuicyjną analogiczność dobra i zła:

od przyglądania się cnotom łatwo przejść do ich symetrycznego przeciwieństwa: przywar czy wad. Ani perspektywa aksjologiczna, która musiałaby wywołać problem statusu „antywartości”, ani deontologiczna, w której trudno

wyrazić problem zła, ani – ostatecznie – któraś z wersji postużytylistycznych nie pozwala na przyjęcie tej wygodnej i intuicyjnie narzucającej się symetrii, stosowanej już od czasów Arystotelesa (Domeracki, Jaranowski & Zdrenka, 2012, s. 17–18).

Również klasyczny trójpodział związany ze „złotą regułą” jest bardzo czytelny i bliski zdroworozsądkowemu podejściu: nadmiar (wada) – optimum (cnota) – niedomiar (wada).

Na zakończenie warto wskazać jeszcze jedną zaletę etyki cnót, dzięki której wykazuje ona swoją wyższość wobec konkurencyjnych teorii.

Deontologów, skoncentrowanych na przestrzeganiu moralnych zasad, i użytylistów, kalkulujących jedynie rezultaty działania, nie obchodzi struktura motywacyjna tych działań. Dopuszczają sytuacje, w których moralny sprawca, działając zgodnie z moralnymi obowiązkami (a zatem moralnie słusznie), zupełnie się z nimi nie identyfikuje. Jego motyw, czyli to, co skłania go do działania, nie idą w parze z moralnymi obowiązkami. W etyce cnót nie ma miejsca na takie rozdwojenie i to jest jej kolejny ważny walor (Szutta & Szutta, 2010, s. 15).

W ramach aretologii możliwe jest uwzględnienie powodów działania w ocenie samego czynu. Jest to niezwykle istotne dla współczesnego człowieka, skoncentrowanego na swoich potrzebach, autentyczności i swojej wyjątkowości. W modelu etyki cnót możliwe jest wyjaśnienie mu nie tylko dlaczego dany czyn jest zły lub dobry, ale także dlaczego zrealizowanie pierwszego utrudni mu osiągnięcie założonych celów, podczas gdy drugi będzie krokiem ku własnemu samorozwojowi i samorealizacji.

Tym, co stanowi o unikalności i atrakcyjności etyki cnót, jest nowatorskie (choć w rzeczywistości: bardzo klasyczne i starożytne) podejście do podmiotu moralnego.

Tym, co wyróżnia etykę cnót, jest to, że traktuje etykę jako dotyczącą całego życia człowieka – a nie tylko tych sytuacji, gdy w grę wchodzi coś o wyraźnie „moralnej” jakości. W przypadku etyki cnoty nacisk kładziony jest nie tyle na to, co robić w przypadkach trudnych moralnie, ile na tym, jak podejść do wszystkich swoich wyborów, kierując się takimi cechami osobistymi, jak życzliwość, odwaga, mądrość i uczciwość. [...] Słuszność dotyczy tego, co robimy; cnota dotyczy także tego, jak żyjemy (Russell, 2013, s. 2 – wyr. S.G.).

Wydaje mi się to doskonałą rekomendacją dla etyki cnót, która patrzy na rzeczywistość moralną znacznie szerzej – nie gubiąc tego, co

wypracowała etyka przez setki lat („co należy robić?” i „co jest słuszne?”), obejmuje także poszukiwania odpowiedzi na pytanie „jak należy żyć?”.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Ponad trzydzieści lat temu Andrzej Szostek napisał, że warto zauważyć

szczególny kontrast pomiędzy tym znaczeniem cnoty, jakie nadawali mu klasyści, a tym, jakie dziś skłonni jesteśmy wiązać z tym pojęciem. [...] Cnotliwym nazywano tego, kto rozwinął najpełniej tkwiące w nim możliwości rozwoju i działania. Dziś zaś określenie kogoś mianem cnotliwego niekoniecznie jest komplementem, a „chodząca cnota” to wręcz epitet. Być może, zadziałał tu mechanizm określany przez M. Schelera jako „resentyment”. Gdy nie potrafimy nabyć jakiejś doskonałości, wówczas usiłujemy tak pomniejszyć jej rangę, by wyglądało na to, iż nie jest ona naszym udziałem nie z powodu naszej słabości, lecz stąd, że nie warto do niej dążyć. Resentyment polega na takim właśnie pomniejszeniu trudnego dobra (Szostek, 1993, s. 152–153).

Można oczywiście zarzucić Szostkowi psychologizację odrzucenia idei cnoty przez poprzednie pokolenia. Ale jednak trudno zrozumieć, dlaczego przez ostatnie pięćset lat pojęcie cnoty było nie tylko zapomniane, ale także wyszydzane i lekceważone pomimo wielkich nazwisk stojących za jego rozwojem: Sokratesa, Platona, Arystotelesa, Tomasza z Akwinu, Benjamina Franklina, by wymienić tylko kilka. Być może to rzeczywiście resentyment społeczeństw niezdolnych kultywować cnoty stanął na przeszkodzie organicznemu rozwojowi tak dojrzałej i perspektywicznej teorii?

Dziś sytuacja jest zupełnie inna. Ponad pół wieku jakie minęło od publikacji artykułu Anscombe spowodowało, że

etyka cnot jest obecnie w stadium największego rozwoju, po okresie dyskusji w obrębie dociekań z zakresu etyki ogólnej i metaetyki nastąpił czas jej szczegółowych aplikacji. Jest też obecnie postrzegana jako ważna alternatywa albo konieczne uzupełnienie etyki utilitarystycznej i deontologii. Zatem zastanawianie się nad jej możliwościami i ograniczeniami, stawianie pytań o jej przewagę i słabości w porównaniu z jej konkurentkami, jest jak najbardziej uzasadnione (Szutta & Szutta, 2010, s. 14).

Współczesna etyka cnót jest pełnoprawną uczestniczką nie tylko debat metaetycznych – gdzie najczęściej rywalizuje z różnymi odmianami deontologii i utylityzmu – ale także odnalazła swoje miejsce w sporach z zakresu etyk szczegółowych: etyki lekarskiej (słynne *Zasady etyki medycznej* Beauchampa i Childressa), etyki biznesu (choćby *Virtue at Work* Geoffa Moore'a) czy etyki życia społecznego (np. *Cnoty liberalizmu* Stephena Maceda) i wielu innych obszarach moralności.

Być może zbyt entuzjastycznie brzmią słowa, że choć

etyka cnót jako ogólna koncepcja etyczna ma swoje słabe i silne strony, o tyle w odniesieniu do etyki stosowanej można o niej mówić jedynie w samych superlatywach. Największym walorem cnót i tym samym etyki cnót jest ich szerokie praktyczne zastosowanie (Szutta & Szutta, 2010, s. 16).

Trzeba jednak przyznać, że to właśnie w obszarze etyki praktycznej / etyki stosowanej / etyk szczegółowych współczesna teoria cnót odnosi największe sukcesy. Można odnieść wrażenie, że po dekadach promowania tzw. kodeksów etycznych, zawierających mniej lub bardziej sensowne normy postępowania w szpitalach, korporacjach, parlamentach, klubach sportowych czy szkołach, ludzie złąknieni są innego podejścia, które oferuje im właśnie aretologia. Współczesna etyka cnót traktuje podmioty moralne zarazem jak odpowiedzialnych i dorosłych ludzi, jak i jako istoty „w drodze”, rozwijające się, kształtujące swoje nawyki i samodzielnie odkrywające swoje talenty, pragnienia i ograniczenia. Dlatego paradygmat zachowujący więź pomiędzy działaniem i działającym oraz dobrym czynem i dobrym życiem tak skutecznie przemawia do człowieka XXI wieku. Wydaje się, że inne teorie etyczne póki co nie znalazły adekwatnej odpowiedzi na zarzuty stawiane przez aretologię.

Błędem byłoby jednakże uznanie współczesnej etyki cnót za projekt udany w perspektywie etyki stosowanej, lecz nieistotny w obszarze etyki ogólnej, jak sugerują ci sami autorzy, którzy tak wychwalali praktyczne zastosowanie aretologii:

Powyższa bardzo ogólna charakterystyka etyki cnót uniemożliwia zakwalifikowanie jej jako kolejnej teorii etycznej w sensie ścisłym. Jest ona bowiem formułowana w modelu antyteoretycznym. [...] Przyjęcie przez etyków cnót partycularnej perspektywy moralnego sprawcy wyklucza możliwość uprawiania etyki w modelu teoretycznym i tym także odróżnia się od etyki utylitystycznej i deontologii, które są uprawiane w tym modelu (Szutta & Szutta, 2010, s. 13).

Nie zgadzam się z tą opinią. Skuteczność etycznych rozstrzygnięć szczegółowych bezpośrednio wynika z trafnych zasad na poziomie ogólnym. Innymi słowy: dobra teoria etyczna produkuje skuteczne rozwiązania praktyczne, a błędne wnioski w obszarze etyki stosowanej są skutkiem przyjęcia fałszywych założeń etyki ogólnej. Uznanie skuteczności aretologii w obszarze medycyny, edukacji czy polityki dowodzi poprawności jej założeń.

Bliżej mi do innej opinii Nataszy Szutty:

etyka cnót nie powinna być traktowana jako autonomiczna normatywna teoria moralna, ale musi stanowić niezbędny element każdej takiej teorii. [...] Etyka cnót domaga się ugruntowania w jakiejś teorii deontologicznej albo teleologicznej, z której może czerpać swoją normatywność oraz uniwersalne zasady moralne, ułatwiające podejmowanie moralnie dobrych decyzji i wydawanie moralnych ocen. Natomiast teorie deontologiczne i teleologiczne domagają się uzupełnienia o etykę cnót, która zwraca uwagę na rolę edukacji moralnej sprawcy działania: odpowiedniego kształtowania jego motywów, dyspozycji i postaw (Szutta, 2007, s. 171).

W pełni zgadzam się z twierdzeniem, że kompletna teoria etyczna nie może się ograniczyć do teorii cnót (próbowałem to wykazać w książce *Etyka chrześcijańska dla postchrześcijańskiej epoki*). Uważam, że etyka cnót pełni dwie niezwykle istotne funkcje we współczesnej debacie etycznej. Po pierwsze, doskonale uwypukliła słabości teorii nowożytnych i ponowożytnych: rozerwanie kluczowego związku pomiędzy przedmiotem działania a jego podmiotem; pozbawienie moralności dynamizmu wynikającego z rozwoju osoby; skoncentrowanie się wyłącznie na tym, co należy robić, nie dając żadnych wskazówek, jak to należy zrobić; unieważnienie zależności pomiędzy jednostką a jej wspólnotą; i tak dalej. Po drugie, współczesna aretologia przypomina o klasycznym schemacie etycznym, w którym moralność nie jest celem, lecz środkiem – narzędziem, dzięki któremu podmiot jakim jestem, może stać się człowiekiem, jakim chcę i powinienem być (MacIntyre, 1996, s. 111–113). Te dwa osiągnięcia całkowicie uzasadniają popularność etyki cnót na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia. A przecież aretologia oferuje współczesności znacznie, znacznie więcej.

Chciałbym zakończyć parafrazą akapitu, który bardzo trafnie oddaje założenia i osiągnięcia etyki cnót. Coope nie tylko proponuje, by zrezygnować z nazwy „etyka cnót” na rzecz „etyki zdrowego rozsądku” (*good-sense ethics*), ale także streszcza nasze rozważania.

Cnoty zdrowego rozsądku zarówno umożliwiają, jak i uszlachetniają [*enable and ennoble*]. Reprezentują rodzaj siły, a siła nie tylko pomaga nam dobrze sobie radzić, ale jest również częścią dobrego radzenia sobie [...]. Biznesmen, który dokona pochoptnej inwestycji, nie tylko będzie żałował swojej straty, ale będzie mu wstyd na myśl, że mógł zachować się tak nieostrożnie. [...] Dobre życie to mądre życie: to rozsądne dążenie do tego, co jest warte zachodu. Zatem dobre życie, szczęśliwe życie i pomyślne życie są odrębnymi, choć powiązаныmi pojęciami (Coope, 2006, s. 28).

Współczesna etyka cnót stara się być tak blisko doświadczeń dzisiejszego człowieka, jak to tylko możliwe. Dlatego zasługuje na miano etyki zdrowego rozsądku. Nie jest – jak chcieliby niektórzy – antyteoretyczna, lecz po prostu ogranicza teorię do koniecznego minimum, by skoncentrować się na praktyce. Współczesna etyka cnót chce pełnić tę samą funkcję, którą pełniła w greckich *polis*, w metropoliach i miasteczkach rzymskiego imperium oraz w klasztorach i warsztatach średniowiecznej Europy: umożliwić ludziom prowadzenie dobrego i szczęśliwego życia.

BIBLIOGRAFIA

- Anscombe, G.E.M. (2010). Nowożytna filozofia moralności. Przeł. M. Roszyk. *Ethos*, 4(92), 39–60.
- Arystoteles (2000). *Etyka nikomachejska*, W: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*. Przeł. D. Gromska et al. T. 5. Warszawa: PWN, 77-300.
- Coope, Ch.M. (2006). *Most Modern Virtue Ethics*. W: T. Chappell (Red.), *Values and Ethics. Aristotelianism in Contemporary Ethics* (s. 20–52). Oxford–New York: Oxford University Press.
- Foot, Ph. (1978). *Virtues and Vices*. W: Ph. Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy* (s. 1–18). Berkeley–Los Angeles: Univeristy of California Press.
- Jaśtał, J. (2009). *Natura cnoty. Problematyka emocji w neoarystotelesowskiej etyce cnót*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- MacIntyre, A. (1996). *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Przeł. A. Chmielewski. Warszawa: PWN.

- Pańpuch, Z. (2001). *Cnoty i wady*. W: A. Maryniarczyk (Red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*. T. 2 (s. 216–231). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Platon (2001). *Państwo, Prawa*. Przeł. W. Witwicki. Kęty: Antyk.
- Reale, G. (2005). *Historia filozofii starożytnej*. Przeł. E.I. Zieliński. T. 5. Lublin: TN KUL.
- Russell, D.C. (2013). *Introduction. Virtue ethics in modern moral philosophy*. W: D.C. Russell (Red.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*. New York: Cambridge University Press, 1–6.
- Szostek, A. (1993). *Pogadanki z etyki*. Częstochowa: Biblioteka „Niedzieli”.
- Szutta, N. (2007). *Współczesna etyka cnót. Projekt nowej etyki?*. Gdańsk: Wydawnictwo UG.
- Szutta, N., & Szutta, A. (2010). *Wprowadzenie*. W: N. Szutta (Red.), *Współczesna etyka cnót: możliwości i ograniczenia* (s. 9–37). Warszawa: Semper.
- Tomasz z Akwinu (2006). *Traktat o cnotach. Summa teologii I–II, 49–67*. Przeł. W. Galewicz. Kęty: Antyk.
- Zdrenka, M.T., Jaranowski, M., & Domeracki, P. (2012). *Sześć cnót mniejszych*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

Krzysztof Stachewicz

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

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

<https://doi.org/10.35765/slowniki.414>

Fenomenologiczna etyka wartości

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Etyka fenomenologiczna wyrosła na gruncie stworzonego przez Husserla kierunku współczesnego myślenia filozoficznego. Zasada wszystkich zasad legitymizuje wszelką wiedzę opartą na bezpośrednim doświadczeniu, które w przypadku sfery moralnej wskazuje na wartości. Doświadczenie etyczne jest poniekąd tożsame z doświadczeniem aksjologicznym. Etyka fenomenologiczna jest zatem materialną etyką wartości, której bazę teoretyczną stanowi ogólna teoria wartości (aksjologia).

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Przed powstaniem fenomenologii o wartościach mówiono głównie w szkole neokantyzmu badeńskiego, opierając na nich poniekąd cały gmach rozważań filozoficznych (*Wertphilosophie*). W etyce po Kancie i Nietzschem słowo „wartość” występowało, choć dopiero w etyce fenomenologicznej stało się pojęciem podstawowym i fundamentalnym. Pierwsze próby zbudowania fenomenologicznej etyki wartości podjął Husserl, a klasyczny kształt nadał jej Max Scheler.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Fenomenologiczna etyka wartości stanowi ważny i w pewnych obszarach problemowych ciągle aktualny paradygmat filozofii moralnej. Analiza problemów etycznych z punktu widzenia wartości jest w wielu kwestiach preskryptywnie konkluzyjna, a deskryptywnie ujawnia duże moce heurystyczne.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Fenomenologiczna etyka wartości to najbardziej dojrzała koncepcja

etyczna fundująca moralność na kategorii wartości. Wykazała ona swą niemałą płodność heurystyczną, wpływając na wiele ujęć filozoficzno-moralnych we współczesnej etyce. Rodzi także pewne problemy zarówno na płaszczyźnie teoretycznej, jak i praktycznej, choć ogłaszanie jej końca jest zdecydowanie przedwczesne.

Słowa kluczowe: etyka, fenomenologia, aksjologia, wartość, Husserl

Definicja pojęcia

Fenomenologiczna etyka wartości to nurt współczesnej filozofii moralnej wypracowany w ramach klasycznej fenomenologii. Używając określenia Maxa Schelera, można też synonimicznie posługiwać się sformułowaniem „materialna etyka wartości” (*materiale Wertethik*). W tej optyce doświadczenie moralne człowieka jest doświadczeniem uposażonych jakościowo i treściowo wartości, w przeciwieństwie do formalnego ujęcia moralności w duchu Kanta. Hasło badań fenomenologicznych, które Edmund Husserl wyraził w lapidarnym sformułowaniu: „Zurück zu den Sachen selbst!”, określa poniekąd cel przyświecający fenomenologom: odsłonić rzeczywistość taką, jaką ona jest i jaką jawi się przez fenomeny i sensory tych fenomenów. Adekwatne uchwycenie fenomenów to pierwszorzędne zadanie poznawcze fenomenologii. W takiej perspektywie wartości jawią się jako fenomeny *stricto* związane ze sferą moralną. Metoda fenomenologiczna, oparta na szeroko rozumianym doświadczeniu o charakterze apriorycznym, została zastosowana do zagadnień etycznych już przez Edmunda Husserla (Husserl, 1988; Roth, 1970), choć dopiero później została doprowadzona do pełnego zaawansowania teoretycznego. Czym zatem jest wartość, owa podstawowa kategoria etyki fenomenologicznej?

Wartość jawi się jako pojęcie używane w wielu dziedzinach wiedzy, co spowodowało, że zatraciło ono semantyczną wyrazistość i znaczeniową jednoznaczność. Można wręcz mówić o „przepełnieniu” tego słowa, przeładowaniu znaczeniami (Jacek Filek). Rzeczywiście, „wartość” występuje np. w matematyce (wartości dodatnie i ujemne, wartość funkcji), logice (wartość zdania), fizyce (wartości liczbowe pomiaru), chemii (np. wartościowość pierwiastków i atomów), psychologii (wartość strukturalna człowieka czy wartości jako korelaty potrzeb), pedagogice (wartości jako cel wychowania), socjologii (wartości jako cele działań grupowych), medycynie (wartości pożądane wyników badań), ekonomii (wartość jako cena), muzyce (wartość jako miara rytmu), estetyce (wartość piękna czy artystyczna), etyce (wartość dobra, jakość moralna), teorii literatury (wartość dzieła literackiego) etc. Słowa „wartość” często używają politycy, prawnicy, duchowni, dziennikarze. Stwarza to nierzadko klimaty kakofoniczne, zacierające sens słowa „wartość” i czyniące z niego termin obciążony wieloznacznością, nierzadko trudną do

przewyciężenia. A jednak we wszystkich tych użyciach słowa „wartość” da się wysledzić swoisty „nerw” znaczeniowy, do którego one bezpośrednio lub pośrednio się odwołują. Pomocą dla uchwycenia fundamentalnego sensu tego słowa jest etymologia. W języku greckim ekwiwalentem naszej „wartości” jest rzeczownik odczasownikowy ἀξία – ‘wartość, stosowna cena’, przymiotnik odczasownikowy ἀξίος – ‘cenny, godny, przynoszący zysk’, zaś czasownik ἀξίω oznacza ‘szacuję, oceniam, cenię, przystaję na coś’. Łaciński czasownik *valeo* – ‘znaczyć, mieć wartość’ – odnosił się m.in. do pieniędzy, od niego pochodzi rzeczownik *valor*. Wartość wyraźnie zatem wskazuje na jakąś cenność, wymierną użyteczność, coś pozytywnie oszacowanego. Te konteksty znaczeniowe w języku potocznym wyraźnie predysponowały słowo „wartość” na kategorię przede wszystkim ekonomiczną, co znalazło zresztą wcielenie w systemie nowożytnej ekonomii politycznej.

Definicja wartości, co do tego są zgodni w zasadzie wszyscy aksjologodzy, jest niemożliwa. Definiowanie *per genus proximum et differentiam specificam* jest niewykonalne w stosunku do rzeczywistości prafenomenalnej, prostej i nieredukowalnej do czegokolwiek innego, a tu niewątpliwie mamy z taką sytuacją do czynienia. Podkreśla się często, że wartość jest tym, co być powinno. Tym, co powinno być pielęgnowane, strzeżone, rozwijane, zachowywane, realizowane. W tradycji fenomenologicznej rozróżnia się też między wartością a dobrem, będącym nośnikiem wartości. W kwestii wartości jesteśmy skazani na opisy, próby charakterystyki czy też definicje operacyjne stosowane w naukach społecznych, chcących badać empirycznie faktyczny poziom funkcjonowania wartości. To wszystko stwarza spore problemy dla dyskursów posługujących się opisywanym pojęciem.

Wartości należy 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. W tym duchu zauważa współczesny przedstawiciel omawianego nurtu etycznego:

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).

Można je za Dietrichem von Hildebrandem określać jako „doniosłość samą w sobie” (Hildebrand, 1973), jako to, co cenne, co być powinno i co apeluje o realizację (powinność), domagając się (za)istnienia. Często głosi się pluralizm wartości, wskazując na wiele ich rodzajów i typów, przykładem są teorie Maxa Schelera, Nicolaia Hartmanna, Dietricha von Hildebranda, Johna Graya czy Isaiaha Berlina, choć można też wskazać na stanowiska monistyczne, sprowadzające wartości do jednej naczelnej przez pryzmat idei jedności (John Rawls, Robert Nozick i wielu innych). Wokół wartości toczył się i toczy szereg sporów, obejmujących całokształt problematyki aksjologicznej, poczynsz od sporu o ich istnienie, dziś często kwestionowane w jakimkolwiek z ontologicznych sposobów rozumienia poza czysto subiektywnym. Wartości są fikcjami, ogłasza wielu ich aktualnych badaczy. Podejmuje się w takiej perspektywie pytanie „dlaczego ich potrzebujemy, chociaż ich nie ma” (Sommer, 2021).

Etyka fenomenologiczna jest materialną etyką wartości, tzn. materialne (treściowe) wartości czyni podstawą i fundamentem porządku moralnego i etyki normatywnej. Gdyby szukać tu antecedensów, to niewątpliwie trzeba by wskazać na myśl Nietzschego oraz na neokantyzm. W neokantyzmie jednak wartości były rozumiane czysto formalnie, a więc można by mówić, co najwyżej, o formalnej etyce wartości. Z kolei próby nietzscheańskiego przewartościowania wszystkich wartości oraz rozumienie wartości w kontekście życia jako ich fundamentu to program obcy fenomenologii, stawiającej opis jawiących się danych bez wcześniejszych presupozycji filozoficzno-światopoglądowych jako najwyższe zadanie w filozofii, także w filozofii moralnej. W fenomenologicznej etyce wartości pomiędzy jej przedstawicielami można wskazać wiele podobieństw, ale i sporo różnic. Do tych pierwszych można zaliczyć uznanie doświadczenia za punkt wyjścia etyki, uznanie emocjonalnego *a priori* o charakterze materialnym, wskazywanie na hierarchiczne uporządkowanie świata wartości, przyjęcie określonej antropologii, w której człowiek jawi się jako byt aksjotropiczny etc. Różni fenomenologicznych etyków podejście do problemu istnienia wartości, problemu powinności, roli norm moralnych etc. Wydaje się jednak, że mimo wielu różnic można mówić o jedności konstrukcyjnej materiale *Wertethik*.

Etyka wartości, w którą wpisuje się etyka fenomenologiczna, jest jednak pojęciem szerszym. W Anglii etykę aksjologiczną uprawiał

William Ritchie Sorley, w Stanach Zjednoczonych Wilbur Urban czy William Werkmeister, w Niemczech Johannes Hessen, a we Francji Louis Lavelle i René Le Senne, żeby wymienić tylko najbardziej znanych autorów. Etyka fenomenologiczna jawi się jako najbardziej rozwinięta i teoretycznie zaawansowana wersja etyki wartości.

Analiza historyczna pojęcia

Sformułowane przez Edmunda Husserla hasło badań fenomenologicznych nakazujące powrót do „rzeczy samych” wyznaczało program badań fenomenologicznych, mający fundamentalny cel: odsłonić rzeczywistość taką, jaką ona jest, jaką jawi się poprzez fenomeny. Próbę fenomenologicznego odsłonięcia sfery moralnej oraz zbudowania etyki normatywnej podjął jako pierwszy sam Husserl w wykładach wygłoszonych w latach 1908–1914 (Husserl, 1988; Roth, 1970). Fundamenty pod aksjologię i etykę fenomenologiczną położył w *Badaniach logicznych* oraz *Ideach I i II*. Fenomen moralny dla twórcy fenomenologii jest konstytuowany analogicznie do wszystkich innych fenomenów, stąd zachodzi pełna analogia między etyką a logiką. Fakt moralny jest dla Husserla ściśle związany z przeżyciem bezwzględnej powinności, kategorycznego imperatywu, wzywającego do określonego działania. Etyka, jako filozoficzna teoria moralności, musi potrafić wskazać na czynniki uniesprzeczniające to przeżycie, czyli wytłumaczyć fakt moralny i podać legitymizację jego bezwzględnej roszczeniowości. Na tej drodze Husserl dochodzi do sfery wartości jako tego, co samo w sobie jest doniosłe. Dostęp do wartości człowiek ma wyłącznie na drodze przeżycia emocjonalnego o charakterze apriorycznym. Stąd etyka musi być z natury aprioryczna, a nie empiryczna. Aprioryczne przeżycie wartości rodzi swoistą konieczność realizacji materii wartości, czyli jej urzeczywistnienia.

Próby zbudowania etyki fenomenologicznej podejmował też Aleksander Pfänder w swych pracach: *Phänomenologie des Willens* oraz *Ethik in kurzer Darstellung*. Z wielu względów – na omawianie których nie ma tu miejsca – analizy Husserla i Pfändera trudno uznać za zadawalającą formę etyki fenomenologicznej. Tropem Husserla poszedł Max Scheler, tak twórczo i genialnie rozwijając jego idee, iż to jemu historycy filozofii przyznają dość jednogłośnie ojcostwo w odniesieniu do

fenomenologicznej etyki wartości. W latach 1913–1916 Scheler opublikował swe wiekopomne dzieło zatytułowane *Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*, w którym – polemizując z formalizmem Kanta oraz eudajmonizmem etyki klasycznej – sformułował rudymenty etyki opartej na kategorii wartości (Scheler, 2007). Człowiek jest bytem żyjącym wśród różnych wartości i wybierającym jedno spośród nich kosztem innych. Scheler wskazuje na obiektywny charakter hierarchii wartości uporządkowanych od najniższej do najwyższej w następujący sposób: hedoniczne, witalne/uitylitarne, duchowe (estetyczne, prawne, poznawcze) i sakralne. Uporządkowane hierarchicznie wartości odstawiają się człowiekowi w aktach emocjonalnych (ze szczególną rolą miłości) i domagają się wyboru kierowanego zasadą preferencji (*Vorziehen*). Wybór wartości wyższej rodzi moralne dobro, a niższej – zło (Scheler, 2007, s. 84–98). Ważnym wydarzeniem dla tworzenia się fenomenologicznej etyki wartości miało być opublikowanie w 1926 roku przez Nicolaię Hartmanna dzieła pt. *Ethik*. Hartmann odszedł od neokantyzmu i „nawrócił się” na fenomenologię (a raczej metodę fenomenologiczną), jednak jego fascynacja tak Kantem, jak i Arystotelesem różniła go w podejściu do kwestii etycznych od Schelera. Hartmann przypisał wartościom istnienie idealne, umieszczając je w „niebie” platońskich idei. Jeszcze inną propozycję zawarł w swej *Ethik*, a później dziele pt. *Moralia* Dietrich von Hildebrand, próbując budować w ramach fenomenologicznego paradygmatu badań etykę chrześcijańską. Wypracował on szereg twórczych i oryginalnych propozycji teoretycznych w dziedzinie etyki, które dość powszechnie zostały przyjęte w ramach współczesnej etyki wartości. Propozycje etyczne Husserla, Schelera, Hartmanna i Hildebranda można więc uznać za klasyczny kształt fenomenologicznej etyki wartości. Warto jeszcze przywołać Hansa Reinera (*Die philosophische Ethik, Das Prinzip von Gut und Böse, Von der Werten*) i Romana Ingardena (*Wykłady z etyki*), pamiętając też o późniejszych fenomenologach, którzy zaproponowali własne oryginalne rozwiązania z zakresu etyki normatywnej. Przywołajmy Maurice’a Mandelbauma (*The Phenomenology of Moral Experience*), Herberta Spiegelberga (*Gesetz und Sittengesetz*), Svena Krohna (*Die normative Wertethik*) i Roberta Sokolowskiego (*Moral Action*).

To, co te propozycje dzieli, jest niewspółmiernie mniej istotne niż to, co je modelowo łączy. A łączy je podstawowa kwestia, dla analiz etycznych rudymetarna – znalezienie dla wyjaśnienia doświadczenia

moralnego podstawy ontycznej w postaci wartości. To one nadają przeżyciu etycznemu charakter treściowy („materialny”) i sprawiają, iż jest ono wyposażone w bezwzględną „domaganiowość”. Dostęp do wartości daje człowiekowi przeżycie emocjonalne o charakterze apriorycznym – uwalnia to etykę od problemów związanych z indukcją i niełatwym zagadnieniem uniwersalizacji norm moralnych.

Wartość stała się fundamentalną kategorią ekonomii nowożytnej powstałej w XVIII wieku głównie za sprawą Adama Smitha. Przedmiotem wymiany towarowej są wyłącznie dobra posiadające wartość użytkową, tzn. zdolność do zaspokojenia potrzeb nabywcy. Karol Marks, widząc w pracy źródło wartości, stworzył teorię wartości dodatkowej rozumianej jako nieopłacona część pracy robotników najemnych, którą przywłaszczają sobie bez jakiegokolwiek ekwiwalentu kapitałowi. Teoria wartości stawała się kluczem do zrozumienia prawidłowości gospodarki towarowej i gospodarki wolnorynkowej. Unaukowanie przez ekonomię pojęcia wartości wiązało się zatem z wydobyciem z tej kategorii wyłącznie cenowo-wymiennych aspektów, gubiąc inne, obecne choćby w językach starożytnych. A warto podkreślić, że w języku polskim słowo „wartość” powstało dopiero w II połowie XVIII wieku, a więc na bazie sensów już wyłącznie ekonomicznych (znaczenie aksjologiczne notuje dopiero *Słownik języka polskiego* Samuela Bogumiła Lindego).

Pierwsze próby uogólnienia wartości i uczynienia z niej kategorii filozoficznej zostały podjęte najpierw przez Kanta (rozdzielenie względnej wartości przedmiotów oraz absolutnej wartości osoby), a następnie przez neokantystów (filozofię rozumieli jako *Wertphilosophie*) i Fryderyka Nietzschego (hasło „przewartościowania wszystkich wartości”). Pytanie, dlaczego filozofia sięgnęła po „wartość” tak późno, uzyskuje bardzo prostą odpowiedź w kontekście dziejów europejskiej filozofii: wartość stała się potrzebna dopiero w perspektywie filozofii nowożytnej z jej zwrotem w kierunku podmiotu oraz w wyniku kryzysu klasycznej metafizyki z przypisaną jej immanentnie teorią transcendentaliów. Dobro czy piękno oraz powinność wyprowadzone z bytu przez paradygmat podmiotowy pozostawiło po sobie pustkę, którą musiało wypełnić coś „z zewnątrz” bytu. Wartości były jedynym kandydatem do tej roli. Niemniej kandydatem obciążonym kontekstami ekonomicznymi, swoistym „urzeczowieniem” i „wymiennością” (Theodor W. Adorno). Upadek klasycznej metafizyki pociągnął za sobą rozpad metafizycznie

rozumianego bytu, a tym samym kategorii dobra, które roztrzaskało się na drobne kawałki, nazwane wartościami. Byt stał się czystą faktycznością i przestał nadawać się na źródło dobra i powinności. Tak oto perspektywa klasycznie metafizyczna została zastąpiona perspektywą podmiotową, epistemologiczną. Dlatego Heidegger mówił o wartościach jako pozytywistycznej namiastce metafizyki. Wartość to efekt funkcjonowania *subiectum*, jego szacowania, oceniania rzeczywistości pod kątem własnych potrzeb i pragnień. Poszukiwanie dóbr wpisujących się w tę logikę potrzeb-pragnień. Czy wraz z przeniesieniem pojęcia wartości z ekonomii do filozofii nie przeniesiono wraz z nią całej logiki rządzącej światem opisywanym przez ekonomię? Odpowiedź przynajmniej częściowo pozytywna na to pytanie zdaje się w pełni uzasadniona.

Ujęcie problemowe pojęcia

Klasyczna etyka fenomenologiczna wywarła ogromny wpływ na stanowiska etyczne rozwijane w różnych kierunkach teoretycznych, nie zawsze zgodnych z duchem fenomenologii, jak etyka dialogu, hermeneutyka czy etyka Levinasa. Ten wpływ widać także w myśli teologiczno-moralnej, by wymienić prace takich autorów, jak Bernard Häring czy Andreas Laun, a w Polsce Karol Wojtyła.

Etyka fenomenologiczna bazuje na aksjologii, stąd potrzeba nieustannego odwoływania się do jej bazowych ustaleń (Siemianowski, 2006, s. 49–64). Dietrich von Hildebrand wprowadził pojęcie szersze od wartości, mianowicie „doniosłość” (*Bedeutsamkeit*): jest to osobliwość, poprzez którą dany przedmiot wywołuje naszą odpowiedź emocjonalną, rozumową bądź wolicjonalną. Doniosłe jest to, co dla nas nieobojętne. Hildebrand mówił o trzech typach doniosłości: (1) tego, co subiektywnie zadawalające, (2) doniosłości samej w sobie oraz (3) obiektywnego dobra dla osoby (Hildebrand, 1973, s. 39–68). Przestrzeń, o której mówi Hildebrand, jest polem motywów działania. Możemy w życiu kierować się tym, co subiektywnie zadawalające, co daje przyjemność, zadowolenie, zaspakaja potrzeby etc. Tak widzi życie człowieka wszelkiej maści hedonizm, poczynając od starożytnej propozycji Arystypa. Można też kierować się doniosłością obiektywną mającą swe źródło w wartościach samych w sobie. Człowiek, który tak postępuje, wsłuchuje się

w głos wartości i dostosowuje swe odpowiedzi na nie do ich wewnętrz- nego logosu. Wszak każda wartość moralnie doniosła domaga się adekwatnej odpowiedzi (*Wertantwort*). Adekwatna odpowiedź na wartość moralnie doniosłą jest nośnikiem wartości moralnej. Trzeci typ donio- słości to obiektywne dobro dla osoby – jest to odnoszenie wartości do drugiego człowieka, będące połączeniem sensu wartości oraz subiek- tywnych preferencji i zainteresowań konkretnych ludzi. Przykładem jest zdrowie, szacunek, przyjaźń, miłość etc. Wydaje się, że ta trzecia kate- goria życia duchowo-moralnego człowieka ma dokonać „humanizacji” wartości, zmniejszenia napięć pomiędzy światem sztywnych obiektyw- nych powinności i słuszności a życiem człowieka w jego subiektywnych uwarunkowaniach i ograniczeniach.

Spośród wszystkich wartości Hildebrand wyróżniał wartości moralne jako konstytutywne dla życia człowieka jako osoby. Wartości moralne są wartościami osobowymi, ściśle zrośniętymi z odpowiedzialno- ścią, koniecznymi dla życia duchowego człowieka, a ściśle zrośnięte z sumieniem wiążą się z nagrodą i karą – także w perspektywie escha- tycznej – oraz są silnie powiązane z religią. Wartości moralne cieszą się swoistą powagą i nadają dostojeństwo ich nosicielom, a zatem posia- dają pierwszeństwo przed wszystkimi innymi wartościami (Hildebrand, 1973, s. 177–188). Z tego względu wymiar etyczny wyraźnie zdomino- wał aksjologię Hildebranda, aczkolwiek jej nie wyczerpał.

Przeciwko myśleniu według wartości w filozofii i etyce wystąpił zde- cydowanie jeden z najbardziej wpływowych filozofów współczesnych, Martin Heidegger. Uważał on, że *Denken nach Werten* stanowi „najwięk- sze bluźnierstwo, jakie można pomyśleć przeciwko byciu” (Heidegger, 1977, s. 111). Heidegger podnosił też problem wieloznaczności pojęcia „wartość”, która to rozmytość jego zdaniem dyskwalifikuje je jako kate- gorię filozoficzną (Heidegger, 2000, s. 182). Poza tym – pyta Heideg- ger – co oznacza zakotwiczenie wartości w rzeczach, o których mówi aksjologia? Wartości, według niego, to wyłącznie frazesy. Trzeba jednak pamiętać, iż Heidegger kategorię wartości wiązał nie tyle z fenome- nologicznymi badaniami, ile z analizami Nietzschego – jako pioniera prze- rzucenia mostów między teorią wartości a etyką – i nurtem filozofii życia z jego *Wertsetzung*. Wartością jest to, co stanowi warunek życia, służy wzmagananiu się życia. Stanowienie wartości zatem to proces samego życia, wypełnianie przez życie swej własnej istoty poprzez aktywność

woli mocy jako zasady stanowienia wartości. Klasycznej etyce wartości stawiano wiele innych zarzutów z punktu widzenia odmiennych opcji ogólnofilozoficznych. Krytykowano ją za rzekomy hipotetyzm i relatywizm, gdyż systemy matematyczne – a przecież Hartmann mówi o analogicznym do nich charakterze twierdzeń etycznych – opierają się na przyjętych założeniach (E. v. Aster, A.V. Melsen). Dowodzą, iż etyka wartości popada w jakąś wersję błędu naturalistycznego, gdyż przechodzi od opisu świata wartości do norm moralnych (W. Stegmüller), że popada w błąd, każąc wartościom przechodzić ze stanu istnienia idealnego do realnego (H.E. Hengstenberg). Ukazując konteksty historyczne, w jakich powstało i zaczęło funkcjonować pojęcie wartości, powiadano, iż wartość to *caput mortuum* pojęcia dobra (H. Kuhn). Twierdzono wreszcie, iż materialna etyka wartości stoi na stanowisku... nierzeczywistości wartości (Hengstenberg). Część tych i innych zarzutów jest oparta na nieporozumieniach, uproszczeniach, część zaś zasługuje na głęboki namysł. Wszystkie świadczą o tym, iż etyka wartości została dostrzeżona w różnych paradygmatach etyki i filozofii.

Gwoli pewnego uszczegółowienia problemów warto przywołać aporetyczny problem powinności i urzeczywistniania wartości. Jest to widoczne np. w analizach Ingardena. Jako jeden z głównych wskaźników moralnościowości wartości wskazuje on na ich bezwzględne zobowiązanie, absolutną powinność. „Jest to – pisał – jedyny wypadek, że powinno tak być, aby takie a takie wartości były realizowane” (Ingarden, 1989, s. 325). Tu rodzi się pytanie: jak wartość moralna może domagać się swej realizacji, skoro nie istnieje przed czynem moralnym, który stanowi odpowiedź na to domaganie? Wszak coś, co nie istnieje, nie może obowiązywać i domagać się realizacji. Ingarden zdaje się przyjmować – obok niedookreślonego istnienia zrealizowanej wartości moralnej – także istnienie idealne idei wartości. W rozprawie pt. *Czego nie wiemy o wartościach* pisał: „mogę się zgodzić, iż istnieją ogólne idee wartości, których zawartość możemy analizować i uzyskiwać pewne ogólne twierdzenia o wartościach” (Ingarden, 1970). I im właśnie, ideom wartości, przypisuje powinnościowość. Bezwzględne domaganie się realizacji przez wartość moralną tkwi w idei tejże wartości, a z jej zawartości możemy wyczytać powinnościowość istnienia. Czy jednak w tym momencie nie dokonuje się proces oderwania wartości moralnych od konkretnego życiowego, który jest ich naturalnym środowiskiem, jak

wielokrotnie podkreślał Ingarden? Czy w porządku przeżyciowym ratowanie tonącego człowieka jest odpowiedzią na powinnościowy moment idei człowieka czy też na powinnościowy moment konkretnej sytuacji, w jakiej znalazł się konkretny człowiek? Ale to tylko jeden z problemów tej koncepcji. Zapytajmy, jak możliwy jest związek: byt idealny – byt realny? Idee od strony formalnej różnią się tak bardzo od przedmiotów indywidualnych, że zdaje się to wykluczać możliwość ich bezpośredniego udziału w bycie i uposażeniu przedmiotów indywidualnych. Jak przeto możliwa jest realizacja idealnych wartości? Można co najwyżej wskazywać na pewne przyporządkowanie między dziedziną idealną a realną, gdzie ta pierwsza stanowi swoiste odniesienie dla drugiej. Wartość jako niesamoistna istność pojawiająca się na indywidualnych przedmiotach posiada swoiste „momenty” mające tylko odpowiedniki w ideach, lecz „jako istności są od nich równie różne, jak różny jest np. pewien konkretnie na pewnej rzeczy występujący kształt kwadratu od geometrycznej «idei» kwadratu lub od idealnej jakości «kwadratość»” (Ingarden, 1970, s. 236). To jeden z wielu problemów teoretycznych aksjologii i tym samym etyki wartości.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Fenomenologiczna etyka wartości zaznaczyła twórczo swą obecność w spektrum dwudziestowiecznej filozofii moralnej. Inspirowała, budziła sprzeciw, formułowała tezy potwierdzane w innych tradycjach myślenia etycznego. Zastanawiać może całkowita nieobecność etyki wartości w obszarze refleksji analitycznej, co dziwi przy pewnej bliskości paradygmatu fenomenologicznego i analitycznego. Jednak przestrzenie obecności etyki fenomenologicznej są dużo bardziej bogate niż tereny nieobecności. W jakimś sensie rację ma Vernon Bourke, mówiąc: „Etyka wartości odniosła sukces poniekąd zbyt wielki. Właściwie wszyscy etycy mówią dziś o wartościach, mając przy tym na myśli wiele różnych rzeczy” (Bourke, 1994, s. 251).

Mówiąc o etyce fenomenologicznej, trzeba przywołać jej rudymenty metodologiczne, głównie tzw. redukcje. Pierwsza z nich, redukcja ejdetyczna, zdaje się umożliwiać poznawcze dotarcie do sfery

moralności, do delimitacji tej sfery i odróżnienia jej od innych przestrzeni aksjologicznych. Dzięki skupieniu się na istocie moralności poprzez zabieg ideacji i zastosowanie procedury uzmienniania ujaśniona w sensie teoretycznym może zostać moralność jako fakt, ale i jako dana bezpośredniego doświadczenia w swej indywidualności i jednocześnie ogólności. Uchwycenie istoty moralności stanowi najbardziej bodaj pierwotne zadanie etyki. Fundamenty moralności mogą zatem być z powodzeniem badane przez metodę fenomenologicznej procedury ejdetycznej. Sytuacja komplikuje się na poziomie prób zbudowania etycznych systemów normatywnych o charakterze ejdetycznym. Poznanie ejdetyczne jako aprioryczne w swej istocie daje wyniki pewne, niepodważalne, a więc w swej samowystarczalności absolutne. Istotnościowy wgląd w sferę poszczególnych wartości moralnych generuje zatem stanowisko skrajnie absolutystyczne o charakterze intuicjonistycznym. Etyka oparta na prawidłowych i adekwatnych wglądach o charakterze apriorycznym jest poza dyskusją, jest niepodważalna w swych ustaleniach aż do najdrobniejszych szczegółów. Pociąga to za sobą wiele niepokojących konsekwencji. Dla przykładu, w świetle danych antropologii kulturowej dotyczących daleko idących rozbieżności w interpretowaniu przez różne ludy i narody poszczególnych wartości moralnych, etyka ejdetyczna jawi się jako niekwestionowalny wzorzec. Wszelkie odchylenia od tego wzorca muszą być efektem błędu poznawczego. Konsensus etyczny będzie możliwy do osiągnięcia wyłącznie na gruncie wspólnoty ejdetycznych wglądów w *species* wartości moralnych jako czystych istot, wglądów dających ten sam wynik poznawczy. Jakikolwiek dialog etyczny jako wspólnotowe dochodzenie do prawdy moralnej jest unie możliwiony przez pewność i niepowątpiewalność poznania apriorycznego. Być może z tego powodu etyka fenomenologiczna nie chce budować systemu obowiązujących norm, nie chce zastygać w systemach klasycznie rozumianej etyki normatywnej, lecz w zasadzie ogranicza się do naprowadzania na doświadczenia wartości poprzez opisy fenomenologicznych wglądów. Fenomenolog chce naprowadzać czytelnika czy słuchacza na drogę samodzielnego zdobycia doświadczenia, intuicji i widzenia fenomenów, o które chodzi. Etyka wartości, opisując istotę wartości moralnych, wskazuje kierunek zdobycia doświadczeń tychże wartości, własnego intuicyjnego uchwycenia wartości w ich istocie. Etyka wartości chce swymi opisami doświadczeń przede wszystkim

rozbudzać egzystencjalne pragnienia życia wartościami i dla wartości moralnie doniosłych. W ten sposób uchyla niejako, a przynajmniej osłabia, zarzut skrajnego moralizmu i etycznego doktrynerstwa kierowany często w stosunku do etyki ejdetycznej. Wszak osobiście zdobyta absolutna wiedza dotycząca moralności jest absolutystyczna w mniej groźnej postaci niż takaż wiedza narzucana czy choćby przekazywana w gotowej postaci przez innych. Intuicja ejdetyczna służy wtedy przede wszystkim mnie samemu, dając pewność co do podejmowanych decyzji czy kierunku nadanego życiu.

Z kolei redukcja transcendentálna, szczególnie późnego Husserla, idzie zdecydowanie dalej, co dość zasadniczo wpływa na fenomenologiczne widzenie moralności i wartości moralnych. Stają się one bowiem przedmiotem ukonstytuowanym w czystej świadomości nastawionej tak na konstytucję świata realnego (świat przyrody), jak i idealnego (m.in. wartości). Pierwotnie wartości, przedmioty wartościowe należą do świata ujawniającego się człowiekowi w nastawieniu naturalnym i podlegają wraz ze wszystkim innym fenomenologicznemu wyłączeniu. Pisał na ten temat Husserl w *Ideach I*:

ów świat nie istnieje dla mnie jedynie jako świat rzeczy, lecz z tą samą bezpośredniością jako świat wartości, świat dóbr, świat praktycznego życia. Bez żadnych dalszych zabiegów zastaję rzeczy wyposażone zarówno w ich naoczne własności, jak i w charaktery wartości, znajduję je jako piękne i brzydkie, podobające się i odrażające, przyjemne i nieprzyjemne itp. (Husserl, 1967, s. 89).

To wszystko istnieje – w optyce nastawienia naturalnego – niezależnie od mego zwracania się ku temu. Ten świat naturalnego nastawienia trzeba wyłączyć, aby zająć prawdziwie autentyczną postawę filozoficzną wobec rzeczywistości. Procedura *epoché* uniemożliwia zatem analizę wartości istniejących w świecie i „napotykanym” przez człowieka w potocznym, naiwnym doświadczeniu, którym rządzi nastawienie naturalne. Akty wartościowania (*Werthaltungen*) muszą być poddane zabiegowi wzięcia w nawias, gdyż należą do strumienia mojego nierefleksyjnego faktycznego życia i zakładają przeświadczenie o realnym istnieniu świata jako zdecydowanie pewną oczywistość. O ile faktyczne „ja” żyje konkretnymi przeżyciami, w tym i aktami wartościowania, o tyle „ja” filozoficzne powstrzymuje się od wydawania jakichkolwiek sądów opartych na tych przeżyciach.

Bycie wartościowym i bycie dobrym swe pierwotne źródło posiadają w sferze uczuć i woli. Te akty świadomości zdają się być główną instancją, biorącą konieczny udział w konstytuowaniu się noematu wartości. Wszak wartości są przez człowieka przeżywane oraz stanowią motywy jego postępowania i działania. Na temat konstytucji obiektu wartościowego (*Wertobjekt*), jak i samej wartości tak pisał Husserl w *Ideach II*:

wszelka świadomość źródłowo konstytuująca pewien obiekt wartościowy jako taki z koniecznością zawiera w sobie pewną składową, która należy do sfery uczuciowej. Najpierwotniejsze konstytuowanie się wartości dokonuje się w uczuciu jako owo przedteoretyczne (w szerokim sensie tego słowa) rozkoszujące się oddanie czującego ja stanowiącego podmiot, dla którego już przed dziesiątkami lat w mych wykładach używałem wyrażenia: chłonięcie wartości (*Wertnehmung*) (Husserl, 1974, s. 14).

Trzeba zauważyć, iż akt wartościowania posiada niejako podwójną intencjonalność: poznającą i wartościującą, czyli charakterystyczną dla nastawienia teoretycznego oraz aksjologicznego. Trzeba też pamiętać, iż dla Husserla wszystkie akty pierwotne, a niebędące teoretycznymi, są w zasadzie możliwe do przekształcenia w teoretyczne. Podmiotem intencjonalności jest zawsze Ja, gdyż noemat i noematyczny obiekt jest konstytuowany immanentnie. Ukonstytuowany w świadomości przedmiot wartościowy zostaje uświadomiony jako obiekt istniejący i wchodzi z podmiotem w nowy stosunek intencjonalny: podmiot zajmuje wartościującą postawę wobec obiektu, a obiekt jakoś motywuje, pobudza podmiot, narzuca się podmiotowi, aby być zauważonym. Tak więc fundamentem bycia wartościowym, wartości samych jest konstytuująca wszystko transcendentna świadomość. Wartości „istnieją” z przeżyć czystej świadomości transcendentalnej, choć nie utożsamiają się one z tą świadomością i z „ja”, stanowiącym „nerw” tej świadomości. Ich bytowe usamodzielnienie i traktowanie rzeczy wartościowych i samych wartości jako zastanych wraz z całym światem to już domena naiwnego nastawienia naturalnego i życia ja empirycznego, psychicznego. A to otwiera przestrzeń fenomenologa z istoty już nie interesujące.

Metoda badań fenomenologicznych opracowana przez Husserla wykazała swą przydatność dla filozofii moralności poprzez liczne historyczne precedensy. Wydaje się, że wielkim atutem metody fenomenologicznej jest jej podatność na wielokierunkowe modyfikacje, zachowujące jednak jej fundamenty i respektujące pierwszorzędne cele. Jak każda

metoda, posiada ona swe ograniczenia, obszary lepszego i gorszego funkcjonowania. Niewątpliwie bardziej nadaje się ona do analizy podstaw moralności, poziomów preetycznych, a mniej do budowania etyki jako systemu norm i reguł postępowania czy etyki szczegółowej, praktycznej. Intuicja aprioryczna umożliwia co prawda bezwzględne wglądy w rzeczywistość wartości moralnych, umożliwia uniwersalizację bez uciekania się do problematycznej metodologicznie indukcji. Z drugiej strony odsłania ona swój *quasi-mistyczny*, a tym samym dość wyraźnie elitarny charakter. Jak z pozycji wglądu ejdetycznego w istotę wierności argumentować wobec kogoś, kto twierdzi, iż wgląd ten nie jest jego udziałem? Utrudnia to – jeśli nie uniemożliwia – budowanie sekwencji norm moralnych jako systemu posiadającego intersubiektywnie komunikowalną i weryfikowalną podstawę. Problematyczne zatem jest stanowienie przy pomocy metody fenomenologicznej ogólnych norm moralnych. Co prawda charakter ejdetyczny ustaleń aksjologiczno-etycznych „automatycznie” uniwersalizuje moment powinnościowy wypatrzony w wartościach, ale przecież uzasadnieniem dla tak rozumianych norm jest wyłącznie ów wgląd w istotę wartości. Ktoś, kto chciałby przestrzegać norm stanowionych metodą husserlowską, musiałby posiadać intuicje ejdetyczne wartości, aby uznać te normy za uzasadnione. Z kolei, posiadając taką aprioryczną intuicję, nie musiałby odwoływać się do norm, gdyż wiedziałby, co należy czynić na podstawie wglądu w moment powinnościowy wartości. Budowanie systemu normatywnego klasyczną metodą fenomenologii w etyce jest zatem uwikłane w swoiste egzystencjalnie rozumiane błędne koło.

Niechętna wartościom jako kategorii pojęciowej jest klasyczna tradycja myślenia tomistycznego, czego przykładem jest niechęć do aksjologii Mieczysława A. Krąpca. Myślenie o działaniu człowieka osadza on w tradycji klasycznej metafizyki, gdzie uświadomienie sobie powinności jest odczytaniem konieczności aktualizowania swej potencjalności osobowej. Przyporządkowanie możliwości do aktu byłoby więc wystarczającym wytłumaczeniem fenomenu powinności – człowiek dąży do *optimum potentiae*, a drogą do tego stanu są cnoty. To Kant, zdaniem Krąpca, oderwawszy *sein* od *sollen* stworzył problem ze zrozumieniem powinności i normatywności. Świat wartości jest ściśle związany z bytem i nie stanowi żadnej oddzielnej od niego dziedziny. Ujakościowany byt, będący przedmiotem intencyjnych aktów poznawczo-pożądawczych,

to właśnie „wartości” w tradycyjnej metafizyce. W zależności od sposobu związania pożądanego z dobrem pojawiają się trzy wielkie dziedziny dobra: dobro godziwe (*bonum honestum*), przyjemne (*bonum delectabile*) oraz użyteczne (*bonum utile*). Pierwszy typ dobra wiąże się z człowiekiem i jego godnością – jest to pożądanie dobra ze względu na nie samo, drugi to dobro pożądanego ze względu na sam akt pożądanego, a trzeci to dobro będące środkiem do osiągnięcia jakiegoś celu. W perspektywie rozumu praktycznego byt zatem stanowi to, co współczesna filozofia nazwała wartością.

Materialna etyka wartości na pewno nie jest dziś modna i powszechnie uprawiana. Zapomnieniu uległo dzieło Schelera. Wielu jednak współczesnych myślicieli uprawiało i uprawia etykę w paradygmacie fenomenologicznych badań aksjologicznych, choć często przeprowadzając radykalne ich modyfikacje metodologiczne (Henckmann, 1992, s. 82–102; Galarowicz, 1999, s. 89–107). Są to m. in. Balduin Schwarz, Stephen Schwarz, Ronda Chervin, Josef Seifert, John Crosby, Fritz Wenisch, Bernard Wenisch, Richard Egenter, Guido Küng czy Damian Fedoryka, a w Polsce Władysław Str zewski, Józef Tischner, Antoni Siemianowski, Andrzej Półtawski, Jan Pawlica, Jakub Gorczyca, Adam Węgrzecki, Włodzimierz Galewicz, Jacek Filek, Krzysztof Stachewicz i inni. Ich prace pokazują, że etyka wartości wcale nie odeszła do lamusa i w jej ramach istnieje wiele interesujących dróg rozwijania refleksji nad fenomenem ludzkiej moralności. Przestrzeń refleksji nad moralnością z pozycji namysłu aksjologicznego jest niezwykle interesująca i wiele obiecująca. Autentyczny badacz moralności nie przejmując się jej niskimi notowaniami na arenie dzisiejszej etyki.

Niewątpliwą zasługą fenomenologicznej etyki wartości było dowartościowanie w etyce doświadczenia, wskazanie na doświadczalny punkt wyjścia w etyce jako właściwy „początek” teorii etycznej. Niezależnie od tego, czy będzie to wartość, powinność, obowiązek, to wydaje się, że nie da się zbudować fenomenologii moralności oraz określić istoty moralności bez doświadczenia jako punktu wyjścia badań i analiz.

Wielkość fenomenologicznej etyki wartości, jak i całej fenomenologii, polega głównie na zapłodnieniu wielu kierunków myślenia filozoficzno-moralnego oraz odważnym pójściu drogą skrajnej aksjologizacji etyki. Osobnym tematem jest rozwój etyki w obszarach „herezji” fenomenologicznych i nurtach postfenomenologii.

BIBLIOGRAFIA

- Bourke, V.J. (1994). *Historia etyki*. Przeł. A. Białek. Warszawa: Krupski i S-ka.
- Galarowicz, J. (1999). Materialna etyka wartości. *Logos i Ethos*, 1, 89–107.
- Heidegger, M. (1977). List o „humanizmie”. Przeł. J. Tischner. W: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa: Czytelnik.
- Heidegger, M. (2000). *Wprowadzenie do metafizyki*. Przeł. R. Marszałek. Warszawa: KR.
- Henckmann, W. (1992). *Materiale Wertethik*. W: A. Pieper (Red.), *Geschichte der neueren Ethik*. T. 2 (s. 82–102). Tübingen–Basel: Francke.
- Hildebrand, D.v. (1973). *Ethik*. Stuttgart–Berlin–Koln–Mainz: Verlag W. Kohlhammer.
- Husserl, E. (1967). *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga I. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa: PWN.
- Husserl, E. (1988). *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*. U. Melle (Red.). „Husserliana”, 29.
- Ingarden, R. (1970). *Czego nie wiemy o wartościach*. W: R. Ingarden, *Studia z estetyki*. T. 3 (s. 220–257). Warszawa: PWN.
- Ingarden, R. (1989). *Wykłady z etyki*. Warszawa: PWN.
- Roth, A. (1970). *Edmunds Husserls Ethische Untersuchungen, dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Scheler, M. (2007). *Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*. Halle: Max Niemeyer.
- Siemianowski, A. (2015). *Człowiek a świat wartości*. Poznań: WT UAM.
- Siemianowski, A. (2006). *Szkice z etyki wartości*. Gniezno: Gaudentinum.
- Sommer, A. u. (2021). *Wartości. Dlaczego ich potrzebujemy, chociaż ich nie ma*. Przeł. T. Zatorski. Warszawa: Kronos.

Magdalena Kozak
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
<https://orcid.org/0000-0002-2549-8007>
<https://doi.org/10.35765/slowniki.449>

Etyka egzystencjalna

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Wspólnym mianownikiem łączącym różnych przedstawicieli egzystencjalizmu jest namysł nad kondycją ludzką pojmowaną jako fenomen indywidualnej egzystencji, rozpatrywany w perspektywie konkretnych doświadczeń. Etyka egzystencjalna bada trudności i problemy, z jakimi musi mierzyć się człowiek. Próbuje ona opisać istnienie człowieka, który odkrywa w sobie – lub dopiero tworzy – swoją istotę.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Etyka egzystencjalna w pełni rozwinęła się dopiero w XX wieku, jednak jej źródła i inspiracje odnajdujemy u wcześniejszych myślicieli, np. u Sokratesa, św. Augustyna, Blaise'a Pascala i innych. Jednakże dopiero wybuch II wojny światowej oraz nastroje, które ze sobą przyniósł, wpłynęły na ukształtowanie się dojrzałej etyki egzystencjalnej.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Etyka egzystencjalistów pyta o kondycję człowieka pojmowanego jako niepowtarzalna jednostka, która sama (lub we współpracy innych ludzi i Boga) kreuje swoją egzystencję. Egzystencjalizm XX wieku rozwijał się w dwóch nurtach: chrześcijańskim oraz ateistycznym, jednakże problemy etyczne wynikające z interpretacji takich pojęć jak świadomość, wolność, odpowiedzialność, samotność – często są wspólne dla obydwóch nurtów myślenia.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Doświadczenia historyczne, które naznaczyły człowieka w XX wieku, takie jak dwie wojny światowe, kryzysy humanitarne, przemoc, zagubienia

człowieka w obliczu zła, miały decydujący wpływ na rozwój etyki egzystencjalnej. Spojrzenie na człowieka jako jednostkę tragiczną, uwikłaną w konflikt wyborów, samotną i często bezsilną, przyczyniło się do pogłębienia refleksji egzystencjalnych.

Słowa kluczowe: etyka, egzystencja, wolność, odpowiedzialność, autentyczność

Definicja pojęcia

Sam termin „egzystencjalizm” (od łac. słowa *existentia* – istnienie) wprowadził w XX wieku Jean-Paul Sartre. Opisywał go następująco: „W naszym rozumieniu jest doktryną, która czyni życie ludzkie znośnym i która głosi, że wszelka prawda i wszelkie działanie związane jest ze środowiskiem i subiektywnością ludzką” (Sartre, 1998, s. 19). Dodawał również, że jest to „doktryna najmniej skandaliczna, najbardziej surowa: przeznaczona jest wyłącznie dla specjalistów w dziedzinie nauki i sztuki oraz dla filozofów” (Sartre, 1998, s. 23). Jednakże Sartre zauważał, że termin ten stał się w latach 60. XX wieku tak pojemny i tak często był nadużywany, że zaczął zatracać znaczenie, które on sam mu przypisywał. Magdalena Środa zwraca uwagę, że egzystencjalizm w XX wieku przerodził się w coś więcej niż tylko system filozoficzny, był raczej „postawą, stosunkiem do życia, pewnym typem refleksyjności, pewnym rodzajem pytań, jak również... modą, stylem bycia, snobizmem” (Środa, 2020, s. 222). Dlatego też Tadeusz Gadacz proponuje wprowadzenie rozróżnienia na egzystencjalizm, filozofię egzystencji (ten zwrot funkcjonuje w języku niemieckim), jak również „problemy egzystencjalne” (por. Gadacz, 2023, s. 98). W duchu tego rozróżnienia możemy zauważyć, że problemy egzystencjalne były podejmowane w historii filozofii od czasów starożytności. Sokrates zastanawiał się nad sensem życia, św. Augustyn podkreślał rolę wewnętrznej refleksji podmiotu, a Blaise Pascal rozważał kondycję człowieka zawieszoną pomiędzy skończonością a nieskończonością. Od samego początku sytuował on człowieka w świecie wolności, a co za tym idzie: konieczności dokonywania wyborów moralnych, jak również odgrywania ról i pełnienia zadań oraz miejsca, w którym znajduje się człowiek. Gdyby chcieć wskazać na najważniejsze problemy, które podejmuje etyka egzystencjalna, należałoby wymienić:

- Motyw tragizmu i infinityzmu, w duchu których człowiek jako istota skończona musi przez całe swoje życie konfrontować się z nieskończonością i transcendencją, a jego istnienie wypełnione jest troską, samotnością i odpowiedzialnością.
- Motyw humanizmu, czyli odwieczne pytanie: kim jest człowiek, czy posiada on naturę wspólną wszystkim ludziom i co odróżnia nasze istnienie od istoty?

- Obecność pesymizmu i optymizmu (w zależności od nurtu etyki egzystencjalnej): czy ludzkie życie ma sens, a jeśli tak, to jaki? Otacza nas nicość czy jednak ludzka egzystencja ma ukryty głęboki sens?

Jeżeli zaś przyjmujemy definicję terminu „etyka” (z gr. *ēthos* – stałe miejsce zamieszkiwania, zwyczaj, obyczaj) rozumianą jako dział filozofii zajmujący się powinnością moralną, odróżnianiem dobra od zła, pojęciem słuszności w dziedzinie podejmowanych czynów, to możemy uznać, że etyka egzystencjalna będzie traktować o wolności i umiejętności korzystania z niej przez człowieka w duchu wyborów, nastrojów i problemów dotyczących jego położenia i kondycji życiowej.

Analiza historyczna pojęcia

Początki i inspiracje ważne dla etyki dojrzałych filozofów egzystencji w XX wieku możemy upatrywać w myśli takich preegzystencjalistów jak przywołany już francuski myśliciel Blaise Pascal (1623–1662), Hiszpanie Miguel de Unamuno (1864–1936) i José Ortega y Gasset (1883–1955), jak również wybitni rosyjscy filozofowie: Lew Szestow (1866–1938) i Mikołaj Bierdiajew (1874–1948). Jednak za najbardziej znaczących i wyrazistych prekursorów XX-wiecznej etyki rozumianej w duchu filozofii egzystencjalnej możemy uznać Sørensa Kierkegaarda (1813–1855) oraz Friedricha Nietzschego (1844–1900). Zdania na temat udziału i obecności myśli Martina Heideggera (1889–1976) w kształtowaniu etyki egzystencjalnej są podzielone, jednakże przychyliam się do opinii tych, którzy wskazują na wyraźnie obecne problemy natury egzystencjalnej w jego dziełach. Wielu komentatorów klasyfikuje Heideggera jako hermeneutę, inni jako fenomenologa, jeszcze inni analizują jego myśl jedynie na gruncie ontologii, a są i tacy, którzy nie mogąc przypisać go do jednej szkoły i dziedziny filozofii, po prostu poświęcają mu osobny rozdział w swoich opracowaniach. Jeśli jednak przyjrzeć się koncepcji Jestestwa (*Dasein*) sformułowanej przez Heideggera, można zauważyć w jego myśli wyraźne zaczątki XX-wiecznego egzystencjalizmu reprezentowanego przez późniejszych myślicieli. Wprawdzie przywołana koncepcja człowieka zostaje opisana w *Byciu i czasie* w części poświęconej ontologii fundamentalnej, jednakże autor sam sięga do

pojęcia egzystencji i analizuje ją w różnych kontekstach. Kiedy określa *Dasein* jako bycie-w-świecie będące byciem-ku-śmierci, codziennym zbliżaniem się do kresu (byciem-ku-kresowi), to jednoznacznie odwołuje się do perspektywy myślenia egzystencjalnego. Egzystencja w jego ujęciu może realizować się jako egzystencja autentyczna lub egzystencja nieautentyczna i tylko od człowieka zależy, w którym kierunku podąży. Bycie autentycznym oznacza, że człowiek bierze swoją egzystencję we własne ręce i wykorzystując możliwości, jakie ma, projektuje własną przyszłość. Posiadanie projektu, a więc planu, który będzie stanowił realizację marzeń, celów, pomysłów na życie, jest jednym z tych czynników, które świadczą o autentyczności ludzkiego bycia. Towarzysząca temu struktura troski, a więc dbania o swoje istnienie, potoczne „troszczenie się o coś...” w podtekście kryje kwestie priorytetów, którymi kieruje się *Dasein*. Z kolei egzystencja nieautentyczna oznacza w praktyce ucieczkę człowieka od kierowania swoim życiem, oddawaniem własnego losu w ręce innych, aby nim pokierowali. Heidegger przypisuje temu typowi egzystencji także upadanie, a więc zaniechanie kreowania/projektowania i tworzenia siebie, bo łatwiej i wygodniej dopasować się do większości, do przeciętności, co określa mianem „bycia się”. Mimo tego, że opis i charakterystyczny język Heideggera pozostają na płaszczyźnie ontologii, to trudno mu odmówić refleksji nad etyczną stroną wykorzystania przez człowieka jego własnej egzystencji. Zbliżanie się do śmierci nie jest zwykłym byciem-ku-kresowi, bo towarzyszy mu nastrój trwogi, a więc obawy przed tym, co nieznanne, obce, niemożliwe do opisanego i zdefiniowania za życia. Te skrótowo przywołane tu pojęcia i tropy myślenia Heideggera otwierają drogę późniejszym filozofom, szczególnie Sartre’owi i Camusowi, u których znajdziemy wielokrotne odwołania wprost (a czasem tylko między linijkami) do kierunków zarysowanych przez niemieckiego filozofa.

Szukając jeszcze bardziej wyraźnych i bezpośrednich prekursorów współczesnego myślenia egzystencjalnego na polu etyki, koniecznie należy przywołać dwie znaczące postaci.

To w filozofii Sørensa Kierkegaarda zauważymy bardzo wyraźnie nakreśloną kondycję ludzką w duchu jednostkowości, która musi wybierać. Człowiek jest skazany na wieczne „albo-albo” (jak głosi tytuł najbardziej znanego dzieła duńskiego filozofa) i dokonując wyboru, nigdy nie ma pewności, że wybrał właściwie. To go skazuje na poczucie

niepewności, trwogi, „bojaźni i drzenia” (nieprzypadkowy jest również ten tytuł jego dzieła). Sama egzystencja jest przez Kierkegaarda pojmowana jako jednostkowe doświadczenie, które trzeba samemu przeżyć, a nie – jak wcześniej przyjmowano – jako synonim istnienia.

Z kolei Friedrich Nietzsche, zazwyczaj traktowany jako nihilista czy immoralista, przedstawia się nam jako dekonstruktor wcześniej ukształtowanej etyki, jako ten, który krytykuje i prześmiewa pojęcie normy, tradycji, obyczaju – wcześniej charakteryzujące etykę – i skupia się na człowieku jako jednostce, która sama buduje swój system wartości w duchu siły i słabości, a nie dobra i zła. Nietzscheańska krytyka dotychczasowej moralności, wprowadzone przez niego terminy „śmierci Boga” oraz „nadczłowieka”, ukazują nie tylko nową metafizykę, ale także otwierają drogę licznym egzystencjalistom XX wieku. Jego pojęcie „woli mocy”, a więc wiara w możliwości twórcze człowieka, jak również *amor fati*, czyli „umiłowanie losu”, będą miały znaczący wpływ na późniejsze rozumienie kwestii przypadkowości i konieczności w etyce egzystencjalistów.

Wybór tych dwóch myślicieli jako kluczowych inspiracji dla dojrzałej etyki XX-wiecznej nie jest przypadkowy, ponieważ trzeba zauważyć, że to oni wyznaczają dwa zasadnicze kierunki dalszego rozwoju tej tradycji myślenia. Jean-Paul Sartre określa je w słowach:

Są dwa rodzaje egzystencjalistów: pierwsi to chrześcijanie, wyznania katolickiego, do których zaliczam Jaspersa i Gabriela Marcela, drudzy to egzystencjaliści ateści, do których zaliczyć należy Heideggera oraz egzystencjalistów francuskich i mnie samego. To, co jest nam wspólne, to po prostu uznanie, że istnienie poprzedza istotę rzeczy (egzystencja poprzedza esencję) lub, jeżeli ktoś woli, że punktem wyjścia powinna być subiektywność (Sartre, 1998, s. 23).

Na tej drodze Sartre wyznacza podział XX-wiecznej etyki uprawianej w duchu filozofii egzystencjalnej, gdzie jedna droga, rozpoczęta przez Kierkegaarda, odwoływać się będzie m.in. do wartości religijnych oraz do samej wiary pojmowanej jako głęboka, indywidualna, nieracjonalna więź z Bogiem, przeniknięta tajemnicą pojmowaną poza instytucją Kościoła. Druga droga, zapoczątkowana przez Nietzschego, określana mianem egzystencjalnej etyki ateistycznej, nawoływać będzie do powrotu ku życiu, a więc rzeczywistej egzystencji, przeżywanej samotnie, bez żadnych drogowskazów i podpowiedzi moralnych, ale w duchu absolutnej wolności i – co za tym idzie – absolutnej odpowiedzialności.

Magdalena Środa dostrzega także to, co wspólne dla obydwóch dróg myślenia egzystencjalnej etyki, pisząc:

Wszyscy oni próbowali opisać własne doświadczenie egzystencji i przekazywać nam prawdy, które są przedmiotem nie tylko abstrakcyjnej myśli, lecz także głębokich odczuć. Do ulubionych pojęć egzystencjalistów należały takie kategorie, jak: autentyczność, wolność, trwoga, wina, cierpienie, śmierć, samotność. (...) Etyka egzystencjalna tym się właśnie różni od innych etyk, że nie szuka obiektywnych norm, wzorców ani sprawdzianów moralnych. Egzystencjaliści są przekonani, że każdy wybór i każda decyzja moralna jest naszą własną, niepowtarzalną decyzją i że całkowitą odpowiedzialność za jej konsekwencje ponosimy my sami, nikt inny (Środa, 2020, s. 225).

Idąc za powyżej nakreślonym podziałem na dwa nurty etyki egzystencjalnej, dokonany przez Sartre'a w ramach etyki chrześcijańskiej (zwanej także: teistyczną), warto skupić się na dwóch filozofach: Karlu Jaspersie (1883–1969) oraz Gabrielu Marcelu (1889–1973).

Karl Jaspers, niemiecki filozof i psychiatra, w zdecydowany sposób pozostawał pod najsilniejszym wpływem myśli Kierkegaarda, ale także w duchu polemiki z myślą Heideggera. Egzystencji człowieka nie da się zamknąć w terminie ontologicznym *Dasein*, ponieważ nasze istnienie jest bardziej zadaniem do wypełnienia niż czystym byciem. To, czym człowiek może siebie uczynić, nie jest jedynie bytem empirycznym, które zawsze można zaprojektować (Heidegger), ponieważ są wokół niego warunki zewnętrzne, niezależne od niego, których nie ustanawia. Te warunki narzucają mu tzw. sytuacje graniczne, w których musi się odnaleźć i to jest prawdziwie egzystencjalne wyzwanie w duchu etyki. Śmierć, walka, cierpienie, wina – te cztery sytuacje nie są przedmiotem wiedzy ani poznania i zawsze przeżywa się je w absolutnej samotności. To one ujawniają prawdę o człowieku, ponieważ przeżywa je, a nie tylko obserwuje, jak inni tego doświadczają. W tym kontekście egzystencja nie jest abstrakcyjnym, teoretycznym pojęciem, ale żywym doświadczeniem, w którym człowiek realizuje swoją indywidualność i wolność. Jaspers (w duchu myśli Kierkegaarda, ale także po części Nietzschego) nakreśla napięcie pomiędzy człowiekiem pojmany jako to, co skończone, historyczne i samotne, a pełnią bytu, do którego chce dążyć. W jego przekonaniu niemożliwe jest zdefiniowanie samej egzystencji, ponieważ nie jest ona przedmiotem, ale skokiem w transcendencję, a więc w to, co nieznanne, inne, przychodzące do człowieka

z wyższego wymiaru (por. skok wiary u Kierkegaarda). Właśnie dlatego pojęcie granicy jest tak ważne w jego etyce – ponieważ otwiera człowieka na wyższą rzeczywistość, na którą ciągle człowiek natrafia. Język transcendencji jest dla Jaspersa językiem mitów i symboli, które nazywa szyframi transcendencji. Żadna ich interpretacja nie odstłoni sensu prawdziwej transcendencji, ponieważ jest ona nieuchwytna dla człowieka; jednakże dla człowieka wierzącego jest to zadanie/wyzwanie etyczne, które należy do istoty egzystencji. Sama bowiem egzystencja jest możliwa dzięki transcendencji, która jest czymś ogarniającym podmiot.

Drugim przedstawicielem nurtu chrześcijańskiej etyki egzystencjalnej jest Gabriel Marcel (1889–1973), autor takich dzieł jak *Być i mieć*, *Homo viator*, *Tajemnica bytu*. Jedno z ważniejszych pytań, wokół których buduje on swoją etykę, brzmi: czy egzystencja jest problemem czy tajemnicą? Należą one do dwóch różnych porządków poznawczych: problem można rozwiązać, zrozumieć, wyjaśnić, wytłumaczyć. W przypadku tajemnicy: „Od razu znajdujemy się poza przeciwstawieniem podmiotowo-przedmiotowym” (cyt. za: T. Gadacz, 2023, s. 115), co w praktyce oznacza, że tajemnica nie może być przedmiotem możliwym do zrozumienia i objaśnienia, tylko jest tym, co nas przekracza. Marcel staje po stronie tajemnicy, która obejmuje człowieka, a nasze własne istnienie pojmuje jako jednostkową egzystencję, którą odczuwamy i przeżywamy. Do tajemnicy możemy się zbliżyć, a drogą do tego jest stosunek do własnego ciała. Zostaje tutaj ukazana fundamentalna więź między człowiekiem a ciałem, która z natury swojej jest tajemnicza. Wspólnota z własnym ciałem jawi się jako kluczowa relacja, która pomaga zbliżyć się do tajemnicy egzystencji pod warunkiem, że nie traktuje się swojej cielesności w sposób przedmiotowy. Człowiek jest bytem wcielonym, ale nie jako problem do rozwiązania, ale właśnie jako tajemnicza relacja. Marcel także sięga do terminu transcendencji, która odgrywa ważną rolę etyczną w przeżywaniu własnej egzystencji, jednakże interpretuje ją odmiennie od Jaspersa. Transcendowanie nie oznacza bowiem przekraczania granic, ale sytuację ciągłego bycia w drodze. To metafora, która pozwala ukazać głębię ludzkiego istnienia, a także tytuł jednego z dzieł Marcela – *homo viator*, a więc człowiek poszukujący, będący w drodze. Egzystencja jawi się jako bycie w drodze, na której napotyka się innych ludzi, a także Boga. Egzystencja jest zatem uczestnictwem w relacjach z innymi, których człowiek nie doświadcza, ale ich spotyka. Kiedy Marcel pisze:

Prawdziwe spotkanie możliwe jest tylko wtedy, gdy «on» przestaje być «nim», a staje się «ty». Mówić do kogoś <ty> oznacza być z nim i dla niego. Spotkać kogoś to nie znaczy tylko wyminąć go; to znaczy przynajmniej przez chwilę być przy nim; jest to współobecność (Marcel, 1987, s. 64),

to tym samym otwiera drogę dla kolejnego nurtu w filozofii współczesnej – filozofii dialogu i spotkania. Marcel w swojej etyce sprzeciwia się uprzedmiotowieniu Innego, co jest możliwe i wykonalne, ale tylko w odniesieniu do drugiego człowieka. W przypadku relacji z Bogiem takie uprzedmiotowienie nie jest możliwe, ponieważ Bóg stanowi absolutną transcendencję, absolutne „Ty”, do którego człowiek może się zwracać, ale nie jest w stanie Go pomyśleć. „Gdy mówimy o Bogu, to nie o Bogu mówimy” – pisze Marcel (1965, s. 53). Boga można spotkać i ustanowić z Nim relację komunii, ale nie można Go uprzedmiotowić, bo On pod każdym względem wymyka się możliwościom poznawczym. Marcel najpełniej oddaje ten problem w książce *Być i mieć*, gdzie konfrontuje ze sobą te dwa stanowiska. Modus „mieć” symbolizuje postawę uprzedmiotawiającą w stosunku do bliźniego, świata i siebie samego. Postawa „być” zmierza w stronę kontemplacji, a odsłaniająca się tutaj relacja miłości otwiera człowieka na innych i pozwala wznieść się ponad własne „ja”.

Przechodząc do drugiego nurtu, czyli współczesnej etyki w duchu ateistycznej filozofii egzystencjalnej, także warto przywołać dwóch najważniejszych reprezentantów tego sposobu myślenia. Jean-Paul Sartre (1905–1980) oraz Albert Camus (1913–1960) to nie tylko najbardziej znani i rozpoznawalni myśliciele tego gatunku, ale także wybitne osobowości dla filozofii, kultury i literatury okółowojennej Francji. Ich dorobek jest na tyle znaczący, że po dziś dzień stanowią oni symbol humanizmu i intelektualizmu Paryża.

Jean-Paul Sartre, francuski filozof, dramaturg, pisarz, ale także działacz społeczny i polityczny pierwszej połowy XX wieku, laureat Literackiej Nagrody Nobla z 1964 roku. Jego poglądy etyczne możemy odnaleźć zarówno w dziełach *stricto* filozoficznych – takich jak *Być i nicość* (*opus vitae* Sartre'a), *Egzystencjalizm jest humanizmem*, *Szkic o teorii emocji*, *Cahiers pour une morale* – jak również w dramatach i opowiadaniach: *Mdłości*, *Przy drzwiach zamkniętych*, *Mur*, *Diabeł i Pan Bóg*, *Więźniowie z Altony*, *Ladacznica z zasadami*. Różnorodność jego twórczości ukazuje także bogactwo myśli i tradycji myślenia, które próbował

połączyć, aby stworzyć jednolitą syntezę. O ile połączenie fenomenologii, dialektyki i psychoanalizy dało efekt cennej filozoficznie – a szczególnie etycznie – analizy ludzkiej egzystencji, o tyle włączenie w to szerokiego poparcia dla marksizmu do dzisiaj budzi liczne kontrowersje. Skupiając się jednak na poglądach etycznych Sartre'a, mamy przed oczami obraz dualistycznej wizji człowieka pojmowanego jako byt-w-sobie (niezależne od świadomości istnienie, bez odniesienia do innych; człowiek jest tym, czym jest) oraz byt-dla-siebie (określenie podmiotu przez świadomość, posiadający zdolność unicestwienia siebie, konfrontujący się z nicością). Opisując w ten sposób ludzką egzystencję, Sartre dodaje jeszcze trzeci, kluczowy aspekt: byt-dla-Innego, który utożsamia z destrukcją podmiotu. Człowiek pozostający w samotności swojego istnienia rozumiany jest przez Sartre'a jako synteza przeciwstawnych sobie stanowisk: jedność bytu i równocześnie jego negacji, wolność, ale także przypadek, a poprzez taką dialektykę przeciwieństw i klasycznych sporów (idealizm-realizm, monizm-dualizm) nie udaje mu się osiągnąć satysfakcjonującego rozwiązania. Człowiek pojmowany jako byt-w-sobie jest tożsamością (byt jest), a człowiek, który ma świadomość siebie, czyli byt-dla-siebie, jest różnicą wobec tego pierwszego. Dopiero człowiek świadomy siebie może projektować swoją przyszłość, określać własne możliwości, stawiać sobie cele, realizować osobistą wolność i szukać sensu swojej egzystencji. Takie działanie stanowi jednakże unicestwienie bytu-w-sobie poprzez własne projekcje. Człowiek, który realizuje swoją wolność, odczuwa trwogę przed różnymi możliwościami, spośród których musi wybierać. „Ale trwoga, jako ujawnienie się wolności względem siebie samego, znaczy tyle, że człowiek jest zawsze oddzielony od swojej istoty nicością” (Sartre, 2007, s. 69). Takie stanowisko etyczne oznacza, że wolność niekoniecznie jawi się jako szansa i okazja do realizacji siebie, ale jako zadanie do wypełnienia i ciężar, który trzeba unieść. Stąd Sartre opisuje to doświadczenie określeniem „mdłości” – tudzież jako „bycie skazanym na wolność” – które nachodzą człowieka zmuszonego walczyć o własną autonomię. Jednakże w centrum jego poglądów etycznych stoi moment wejścia w relację z drugim człowiekiem, który jest tak samo wolny i zabiegający o utrzymanie swojego istnienia. Strukturę bytu-dla-innego odsłania Sartre poprzez analizę ludzkiego spojrzenia. Bycie-zobaczonym konstytuuje istnienie człowieka. Z jednej strony to doświadczenie jest potwierdzeniem i utrwaleniem jego

istnienia, ale z drugiej: jest to zagrożenie, które prowadzi do redukcji wolności i niezależności. W swoim spoglądaniu na człowieka Inny czyni z niego jedynie przedmiot swojej obserwacji, a więc redukuje istnienie człowieka do bycia obiektem jego postrzegania. To doświadczenie rodzi poczucie wstydu – szeroko interpretowane u Sartre’a na gruncie etycznym. Inny, patrząc na człowieka, zagraża jego wolności i na tej drodze rodzi się między nimi konflikt wolności, ujęty przez Sartre’a w słowach: „Pieńko to inni”. Uprzedmiotawiające spojrzenie Innego oznacza w praktyce jego panowanie nad człowiekiem, a więc postawienie go w sytuacji ofiary, która musi się poddać przemocowemu nastawieniu Innego. Kiedy zatem Sartre formułuje swoją dewizę życiową: „Człowiek jest tylko tym, czym sam siebie uczyni. Taka jest pierwsza zasada egzystencjalizmu” (Sartre, 1998, s. 27), to stara się bronić optymistycznego podejścia do człowieka jako jednostki. Sam pisze:

Jest doktryną najbardziej optymistyczną [egzystencjalizm – M.K.], albowiem uznaje, że przeznaczenie człowieka zawarte jest w nim samym. Również nie może być odebrany jako próba odebrania człowiekowi odwagi do czynu, ponieważ mówi, że jedyna nadzieja leży w działaniu i jedyną rzeczą, która pozwala człowiekowi żyć – jest czyn. W konsekwencji mamy tu do czynienia z moralnością czynu i zaangażowania się (Sartre, 1998, s. 58).

Jednakże z drugiej strony okazuje się, że spotkanie z Innym jest tożsame z jego wkroczeniem w moją egzystencję i oznacza pieńko wspólnego funkcjonowania.

Ateistyczny światopogląd bynajmniej nie jest powodem do radości dla Sartre’a. Przywołując słynne zdanie Dostojewskiego: „Gdyby Bóg nie istniał, wszystko byłoby dozwolone”, Sartre pisze:

W rzeczy samej, wszystko jest dozwolone, jeżeli Bóg nie istnieje, i w konsekwencji człowiek jest osamotniony gdyż nie znajduje ani w sobie, ani poza sobą punktu oparcia. Przede wszystkim zaś nie znajduje usprawiedliwienia (Sartre, 1998, s. 38).

Sartre’owi nie chodzi o negację istnienia Boga, ale o świadomość, że każdy człowiek dysponuje swoją wolnością i jest w tej władzy całkowicie samotny, ponieważ nie znajduje żadnych drogowskazów, jaką drogą podążać. To czyni człowieka absolutnie odpowiedzialnym za własne wybory i decyzje. Co więcej:

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).

Tymi słowami dowodzi on, że odrzucenie Boga składa w ręce człowieka absolutną odpowiedzialność nie tylko za siebie, ale także za innych ludzi.

Drugi z reprezentantów ateistycznej etyki egzystencjalizmu w XX wieku to Albert Camus, nie tylko filozof, ale także pisarz, nagrodzony Literacką Nagrodą Nobla w 1957 roku. Jego poglądy etyczne odnajdziemy zarówno w twórczości literackiej – w dziełach takich jak: *Dżuma*, *Upadek*, *Obcy* – jak i w rozprawach filozoficznych typu *Mit Syzyfa i inne eseje* oraz *Człowiek zbuntowany*. Za kluczowe doświadczenie egzystencjalne uznaje on absurd, który jest odpowiedzią na pytanie o sens życia. Absurd definiuje w słowach: „To ta opozycja pomiędzy umysłem, który pragnie, a światem, który rozczarowuje, nostalgia za jednością, świat rozbity i sprzeczność, która to wszystko łączy” (Camus, 1999, s. 94). Człowiek stawia pytania, chce zrozumieć świat, szuka sensu, ale świat milczy. Dlatego: „Absurd nie jest w człowieku, ani w świecie, ale w ich wspólnej obecności” (Camus, 1999, s. 80). Poczucie absurdalności, którego doświadcza człowiek, to rodzaj relacji ze światem, jak i wynik konfrontacji ja-rzeczywistość. Jednakże prawdziwe życie nie polega na ucieczce od trudnych sytuacji. Etyczna postawa oznacza porzucenie nadziei i odważne mierzenie się z absurdalnością świata. Takie stanowisko Camus uznaje za uczciwe podejście do życia, co najlepiej obrazuje w jego twórczości interpretacja mitu o Syzyfie. Zadaniem człowieka jest podejmowanie cierpienia w świecie bez sensu i bez Boga. Syzyf, skazany przez bogów na bezsensowne wtaczanie kamienia na górę, bez możliwości osiągnięcia szczytu, sięga do swojej świadomości i podczas drogi zastanawia się nad własnym losem.

Los staje się sprawą ludzką określaną przez ludzi. Stąd płynie milcząca radość Syzyfa. Los jest jego własnością, kamień – jego kamieniem. Podobnie człowiek absurdalny: gdy zgłębi swoją udrekę, zamilkną bogowie (Camus, 1999, s. 149).

Właśnie dlatego Camus odrzuca samobójstwo jako próbę uwolnienia się od ciężaru absurdalności życia, uznając je za tchórzostwo moralne. Z absurdem trzeba żyć, gdyż to stanowi wyzwanie moralne dla człowieka.

Otóż nie można żyć losem, o którym wiadomo, że jest absurdalny, jeśli nie uczyni się wszystkiego, by mieć przed oczami ten absurd ukazany przez świadomość (...). Życie to sprawić, by żył absurd. Sprawić, by żył absurd, to przede wszystkim patrzeć mu w twarz (Camus, 1999, s. 97).

O ile poglądy etyczne Camusa zbudowane wokół postaci Syzyfa skupiały się na pojęciu absurdu i samobójstwa, o tyle w późniejszej swojej twórczości autor *Człowieka zbuntowanego* przechodzi do pojęcia buntu i zabójstwa, a bohaterem, który pomaga mu nakreślić to stanowisko, jest Prometeusz.

Krzyczę, że w nic nie wierzę i że wszystko jest absurdalne, ale nie mogę wątpić w mój krzyk i muszę wierzyć przynajmniej w mój protest. Pierwszą więc i jedyną pewnością, daną mi przez doświadczenie absurdu, jest bunt (Camus, 1998, s. 16).

Spoglądając na mitycznego bohatera, który zbuntował się wobec bogów, stanął w obronie ludzi i wykradł z Olimpu ogień – Camus widzi indywidualną postawę buntu, którą określa mianem „buntu metafizycznego”. Ten rodzaj buntu sprzeciwia się losowi i światu i w tym sensie wyraża metafizykę, ponieważ jest skierowany przeciwko naturalnej kondycji człowieka. Sięgając do metafory pana i podporządkowanego mu niewolnika, Camus patrzy na Prometeusza, który zbuntował się przeciw traktowaniu ludzi przez bogów jako niewolników uzależnionych od ich woli. Zapłacił za swój bunt okrutną cenę, ale właśnie na jego przykładzie Camus pokazuje etyczną wartość postawy buntu. Nie można milczeć, bo to oznacza obojętność, a nawet akceptację tego, co się dzieje.

Zbuntowany dokonuje zwrotu. Szedł pod batem pana. Teraz nagle się odwrócił. Przeciwstawia to, co lepsze, temu, co gorsze. Nie każda wartość pociąga za sobą bunt, ale wszelki ruch buntu przyzywa jakąś wartość (Camus, 1998, s. 22).

Z buntu rodzi się więc świadomość, co skutkuje etyczną postawą życiową: „raczej umrzeć stojąc, niż żyć na kolanach” (Camus, 1998, s. 23). Camus dochodzi także do przekonania, że jednostka doświadczająca najpierw absurdu, a później buntu zauważa, że nie jest w tych doświadczeniach sama. Inni ludzie dookoła zmagają się z tymi samymi doświadczeniami. Wspólne cierpienie zbliża ludzi do siebie i w pewien sposób jednoczy, dlatego Camus odkrywa solidarność jako etyczną postawę godną człowieka. Formą buntu historycznego może być

rewolucja, w trakcie której ludzie ponoszą ofiarę na rzecz jakiegoś dobra, którego bronią, a które wykracza poza ich los.

Ujęcie problemowe pojęcia

Przyglądając się opisanemu powyżej historycznemu przekrojowi dwóch nurtów etyki uprawianej w duchu filozofii egzystencjalnej, możemy wskazać na kluczowe kwestie problematyczne i dyskusyjne w tym obszarze tematycznym:

1. Czy możliwe jest w ujęciu egzystencjalistów pogodzenie życia szczęśliwego z życiem sensownym? Czy poczucie sensu gwarantuje poczucie szczęścia i na odwrót, czy są one od siebie niezależne?
2. Czy słusznie przypisuje się poglądom etycznym egzystencjalistów (szczególnie tym z nurtu myślenia ateistycznego) wrodzony pesymizm, czy być może – jak chce to widzieć Sartre – pełnia wolności jest największym spełnieniem dla człowieka, bo: „przeznaczenie człowieka jest zawarte w nim samym”? (Sartre, 1998, s. 58).
3. Czy fakt, że żaden z filozofów egzystencji nie wypracował systemu, który zebrałby w jednolitą całość jego poglądy, jest słabością czy siłą tego sposobu filozofowania?
4. Język, którym posługuje się większość egzystencjalistów, często spotyka się z zarzutem, że jest on niecisły, mało konkretny a często używane metafory i literackie opisy utrudniają *stricte* filozoficzną interpretację. Zwolennicy tego typu myślenia i pisania twierdzą dokładnie odwrotnie, widząc w takim stylu głębię interpretacji oraz szersze możliwości odczytania poglądów prezentowanych przez ten nurt filozofii. Komu przyznać rację i na podstawie jakich argumentów?
5. Pojęcie autentyzmu/autentyczności i odnajdywania sensu egzystencji wydaje się ryzykowne do uzasadnienia moralnego, ponieważ można za jego pomocą uzasadnić czynienie zła. Czy możliwa jest jego obrona?
6. Egzystencjaliści z nurtu myślenia chrześcijańskiego koncentrują się na indywidualnych przeżyciach jednostki,

a pojęcia, których używają: Nieuwarunkowany, Obejmujący, Nieskończony, wydają się zbyt szerokie i pojemne, a nawet arbitralnie interpretowane, skoro każdy może podstawić pod nie swoje subiektywne doświadczenia. Jak więc odróżnić na tym gruncie religijność od pseudoreligijności?

7. Czy fakt, że Sartre oraz Camus wiele swoich koncepcji filozoficznych przedstawiają w formie typowo literackiej (opowiadanie, powieść, dramat) stanowi atut czy wręcz słabość filozofów, którzy odchodzą od tradycyjnej rozprawy filozoficznej?

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Śledząc rozwój filozofii egzystencjalnej w różnych szkołach i reprezentacjach, można zauważyć, że jest to nurt myślenia bardzo bliski codziennemu życiu. Egzystencjaliści mierzą się z problemami, które większość ludzi przeżywa w swojej zwykłej codzienności, dlatego też ten sposób filozofowania daleki jest od budowania systemów i łatwego definiowania, ponieważ ludzka egzystencja też nie poddaje się takim zabiegom. Warto zauważyć i docenić, że egzystencjaliści podkreślają etyczny wymiar myślenia o człowieku w napięciu pomiędzy wieloma klasycznymi biegunami: skończoność-nieskończoność, konieczność-wolność, autentyczność-nieautentyczność. Nowość ich perspektywy kładzie jednak wyraźny nacisk na rolę i miejsce człowieka w tej tragicznej dla niego dychotomii. Etyka egzystencjalna nie skupia się jedynie na ukazaniu tych problemów, ale na zaznaczeniu dramatu istnienia każdego pojedynczego człowieka, który w swojej świadomości i wolności jest w pełni odpowiedzialny za własne istnienie.

Pracując ze współczesną młodzieżą na etapie licealno-studenckim, można także zauważyć, że ta „ludzka twarz” etyki egzystencjalnej jest im szczególnie bliska i wykazują oni wyraźne zainteresowanie tym sposobem myślenia o człowieku. Problemy, które zostają przed nimi postawione – typu: jak człowiek przeżywa swoją wolność i co oznacza jego autonomia? Czy możliwa jest transcendencja w ramach indywidualnego podmiotu? Co prowadzi do destrukcji człowieka i jak tego uniknąć? Jaka jest różnica między byciem sobą (bycie autentycznym)

a dostosowywaniem się do większości (bycie nieautentycznym)? Jak można budować relacje z innymi ludźmi? – to dla młodego człowieka żyjącego w XXI wieku nie tylko teoretyczne problemy abstrakcyjnej filozofii. Wręcz przeciwnie: to zmagania z życia wzięte, odpowiadające wielu doświadczeniom współczesnej młodzieży. W tym zainteresowaniu widać potencjał dla dalszego rozwoju, jak i recepcji etyki egzystencjalnej w czasach współczesnych.

BIBLIOGRAFIA

- Camus, A. (1990). *Mit Syzyfa i inne eseje*. Przeł. J. Guze. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA.
- Camus, A. (1998). *Człowiek zbuntowany*. Przeł. J. Guze. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA.
- Gadacz, T., Dybel, P., Sady, W., & Środa, M. (2023). *Krótką historia filozofii współczesnej*. Warszawa: Stentor.
- Heidegger, M. (2005). *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jaspers, K. (1990). *Filozofia egzystencji. Wybór pism*. Przeł. D. Lachowska, & A. Wołkowicz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kierkegaard, S. (1982). *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*. Przeł. J. Iwaszkiewicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Marcel, G. (1965). *Od sprzeciwu do wezwania*. Przeł. S. Ławicki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Marcel, G. (1987). *Dziennik metafizyczny*. Przeł. E. Wende. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Sartre, J.-P. (1956). *Dramaty*. Przeł. J. Lisowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Sartre, J.-P. (1974). *Mdłości*. Przeł. J. Trznadel. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Sartre, J.-P. (1998). *Egzystencjalizm jest humanizmem*. Przeł. J. Krajewski. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA.
- Sartre, J.-P. (1999). *Mur*. Przeł. J. Lisowski. Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Sartre, J.-P. (2007). *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*. Przeł. J. Kielbasa, P. Mróz et al. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Środa, M. (2020). *Etyka dla myślących*. Warszawa: Czarna Owca.

Marek Sołtysiak

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0003-4437-0321>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.456>

Etyka hermeneutyczna

Streszczenie

Etyka hermeneutyczna jest analizowana na podstawie myśli etycznej W. Diltheya, M. Heideggera, H.-G. Gadamera i P. Ricoeura. Wzięto także pod uwagę rozważania etyczne A. Przyłębskiego i P. Dybla. Istotną rolę w etyce hermeneutycznej odgrywają pojęcia: *ethos*, *phronesis* i „drugi” imperatyw kategorii Kanta.

DEFINICJA POJĘCIA: Etyka hermeneutyczna jest refleksją nad: dążeniem do dobrego, godnego życia dokonującego się we wspólnocie i związanego z wymaganiami *ethosu*. Refleksja dotyczy także możliwości przyswojenia *phronesis* i zastosowania w sytuacjach granicznych „drugiego” imperatywu kategorycznego, według którego nie można używać człowieka jako środka służącego do realizacji celu.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Zwrot w ujęciu hermeneutyki w XX wieku dokonany przez W. Diltheya, M. Heideggera, H.-G. Gadamera i P. Ricoeura spowodował powstanie etyki hermeneutycznej. W przeprowadzonych analizach myśli tych filozofów etyka hermeneutyczna jawi się jako alternatywa wobec etyk fundamentalistycznych i relatywistycznych.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Główne zasady etyki hermeneutycznej, przedstawione w niniejszym tekście, bazują na dwóch zarysach etyk hermeneutycznych: P. Dybla i A. Przyłębskiego. Pierwszy filozof zwrócił uwagę na różnicę między hermeneutycznym a egzystencjalno-etycznym wymiarem etyki hermeneutycznej oraz na potrzebę wystąpienia w niej zasady wzajemności, drugi natomiast przedstawił jej podstawowe aspekty.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:

Etyka hermeneutyczna jest skierowana do tych osób, które odrzucają religijne ugruntowanie etyki, ale nie zgadzają się z nihilizmem etycznym. Wskazano, że etykę hermeneutyczną cechuje charakter niewykluczający. W swojej refleksji odnosi się ona do ethosu danej wspólnoty, bez pretensji do jego uniwersalnego charakteru. Pojawiło się pytanie o kryterium oceny ethosów o charakterze wykluczającym, obecnych w systemach totalitarnych, skrajnie nacjonalistycznych, komunistycznych, czy też skrajnie fundamentalistycznie religijnych.

Słowa kluczowe: etyka hermeneutyczna, ethos, *phronesis*, imperatyw kategoriowy

Definicja pojęcia

Zanim przystąpimy do zdefiniowania etyki hermeneutycznej, zwróćmy uwagę na zwrot w pojmowaniu hermeneutyki filozoficznej w XX wieku. Zmiana ta umożliwiła ujawnienie się naturalnego związku między etyką a hermeneutyką. F. Schleiermacher (1768–1834) i jego następcy rozumieli hermeneutykę jako naukę sztuki rozumienia. W XX wieku za sprawą Wilhelma Diltheya, Martina Heideggera, Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura nastąpił diametralny zwrot w jej pojmowaniu. Według nich przedmiotem hermeneutyki jest analiza bycia człowieka. Samo natomiast rozumienie nie jest *ars interpretandi*, lecz sposobem bycia jestestwa. Takie ujęcie rozumienia ujawniło istniejący w nim potencjał etyczny. Etyka stała się w sposób naturalny przedmiotem zainteresowań hermeneutyki. Czym zatem jest etyka hermeneutyczna? Zajmuje ona miejsce między etykami fundamentalnymi, motywowanymi religijnie, a nihilizmem etycznym, negującym istnienie jakichkolwiek norm moralnych. Nie dąży jednak do stworzenia kolejnego systemu etycznego. Odrzuca możliwość odwoływania się do transcendencji i do istnienia absolutnych norm moralnych. Podważa możliwość dalszego istnienia Wielkich Narracji i wywodzących się z nich uniwersalnych systemów etycznych.

Można powiedzieć, że jest ona refleksją nad praktyczną stroną życia ludzkiego. Fundamentalną rolę odgrywają w niej greckie fenomeny życia etycznego: *ethos* i *phronesis*. Ważną rolę odgrywa w niej także „drugi” imperatyw kategoryczny Kanta. Dążenie do godnego i szczęśliwego życia jest motorem rozumnego działania człowieka. Dobre życie można osiągnąć tylko we wspólnocie życia z innymi i dla innych, w sprawiedliwych instytucjach (Ricoeur, 1991, s. 52), stąd płynie konieczność połączenia etyki indywidualistycznej z etyką społeczną. Wspólnotowy wymiar etyki zawiera *ethos*. Jest nim funkcjonująca moralność w danym społeczeństwie, zakorzeniona w tradycji, w historycznie i kulturowo ukształtowanych zasadach i normach postępowania. *Ethos* nie jest czymś stałym i niezmiennym, dostosowuje się do pojawiających się nowych wyzwań moralnych. Wśród wspólnot istnieje pluralizm etyczny, ponieważ żaden *ethos* nie ma pierwszeństwa przed *ethosami* innych społeczeństw. Ważną rolę odgrywa w nim religia pomimo zmniejszającego się jej wpływu na życie społeczne. Dlatego etyka hermeneutyczna

postuluje dialog międzyreligijny w celu ustalenia wspólnych norm gwarantujących pokojowe współistnienie społeczeństw.

Ethos wyznacza granice świadomego moralnego postępowania jednostki w życiu wspólnoty. Każdy, opierając się na nim, jest w stanie intuicyjnie odróżnić dobro od zła. W konsekwencji filozof/etyk nie może rościć sobie prawa do posiadania autorytetu wobec świadomie działającego członka danej wspólnoty.

Etyka hermeneutyczna nie zastępuje świadomości moralnej, nie jest również czysto teoretyczną wiedzą na dystans (Gadamer). To sam działający musi wiedzieć i rozstrzygać w sytuacji, w jakiej się znajduje, jak należy postąpić. Spotyka dobro w konkretnej sytuacji etycznej, w Arystotelesowskiej *phronesis*. Odwołanie się do ethosu umożliwia mu podjęcie właściwej decyzji. W przypadku jednak wystąpienia konfliktu, gdy to odwołanie nie wystarcza, należy sięgnąć po „drugi” imperatyw kategoryczny Kanta (Przyłębski).

Analiza historyczna pojęcia

Etyka stała się przedmiotem zainteresowań hermeneutyki dopiero w ostatnim stuleciu za sprawą Wilhelma Diltheya, Martina Heideggera, Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura. Ich poglądy mają fundamentalne znaczenie dla zrozumienia nowego podejścia do zagadnień etycznych we współczesnym świecie.

Jeśli chodzi o Diltheya (1833–1911), to zagadnieniom etycznym poświęcił swój doktorat (*De principiis ethices Schleiermacherii*) oraz rozprawę habilitacyjną (*Versuch einer Analyse des moralischen Bewußtseins*). Powrócił do problematyki etycznej w wykładzie semestralnym w 1890 roku, opublikowanym po jego śmierci w VI tomie jego *Gesammelte Schriften*. Zagadnienia etyczne poruszał z perspektywy głoszonej przez siebie filozofii hermeneutycznej i filozofii życia.

Jego zdaniem nauki humanistyczne wobec ich kryzysu w XIX wieku powinny posiadać autonomię w stosunku do nauk przyrodniczych, tzn. powinny posiadać własny przedmiot i własną metodę badań. Tę autonomię miała im zapewnić hermeneutyka. Ujęta nie tyle jako „sztuka rozumienia”, ile jako uniwersalna metoda rozumienia wytworów ludzkich – czyli powinna być metodologią nauk humanistycznych.

Przedmiotem nauk przyrodniczych jest świat zewnętrzny, a metodą badań – wyjaśnienie. Według Diltheya natomiast przedmiotem nauk humanistycznych jest świat stworzony przez człowieka (Dilthey, 1993, s. 72). „Duch rozumie tylko to, co sam stworzył. Przyroda – przedmiot przyrodoznawstwa – obejmuje rzeczywistość, która powstała niezależnie od działań ducha” (Dilthey, 1993, s. 50). Dilthey w sposób lapidarny określił różnicę istniejącą między nimi: „Przyrodę wyjaśniamy, zaś życie duchowe rozumiemy” (Dilthey, 1978a, s. 144).

Człowiek z perspektywy filozofii życia jawi się jako splot popędów. Nie tylko je opanowuje, kształtuje i rozwija jako jednostka, ale dokonuje tego w relacjach z innymi. W wyniku tych interakcji rodzi się społeczeństwo, a w nim rozwijają się procesy moralne, które gwarantują „godne, dobre życie” we wspólnocie z innymi. Dlatego etyka nie może być tylko etyką indywidualną, „troską o samego siebie”, lecz powinna być uzupełniona o etykę społeczną (Przyłębski, 2010, s. 32). Powinna również uwzględnić cały proces dziejowy, z którego się wyłoniła (Dilthey, 1993, s. 61).

Dilthey był zwolennikiem relatywizmu. Podkreślał istnienie pluralizmu etycznego w dziejach (Dilthey, 1993, s. 61). Analizował rozwój etyczny człowieka zarówno od strony jego ewolucji biologicznej, jak i historyczno-kulturowej. Człowiek jest wyposażony w przyrodzone zadatki, jakimi są rozumność i zachowania etyczne. Te „zarodki etyczności” tkwiące w ludzkiej woli stanowią fundament życia moralnego. Ulegają ewolucji społecznej w związku z oddziaływaniem na nie „etycznych kompleksów sił”, występujących na określonym etapie rozwoju społeczeństwa (Dilthey, 1978b, s. 84). Także same te kompleksy sił występujące w danej epoce, wśród społeczności kulturowej, określające ideały zachowania społecznego, np. honoru, dzielności czy wstrzemięźliwości, podlegają zmianie wraz z upływem czasu.

U początków narodzin ludzkości istotną rolę w powstaniu moralności odgrywała religia, splatając się z nauką i poezją (Dilthey, 1978b, s. 95). Głosi ona kult przodków, idealizuje zmarłych i przedstawia ich jako wzory do naśladowania. Tworząc ideały etyczne, sprawia, że w społeczeństwach pojawiają się określone normy i zasady postępowania. Jej wiodąca rola w życiu społecznym dobiegła końca w wieku XIX. Wraz z ogłoszoną przez Friedricha Nietzschego „śmiercią Boga” zakończyło się „wieczne obowiązywanie chrześcijaństwa” i głoszonych przez nie zasad etycznych (Przyłębski, 2010, s. 34). Miejsce religii powinna zająć filozofia.

Martin Heidegger (1889–1976) dokonał przełomu w dotychczasowym ujęciu filozofii i etyki. W swej twórczości zajmował się przede wszystkim problematyką bycia (*Sein*). W swoim głównym dziele – *Byciu i czasie* – rozważa je z perspektywy *Dasein* (jestestwa, przytomności), natomiast po tak zwanym zwrocie – w *Liście o humanizmie* – analizował je ze względu na prześwity prawdy. Jeżeli chodzi o pojęcie rozumienia, tak istotnego dla hermeneutyki, to nie ujmował go jako metody nauk humanistycznych czy też jako sztuki interpretacji tekstu, lecz jako sposób bycia jestestwa (Heidegger, 1994, s. 17).

Według Pawła Dybla Heidegger „fenomen etyczności w ścisłym znaczeniu tego słowa już z góry wykluczył z pola własnych rozważań” (Dybel, 1990, s. 337). Analiza ontologii fundamentalnej, przeprowadzona przez niego w *Byciu i czasie*, nie zawiera w sobie fundamentów etyki. Podobnie odczytuje jego myśl etyczną Andrzej Przyłębski. Jest przekonany, że „Heideggerowska analityka jestestwa jest pewnego rodzaju karykaturą prawdziwego bycia-ludzi-w-świecie: akcentuje apolityczność i wyobcowanie ze świata społecznego” (Przyłębski, 2010, s. 79). Innego zdania są Krzysztof Stachewicz (Stachewicz, 2006) i Radosław Strzelecki (Strzelecki, 2006). Według toruńskiego filozofa ontologia fundamentalna przedstawiona w *Byciu i czasie* jest równocześnie fundamentalną etyką. Podobnie twierdzi Strzelecki, uważający, że ontologiczne ukonstytuowanie jestestwa otwiera nas na problemy etyczne.

Heidegger jest przekonany o konieczności istnienia etyki we współczesnym świecie: „Wołanie o etykę domaga się realizacji tym bardziej natrętnie, że wciąż bez miary rośnie zarówno jawna, jak zamaskowana bezradność człowieka” wobec zagrożeń płynących ze strony współczesnego świata (Heidegger, 1977, s. 115).

Dla ukazania dziejowego sposobu bycia jestestwa (*Dasein*) i odróżnienia go od ontycznego sposobu istnienia innych bytów wprowadził do swoich rozważań pojęcie egzystencjałów (*Existenziale*) (Heidegger, 1994, s. 62). Podstawowym egzystencjałem jestestwa jest bycie-w-świecie. Jego „otwartość” na świat konstytuują natomiast trzy dalsze egzystencjały: nastrojowość (*Befindlichkeit*), rozumienie (*Verstehen*) i mowa (*Rede*). Każdy z nich określa ontologiczny sposób bycia jestestwa albo w sposób niewłaściwy (nieautentyczny), albo właściwy (autentyczny). Stosunek jestestwa do śmierci wyznacza granicę między nimi. W egzystencji niewłaściwej śmierć jest jedną z jego możliwości (Heidegger,

1994, s. 367). Niewłaściwy sposób bycia nie oznacza „mniej bycia”, czy też „niższy jego stopień”, lecz taki sposób, który przysługuje jestestwu na co dzień (Heidegger, 1994, s. 59–60). Od początku swej egzystencji jest ono rzucone w świat i jest zależne od opinii publicznej „Się” (*Man*). „«Się» jest egzystencją i jako źródłowy fenomen należy do pozytywnego ukonstytuowania jestestwa” (Heidegger, 1994, s. 183–184). Jestestwo, upadając w świat nie podejmuje własnej możliwości bycia „Sobą”, lecz przyjmuje przeciętne bycie-w-świecie „Się”. Egzystencja właściwa (bycie Sobą) nie jest wyjątkowym stanem jestestwa, który polegałby na odcięciu się od „Się”, lecz jest jego „egzystencyjną modyfikacją” (Heidegger, 1994, s. 185). W egzystencji właściwej własną możliwością bycia jestestwa jest jego śmierć. Doświadcza jej w nastroju trwogi. Jest ona jego stałą dyspozycją bycia, chociaż najczęściej ukrytą. Problem polega na tym, że trwoga może w ogóle nie ujawnić się w jego egzystencji. Będzie ono wówczas egzystować niewłaściwie, jako Siebie-Się. Jeżeli natomiast ujawni się, tzn. opadnie jestestwo, wtedy doświadczy ono swojej najbardziej własnej, nieprześcignionej możliwości bycia, czyli doświadczy Siebie w egzystencji właściwej. Jestestwo, które podejmuje wezwanie trwogi, przyjmuje wezwanie zewu sumienia. Pozwala on jestestwu wyzwolić się spod dyktatu „Się” i być „Sobą”. Przyzywa jestestwo „z nieswojności bycia-w-świecie (...) ku najbardziej własnej możliwości bycia winnym” (Heidegger, 1994, s. 406). Zew sumienia nie jest przez nie samo ani planowany, ani przygotowany, ani według jego woli realizowany. Z nim związane jest poczucie winy. Heidegger określa pierwotną winę jestestwa jako bycie „podstawą nie-ważności” (Heidegger, 1994, s. 398). Jest ona związana z jego faktycznością. Jestestwo, chociaż doświadcza niepowtarzalności i jedyności swojej egzystencji w nastroju trwogi, to aby egzystować w świecie, jest skazane na wybór możliwości wewnątrzświatowych, czyli na upadanie w świat. A wtedy egzystuje ono niewłaściwie.

Egzystencja właściwa jest ściśle związana z egzystencją niewłaściwą. Ta druga może obejść się bez tej pierwszej, ale nie można egzystować właściwie, nie upadając w świat, czyli nie egzystując niewłaściwie. Chociaż jestestwo dzięki trwodze egzystuje właściwie jako „czysta możliwość bycia” to jednak domaga się faktycznego bycia wśród bytów i dlatego na powrót „upada w świat”, w egzystencję publiczną „Się”.

W *Liście o humanizmie* Heidegger rozważa istotę człowieka od strony prześwitów prawdy bycia. Ze względu na nie człowiek nie jest panem

bytu, lecz pasterzem bycia. Stąd płynie jego godność, ponieważ „samo bycie powołuje go do strzeżenia swej prawdy” (Heidegger, 1977, s. 104). Jest ona strzeżona w istotnym myśleniu i mowie przez myślicieli i poetów. Ich mowa staje się wówczas „domostwem bycia” (Heidegger, 1977, s. 96). Aby zrozumieć etykę w jej istocie, Heidegger sięga do myśli Heraklita. To on jako pierwszy wskazał na związek etyki z ethosem (Heidegger, 1977, s. 117). Etyką w sensie pierwotnym jest myśleniem prawdy bycia. Stanowi ono bowiem źródłowy żywioł człowieka (Heidegger, 1977, s. 119). Dla człowieka istotniejsze od ustalania prawideł i reguł moralnych jest znalezienie miejsca „swego pobytu w prawdzie bycia”, ponieważ ona udziela mu oparcia we wszelkim zachowaniu (Heidegger, 1977, s. 123).

Kwestię relacji z drugim człowiekiem, tak zasadniczą w etyce, Heidegger stara się rozwiązać, wprowadzając do analityki jestestwa egzystencjały współbycia i współjestestwa. Są one związane z rzuceniem jestestwa w bycie, z jego egzystencją niewłaściwą. Jeśli natomiast chodzi o zew sumienia i winę, które pojawiają się jako następstwa twogi, to jestestwo podejmuje je w samotności. Jego egzystencja właściwa dokonuje się niezależnie od współjestestw. Podobnie jest z doświadczeniem prześwitów prawdy bycia. Prześwitem jest ono samo w milczącej samotności. Między tymi, którzy doświadczają twogi (*Bycie i czas*) albo prześwitów prawdy bycia (*List o humanizmie*) a pozostałymi ludźmi nie może być dialogu. Prawda bycia przekazywana jest im jako wyrocznia. Należy się jej podporządkować i jej strzec. Niepokojące jest również to, że wśród uznanych arbitralnie przez Heideggera myślicieli i poetów myślenia istotnego znajdują się przede wszystkim przedstawiciele narodu niemieckiego: Rainer Maria Rilke, Stefan George, Friedrich Hölderlin i Georg Trakl.

Zasadniczego impulsu w ujęciu etyki hermeneutycznej dokonał Hans-Georg Gadamer (1900–2002). W latach 70. i 80. XX wieku zainteresował się on relacją między hermeneutyką i filozofią praktyczną – Arystotelesowską *phronesis*. W *Prawdzie i metodzie* ukazał zakorzenienie etyki w hermeneutyce filozoficznej. Temu zagadnieniu poświęcił między innymi kilka artykułów w czwartym tomie swoich *Dzieł zebranych: O możliwości etyki filozoficznej, Ontologiczny problem wartości i Etyka wartości a filozofia praktyczna*. Doprecyzowanie przemyśleń związanych z zagadnieniami etycznymi można odnaleźć w przeprowadzonych dialogach z nim: *Wiek filozofii. Rozmowy z Riccardem Dottorim* i *Hermeneutik-Ästhetik-praktische Philosophie*.

Centralnym problemem dotyczącym etyki jest zastosowanie „czegoś ogólnego do konkretnej i szczególnej sytuacji” moralnej (Gadamer, 2004, s. 427). Arystoteles rozwiązał ten problem, odwołując się do *phronesis*, w kontrze do platońskiej idei dobra (Gadamer, 2009, s. 56). Z naszej ograniczonej perspektywy nie jesteśmy w stanie rozpoznać w sposób absolutny, co jest dobrem, a co nim nie jest. Dybel zauważa, że Gadamer poddaje podobnej krytyce tradycję etyki „mocnej”: Kanta, Schelera i Hartmanna. One również nie ujmują fenomenu etyczności na poziomie konkretnych, jednostkowych działań (Dybel, 2012, s. 260). Przyłębski dostrzega problem z przejściem w etyce Gadamera od partykularnego rozumienia siebie w sytuacji etycznej do uzasadnienia uniwersalnych norm moralnych (Przyłębski, 2010, s. 102–103). Ważną rolę odgrywa w tym przejściu tradycja. Ma ona wpływ na kształtowanie się naszego ethosu. Przyswajamy sobie z niej elementarne normy zachowania „w trakcie wychowania, akulturacji, kształtowania siebie i działania w społeczności zasadniczo wolnych ludzi” (Przyłębski, 2010, s. 102).

Gadamer w swoich rozważaniach dotyczących wiedzy praktycznej wychodzi od przeświadczenia, że sama ogólna wiedza etyczna oraz doświadczenie nie wystarczą, żeby właściwie postępować. Potrzebny jest jeszcze właściwie ukształtowany ethos. Jego rozwój dokonuje się na drodze wychowania w rodzinie, w społeczności, w państwie i we wspólnocie religijnej. W człowieku bowiem nie działają stałe zdolności i siły, tak jak w świecie przyrody (Gadamer, 2004, s. 428).

Centralnym punktem etyki hermeneutycznej jest moment zastosowania ogólnego prawa (normy) do konkretnej sytuacji. Jest to soczewka konkretnej ogólności, czyli *phronesis*. W konkretnej sytuacji wymagającej działania wymagana jest mądrość. W przeciwieństwie do wiedzy teoretycznej (*episteme*) nie można się jej nauczyć. Wiedzę praktyczną uzyskuje się w praktyce, tzn. w wewnętrznym powiązaniu z ethosem (Dutt, 1993, s. 72).

Jeśli chodzi natomiast o różnicę między *techne* a *phronesis*, to wyznacza ją przedmiot, którym one się zajmują. Przedmiotem techniki jest rzecz, natomiast „przedmiotem” *phronesis* jest człowiek. Nie jest to jednak wiedza o drugim człowieku, lecz o sobie samym (Gadamer, 2004, s. 298). W odróżnieniu od wiedzy technicznej, której celem jest realizacja czegoś konkretnego, celem *phronesis* jest zarówno coś konkretnego, jak i całość życia. Dlatego występuje potrzeba podwójnego

rozważenia relacji pomiędzy środkiem a celem. Nie można *a priori* wskazać odpowiedniego środka dla właściwego postępowania w konkretnej sytuacji, jak również do realizacji życia w całości. Ten, kto działa, musi sam dostrzec i rozstrzygnąć, „co jest do zrobienia” według tego, co sam uznaje „za prawe i słuszne” (Gadamer, 2008, s. 135).

Mimo że *phronesis* dotyczy konkretnej sytuacji etycznej, to jest związana ze wspólnotą rodzinną, narodową i religijną. Jest zgodna ze wspólnymi przekonaniami, zwyczajami i wartościowaniami, czyli z *ethosem* (Dutt, 1993, s. 66). Wzorzec tego, co słuszne, w uformowanej społecznej postaci ulega jednak ciągłej przemianie (Gadamer, 2004, s. 745). Następuje wzajemne oddziaływanie ideałów starszego i młodszego pokolenia, jak również występuje potrzeba podporządkowania się wspólnym celom społecznym i państwowym ważnym dla wszystkich (Gadamer, 2008, s. 139).

Dopełnieniem refleksji niemieckich filozofów dotyczącej etyki hermeneutycznej zajął się francuski myśliciel Paul Ricoeur (1913–2005). Jego twórczość rozwijała się od „hermeneutyki symboli poprzez hermeneutykę tekstu, hermeneutykę działań aż po hermeneutykę bytu ludzkiego” (Przyłębski, 2010, s. 104). W swojej filozofii, w tym w analizach dotyczących etyki i moralności, stosował wypracowaną przez siebie metodologię. Składają na nią: hermeneutyka tekstu, fenomenologia hermeneutyczna i dialektyka.

Jak sam zaznacza, w latach 60. i 70. XX wieku nie interesował się etyką. Po raz pierwszy zajął się nią w wykładzie wygłoszonym w 1974 roku w Louvain na temat „Place de la notion de loi en éthique” (Ricoeur, 2005, s. 35). W pełni rozwinął myśl etyczną w książce zatytułowanej *O sobie samym jako innym* wydanej w 1990 roku. Na podstawie przeprowadzonych w niej analiz filozofii podmiotu, jego działań, tożsamości i inności ukazał fundamenty etyki, moralności i mądrości praktycznej. Rozdziały VII, VIII i IX jego *opus vitae* zawierają projekt „małej etyki” (Ricoeur, 2005, s. 35). W sposób zwięzły i jasny swoją koncepcję etyczną przedstawił w artykule *Osoba: struktura etyczna i moralna* (Ricoeur, 1991). W polskiej filozofii jego myśl etyczna rozwijana jest między innymi przez prace: M. Drwięgi i A. Przyłębskiego.

Ricoeur odróżnia etykę od moralności. Pojęcie „etyki” pochodzi z języka greckiego, natomiast pojęcie „moralności” z języka łacińskiego (Ricoeur, 1991, s. 37). Oba pojęcia odnoszą się do idei obyczajów

(ethos, mores). Etyka podkreśla w nich to, co jest uważane za dobre, moralność zaś to, co narzuca się człowiekowi jako obowiązujące. Pierwszą Ricoeur ujmuje z perspektywy Arystotelesa, wskazując na cel, do którego każdy dąży. Jest nim dobre życie. Drugą rozumie z perspektywy Kanta. Zgodnie z nią moralność wypływa z obowiązku posłuszeństwa normom, nakazom i zakazom.

Ricoeur definiuje etykę jako „dążenie do życia dobrego z innymi i dla innych w sprawiedliwych instytucjach” (Ricoeur, 2003, s. 285). Na pierwszym miejscu chodzi w niej o szacunek do samego siebie w dążeniu do dobrego życia. Dążenie to nigdy nie odbywa się w samotności. Nie tylko dąży się do „życia dobrego” wśród innych ludzi i razem z nimi, ale także dla innych. Ricoeur, mówiąc o drugim, nawiązuje do rozważań Emmanuel Lévinasa. Według autora *Całości i nieskończoności* Inny jawi się jako „drugi” w relacji interpersonalnej. Relacja ta, „zamanifestowana przez twarz drugiego”, jest niesymetryczna. Przemawia on do mnie jako „jakiś mistrz”, wzywając mnie do „własnej odpowiedzialności” (Ricoeur, 2005, s. 68). Aby złagodzić ten przywilej drugiego wobec mnie, Ricoeur wskazuje na trzeciego, czyli na sprawiedliwe instytucje.

Na poziomie etycznym szacunek do siebie samego łączy się z przyjaźnią z drugim. W tym przypadku pojawia się konieczność przejścia na poziom moralny, ponieważ obok współpracy z nim pojawiają się nieuniknione konflikty (Ricoeur, 2005, s. 52). Ich rozwiązanie zapewnia poziom deontologiczny związany z normami moralnymi. Decyzja moralna nie dotyczy tylko wyboru między dobrem a złem, między czarnym a białym, ale między złym a gorszym, między szarym a szarym. Są to sytuacje wyborów tragicznych, Ricoeur nazywa je „sytuacjami rozpaczy” (Ricoeur, 2005, s. 52). Etyka pozostaje w takich przypadkach uwikłana w konflikty i nieporozumienia, które czasami wydają się nierozwiązywalne. W takich przypadkach według „małej etyki” należy odwołać się do mądrości praktycznej (Ricoeur, 2003, s. 397). Przejście od ogólnych maksym działania do sytuacyjnego sądu moralnego wymaga zwrócenia uwagi na to, co jest jednostkowe w dążeniu do dobrego życia. Wydany sąd w takiej sytuacji jest wyjątkiem od reguły. Ricoeur jest świadom niebezpieczeństwa pojawienia się relatywizmu, przed którym przestrzegali Kant. Dlatego dodaje, że powinien on brać pod uwagę „niezwykłość sytuacji” (Ricoeur, 1991, s. 37) i najmniej sprzeniewierzać się regule (Ricoeur, 2003, s. 446).

Ujęcie problemowe etyki hermeneutycznej

Rozwój nauk przyrodniczych w wieku XIX przyczynił się do zakończenia symbiozy etyki z religią. Wyrazem tego dziewiętnastowiecznego przekonania o końcu etyk motywowanych religijnie jest filozofia Nietzschego. Jego wypowiedź głosząca „śmierć Boga” jest pochwałą wojującego ateizmu i związanego z nim nihilizmu. Dotyczy ona socjologicznego faktu odchodzenia ludzi od wiary i ich przynależności do Kościoła w cywilizacji europejskiej. Relatywiści (m.in. John D. Caputo, Gianni Vattimo, Richard Rorty, Jacques Derrida), kontynuując jego myśl, są przekonani, że nie ma żadnych obiektywnych kryteriów służących do oceny indywidualnych zachowań. Niektórzy z nich nie zgadzają się jednak z „postmodernistycznym *anything goes*”. Teza, że „jeśli Boga nie ma”, to nie obowiązują żadne reguły, jest dla nich nie do przyjęcia. Jej uznanie prowadziłoby do chaosu moralnego, na który się nie zgadzają. Po odrzuceniu etyk normatywnych z ich ogólnymi, absolutnymi normami moralnymi i związanymi z nimi autorytetami religijnymi, jak również po zakwestionowaniu głosu sumienia jako kryterium odróżniającego dobra od zła, społeczeństwu grozi atrofia etyczna. Wszelkich spraw dotyczących moralności nie można bowiem rozstrzygać wyłącznie prawnie (legalnie) lub quasi-prawnie, wprowadzając zasady etyk zawodowych. W związku z tym pojawiła się potrzeba istnienia etyki w życiu indywidualnym i społecznym. Jednak jej fundamentem nie może być przedkrytyczna metafizyka idei, substancji czy też „ukrytych sił”. Zostały one bowiem zakwestionowane wraz ze „śmiercią Boga”.

W wyniku nowego ujęcia hermeneutyki w XX wieku pojawiło się przed nią zadanie ugruntowania etyki. Ujmując rozumienie nie jako *ars interpretandi*, lecz jako sposób bycia człowieka, w sposób naturalny aspekt etyczny przynależy do niej. W problemowym ujęciu etyki odwołamy się do dwóch polskich filozofów Pawła Dybla i Andrzeja Przyłębskiego.

Dybel przedstawił swoją koncepcję etyki hermeneutycznej w pracy *Oblicza hermeneutyki* (Dybel, 2012, s. 217–296). Po krytyce „etyki” Heideggera analizuje problematykę etyczności w filozofii Lévinasa i Gadamera. Podkreśla różnicę występującą między Gadamerem a Heideggerem w interpretacji ethosu. Ethos dla autora *Listu o humanizmie* oznacza zamieszkiwanie ziemi przez człowieka zgodnie z tym, co ujawniają mu prześwity prawdy bycia. W ujęciu Gadamera ethos jest

uczestniczeniem z innymi w rozumieniu „rzeczy” ukazującej się w przekazie tradycji. Podczas dialogu ujawnia się jej *logos*, który podporządkowuje sobie partnerów rozmowy. Dla Gadamera „sam sposób, w jaki człowiek uczestniczy wraz z innymi w *logosie*, dzieląc się z nimi prawdą, co do której «zagadują» go wytwory tradycji, jest etyką” (Dybel, 2012, s. 244–245). Etykę, jako otwartość na partnerów rozmowy i na jawiącą się „rzecz” (jej *logos*), autor *Prawdy i metody* utożsamiał z Arystotelesowską wiedzą praktyczną, z *phronesis*. Jak zauważa Dybel, „to, co etyczne, jest już obecne we *phronesis* jako rodzaj apriorycznej wrażliwości działającego człowieka na pojęcia tego, co dobre i złe” (Dybel, 2012, s. 247). Pojawia się jednak problem z wyborem w sytuacji etycznej, kiedy odwołanie się do *phronesis* nie wystarcza. Według A. Przyłębskiego Gadamer uzupełnił Arystotelesowską *phronesis* o „drugi” imperatyw kategoryczny Kanta. Dybel w tym punkcie nie zgadza się z jego interpretacją. Według niego autor *Prawdy i metody* uważał rozwiązanie etyki formalnej Kanta za „wysoce niezadawalające” (Dybel, 2012, s. 248). W sytuacji podejmowania decyzji etycznej mamy do czynienia z tym, co ogólne, i z tym, co jednostkowe. Ogólne są etyczne normy ukształtowane przez uwarunkowania społeczno-kulturowe oraz przez wychowanie i tradycję. Działający znajduje się jednakże w konkretnej sytuacji. W jego przypadku ogólne normy i zasady nie mogą być gotowymi schematami działania. Są natomiast „mglistymi schematami”, według których podejmowane są decyzje moralne (Gadamer, 2008, s. 136–137).

Dybel zauważa, że owa „mglistość”, czyli ogólność zasad i norm moralnych obowiązujących w danym społeczeństwie, powoduje, że nie ma różnicy między filozofem a zwykłym śmiertelnikiem, kiedy dochodzi do podjęcia decyzji moralnej (Dybel, 2012, s. 253). Nie ma wtedy potrzeby odwołania się do jakiejś idealnej formy, np. do imperatywu kategorycznego Kanta, ponieważ zasady działania, powstałe w określonym kontekście kulturowo-społecznym, znajdują się na tym samym poziomie, co samo działanie. W przeciwieństwie do etyki Heideggera, która jest dostępna myślicielom i poetom wrażliwym na prześwity prawdy bycia, etyka w ujęciu Gadamera jest dostępna każdemu człowiekowi żyjącemu w społeczeństwie. Dlatego, zdaniem Dybła, podstawowa zasada etyczna, którą ludzie kierują się w swoich decyzjach moralnych, jest „beznadziejnie prosta”. Związana jest ona z opozycją

między „tak” lub „nie”. Choć wydaje się „prymitywna w swoich założeniach”, to „narzuca się jednostce z surową apodyktycznością etycznej prawdy, która nie zna wyjątków i odstępstw” (Dybel, 2012, s. 295).

Gadamer sytuację etycznego działania, podobnie jak rozumienie i interpretację przekazu tradycji, wiąże z *phronesis* Arystotelesa. Analogia zachodząca między sytuacją rozumienia a sytuacją działania etycznego jest według Dybla chybiona. W tym punkcie swoich rozważań podejmuje on krytykę etyki hermeneutyki Gadamera i przedstawia własne jej ujęcie. Według niego autor *Prawdy i metody* podkreślił tylko pierwszy aspekt etyczności związany z otwartością rozumienia na „rzecz” i partnera rozmowy, pominął natomiast jej drugi aspekt, „egzystencjalno-etyczny”, związany z działaniem wobec innego (Dybel, 2012, s. 257). Podejmując działanie na rzecz drugiego człowieka, należy odwołać się do pewnej etycznej ogólnej normy, ukształtowanej i przekazanej przez tradycję. Partnerem rozmowy jest „żywy” człowiek, znajdujący się w trudnej sytuacji, często zagrażającej jego zdrowiu, a nawet życiu, a nie „wirtualny” autor przekazu (Dybel, 2012, s. 269). Samo jego istnienie stanowi dla mnie już wyzwanie etyczne. Dybel dostrzega w tym podwójnym otwarciu na innego wzajemne dopełnienie się etyczności wymiaru hermeneutycznego i egzystencjalno-etycznego (Dybel, 2012, s. 270).

Zasadniczym aspektem etyki hermeneutycznej, na który zwraca uwagę, jest symetryczność relacji. Stanowi ona jej fundament (Dybel, 2012, s. 288). Jej brak w etyce Lévinasa powoduje, że inny w relacji ze mną okazuje się „stroną absolutnie dominującą” (Dybel, 2012, s. 273). Bez symetryczności relacji w rozumieniu rzeczy Dybel nie wyobraża sobie jakiegokolwiek formy porozumienia między uczestnikami rozmowy. Podobnie jej ważność występuje na poziomie „egzystencjalno-etycznym” (Dybel, 2012, s. 288). Bez wzajemnego poczucia odpowiedzialności za siebie nie można mówić o fenomenie etycznym. W związku z tak ujętą symetrycznością w poznaniu i w działaniu, która staje się fundamentem etyki, rodzą się pewne zastrzeżenia.

Jeżeli chodzi o aspekt etyczno-hermeneutyczny, to związany jest on z sytuacją rozumienia innego. Tym innym może być autor artefaktu albo „żywy” uczestnik rozmowy. Jeśli chodzi o wytwór (artefakt) pochodzący z przekazu tradycji, to chodzi nam o zrozumienie tego, co autor przekazał, a nie jego samego. Nasza otwartość na jego przekaz polega na

uznaniu własnej skończoności i ograniczoności poznawczych. Ma ona sama w sobie już walor etyczny. Czy w takim przypadku można mówić o symetryczności postaw? Otóż przekaz tradycji dostosowuje się do sytuacji hermeneutycznej, w jakiej się znajdujemy tu i teraz, i odpowiada tylko na pytania, które są z nią związane. Wydaje się, że nie ma tutaj symetryczności. Drugim analizowanym problemem jest nasza rozmowa z „żywym człowiekiem” na temat „rzeczy”. W tym przypadku możemy mówić o naszej otwartości na „rzecz” oraz na argumenty partnera dialogu. Ale czy mamy wtedy do czynienia z symetrycznością zachowania drugiego wobec nas? Musielibyśmy założyć, że dialog odbywa się w sytuacji idealnej.

Największą trudność sprawia uznanie symetryczności w sytuacji „egzystencjalno-etycznej”. Kiedy podejmujemy działanie wobec innego, to nie zastanawiamy się nad tym, czy on podobnie zachowałby się wobec nas. Wzajemność w relacjach międzyludzkich możemy co najwyżej postulować, ale nie możemy się ich domagać. Kategoria wzajemności w etyce hermeneutycznej wydaje się zatem nietrafna.

Etyka w świetle hermeneutyki autorstwa Przyłębskiego jest najważniejszą pracą dotyczącą etyki hermeneutycznej opublikowaną w ostatnich latach. Jej autor sytuuje etykę hermeneutyczną między konserwatyżmem a innowacją, między etyką fundamentalistyczną a etycznym relatywizmem i nihilizmem. Dla etyki hermeneutycznej obok woli i wyływającej z niej powinności źródłem moralności jest ethos funkcjonujący w danym społeczeństwie (Przyłębski, 2010, s. 188). Odrzuca ona natomiast perspektywę transcendentálną, nie uznaje istnienia niezmiennych, obiektywnych norm etycznych. Przyłębski podkreśla, że jest ona refleksją metaetyczną (Przyłębski, 2012, s. 191). Nie jest gotową teorią, którą wystarczy zastosować w konkretnej sytuacji. To raczej miejsce refleksji nad właściwym postępowaniem człowieka. Chroni i rozwija ethos adekwatnie do czasów, w których przyszło nam żyć (Przyłębski, 2012, s. 196). Odchodzi od Wielkich Narracji filozoficznych na rzecz narracji lokalnych i indywidualnych.

Zgodnie z przyjętą przez siebie tezą, że żaden ethos nie ma pierwszeństwa przed innymi ethosami, uznaje pluralizm etyczny. Bazuje na istniejącym ethosie danej społeczności. W pewnym sensie jest konserwatywna, znajduje bowiem „fundament etyczności w funkcjonującej już moralności, w historycznie i kulturowo się przejawiających «stylach

moralnych»” (Przyłębski, 2010, s. 198). Nie zasklepia się jednak w tradycji. Głoszone przez nią normy i zasady ulegają ewolucji wobec nowych wyzwań społecznych i kulturowych. W tym znaczeniu jest etyką progresywną. Ponieważ żyjemy w danej społeczności, to jej reguły obowiązują także nas. Jednak pod wpływem różnych sytuacji moralnych, do których są odnoszone, ulegają one zmianie i twórczemu wzbogaceniu (Przyłębski, 2012, s. 190). Można powiedzieć, że etyka hermeneutyczna w tym aspekcie jest etyką sytuacyjną.

Przyłębski, podobnie jak Gadamer i Ricoeur, jest przekonany, że naturalne i logiczne pierwszeństwo ma etyka teleologiczna Arystotelesa przed etyką deontyczną Kanta. Jednak w sytuacjach granicznych, kiedy niewystarczająca jest Arystotelesowska *phronesis* oraz Hegłowska *Sittlichkeit*, należy odwołać się do „drugiego” imperatywu kategorycznego Kanta (Przyłębski, 2015).

Przywołując myśli Ricoeura, można powiedzieć, że etyka hermeneutyczna jest dążeniem do „osiągnięcia «życia dobrego» wraz z drugim człowiekiem i dla drugiego w sprawiedliwych instytucjach” (Ricoeur, 2003, s. 285). Przed tak określoną etyką hermeneutyczną stoi zadanie ukształtowania sumienia jednostki oraz zwrócenia uwagi na właściwe funkcjonowanie instytucji społecznych. Sumienie urobione przez auto-refleksję i samokontrolę powinno prowadzić do odpowiedzialnego działania. Nasze postępowanie nie odbywa się w samotności, lecz w społeczeństwie. Dlatego refleksja powinna objąć także istniejące porządki społeczne, prawne, ekonomiczne i medialne ze względu na ich oddziaływanie na postawy moralne.

Refleksja systematyczna i podsumowanie

Etyka hermeneutyczna, w sytuacji widocznego kryzysu w wiekach XX i XXI, kieruje swe przesłanie do tych myślicieli, którzy poszukują nowego, nefundacjonalistycznego ugruntowania etyki, ale odrzucają nihilizm etyczny (Przyłębski, 2010, s. 176). Najważniejszym punktem odniesienia etycznej refleksji są istniejące w przestrzeni publicznej określone formy życia z ich ethosem. Etyka hermeneutyczna cechuje się niewykluczającym charakterem. Jej celem nie jest regulacja życia społecznego czy też dbanie o najlepszą samorealizację jednostki (użyteczność),

aby zapewnić redukcję cierpień w świecie i wzrost szczęścia powszechnego. Nie jest ani jedną, ani drugą, chociaż do nich nawiązuje, o ile funkcjonują one w danym społeczeństwie.

Jej celem jest połączenie w jedno etyki indywidualistycznej z etyką społeczną, czyli scalenie ideału samorealizacji z ideałem ładu społecznego opartego na prospołecznych zaletach moralnych. Charakteryzuje się realizmem etycznym, uwzględnia obowiązujący ład moralny, czyli ethos danego społeczeństwa. Zwraca uwagę na istniejące moralności, w historycznie i kulturowo zmieniających się uwarunkowaniach. Bierze pod uwagę istnienie: różnych „światów życia”, odmiennych „paradygmatów etycznych” i „stylów moralnych”. W efekcie odrzuca możliwość powoływania się w wyborach moralnych na niepodważalne zasady, z których „*more geometrico* wyprowadzać by można normy moralne” (Przyłębski, 2012, s. 198). Oprócz refleksji nad samoświadomością i intelektem, bierze pod uwagę także sferę emocjonalną i aksjologiczną życia ludzkiego. Przyłębski zgadza się z Gadamerem, że pomimo zaniku oddziaływania religii na etykę w cywilizacji Zachodu w dalszym ciągu ma ona wpływ na moralność w różnych częściach świata. Aby zapewnić pokojowe współistnienie narodów, należy dążyć do dialogu między religiami. Jego celem powinno być wypracowanie „paktu o nieagresji”, dotyczącego tego, co wspólne w dążeniu do dobrego życia. Należy również dążyć do przekonania nihilistów i amoralistów, że „warto być etycznym” (Przyłębski, 2010, s. 171).

W związku z tak ujętą etyką hermeneutyczną pojawia się szereg trudności. Przede wszystkim budzi zastrzeżenie jej niewykluczający charakter, czyli akceptacja funkcjonujących ethosów. Czy to znaczy, że mamy akceptować istniejące dyktatury i skrajne nacjonalizmy w różnych częściach świata? W jaki sposób można ocenić skrajne fundamentalizmy religijne, z fundamentalizmem islamskim na czele? Czy samo odwołanie się do „drugiego” imperatywu kategorycznego Kanta jest wystarczającym kryterium w ich ocenie? A przecież w codziennym życiu dokonujemy takich ocen. W związku z tym pojawia się pytanie: czy etyka hermeneutyczna neguje uniwersalizm praw człowieka? Andrzej Przyłębski trafnie ujął rozważania jej dotyczące we współczesnej myśli: „w literaturze przedmiotu nie istnieje bowiem nic, co mogłoby nam służyć za wzorzec czy nic przewodnią. Dlatego rozumiemy je jako prolegomena do przyszłej etyki hermeneutycznej” (Przyłębski, 2010, s. 159). Jesteśmy zatem na początku drogi.

BIBLIOGRAFIA

- Dilthey, W. (1978a). *Gesammelte Schriften*. G. Misch (Red.). T. V. Stuttgart-Göttingen.
- Dilthey, W. (1978b). *Gesammelte Schriften*. G. Misch (Red.). T. X. Stuttgart-Göttingen.
- Dilthey, W. (1993). *Rozumienie i życie*. Przeł. G. Sowiński. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Dybel, P. (2012). *Oblicza hermeneutyki*. Kraków: Universitas.
- Gadamer, H.-G. (2004). *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Przeł. B. Baran. Warszawa: PWN.
- Gadamer, H.-G. (2008). *O możliwości etyki filozoficznej*. Przeł. A. Mergler. W: H.-G. Gadamer, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane* (s. 125-142). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Gadamer, H.-G. (2009). *Wiek filozofii. Rozmowy z Riccardem Dottorim*. Przeł. J. Wilk. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Arboretum.
- Heidegger, M. (1977). List o humanizmie. Przeł. J. Tischner. W: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. K. Michalski (Red.). Warszawa: Czytelnik.
- Dutt, C. (Red.) (1993). *Hans-Georg Gadamer im Gespräch*. Heidelberg: Universitätsverlag.
- Heidegger, M. (1994). *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa: PWN.
- Przyłębski, A. (2010). *Etyka w świetle hermeneutyki*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Przyłębski, A. (2015). Etyka Kanta w świetle hermeneutycznej refleksji etycznej. *Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein – Fenomen Dobra*, 13/14, 143–156.
- Ricoeur, P. (1991). Osoba: struktura etyczna i moralna. Przeł. J. Fenrychowa. W: *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny* (s. 36–53). Kraków: Znak.
- Ricoeur, P. (2003). *O sobie samym jako innym*. Przeł. B. Chelstowski. Warszawa: PWN.
- Ricoeur, P. (2005). *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*. Przeł. P. Bobrowska-Nastarzewska. Kęty: Antyk.

Piotr Duchliński

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

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

<https://doi.org/10.35765/slowniki.432>

Etyka naturalistyczna

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Przedstawiam różne definicyjne charakterystyki metaetyki i etyki naturalistycznej, które w dużej mierze ukształtowały się w tradycji filozofii analitycznej.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Przedstawiam najważniejsze koncepcje etyki oraz metaetyki, które zostały wypracowane w tradycji naturalistycznej. Pokazuję zwroty konceptualne i problemowe, które zadecydowały o powstaniu nowych podejść badawczych.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Referuję najważniejsze zagadnienia, wokół których toczyły się dyskusje w metaetyce i etyce naturalistycznej ze szczególnym uwzględnieniem tradycji analitycznej.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Rekomenduję naturalizm w podejściu metaetyki i etyki jako dyscypliny, która korzysta z osiągnięć współczesnych nauk empirycznych i społecznych. Formułuję pogląd, że etyka i metaetyka powinna być budowana w ramach aktualnie obowiązującego naukowego obrazu świata.

Słowa kluczowe: etyka, metaetyka, naturalizm, redukcjonizm, antyredukcjonizm

Definicja pojęcia

Pojęcie etyki naturalistycznej jest wieloznaczne tak ze względu na wieloznaczność samego pojęcia etyka, jak i pojęcia naturalizm. Autorzy, którzy deklarują się jako naturaliści, często odmiennie rozumieją moralność, etykę i naturalizm. Trzeba mieć na uwadze kontekstową wieloznaczność tych terminów oraz ich zrelatywizowanie w stosunku do określonych koncepcji badawczych.

Termin „etyka naturalistyczna” wszedł do obiegu za sprawą George’a Edwarda Moore’a, który w pracy *Zasady etyki* stwierdził, że etyka naturalistyczna to taka, w której próbuje się zdefiniować dobro za pomocą różnych jakości empirycznych, takich jak przyjemność czy użyteczność. Moore twierdził, że etyka naturalistyczna obarczona jest tzw. błędem naturalistycznym, który jest błędem definicyjnym, polegającym na definiowaniu kategorii dobra za pomocą cech naturalnych. Moore do etyki naturalistycznej zaliczył np. hedonizm, utylitaryzm, a także różne postaci etyki ewolucjonistycznej. Ponadto orzekł, że błąd naturalistyczny popełniają także ci, którzy wnioski normatywne wyprowadzają z tez dotyczących natury ludzkiej czy też z faktu istnienia Boga.

Choć termin „etyka naturalistyczna” wypracowany został w tradycji analitycznej, to jednak nie tylko etyka analityczna jest naturalistyczna. Wiele koncepcji etycznych rozwijanych poza tradycją filozofii analitycznej klasyfikuje się jako naturalizm etyczny.

Etyka naturalistyczna jest często charakteryzowana w opozycji do etyki nienaturalistycznej lub supranaturalistycznej, które przyjmują istnienie nienaturalnych własności moralnych, lub odwołuje się do różnych instancji nadprzyrodzonych w uzasadnieniu sądów moralnych.

Mówiąc o metaetyce czy etyce naturalistycznej, warto sprecyzować, co rozumiemy pod pojęciem naturalizm. Wyróżniamy dwa jego podstawowe znaczenia. Naturalizm metodologiczny, ugruntowany w nauce przez Charlesa Darwina, który powiada, że w badaniu zjawisk przyrodniczych nie możemy postulować istnienia żadnych bytów nadprzyrodzonych; świat wyjaśnia się poprzez świat. To nic innego jak reguła badania świata. Z kolei naturalizm ontologiczny/metafizyczny to teza dotycząca tego, co istnieje. Wg naturalistów metafizycznych istnieje tylko przyroda podzielona na obszar mikro-, makro- i megaświata, która badana jest za pomocą empiryczno-matematycznej metody nauk przyrodniczych (Halvorson, 2016).

Nie ma jednej koncepcji etyki naturalistycznej. Etycy naturalistyczni podzielają ogólne założenia naturalizmu ontologicznego, odrzucają religijne uzasadnienie moralności w etyce. Etyczni naturaliści akceptują co do zasady naturalizm metodologiczny, choć różnią się w kwestiach rozumienia naturalizmu ontologicznego.

Matthew Lutz (2006) twierdzi, że etyczny naturalizm jest połączeniem kilku tez: moralnego realizmu, który uznaje, że fakty moralne są niezależne od umysłu, tezy naturalizmu metafizycznego, która głosi, że fakty moralne są faktami naturalnymi, oraz tezy naturalizmu epistemicznego, która głosi, że sądy – zdania moralne – są prawdziwe lub fałszywe; sądy moralne odnoszą się do określonych faktów moralnych, będących częścią świata naturalnego eksplorowanego przez nauki empiryczne. W niektórych wariantach naturalizm etyczny może być łączony z tezą naturalizmu analitycznego, która głosi, że nasze twierdzenia moralne są synonimiczne z twierdzeniami wygłaszanymi w naukach empirycznych. Tezy o synonimiczności nie popierają jednak wszyscy zwolennicy naturalizmu etycznego. Przy szerokim rozumieniu naturalizmu etycznego wyartykułowane powyżej tezy są kwestionowane, a mimo to mamy do czynienia czy to z metaetyką, czy etyką naturalistyczną, akceptującą np. wariant naturalizmu metodologicznego, który zakazuje odwoływania się do czynników nadprzyrodzonych (uzasadnienia religijne) w eksplanacji moralności lub jej elementów (np. sądów moralnych) (Flanagan, Sarkissian & Wong, 2016).

Naturalizm metodologiczny akceptują tak realiści, jak i antyrealiści, kognitywiści, jak i akognitywisci. W metaetyce nonkognitywiści są moralnymi nieredukcyjnymi naturalistami. Odrzucają istnienie obiektywnych własności moralnych, natomiast skupiają się na badaniu języka moralności, który wyraża różne stany naszego umysłu, takie jak postawy, uczucia czy preferencje. Koncentrują uwagę na ekspresywnym znaczeniu wyrażen języka, za pomocą którego mówimy o moralności. Zwolennicy nonkognitywizmu, do których zalicza się emotywistów, preskrytywistów, ekspresywistów, proponują redukcję postawy akceptacji osądu moralnego do całkowicie naturalistycznego rodzaju postawy, takiej jak postawa aprobaty lub dezaprobaty (Van Roojen, 2023).

Metaetyczni naturaliści akceptują zasadę naturalizmu metodologicznego. Uważają, że w metaetyce powinno się wykorzystywać naukowe metody badania. Zwolennicy ciągłości badań metaetycznych

i naukowych zwracają uwagę, że metody stosowane w metaetyce nie powinny być różne od tych, które są stosowane w naukach. Ale są też i tacy metaetycy, którzy nie rezygnują z wykorzystania klasycznych narzędzi analizy pojęciowej (Nolan, 2018, s. 659–674).

Etyczni metaetyczni naturaliści akceptują teorię ewolucji i jej rolę w wyjaśnieniu genezy moralności. Wielu etyków naturalistycznych podkreśla, że aby zrozumieć moralność jako fakt biologiczny, który posiada określoną historyczną genezę, potrzebujemy współpracy takich nauk jak: biologia ewolucyjna, etologia zwierząt, psychologia rozwojowa, teoria uczenia się, psychiatria, neuronauka poznawcza i antropologia kulturowa. Wszystkie te dyscypliny i programy badawcze są niezbędne dla zrozumienia genealogii moralności (Flanagan, Sarkissian & Wong, 2016, s. 17–25).

Rozróżnia się naturalizm w metaetyce i etyce normatywnej. Naturalizm metaetyczny dotyczy kwestii definicyjnych i semantycznych, zajmuje się zagadnieniami uzasadnienia sądów normatywnych. Naturalizm metaetyczny może mieć charakter analityczny lub też syntetyczny. Natomiast naturalizm etyczny jest próbą stworzenia teorii etycznej, która ma odpowiedzieć na pytanie, jakie są kryteria słuszności ludzkiego działania. Dominujące w tym wariancie są np. różne koncepcje utylitaryzmu czy etyki cnoty. Niektórzy etyczni naturaliści są moralnymi realistami. Uznają oni, że własności moralne istnieją realnie w świecie, czyli są niezależne od ludzkich stanów mentalnych, aktów, preferencji, postaw wartościujących. Są też metaetycy i etycy naturalistyczni, którzy kwestionują realizm moralny i uważają, że moralne fakty są zależne od różnych stanów podmiotowych (Railton, 2018, s. 43–56; Brandt, 1996, s. 261–267).

Vernon Bourke (1994) twierdzi, że naturalizm to stanowisko, które przywiązuje wagę do empirycznego ujmowania zagadnień etycznych. Współczesny naturalista próbuje wyrażać swe myśli za pomocą terminów odnoszących się do świata, jakie opisuje wiedza naukowa. Etykę naturalistyczną w wąskim znaczeniu charakteryzują cztery cechy: 1) rozumuje ona w kategoriach tego świata i przeciwstawia się stosowaniu jakichkolwiek zasad transcendentnych, takich jak Bóg czy idealny absolut; 2) dane filozofii moralnej obejmują nie tylko zawartość doświadczenia potocznego, lecz także odkrycia współczesnych nauk, szczególnie nauk przyrodniczych i społecznych; 3) etycy naturalistyczni

popierają koncepcję nieustannego postępu, czyli ustawicznego przechodzenia ludzi i ich instytucji na coraz to wyższe poziomy rozwoju. Stąd też uważają, że każda kolejna zmiana prowadzi do określonego stopnia udoskonalenia; 4) etycy naturalistyczni utrzymują, że twierdzenia etyczne mogą być prawdziwe i mogą być poddane empirycznej weryfikacji (Bourke, 1994).

W literaturze przedmiotu wyróżnia się różne typy naturalizmu w metaetyce i etyce. Z jednej strony mamy naturalizm analityczny (metaetyka), dotyczący różnych koncepcji języka moralnego; według tego ujęcia terminy moralne mogą być definiowane poprzez zwykłe użycie terminów niemoralnych (np. naturalizm semantyczny), natomiast sądy moralne mogą być wyprowadzane ze stwierdzeń czysto opisowych (naturalizm logiczny); z drugiej strony mamy naturalizm ontologiczny lub syntetyczny, w ramach którego formułuje się koncepcje dotyczące natury właściwości, które są oznaczane przez terminy moralne. W koncepcji tej nie ma dychotomii między faktami a wartościami, a byty, do których odnoszą się terminy moralne, są bytami naturalnymi, tj. są po prostu bytami, którymi zajmują się nauki przyrodnicze i społeczne (Ceri, 2014, s. 152–153).

W dalszej charakterystyce etyki naturalistycznej należy zwrócić uwagę na podejście redukcjonistyczne i niereducjonistyczne. W ramach tych podejść formowane są różne koncepcje, których celem jest wyjaśnienie statusu moralnych własności.

Analiza historyczna pojęcia

Etyka naturalistyczna ma długą historię. Do jej zwolenników zalicza się Arystotelesa, Thomasa Hobbesa, Josepha Butlera, Anthony'ego Ashleya Coopera Shaftesbury'ego, Francisa Hutchesona, Davida Hume'a, Adama Smitha, Jeremy'ego Benthama, Johna Stuarta Milla, Friedricha Nietzschego, Johna Deweya i innych. Niektórzy badacze twierdzą, że naturalizm etyczny ma swoje początki już w starożytności. Za pierwszych naturalistów w etyce uważa się sofistów, Arystotelesa, a także stoików, epikurejczyków oraz sceptyków. Wspólnym rdzeniem tych koncepcji jest opieranie analiz etycznych na określonej koncepcji natury ludzkiej. Julia Annas (1993), badaczka etyki starożytnej, zwraca

uwagę, że trzeba być jednak ostrożnym w określaniu etyki starożytnej mianem naturalistycznej. Autorka twierdzi, że starożytne odwoływanie się do natury nie jest naturalizmem – przynajmniej nie w takim sensie, w jakim zwykle mówi się o naturalizmie we współczesnej etyce. Koncepcje etyki starożytnej są strukturalnie inne niż metaetyki współczesnej (Annas, 1993, s. 135). Starożytne teorie etyczne różnią się od współczesnych koncepcji naturalizmu metaetycznego czy etycznego. W starożytnych koncepcjach etyki nie ma mowy o żadnym redukcjonizmie, np. o redukowaniu pojęć etycznych do jakichś własności naturalnych. O etyce starożytnej nie można zatem powiedzieć, że jest naturalistyczna, bo uznaje moralność za część natury ludzkiej i natury kosmosu. Annas twierdzi, że starożytne koncepcje etyki kontrastują np. z różnymi formami naturalizmu redukcyjnego w etyce. Starożytna etyka jest etyką naturalistyczną w nieredukcyjnym znaczeniu, tj. w którym natura – pojmowana holistycznie – wyznacza cele ludzkiego życia. Tak pojmowana natura nie ma charakteru deskryptywnego, ale normatywny (Annas, 1993, s. 137).

Schyłek starożytności zaowocował powstaniem różnych koncepcji neoplatońskich mających charakter nienaturalistyczny. Taki charakter ma etyka chrześcijańska, której zręby zaczęły się tworzyć w okresie patrystyki i wczesnego średniowiecza. Początkowo była ona pod silnym wpływem tradycji neoplatońskiej, natomiast od XIII wieku po tzw. rewolucji scholastycznej, dokonanej przez Tomasza z Akwinu, rozwijała się na bazie założeń naturalizmu arystotelesowskiego. Przy tym Akwinata dokonał znacznego przeinterpretowania naturalizmu arystotelesowskiego, tak aby był on zgodny z podstawowymi założeniami teologii chrześcijańskiej. W wiekach XIII i XIV stopniowo zaczęła nasilać się krytyka propozycji tomistycznych. Najpierw szkotyści, a potem nominaliści różnej proweniencji zaczęli podważać podstawowe założenie etyki chrześcijańskiej wypracowane na bazie tomizmu. Nominalizm otwierał drogę do naturalizmu, zwracając uwagę na rolę czynników empirycznych w ludzkim poznaniu.

Tendencje naturalistyczne w etyce nasilają się wraz z renesansem i krytyką etyki zorientowanej teocentrycznie. Wpływ na to miały koncepcje nominalistyczne i empirystyczne w epistemologii i antropologii, a także renesans etyki starożytnej. Także krytyka Kościoła i osłabienie jego wpływów społecznych przyczyniły się do zakwestionowania

wielu prawd z zakresu etyki i antropologii chrześcijańskiej. W okresie renesansu odwoływano się do Platona i Stagiryty, a także do koncepcji natury i cnoty z okresu hellenistycznego. W etyce renesansowej widoczne są odwołania do kontekstu religijnego, którym stale towarzyszy grecki naturalizm i antropocentryzm. Różne mniej lub bardziej rozwinięte warianty naturalizmu etycznego pojawiają się w okresie nowożytności. Naturalistyczne poglądy na moralność i naturę ludzką oraz genezę wspólnoty państwowej głosi Hobbes. Naturalizm etyczny rozwijany jest w ramach empiryzmu brytyjskiego np. przez Hume'a, który jako pierwszy poddał ostrej krytyce rolę rozumu w etyce, zwrócił uwagę na niemożliwość wyprowadzania zdań normatywnych ze zdań dotyczących faktów, a także podkreślił rolę empatii i sprawiedliwości w budowaniu porządku społecznego. Tendencje naturalistyczne w etyce mają też miejsce w ramach kontynentalnej tradycji racjonalistycznej. Naturalistyczną koncepcję etyki rozwija Spinoza, a także Rousseau. Filozofia moralna o wyraźnych tendencjach naturalistycznych rozwija się w ramach oświecenia w sposób szczególny we Francji i Anglii. Rozwój naturalistycznie zorientowanej etyki ma miejsce w XIX wieku. Dokonuje się pod wpływem pozytywizmu Auguste'a Comte'a, który etykę redukuje do socjologii jako nauki o faktach społecznych. Konsekwencją rozwoju pozytywizmu jest etyka rozumiana jako etologia, czyli opisowa nauka o faktach moralnych, traktowanych przeważnie jako fakty społeczne i kulturowe. Po roku 1859 widoczny jest wpływ Darwinowskiej teorii ewolucji na koncepcje etyki. Darwin podaje naturalistyczne uzasadnienie genezy człowieka i moralności. Pierwsze koncepcje dotyczące ewolucji moralności pojawiają się u Herberta Spencera, który wykorzystuje ustalenia Darwina w celu opisu i wyjaśniania moralności jako faktu społecznego służącego przetrwaniu najlepiej przystosowanych. W XIX wieku rozwijający się marksizm także proponuje etykę naturalistyczną.

Pojęcie etyka naturalistyczna pojawia się u Moore'a. Nazwa „etyka naturalistyczna” oznacza koncepcje, które próbują definiować dobro moralne, odwołując się do jakichś elementów naszego codziennego doświadczenia. Moore uważał, że orzecznik „dobry” oznacza własność, która nie jest naturalną jakością rzeczy ani żadnym zespołem takich jakości. Dobro jest własnością nie-naturalną, poznawaną dzięki intuicji. Moore zarzuca koncepcjom naturalistycznym, że nie podają żadnych słusznych argumentów dla poparcia jakiegokolwiek zasady etycznej

(Bourke, 1994). Od roku 1903, czyli w roku, w którym światło dzienne ujrzały *Zasady etyki*, wielu etyków przeciwstawiło się jego tezie i podejmowało krytykę błędu naturalistycznego. A zatem w szerokim sensie naturalistyczna jest każda etyka próbująca zdefiniować dobro moralne przez utożsamienie go z doskonałością, przyjemnością, posłuszeństwem wobec Bożego prawa, ze zgodnością z naturą ludzką lub z jakąkolwiek zasadą inną niż samo dobro. Jeśli w ten sposób pojmiemy naturalizm, wówczas każdą filozofię moralności różną od tego, co proponuje sam Moore, można określić mianem naturalizmu etycznego. Wystąpienie Moore'a przeciwko etyce naturalistycznej nie doprowadziło do jej końca. Dla wielu etyków diagnoza błędu naturalistycznego dokonana przez angielskiego filozofa była początkiem rozwoju różnych wariantów naturalizmu metaetycznego i etycznego.

Moore zapoczątkował rozwój metaetyki, która w początkowym okresie polegała przede wszystkim na ustosunkowaniu się do poglądów autora *Principia Ethica*. W XX wieku rozwinęło się kilka teorii metaetycznych o proveniencji naturalistycznej. Były to emotywizm Alfreda J. Ayera, preskrytywizm w wydaniu Richarda Hare'a, ekspresywizm w ujęciu Allana Gibbarda i Simona Blackburna, a także teoria błędu w ujęciu Johna Lesliego Mackiego.

W XX wieku w ramach naturalizmu rozwijają się rozmaite wersje konstruktywizmu w etyce. Ich źródeł można doszukiwać się w etyce kantowskiej. Termin „konstruktywizm” wszedł do debat w teorii moralności wraz z Johnem Rawlsem. Badacze definiują metaetyczny konstruktywizm jako trzecią alternatywę między realizmem a subiektywizmem. Jedną z dyskutowanych i rozwijanych wersji konstruktywizmu jest tzw. Humowska wersja konstruktywizmu (Bangoli, 2021).

Naturalizm etyczny rozwijany był w ramach freudowskiej psychoanalizy, pragmatyzmu zapoczątkowanego przez W. Jamesa. Dewey obrał bardziej naturalistyczne podejście do filozofii moralnej. Sformułował instrumentalistyczną koncepcję etyki pragmatycznej. Naturalizm miał także licznych zwolenników w dwudziestowiecznej Europie. Teilhard de Chardin podzielał wiele naturalistycznych poglądów Huxleya, jednak połączył je z teistyczną koncepcją człowieka i świata. Od czasu, gdy w Stanach Zjednoczonych pojawiły się wpływy etyki instrumentalistycznej Deweya, amerykańska etyka naturalistyczna przybrała zróżnicowaną postać. Na przykład William Ray Dennes analizował podstawowe

podobieństwa między przejawami ludzkich popędów i potrzeb w różnych kulturach. Jego praca *Some Dilemmas of Naturalism* jest wymownym żądaniem wprowadzenia do myśli naturalistycznej pewnego rodzaju wartości obiektywnych jako podstawy „powinności”. Stanowisko to jest podzielane przez Elisea Vivasę, który zaczynał jako naturalista, jednak później zmienił swoje poglądy i zaczął przeciwstawiać się etyce naturalistycznej (Bourke, 1994).

Naturalizm etyczny obecny jest w pracach filozofów analitycznych, jak np. Bertrand Russell czy Willard Van Orman Quine, którego program naturalizacji epistemologii stał się inspiracją dla wielu etyków dla przeprowadzenia naturalizacji etyki. Spora część etyków analitycznych opowiedziała się za naturalizmem w badaniu moralności.

W XX wieku rozwinął się neoarystotelesowski naturalizm w metaetyce i etyce. Rozwijają go Elizabeth Anscombe, Peter Geach i Philippa Foot. Ten typ naturalizmu wypracował określony typ metaetyki i etyki normatywnej. Naturalizm ten rozwijany jest także przez Judith Jarvis Thomson oraz przez Rosalind Hursthouse. W przeciwieństwie do arystotelesowskiego ma charakter antyteleologiczny. Od lat 80. ważnym ośrodkiem badań nad metaetycznym i etycznym naturalizmem jest Uniwersytet Cornella i tzw. Cornell Realism, rozwijany w latach 80. przez Richarda Boyda, Davida Brinka, Nicholasa Sturgeona oraz Petera Railtona (realiści z Cornell). Wpływ na linię poglądów szkoły miał rozwój filozofii nauki i semantyki wypracowanej przez Saula Kripkego i Hilary'ego Putnama. Program szkoły był przedmiotem polemik ze strony innych naturalistów, np. Gilberta Harmana. Lata 90. ubiegłego wieku to także rozwój moralnego funkcjonalizmu Jacksona z Australijskiego Uniwersytetu Narodowego w Canberze. Obecnie rozwijane są różne warianty naturalizmu etycznego. Przykładowo Owen Flanagan, David Wong i Hagop Sarkissian rozwijają normatywną etykę naturalistyczną w ramach pragmatycznie rozumianej ludzkiej ekologii, która to koncepcja podtrzymuje pluralistyczny relatywizm.

W ramach naturalizmu rozwijają się metaetyka i etyka darwinowska. Metaetyczne wnioski z teorii ewolucji Darwina były rozwijane przez Herberta Spencera i Williama K. Clifforda. Leslie Stephen, którego opublikowane w roku śmierci Darwina (1882) dzieło *The Science of Ethics* Paul Lawrence Farber określił jako najpełniejsze dziewiętnastowieczne rozwinięcie etyki darwinowskiej (Elżanowski, 2010, s. 20). W Niemczech

naturalistycznie zorientowaną etykę rozwijał Ernst Haeckel. Elementy darwinowskiego podejścia obecne są także w filozofii moralnej Friedricha Nietzschego. Na początku XX wieku darwinowską hipotezę dotyczącą genezy moralności przywołał Piotr Kropotkin. Natomiast w Polsce ewolucją moralności zajmował się prekursor i jeden z twórców polskiej socjologii Ludwik Krzywicki oraz jeden z czołowych propagatorów ewolucjonizmu w Polsce Józef Nusbaum-Hilarowicz. Z bardziej współczesnych podglądów rozwijających darwinowskie podejście do etyki warto wspomnieć Roberta J. Richardsa czy Richarda Joyce'a. W paradygmacie tym rozwija także swoje koncepcje Peter Singer. Darwinowskie podejście do moralności w połączeniu z genetyką, socjologią było opracowywane przez Edwarda O. Wilsona na gruncie socjobiologii. W Polsce etykę ewolucyjną rozwijają Andrzej Elżanowski i Adrian Kuźniar. Naturalizm etyczny obecny jest u niektórych przedstawicieli i kontynuatorów szkoły lwowsko-warszawskiej, jak Tadeusz Kotarbiński czy Jan Woleński. Z nowszych prac, które rozwijają etykę naturalistyczną w wariacie utilitarystycznym, warto wskazać pozycje Wacława Janikowskiego.

Obecnie etyka naturalistyczna rozwijana jest we współpracy z neuro naukami, które zajmują się badaniem moralnego mózgu. W ten sposób można powiedzieć, że klasyczna etyka naturalistyczna staje się neuroetyką naturalistyczną, która coraz częściej rezygnuje z analiz czysto konceptualnych na rzecz badań empirycznych. Takie podejście obecne jest w pracach: Patricii Churchland, Michaela Gazzanigi czy Vilayanura Ramachandrana i wielu innych badaczy. Stale pojawiają się projekty badawcze, w których dyskutuje się normatywne implikacje badań nad mózgiem dla etyki (Gilgorov, 2016).

Ujęcie problemowe pojęcia

Moore i jego zwolennicy opowiadali się za metaetyką i etyką, która jest autonomiczna względem nauk empirycznych. Uważali, że w metaetyce należy posługiwać się intuicją i metodą analizy pojęciowej. Naturaliści uważają, że w metaetyce należy posługiwać się metodami, które nie różnią się od metod naukowych. To samo dotyczy etyki, która powinna korzystać z danych nauk empirycznych. Dla naturalistów metaetyka i etyka nie są naukami autonomicznymi. Są one metodologicznie

i epistemologicznie zależne od nauk empirycznych. Korzystanie z danych nauk empirycznych umożliwia sprawdzenie wielu klasycznych tez etycznych. W wyniku empirycznej konfrontacji z danymi naukowymi część z nich zostaje odrzucona jako niezgodna z naukowym obrazem świata. Dla naturalistów moralność jest częścią świata przyrody opisywanego przez teorie naukowe. Dlatego też wyniki badań – czy to w zakresie metaetyki czy etyki – nie mogą być niezgodne z rozstrzygnięciami nauk przyrodniczych czy społecznych (Nolan, 2018, s. 660–664). O ile naturaliści opowiadający się za kognitywizmem i realizmem widzą w metaetyce i etyce naukę, to naturaliści opowiadający się za akognitywizmem z różnymi formami antyrealizmu czy quasi-realizmu nie uważają etyki za wiedzę *stricte* naukową, lecz bardziej skłonni są za taką wiedzę uważać tylko metaetykę. Pojmując metaetykę naturalistycznie, mimo że nie przyjmują naturalistycznego podejścia do kwestii etycznych, np. quasi-realiści zbliżają się w poglądach do wcześniejszych nonkognitywistów, takich jak np. Charles Leslie Stevenson (Nolan, 2018, s. 665–666).

Kwestią sporną dla naturalistów w etyce jest status własności moralnych, jak słuszność, niesłuszność i inne, czy też faktów moralnych. Część naturalistów, tzw. kognitywistów, opowiada się za realnym istnieniem własności moralnych, zaś ci, którzy opowiadają się za akognitywizmem, nie uznają potrzeby przyjmowania istnienia obiektywnych moralnych własności. Emotywiści, preskryptywiści oraz ekspresywiści koncentrują się na badaniu różnych funkcji języka moralności. Quasi-realiści, jak Gibbard i Blackburn, zajmują się ekspresywnymi funkcjami języka moralnego. Zwolennicy teorii błędu, jak Mackie, uważają, że czymś dziwnym i niewyjaśnionym jest przyjmowanie obiektywnego istnienia faktów moralnych, które miałyby charakter normatywny. Konstruktywiści twierdzą, że fakty moralne są zrelatywizowane względem różnych stanów umysłowych podmiotu, takich jak postawy, preferencje czy opcje wartościujące. W kwestii statusu własności moralnych dyskutowali ze sobą zwolennicy podejścia redukcjonistycznego z nieredukcjonistycznym. Redukcjonisci identyfikowali własności moralne z własnościami naturalnymi. Takie poglądy głosili Graham Harman, Allan M. Brandt, David Lewis oraz Peter Railton. Natomiast zwolennicy nieredukcyjnego podejścia, wywodzący się z Cornell Realism, jak np. Sturgeon, Boyd czy Brink, uważali, że własności moralne są nieredukowalne

do własności naturalnych. Nieredukcyjniści twierdzili, że własności moralne są ukonstytuowane przez własności naturalne, tj. są superwenientne lub też są wielokrotnie realizowane przez właściwości naturalne. Ten typ naturalizmu głosi, że nie ma prostej redukcji moralności do tego, co naturalne (Miller, 2013, s. 273–274).

W ramach naturalizmu etycznego dyskutowano również nad eksplanacyjnym statusem własności moralnych. Chodziło o odpowiedź na pytanie, czy własności moralne spełniają funkcję wyjaśniającą podobną do tzw. pojęć teoretycznych, które odgrywają rolę eksplanacyjną w naukach empirycznych. Realiści z Cornell twierdzili, że własności moralne mają wartość eksplanacyjną. Tak jak za pomocą pojęć teoretycznych w nauce można wyjaśniać nieobserwowalne zjawiska, tak samo za pomocą pojęć moralnych można wyjaśniać dane doświadczenia, np. ludzkie działania takie jak okrucieństwo Hitlera. To, że Hitler był moralnie zdeprawowany, wyjaśnia, dlaczego dopuścił się tyłu okrucieństw na niewinnych ludziach. Takie podejście spotykamy np. u Sturgeona, który argumentuje za naturalizmem etycznym przeciw etycznemu redukcjonizmowi oraz uważa, że własności moralne odgrywają rolę eksplanacyjną. Z poglądami Sturgeona polemizował Harman, który twierdził, że porównywanie własności moralnych do pojęć teoretycznych biorących udział w eksplanacjach naukowych jest błędne. Harman twierdził, że własności moralne nie odgrywają żadnej roli eksplanacyjnej. Przykłady, na które powołują się nieredukcyjniści, mogą być wyjaśnione za pomocą własności naturalnych, np. określone typy działań mogą być wyjaśnione poprzez fakty, które odślaniają psychologia i inne nauki empiryczne.

Większość naturalistów odróżnia ontologiczną tezę, że własności moralne są własnościami naturalnymi, od tezy semantycznej, że terminy moralne mają te same znaczenia, co terminy niemoralne, i twierdzi, że teza ontologiczna nie implikuje tezy semantycznej. Naturaliści owi są zdania, że można konsekwentnie utrzymywać semantyczną autonomię etyki, jednocześnie odrzucając jej autonomię ontologiczną. Naturalizm redukcjonistyczny doprowadza do eliminacji własności moralnych. Żadne wyjaśnienie sądów moralnych oraz działań nie musi odwoływać się do moralnych właściwości lub faktów. Natomiast naturalizm nieredukcjonistyczny dopuszcza istnienie moralnych właściwości oraz ich rolę eksplanacyjną, np. odwołanie się do hojności może pomóc

w wyjaśnieniu, dlaczego ktoś próbował pomóc komuś innemu w potrzebie (Ceri, 2014, s. 152–172).

Wyzwaniem dla etyki naturalistycznej była krytyka Moore'a, w której zarzucał etykom naturalistycznym popełnienie błędu definicyjnego, polegającego na definiowaniu prostej i danej poprzez intuicję jakości dobra za pomocą różnych cech empirycznych. Za pomocą testu otwartego pytania Moore podważał synonimiczność definicji, pokazując, że dobro nie jest żadną z cech empirycznych. Moore zakładał, że etyka naturalistyczna musi być redukcyjna. Naturaliści pokazują, że wcale tak być nie musi. Dlatego nie ma potrzeby definiowania dobra w taki sposób, aby można było formułować owo druzgocące pytanie, czy to, o czym mówię, że jest dobre, jest dobre. Naturaliści etyczni kwestionują, że dobro jest cechą prostą ujmowaną w intuicji (a jeśli jest nienaturalną cechą prostą, to czym tak naprawdę jest? Czy intuicja gwarantuje intersubiektywny dostęp do tego typu jakości?). Twierdzą, że znaczenia pojęć moralnych nie można ustalić za pomocą analizy konceptualnej. Definicje oparte na ustaleniu synonimiczności pojęć przy spełnieniu warunków koniecznych i wystarczających są niewystarczające, a ponadto nieintuicyjne z punktu widzenia potocznego posługiwania się pojęciami moralnymi. Większość terminów, którymi posługujemy się czy to w języku potocznym, czy naukowym, nie posiada definicji spełniających konieczne i wystarczające warunki ich stosowania, nie mówiąc już o warunku synonimiczności. Szereg pojęć z dziedziny moralności ma charakter prototypowy, stereotypowy, wzorcowy, a nie ściśle zdefiniowany. Dlatego też niektórzy twierdzą, że znaczenie takie można ustalić w drodze badań syntetycznych (Flanagan, Sarkissian & Wong, 2016, s. 26–27). Przykładowo Frank Jackson, który opracował koncepcję moralnego funkcjonalizmu, twierdzi, że nawet jeśli nie możemy przeprowadzić prostej naturalistycznej analizy terminów, to wciąż możemy redukcyjnie analizować język normatywny jako całość w sposób naturalistyczny. Autor formułuje propozycję, jak można skonstruować naturalistyczną analizę sieci terminów normatywnych. Uważa, że terminy normatywne tworzą wzajemnie powiązaną sieć pojęć. Miejsce, jakie dany termin normatywny zajmuje w sieci, określa zarówno: (1) znaczenie tego terminu, jak i (2) to, co kompetentny mówca wie o znaczeniu tego terminu (Suikkanen, 2016, s. 351–369). Podejście Jacksona polega na tym, że możemy ustalić za pomocą apriorycznej analizy pojęciowej, które właściwości moralne

są właściwościami naturalnymi. Natomiast syntetyczni naturaliści, np. realiści z Cornell, uważają, że możemy zidentyfikować właściwości moralne z właściwościami naturalnymi poprzez badanie *a posteriori*, nie zaś analizy konceptualne (Fisher, 2011, s. 60–70).

Kolejnym wyzwaniem diskutowanym przez etyków naturalistycznych był problem Hume'a. Zwrócił on uwagę na niekonkluzywność wynikania zdań normatywnych ze zdań zawierających predykaty opisowe. Naturaliści twierdzą, że gilotyna Hume'a nie uderza w naturalizm etyczny. Zresztą sam Hume był naturalistą, uważał, że moralność nie jest domeną rozumu, czyli wnioskowań demonstratywnych, ale emocji i sentymentu, które odpowiadają za podstawowe rozróżnienia w dziedzinie dobra i zła. Brytyjski empirysta nie podważył etyki normatywnej, sam bowiem taką uprawiał. Pokazał, że w etyce rozumowania demonstratywne, za którymi opowiadały się koncepcje racjonalistyczne, nie są rozstrzygające dla kwestii moralnych. Odnosząc się krytycznie do zawieszenia naturalizmu na gilotynie Hume'a, neuroetyczka P. Churchland stwierdza, że

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. Sentencja ta może zostać odrzucona na rzecz przyjęcia głębszego, choć programowego, neurobiologicznego punktu widzenia na to, czym jest rozumowanie i rozwiązywanie problemów, w jaki sposób działa ukierunkowanie społeczne, jak system oceny jest realizowany przez układ nerwowy oraz jak mózgi ssaków podejmują decyzje (Churchland, 2013, s. 27).

W metaetyce naturalistycznej diskutowano problem praktyczności sądów moralnych oraz ich zdolności motywacyjnej do działania. Naturaliści kwestionują internalizm, według którego sądy moralne mają wewnętrzną siłę motywującą do działania. Zgodnie z tym poglądem istnieje wewnętrzny, pojęciowy i konieczny związek między ocenami moralnymi, sądami moralnymi a motywacją do działania zgodnie z nimi. Niektórzy naturaliści, jak np. preskryptywiści czy ekspresywiści, akceptują internalizm sądu moralnego (np. Hare). Metaetyczni ekspresywiści zarzucają naturalistom podtrzymującym kognitywizm i realizm, że nie potrafią wyjaśnić, w jaki sposób sądy moralne motywują do określonych działań. Etycy naturalistyczni (np. David Brink, Svandís Svavarsdóttir)

akceptują eksternalizm w teorii motywacji. Nawiązują do Humowskiej koncepcji motywacji, zgodnie z którą sądy moralne nie są konieczne powiązane z motywacją do ich wykonania. Powiązanie między sądem moralnym a motywacją nie ma związku koniecznego, tylko przygodny. Zgodnie z Humowską teorią motywacji przekonanie nie jest stanem psychicznym motywującym do działania. Humowska teoria motywacji opiera się na poglądzie, że pragnienia i przekonania różnią się od siebie. Motywacja moralna nie może wynikać z przekonania moralnego, musi bowiem zależeć od istniejącego wcześniej pragnienia lub innego stanu konatywnego (Rosati, 2016). Etycy naturalistyczni na różne sposoby rozwijają koncepcję Hume'a. Zgadzą się z Humowską teorią motywacji, co prowadzi do odrzucenia internalizmu sądów moralnych. Utrzymują, że przekonania same w sobie nie mogą skłaniać nikogo do działania, albowiem siła motywacyjna nie jest pojęciowo i koniecznie związana z sądami moralnymi, ale jest tylko warunkowym faktem psychologicznym, który zależy od treści żywionych poglądów moralnych, pragnień i akceptowanych postaw (Ceri, 2014, s. 159–160).

W ramach naturalizmu sporo uwagi poświęcono kwestii normatywności. Dyskutowano, czy naturalizm może podać satysfakcjonujące wyjaśnienie normatywnego charakteru moralności. Moralność jest bowiem czymś, co kieruje ludzkim działaniem, wpływa na podejmowanie określonych decyzji. Wielu krytyków naturalizmu rekrutujących się z obozu antynaturalistów kwestionuje to, że naturalizm może podać dobre wytłumaczenie normatywności moralności. Jak połączyć cechę normatywności z własnościami moralnymi, które mają charakter naturalny? Realisci z Cornell uważali, że normatywność własności moralnych jest wobec nich zewnętrzna. Nie jest z nimi powiązana w sposób konieczny. Dlatego własności moralne mogą motywować do działania tylko w sposób kontyngentny (eksternalizm). Ciekawą koncepcją naturalistycznego wyjaśnienia normatywności jest propozycja Davida Coppa. Jego zdaniem realisci z Cornell nie dają adekwatnego wyjaśnienia normatywności. Twierdzi on, że adekwatna teoria metaetyczna musi zmierzyć się problemem normatywności. Argumentuje, że jeśli istnieją własności normatywne, to są one z konieczności normatywne (Copp, 2007, s. 3–4). Nie znaczy to, że opowiada się on za internalizmem sądu. Uważa, że chociaż normatywność jest czymś wewnętrznym dla sądu moralnego, to jednak motywacja do jego spełnienia jest wobec niego zewnętrzna

(Copp, 2007, s. 6). Autor wyróżnia trzy stopnie normatywności. Chodzi o normatywność generyczną (*generic*), motywacyjną (*motivational*) i autorytatywną (*authoritative*). Copp przekonuje, że można podać zadowalające wyjaśnienie naturalistyczne tych trzech stopni normatywności. Uważa, że normatywność, która przysługuje moralności, ma najsłabszy charakter, nie cechuje się normatywnością autorytarną. Copp po prostu nie wierzy,

by racje moralne były autorytatywne w sposób, który kładzie kres wszystkim wątpliwościom, czy być moralnym. Powiedziałem już, że może się zdawać, iż racjonalna osoba mogłaby nie pytać, czy żyć w zgodzie z wymogami moralności (Copp, 2009, s. 80).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Naturalizm etyczny jest poglądem atrakcyjnym. Oddaje on trafnie nasze potoczne intuicje dotyczące istnienia własności moralnych, które przypisujemy ludzkim działaniom, intencjom i innym elementom wchodzącym w strukturę sprawstwa (Copp, 2007). Kiedy stwierdzamy, że „X zabił Y”, to orzekamy o pewnym fakcie, który wbrew temu, co chciał Mackie i zwolennicy teorii błędu, nie jest niczym dziwnym czy tajemniczym. Kiedy stwierdzamy zło moralne jakiegoś czynu, to mamy głębokie przekonanie, że nasze stwierdzenia dotyczą czegoś realnego, a nie tylko wymyślanego. Jesteśmy przekonani, że naszym sądom moralnym odpowiadają fakty, które istnieją niezależnie do tego, co sobie o nich myślimy. Naturalizm etyczny oddaje w ten sposób nasze potoczne intuicje dotyczące obiektywnego istnienia moralności, bardziej realistycznie podchodzi do kwestii normatywności sądów moralnych, pokazując, że nierzadko ich normatywny status przegrywa z różnymi dynamizmami funkcjonującymi w naszej naturze. Choć obiektywnie sądy moralne mogą wyrażać bezwzględne powinności, np. zaniechania określonych typów działań, to z punktu widzenia podmiotu i jego motywacji zawsze może być tak, że bezwzględna powinność przegra z doraźnymi potrzebami i pragnieniami. Etyczni naturaliści wskazują na konieczność rozwijania tak metaetyki, jak i etyki w powiązaniu z wynikami nauk empirycznych i społecznych. Uważam, że etyka powinna być uprawiana

w kontekście empirycznych nauk o moralności. Nauki te dostarczają tak metaetyce, jak i etyce wielu danych, które umożliwiają trafniejsze opracowanie np. słusznościowego wymiaru czynu, związanego z naturą ludzką jako kryterium działania. W sposób szczególny etyka powinna być otwarta na zdobycze neuronauk, które dają wgląd w budowę moralnego mózgu, co nie pozostaje bez wpływu na określone rozstrzygnięcia normatywne. Etyka naturalistyczna powinna być etyką na miarę człowieka, takiego, jakim on faktycznie jest. Powinna być psychologicznie realistyczna. A tego, jaki człowiek faktycznie jest, nie da się ustalić w drodze konceptualnych (apriorycznych) analiz. Aprioryczne deliberacje mogą dostarczać mało realistycznych postulatów, w których wypracowana koncepcja moralności okazuje się wykraczać poza możliwości sprawcze człowieka. Stąd też potrzeba uwzględniania badań empirycznych. Etycy mogą korzystać z opracowanych już danych, gdyż sami nie prowadzą empirycznych badań nad człowiekiem czy moralnością. Mocniejsze oparcie w danych empirycznych może uempiryczyć etykę i uczynić ją bardziej spójną z naukowym obrazem świata. Powiązanie etyki z naukami empirycznymi urealistycznia formułowane modele i koncepcje, przez co stają się one bliższe temu, jaki człowiek i moralność faktycznie są.

BIBLIOGRAFIA

- Annas, J. (1993). *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press.
- Antony, L., & Gracia, V.E (2023). Ethical Naturalism. Problems and Prospects. W: P. Bloomfield, & D. Copp (Red.), *The Oxford Handbook of Moral Realism* (s. 193–219). New York: Oxford University Press.
- Bourke, V. (1994). *Historia etyki*. Przeł. A. Białek. Warszawa: Wydawnictwo Krupski i S-ka.
- Brandt, R. (1996). *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*. Przeł. B. Stanosz. Warszawa: PWN.
- Elżanowski, A. (2010). Prawdziwie darwinowska etyka. *Lectiones Et Acroases Philosophicae*, 3, 13–57.
- Ceri, L. (2014). The Debate on Naturalism in Contemporary Ethics. W: S. Bonicalzi, L. Caffo, & M. Sorgon, *Naturalism and Constructivism in Metaethics* (s. 152–172). Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

- Copp, D. (2007). *Morality in a Natural World. Selected Essays in Metaethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Copp, D. (2009). Naturalizm moralny i trzy stopnie normatywności. Przeł. P. Markowski. *Etyka*, 42, 51–83.
- Flanagan, O., Sarkissian, H., & Wong D. (2016). Naturalizing Ethics. W: K.J. Clark (Red.), *The Blackwell Companion to Naturalism*. Malden: Wiley-Blackwell, 16–34.
- Fisher, A. (2011). *Metaethics. An Introduction*. Durham: Acumen Publishing,
- Gilgorov, N. (2016). *Neuroethics and the Scientific Revision of Common Sense*. Dordrecht: Springer.
- Joyce, R. (2016). Evolution and Moral Naturalism. W: K.J. Clark (Red.), *The Blackwell Companion to Naturalism* (s. 369–386). Malden: Wiley-Blackwell.
- Halvorson, H. (2016). Why Methodological Naturalism? W: K.J. Clark, *The Blackwell Companion to Naturalism* (s. 136–160). Malden: Wiley-Blackwell.
- Lutz, M. (2023). Moral Naturalism. W: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Pozyskano z: <https://plato.stanford.edu/entries/naturalism-moral/> (dostęp: 30.01.2024).
- Miller, A. (2013). *Contemporary Metaethics An Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Nolan, D. (2018). Methodological Naturalism in Metaethics. W: T. McPherson, & D. Plunkett (Red.), *The Routledge Handbook of Metaethics* (s. 659–674). New York: Routledge.
- Railton, P. (2018). Naturalistic Realism in Metaethics. W: T. McPherson, & D. Plunkett (Red.), *The Routledge Handbook of Metaethics* (s. 43–58). New York: Routledge.
- Roojen von, M. (2015). *Metaethics. A Contemporary Introduction*. New York: Routledge.
- Rosati, S.C. (2016). Moral Motivation. W: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Pozyskano z: <https://plato.stanford.edu/entries/moral-motivation/#HumVAntHum> (dostęp: 30.01.2024).
- Suikkanen, J. (2016). Naturalism in Metaethics. W: K.J. Clark (Red.), *The Blackwell Companion to Naturalism* (s. 351–369). Malden: Wiley-Blackwell.

Grzegorz Hołub

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0002-0312-3693>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.420>

Etyka personalistyczna

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Etyka personalistyczna jest typem refleksji etycznej właściwej dla filozoficznego nurtu personalizmu. W centrum namysłu znajduje się osoba ludzka, której właściwe zrozumienie pozwala określić jej wartość, jak również prawa i obowiązki moralne.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Analiza wybranych etapów kształtowania się etyki personalistycznej obejmuje wskazanie na formowanie się pojęcia osoby i jej doniosłość aksjologiczną i moralną, jak również powstawanie różnych typów personalizmu. W filozofii polskiej szczególnie rolę odgrywa personalizm Karola Wojtyły i towarzyszący mu projekt etyki.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Rozumienie etyki personalistycznej uzależnione jest od rozumienia osoby. Istotne dla tego projektu są takie pojęcia jak doświadczenie moralne, doświadczenie moralności, godność osoby, powinność moralna i norma personalistyczna. Etyka personalistyczna Karola Wojtyły jest próbą ujęcia i opisanie tych wszystkich koniecznych elementów porządku moralnego.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Integralne rozumienie osoby i jej doniosłości etyczno-moralnej pozwala na analizę różnych zjawisk współczesnych, takich jak na przykład transhumanizm czy rozwój sztucznej inteligencji, i ich krytyczną ocenę, w znacznej mierze dzięki tendencji antyredukcyjnej. Stąd etyka personalistyczna pozwala na ocenę wszelkich działań w świetle dobra osoby, ale z poszanowaniem innych dóbr pozaosobowych.

Słowa kluczowe: osoba ludzka, personalizm, godność osoby,
norma personalistyczna, Karol Wojtyła

Definicja pojęcia

Etyka personalistyczna jest typem refleksji etycznej rozwijanej w ramach filozofii personalistycznej. Zrozumienie jej istoty nie jest możliwe bez wcześniejszego ujęcia tego, kim jest osoba ludzka. Doniosłość istnienia osobowego jako istnienia jedyne, niepowtarzalnego i obdarzonego godnością wsobną pozwala na wskazanie osoby jako tej rzeczywistości, która wyznacza porządek moralny, szczególnie w relacjach międzyludzkich. Osoba staje się więc kryterium moralnego działania w trzech wymiarach: powinnościowym, słusznościowym i egzystencjalnym. W ramach pierwszego norma moralna kształtuje się w poznaniu osoby i odpowiedzi na ujęcie jej wsobnej wartości, czyli godności osoby. W ramach drugiego chodzi o ukonstytuowanie normy moralnej poprzez odczytanie natury osoby. W ramach trzeciego: o wyjaśnienie rzeczywistości osoby i ostateczne ugruntowanie normy moralnej w osobowym Bogu (Biesaga, 2011, s. 328).

Etyka personalistyczna zalicza się do etyki normatywnej, czyli jest czymś więcej niż etyką opisową. Nie jest to jednak etyka indywidualistyczna i wyraźnie sprzeciwia się tendencjom kolektywistycznym. Oznacza to, że odcina się ona od indywidualistycznie rozumianej godności – dobra, które wyznacza porządek moralny (dobra, które służy tylko danej jednostce), czy od dobra, które służy społeczności kosztem dobra jednostki.

Analiza historyczna pojęcia

Termin „osoba” jest obecny w teologii chrześcijańskiej i filozofii od wczesnego średniowiecza. W okresie starożytnym był on wykorzystywany jako pojęcie na oznaczenie roli w ramach aktywności artystycznej (w teatrze oznaczał maskę, którą zakładał aktor) albo na określenie funkcji społecznej (był równoznaczny z dzisiejszą osobą publiczną). Od okresu debat chryzologicznych toczących się pomiędzy IV a VII wiekiem pojawiają się definicje osoby, które pierwotnie służyły za pomoc w ramach refleksji religijnej i teologicznej. Dwie, szczególnie istotne, zostały sformułowane przez Boecjusza i Ryszarda od św. Wiktora. Ta pierwsza określa osobę w kategorii indywidualnej substancji natury

rozumnej (*naturae rationalis individua substantia*), ta druga wskazuje na osobę jako na niekomunikowalne istnienie natury rozumnej (*naturae intellectualis incommunicabilis existentia*). Pierwsza kładzie akcent na strukturę osoby (substancja), druga na aspekt egzystencjalny (istnienie). Tomasz z Akwinu rozwijał zasadniczo Boecjańskie stanowisko i podkreślał, że osoba jest tym, co najdoskonalsze w naturze (*persona significat id quod est perfectissimum in tota rerum natura*) (*Summa theologiae*, I, q. 29, a. 3).

W nowożytności na temat osoby wypowiadali się m.in. John Locke i Immanuel Kant. Ten pierwszy (którego jednak trudno uznać za personalistę) rozumiał osobę jako wiązkę własności. Definiował ją jako

istotę myślącą i inteligentną, obdarzoną rozumem i zdolnością refleksji, istotę, która może ujmować siebie myślą jako samą siebie, to znaczy: jako tę samą w różnych czasach i miejscach myślącą rzecz. Może to zaś uczynić jedynie dzięki świadomości swojego „ja” (Locke, 1955, s. 471).

Kant z kolei nie podał szerszej definicji osoby, ale wskazywał na nią jako na cel sam w sobie. Takie ujęcie osoby pojawia się w ramach drugiego imperatywu: „postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” (Kant, 1984, s. 62).

W filozofii współczesnej nową definicję osoby podaje Max Scheler i czyni to w ramach filozofii idealistycznej. W jego opinii osoba łączy się ściśle z aktami, które przeżywa, i jest bezpośrednio „współdoświadczaną jednością doświadczenia; osoba nie jest rzeczą pomyślaną poza tym, co bezpośrednio doświadczone” (Scheler, 1973, s. 371). Ponadto dla tego filozofa osoba jest nosicielem wartości etycznych. Karol Wojtyła w ramach filozofii realistycznej wskazuje na osobę nie tylko jako na podmiot przeżywający (podmiot osobowy), ale także jako na podmiot metafizyczny (*suppositum*). Kieruje się on co prawda metodą fenomenologiczną, ale akceptuje też elementy myślenia metafizycznego, pochodzącego z tradycji arystotelesowsko-tomistycznej. Wojtyła, choć inaczej rozumie osobę niż Scheler, również opowiada się za uznaniem jej znaczenia poprzez wskazanie, że jest ona wartością i celem działania.

Należy także zwrócić uwagę na tendencję do relacyjnego rozumienia osoby, która pojawia się zasadniczo w filozofii spotkania albo filozofii dialogu. W tych ujęciach akcent położony jest na konieczność

spotkania osób w celu ukonstytuowania się osoby (Martin Buber); na przykład John Macmurray wyraża to w formule: „osoby konstytuują się przez wzajemne relacje jeden do drugiego. «Ja» istnieje tylko jako jeden człon w relacji «Ty i Ja»” (Macmurray, 1998, s. 24). Dla filozofów dialogicznych ta relacja konstytuująca może mieć znaczenie tak antropologiczne, jak i etyczne.

Każda z tych paradygmatycznych koncepcji osoby daje początek pewnemu typowi personalizmu i łączy się z określonym typem etyki personalistycznej. Po raz pierwszy termin „personalizm” został użyty przez niemieckiego teologa Friedricha Schleiermachera w XIX stuleciu. Generalnie rzecz biorąc, proces kształtowania się personalizmu europejskiego jako ruchu przypada dopiero na pierwszą połowę XX stulecia, w znacznej mierze pod wpływem tragicznych wydarzeń I wojny światowej. Zapomnienie o wyjątkowości i wartości pojedynczego człowieka oraz próba podporządkowania go abstrakcyjnym procesom historycznym i bezosobowym strukturom państwowym rodzą reakcję w postaci refleksji nad osobą i postępującego za tym ruchu domagającego się docenienia statusu jednostki. Ważną rolę w rozwoju tego ruchu – jak zaznacza Emmanuel Mounier – odegrał światowy kryzys gospodarczy spowodowany upadkiem giełdy w Nowym Jorku (1929), jak i później – zbrodnie II wojny światowej (Mounier, 1960, s. 165).

Dalszy namysł nad osobą prowadzi do powstania różnych wariantów personalizmu i ich etycznych projektów. Nie zawsze projekty te są jasno sformułowane, to znaczy nie zawsze wynikają z owych personalizmów jednoznaczne normy moralne, poza tymi ogólnymi, które określa personalizm jako taki. Etyka personalistyczna może więc być takim projektem, który niesie ze sobą tylko pewną inspirację skłaniającą do szacunku należnego osobie, czy nawet projektem etyki bez norm (np. J. Tischner). Istnieją różne modele personalizmu formułowane wokół różnych kryteriów, na przykład wokół kryterium narodowego i językowego (personalizm francuski, włoski, polski, niemiecki, hiszpański, brytyjski czy amerykański – Burgos, 2018). Idąc jednak za analizami polskiego filozofa Wojciecha Chudego, można wskazać na trzy rodzaje personalizmu, sformułowane według nieco szerszego kryterium ideowego: personalizm metafizyczny (np. J. Maritain, W. Granat, M.A. Krąpiec), personalizm liberalistyczny (np. E. Mounier, K. Rahner, J. Tischner) i personalizm etyczny (np. K. Wojtyła, T. Styczeń,

A. Szostek, A. Rodziński) (Chudy, 1998, s. 68–78). Ten ostatni model personalizmu stwarza najlepszą okazję do analizy etyki personalistycznej; w Polsce postacią wiodącą jest tu Karol Wojtyła.

Ujęcie problemowe pojęcia

Karol Wojtyła w swym projekcie etyki personalistycznej rozróżnia doświadczenie moralne od doświadczenia moralności. To pierwsze pozwala odróżnić postępowanie moralne od działań skierowanych na wytworzenie przedmiotów estetycznych i użytkowych. Doświadczenie to jest pierwotne i poprzedza każdą refleksję nad moralnością; dokonuje się ono wprost w życiu człowieka, ponieważ osoba jest bytem moralnym ze swej natury. Doświadczenie moralności natomiast jest drugim stopniem ujęcia moralności, to znaczy – jest formą namysłu nad moralnością: nad faktami i czynami moralnymi. W ramach tego doświadczenia osoba *implicite* bądź *explicitie* odnosi się do kryterium moralności, co oznacza, że mierzy dany czyn tym właśnie probierzem. W doświadczeniu moralności najpierw ujawnia się powinność moralna i stanowi ona podstawowy fakt etyczny. Ta powinność odróżnia się od innych typów powinności, które mogą być również dane w doświadczeniu (jak powinność techniczna czy artystyczna). Powinność moralna odsyła osobę do tego, co o niej decyduje i ją konstytuuje, czyli do specyficznej wartości. Powinność ta jest częścią porządku deontycznego, ale zarazem wskazuje na porządek aksjologiczny i agatologiczny. Analiza powinności moralnej „że powinienem” ukazuje, że konieczne są dalsze określenia moralności i odniesienie jej do teorii moralności, gdzie ważną rolę odgrywa antropologia (koncepcja osoby) i metafizyka moralności (Biesaga, 2011, s. 320).

Karol Wojtyła był przekonany, że doświadczenie moralności jest częścią doświadczenia człowieka. Człowiek doświadcza samego siebie przede wszystkim jako „ktoś”, czyli podmiot i osoba – w kontraście do „czegoś”, czyli rzeczy i bytów pozasobowych. Wojtyła wyraża to w słowach: „człowiek jest przedmiotowo «kimś» – i to go wyodrębnia wśród reszty bytów widzialnego świata, które przedmiotowo są zawsze tylko «czymś»” (Wojtyła, 1986, s. 24). Wojtyła wskazuje na to, że osoba doświadcza wartości tak w sobie, jak i wartości, którą ona

sama stanowi. „Wartość samej osoby należy odróżnić od różnych wartości, które tkwią w osobie” (Wojtyła, 1986, s. 109). Wartość samej osoby należy rozumieć jako wartość fundamentalną, wpisaną niejako w podstawą strukturę osoby – nazywamy ją godnością osobową. Jest ona bazowa i poprzedza inne ujęcia godności według klasyfikacji Adama Rodzińskiego: godność osobowościową i osobistą, (Rodziński, 1968). Godność osobowa może być określona jako „wartość wartości”, która jest dana wprost, w specyficznym (bezpośrednim) doświadczeniu aksjologicznym (Szostek, 1998, 49); konstytuuje ona zarazem personalistyczną normę moralności. Oznacza to, że moralność należy oceniać w świetle tego, na ile określone działanie respektuje godność osobową; w tym kontekście pojawia się rozróżnienie na działania moralne dobre i złe. Wojtyła wprowadza normę moralną, która posiada dwie formuły: negatywną i pozytywną. Treścią formuły negatywnej jest stwierdzenie, 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” (Wojtyła, 1986, s. 42). Treścią formuły pozytywnej jest przekonanie, że „osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość” (Wojtyła, 1986, s. 42).

Osoba obdarzona wrodzoną godnością osobową jest zawsze celem działania; nie może więc być całkowicie sprowadzona do rzędu środków. W wyartykułowaniu tego przekonania personalistycznego Karol Wojtyła posługuje się zmodyfikowaną formą drugiego imperatywu Immanuela Kanta.

Ilekróć w twoim postępowaniu osoba jest przedmiotem działania, tylekróć pamiętaj, że nie możesz jej traktować tylko jako środka do celu, jak narzędzia, ale liczyć się z tym, że ona sama ma lub bodaj powinna mieć swój cel (Wojtyła, 1986, s. 30).

Doświadczenie osoby jako cel i ujęcie przeżyciowe godności osoby rodzi powinność działania moralnego; wówczas bowiem konstytuuje się właściwy porządek moralny. Przeżycie godności osoby – jak twierdzi uczeń Karola Wojtyły, Tadeusz Styczeń – pozwala nam również na formułowanie sądów powinnościowych o dobroci czynu. Natomiast sądy o słuszności działania, czyli o tym, co faktycznie przyczynia się do afirmowania osoby, mogą być określone tylko poprzez odwołanie do natury osoby ludzkiej. Może bowiem zaistnieć sytuacja, że dwa identyczne

sądy o dobroci czynu będą się wykluczały w wymiarze słusnościowym. Aby więc temu zapobiec, należy zwrócić się do natury osoby. Wówczas wyraźniej ujawnia się zależność etyki od antropologii, ujmującej prawdę o człowieku-osobie. Tadeusz Styczeń w kontekście tej zależności sformułował tezę, że etyka personalistyczna jest formą antropologii normatywnej. Odczytanie prawdy o człowieku wiąże sumienie i decyduje o tym, czy dane działanie szczegółowe jest moralnie dobre czy złe.

Norma personalistyczna określa powinnościowy wymiar sądu, ale kieruje do poszukiwania jego wymiaru słusnościowego i egzystencjalnego. Osoba jest dana jako wartość, czyli w porządku doświadczenia aksjologicznego. Ten sposób dania jest bezpośredni i decyduje zarazem o autonomicznym punkcie wyjścia etyki. Jednak to „ja” osobowe może i powinno być analizowane również w innych wymiarach. Jak wskazano powyżej, chodzi o analizę antropologiczną ujawniającą naturę osoby, jak również analizę metafizyczną wskazującą na ostateczny fundament moralności. Te trzy aspekty normy personalistycznej można ująć w następujące określenia: aspekt powinnościowy, określający dobroć działania – „że powinienem”; aspekt słusności, określający trafność afirmacji osoby – „co powinienem”; aspekt egzystencjalny, wskazujący na ostateczny fundament – „dlaczego w ogóle powinienem to, co powinienem”. Sądy moralne mają swój początek w doświadczeniu, ale ostateczne ich ugruntowanie dokonuje się w antropologii i metafizyce. W odpowiedzi na ostatnią kwestię („dlaczego w ogóle powinienem to, co powinienem”) wskazuje się na istnienie Boga osobowego. Jak powie Tadeusz Biesaga:

taka analiza prowadzi do stwierdzenia, że osoba i jej personofania”, jest definitywnie „teofania”, gdyż zawdzięcza swoje istnienie Bogu Stwórcy. Ta ostateczna podstawa bycia osobą nie osłabia czy nie wchłania osoby jako osoby. Ujawnia tylko faktycznie, dlaczego osoba jest tym, kim jest, czyli osobą (Biesaga, 2011, s. 330).

Norma personalistyczna określająca, że osobę należy afirmować ze względu na jej status osobowy (*persona est affirmanda propter se ipsam*) jest formułą nieco zacieśnioną w stosunku do formuły wpływającej z teorii prawa naturalnego: „czyń dobro, unikaj zła” (*bonum est faciendum, malum vitandum*). Norma personalistyczna koncentruje się na „lepiej” części rzeczywistości – na rzeczywistości osobowej. Jednak

w istocie norma personalistyczna jest komplementarna względem nakazu prawa naturalnego: „uwydatnia tylko szczegółową pozycję człowieka jako osoby; podnosi odczytany porządek bytu i natury na poziom osoby” (Biesaga, 2011, s. 330). Ta komplementarność oznacza również to, że kiedy nie da się dokonać oceny moralnej działania przez pryzmat normy personalistycznej, wówczas prawo naturalne służy jako punkt odniesienia.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Etyka personalistyczna pozwala na refleksję nad etycznymi implikacjami integralnego rozumienia osoby, to znaczy takiego, w ramach którego osoba nie jest zredukowana ani do jakiejś tylko jednej jej części czy funkcji, ani do czegoś pozaosobowego. Stąd etyka personalistyczna unika formułowania norm moralnych poprzez wskazywanie na szczególną moralną doniosłość jakichś pojedynczych sfer osoby: czy to sfery wewnętrznej (np. wiązki przeżyć i doświadczeń), czy zewnętrznej (cielesności i jej funkcji). Również tożsamość osoby i jej wartość nie są zdefiniowane na płaszczyźnie orientacji płciowej. Stąd dobry czyn i jego słuszność nie znajdują swego pełnego uzasadnienia w tym wymiarze. Personalizm unika redukcji osoby do struktur państwowych czy środowiskowych (np. osoba jako tylko jednej z gatunków środowiskowych). Konsekwentnie etyka personalistyczna będzie stroniła od formułowania norm moralnych wyłącznie przez pryzmat tych sfer.

Tak rozumiana osoba i jej doniosłość etyczno-moralna pozwala na analizę różnych zjawisk współczesnych i ich krytyczną ocenę w znacznej mierze dzięki tendencji antyredukcjonistycznej. Etyka personalistyczna pozwala na ocenę wszelkich działań w świetle dobra osoby, ale z poszanowaniem innych dóbr pozaosobowych. Oznacza to, że głównym polem aplikacji normy personalistycznej są relacje międzyludzkie czy relacje, kiedy w grę wchodzi dobro osoby ludzkiej. Jednak etyka personalistyczna nie wyklucza odniesienia do rzeczywistości pozaosobowych, jak na przykład zagadnień środowiskowych czy zagadnień najnowszych technologii. W ich ramach – o ile nie da się dokonać dosłownego odniesienia do normy personalistycznej – cały czas można posługiwać się ogólniejszymi wskazaniem prawa naturalnego („czyń dobro, unikaj zła”).

Szczególnie trudnym, ale ważnym polem aplikacji etyki personalistycznej są dzisiaj zagadnienia związane z transhumanizmem, posthumanizmem, z rozwojem sztucznej inteligencji i z ekspansją sfery wirtualnej. W ramach trashumanizmu postuluje się taką modyfikację istoty ludzkiej, aby nabyła ona nowe, podwyższone jakościowo cechy. Kiedy postulat ten jest sformułowany w wersji radykalnej, mamy do czynienia już z myśleniem posthumanistycznym, zgodnie z którym człowiek – według pojawiającego się tu postulatu – przechodzi w istnienie wyższego rzędu, w tak zwanego postczłowieka. Transhumaniści proponują, aby realizacja tego celu dokonała się na drodze wykorzystania najnowszych osiągnięć naukowych i technologicznych, w szczególności genetyki, inżynierii genetycznej, farmakologii i psychofarmakologii, nauk i technologii informatycznych i innych. Etyka transhumanizmu i posthumanizmu wyraźnie stroni od zasad myślenia personalistycznego; osoba ludzka w aktualnej kondycji nie jest postrzegana przez transhumanistów pozytywnie. Chodzi więc o jej „ulepszenie” albo całkowite zastąpienie. Godność osobowa nie jest postrzegana jako najwyższa wartość. Powodem tego jest chociażby to, że transhumaniści są zasadniczo naturalistami, dla których nie istnieją rzeczywistości pozaempiryczne, jak wnętrze osoby i jej niematerialna wartość, dana w swoistym doświadczeniu duchowym.

Aby więc kierować się wskazaniem etyki personalistycznej, należy najpierw wykazać niebezpieczeństwo redukcyjnego postrzegania osoby, czyli sprowadzenia jej do rzeczywistości materialnej (i materialnopochothanej, np. wirtualnej). Następnie ważne jest, aby zaakcentować, że godność osoby jest czymś, co broni osobę przed zrównaniem jej ze światem przedmiotów. Niestety taki scenariusz rysuje się w wizjach trashumanistów, kiedy przyszła osoba (transosoba lub postosoba) będzie niczym więcej niż zaawansowanym tworem materialnym; nastąpi bowiem – według wizji futurologicznych transhumanizmu – fuzja świata technologii ze światem ludzkim.

Ze stanowiska etyki personalistycznej nie należy wykluczać procesu ulepszania osoby ludzkiej jako działania dobrego i moralnie dopuszczalnego, jeśli idzie o jej poszczególne władze czy na przykład odporność na stany chorobowe lub na zmiany środowiskowe. Jednak wówczas w grę wchodzi ulepszenia terapeutyczne i najwyżej ulepszenia umiarkowane, czyli takie, które nie ingerują w naturę osoby i nie zagrażają jej

integralnemu istnieniu (Hołub, 2018). Niemożliwe do zaakceptowania są ulepszenia radykalnie skierowane na zmianę natury ludzkiej, a więc również na modyfikację jej podstawowej wartości – godności.

Ze stanowiska etyki personalistycznej należy również podjąć ocenę rozwoju sztucznej inteligencji. W grę wchodzi sztuczna inteligencja w wersji słabej i wersji mocnej. Ta pierwsza jest powszechnie stosowana w różnych technologiach (np. wyszukiwarkach internetowych) i właściwie pozostaje pod kontrolą człowieka. Ta druga ma charakter inteligencji, która posiada pewien stopień autonomii i jest zdolna, na przykład, do samodzielnego zdobywania informacji, do samodzielnej nauki. Zakładając, że będzie ona stale udoskonalana, należy liczyć się z tym, że przewyższy całkowicie człowieka w wielu aktywnościach (już teraz przewyższa go w niektórych) i proces jej autonomizowania postąpi jeszcze dalej. Powstanie wówczas problem, jak ją traktować: czy jest to rzeczywistość wyłącznie przedmiotowa, czy nabyła już jakiś wyższy status (status quasi-osobowy?). Sztuczna inteligencja w wersji mocnej może spełniać pewne kryteria osoby, jak na przykład wymogi wypływające z definicji Johna Locke'a. Rozstrzygnięcie o charakterze ontycznym – czym ona jest – będzie musiało łączyć się z refleksją na temat osobnego traktowania etycznego: czy sztuczna inteligencja posiada szczególną wartość, która wywołuje jakiś typ powinności moralnej względem niej?

Na aktualnym poziomie należy stwierdzić, że jest to rzeczywistość pochodna. Sztuczna inteligencja jest wytworem człowieka i w swoich fundamentach jest przez niego zaprojektowana. Cel jej stworzenia był – i nadal pozostaje – czysto instrumentalny i raczej nie należy dążyć do nadania mu wyższego statusu. Nie wiemy co prawda, jakie dokładnie konsekwencje mogą wyniknąć w przyszłości z aktywności sztucznej inteligencji, ale jedno wydaje się pewne: radykalne uzależnienie osoby ludzkiej i jej świata od świata sztucznie wytworzonych bytów będzie raczej niebezpieczne. Przykład takiego przyszłościowego scenariusza rysuje współczesny filozof Nick Bostrom. Twierdzi on, że

jeśli pewnego dnia zbudujemy sztuczny mózg, który przewyższa ludzki mózg, jeśli idzie o operacje umysłowe, wówczas ta superinteligencja może stać się bardzo potężna. I jak los goryłów jest aktualnie bardziej uzależniony od ludzi niż od nich samych, tak los naszego gatunku będzie zależał od działań tej sztucznej superinteligencji (Bostrom, 2016, s. v).

W perspektywie personalizmu i etyki personalistycznej jest to scenariusz bardzo niepokojący. Trudno bowiem oczekiwać, że superinteligencja wcielona w różne maszyny będzie doświadczała godności osobowej i kierowała się normą personalistyczną. Technosfera może wziąć górę nad homosferą, jednak zmiana ta będzie w znacznej mierze oznaczała dominację relacji wytwórczych i pragmatycznych między różnymi bytami obecnymi w świecie. Zdetronizowanie człowieka i osoby ludzkiej będzie właściwie oznaczało zanik moralności, ponieważ do przeżycia moralności, jej doświadczenia i kierowania się nią konieczne jest istnienie osoby posiadającej nie tylko umysł, ale i bardzo złożone duchowe wnętrze – na co wielokrotnie wskazuje Karol Wojtyła. Sztuczne wytwory, nawet jeśli w pewnych aspektach przewyższą możliwości człowieka, nigdy nie będą zdolne do aktywności moralnych. Na przykład osoba ludzka będzie mogła zastanawiać się nad powinnością moralną względem tych nowych bytowości, ale nie będą one zdolne do podobnej refleksji w odniesieniu do człowieka. Stąd należy pozostać przy imperatywie przetrwania człowieka w świecie i zachowania jego natury, która umożliwia rozpoznanie wartości i kierowanie się nimi w postępowaniu; odnosi się to tak do transhumanizmu, jak i przyszłych możliwości sztucznej inteligencji. Imperatyw taki formułuje Hans Jonas:

pierwszą zatem regułą jest, że nie należy pozwolić na powstanie żadnej takiej kondycji przyszłych potomków ludzkości, która sprzeciwiałaby się racji, dla której istnienie ludzkości w ogóle jest obowiązujące. Imperatyw mówiący, że ludzkość musi istnieć, jest – jak długo chodzi wyłącznie o człowieka – pierwszym imperatywem (Jonas, 1996, s. 90).

Ekspansja sfery wirtualnej jest następnym problemem, przed którym stoi etyka personalistyczna. Wpisuje się to w swoistą rewolucję informatyczną i cyfrową, która przetacza się przez nasz świat w ostatnich latach. Niesie ona ze sobą wiele korzyści i usprawnia wiele działań, które do tej pory zabierały człowiekowi mnóstwo czasu i wymagały sporo wysiłku. Jednak ta ekspansja powoduje zarazem wiele problemów, które do tej pory były nieznanne – albo przynajmniej nieznanne na taką skalę. W spojrzeniu filozoficznym problemy te mają charakter antropologiczny, związany z rozumieniem człowieka i osoby ludzkiej; w tle jednak pojawia się problematyka ważna dla namysłu etycznego.

Łatwy dostęp do Internetu i urządzeń, które penetrują jego zawartość (np. smartfony), prowadzi do takich zjawisk jak przeciążenie informacyjne, uzależnienie psychiczne od portali internetowych i postępująca za tym modyfikacja poznawcza człowieka, jak również zmiana jego odniesienia do otaczającego świata, szczególnie świata ludzkiego. Socjolog Andrzej Zybertowicz określa to w następujący sposób:

mimo internetowego dostępu do oceanu wiedzy i sztuki, wraz z postępem nauki i techniki coraz gorzej rozumiemy świat – co się naprawdę z ludzką cywilizacją dzieje. Za to coraz lepiej widzimy, że spada stabilność społeczna i geostrategiczna. Zwiększa się obszar dezorientacji, [...] następuje degradacja poznawcza człowieka (Zybertowicz, 2022, s. 116).

Szczególnie ważna dla namysłu etycznego jest postępująca samotność człowieka, która przybiera nawet rozmiary „epidemii samotności” (Zybertowicz, 2022, s. 120). Człowiek wydaje się posiadać liczne kontakty, ale mają one charakter wirtualny, gdzie nie dochodzi do faktycznego spotkania z osobą. Użytkownik Internetu w skrajnej sytuacji, zna tylko sztucznie i atrakcyjnie wytworzone obrazy innych użytkowników i nie ma faktycznie możliwości ustosunkowania się do nich; relacje wirtualne nie zastępują tych realnych. Człowiek zostaje więc postawiony wobec świata rzeczy jako zaawansowanych artefaktów, a w skrajnych sytuacjach żyje tylko w takim świecie. Wynika to z ilości poświęconego czasu na penetrację zawartości Internetu, jak i łatwiejszego charakteru poruszania się w sferze wirtualnej – łatwiejszej formy nawiązywania kontaktów w tej przestrzeni. Jednostka nie staje wobec godności drugiej osoby, która jest dana zasadniczo drogą bezpośredniego doświadczenia; drugi jawi się zasadniczo jako „ktoś z drugiej strony”, ale zarazem ukrywa się za zasłoną wirtualną. Biorąc pod uwagę, że tym kimś może być również zaawansowany bot internetowy, doświadczenie spotkania z realnym podmiotem ludzkim staje mocno pod znakiem zapytania.

Użytkownik Internetu zamyka się w sferze, która pozornie jest nacechowana wieloma kontaktami, a faktycznie żyje w pogłębiającej się samotności, która wcale nie sprzyja dojrzałej refleksji nad sobą samym i konsekwentnie alienuje go wobec samego siebie. Elementy te w istocie oddalają go od właściwego przeżycia powinności moralnej wobec siebie i drugiego. Dopiero bowiem relacja i spotkanie wyzwalają ten typ doświadczenia, na którym zbudowana jest etyka personalistyczna.

Zmaganie się więc z brakiem relacji realnych, z uczestnictwem w realnych społecznościach jest podstawowym wyzwaniem stającym przed etyką personalistyczną. Chodzi więc o to – w duchu normy personalistycznej – aby dążyć do unikania odniesienia do osoby jako do środka użycia, czemu relacje internetowe sprzyjają (np. kontaktowanie się tylko z tymi użytkownikami Internetu, którzy przyczyniają się do budowy własnego, sztucznie generowanego wizerunku w sferze wirtualnej). Z drugiej strony chodzi o stymulowanie spotkań bezpośrednich między osobami, aby uformować w osobie dojrzałą postawę miłości polegającą na pragnieniu dobra drugiego, i nabycie sprawności, aby do tego dobra dążyć. W praktyce może to oznaczać konieczność sformułowania imperatywu, aby ograniczać użycie narzędzi służących penetracji Internetu i konieczność spędzania czasu w realnych spotkaniach z innymi osobami.

BIBLIOGRAFIA

- Biesaga, T. (2011). Personalizm etyczny Wojtyły. W: A. Maryniarczyk (Red.), *Encyklopedia filozofii polskiej*. T. II (s. 328–330). Lublin: Wydawnictwo PTTA.
- Bostrom, N. (2016). *Superinteligencja. Scenariusze, strategie, zagrożenia*. Przeł. D. Konowrocka-Sawa, Gliwice: Wydawnictwo Helion.
- Burgos, J.M. (2018). *An Introduction to Personalism*. Przeł. R.T. Allen. Washinton D.C.: CUA Press.
- Chudy, W. (1998). Oblicza personalizmu i ich konsekwencje. *Kwartalnik Filozoficzny*, t. XXVI, z. 3, 63–81.
- Hołub, G. (2018). *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość? Argumenty, krytyka, poszukiwanie płaszczyzny dialogu*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Jonas, H. (1996). *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*. Przeł. M. Klimowicz. Kraków: Wydawnictwo Platan.
- Kant, I. (1984). *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Przeł. M. Wartenberg. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Locke, L. (1955). *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Przeł. B.J. Gawęcki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Macmurray, J. (1998). *Persons in Relation*. New York: Humanity Books.
- Mounier, E. (1960). *Co to jest personalizm?* Przeł. A. Krasieński. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Rodziński, A. (1968). U podstaw kultury moralnej. Studium aksjologiczno-etyczne. *Roczniki Filozoficzne*, t. XVI, z. 2, 5–128.

- Scheler, M. (1973). *Formalism in the Ethics and Non-Formal Ethics of Value*. Przeł. M.S. Frings, & R.L. Funk. Evanston: Northwestern University Press.
- Szostek, A. (1998). *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*. Lublin: Wydawnictwo Naukowe KUL.
- Wojtyła, K. (1986). *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: Wydawnictwo Naukowe KUL.
- Zybertowicz, A. (2022). *Cyber kontra real. Cywilizacja w techno-pułapce. Rozmawia Jarema Piekutowski*. Warszawa: Fundacja Nowej Rzeczypospolitej.

Marek Czachorowski
Akademia Kujawsko-Pomorska
<https://orcid.org/0000-0002-7259-6152>
<https://doi.org/10.35765/slowniki.453>

Etyka neotomistyczna

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: To jeden z nurtów współczesnej etyki, oparty na filozofii moralności Tomasza z Akwinu, będący etapem rozwoju etyki klasycznej, jednej z dziedzin filozofii klasycznej, ukonstytuowanej w dojrzały system etyczny przez Arystotelesa. Z racji wpierw odmiennych interpretacji etyki Tomasza z Akwinu mamy rozmaite wersje etyki neotomistycznej.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Początek etyki neotomistycznej wiąże się z powstaniem neotomizmu na mocy encykliki *Aeterni Patris* Leona XIII (1879). Chociaż czołowymi w świecie reprezentantami i prekursorami neotomizmu i etyki neotomistycznej są J. Maritain i É. Gilson, to właśnie w Polsce po II wojnie światowej powstał silny ośrodek neotomistyczny (tomizm egzystencjalny, nazwany lubelską szkołą filozoficzną). Najbardziej znanym i najważniejszym reprezentantem tej szkoły był w etyce K. Wojtyła.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Zwraca się uwagę na potrzebę zastosowania współczesnych standardów metodologicznych. Pojawiają się postulaty przeformułowania teleologicznego ujęcia moralności, uzupełnienia o pogłębioną analizę istoty moralności, aretologii etycznej oraz rozstrzygnięcia kwestii możliwości czysto filozoficznej interpretacji moralności.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Etyka neotomistyczna stanowi ugruntowany historycznie system etyczny, dostarczający wiedzy koniecznej o realnej rzeczywistości moralności,

aplikowalny do wszystkich dziedzin życia moralnego, zarówno zagadnień etyki ogólnej, jak i szczegółowej, chociaż otwarty na dalsze kontrowersje, modyfikacje i uzupełnienia. Może z powodu wielkiej liczby ośrodków neotomistycznych wciąż brakuje pełnego obrazu historii oraz aktualnego stanu badań etyki neotomistycznej.

Słowa kluczowe: neotomizm, moralność, etyka klasyczna, lubelska szkoła filozoficzna

Definicja pojęcia

To jeden z nurtów współczesnej etyki, oparty na filozofii moralności Tomasza z Akwinu, będący etapem rozwoju etyki klasycznej, jednej z dziedzin filozofii klasycznej, ukonstytuowanej w dojrzały system etyczny przez Arystotelesa. Na interpretacji tej etyki oparł swoją filozofię moralności Akwinata, dlatego niekiedy określa się ją jako arystotelesowsko-tomistyczną (R. McInerney w: *Dlaczego jestem tomistą?*, *Człowiek w Kulturze*, 21, 2009/2010, nazywa siebie tomistą arystotelesowskim). Zmiana koncepcji filozofii na początku nowożytności wykluczyła możliwość uprawiania etyki klasycznej, a zatem także etyki tomistycznej, co sygnalizował Kartezjusz, określając poprzedzające go systemy etyczne jako „domy na piasku”. Na gruncie nowożytnych założeń epistemologicznych (negacja możliwości twierdzeń ogólnych i koniecznych na temat rzeczywistości) nie ma możliwości ujęcia istoty moralności oraz jej ostatecznego wyjaśnienia, czyli nie ma miejsca na klasyczną etykę, w tym także etykę neotomistyczną.

Etyka klasyczna to odrębny rodzaj tradycji etycznej w stosunku do dwóch pozostałych współczesnych dyskursów etycznych, określonych przez A. MacIntyre'a jako „encyklopedia” i „genealogia” (MacIntyre, 1990). Pierwszy to oświeceniowy projekt etyczny, zwieńczający całą nowożytność, mający ambicję formułowania powszechnie obowiązujących samoczywistych norm moralnych, odsłanianych w ramach nauk szczegółowych, a nie w filozoficznym wglądzie w istotę (naturę) człowieka, z którym wiąże się dobro i zło moralne. Natomiast „genealogiczna” tradycja etyczna (np. postmodernistyczna etyka M. Foucaulta, Z. Baumana czy R. Rorty'ego) to nietzscheański i postnietzscheański projekt „dekonstrukcji” każdorazowej „woli prawdy”, roszczącej sobie ambicję powszechnej obowiązywalności. Obydwie tradycje subiektywizują moralność, podczas gdy etyka klasyczna zajmuje pozycje metaetycznego kognitywizmu i etycznego obiektywizmu. Nie da się też zmieścić neotomistycznej etyki w rozpowszechnionym (począwszy od G.E.M. Anscombe) podziale stanowisk etycznych na teleologiczne, deontologiczne i etykę cnót. Umieszczenie realistycznej etyki tomistycznej jako systemu „deontologicznego” razem z „idealistyczną” (J. Maritain) etyką Kanta pokazuje subiektywność tego podziału. Podział ten nie jest rozłączny, bo etyka tomistyczna byłaby nie tylko „deontologiczna”, ale także należałaby do „etyki cnót”.

Z racji wpierw odmiennych interpretacji etyki Tomasza z Akwinu mamy rozmaite wersje etyki neotomistycznej.

Analiza historyczna pojęcia

Początek etyki neotomistycznej wiąże się z powstaniem neotomizmu na mocy encykliki *Aeterni Patris* Leona XIII (1879). Tomizm był powszechnie zapomniany już w okresie oświecenia. Proces jego wypierania rozpoczął się od potępienia niektórych tez tomistycznych przez biskupa Paryża w 1277 roku (*Articuli parisienses*), w wyniku czego tomizm został usunięty z centrum chrześcijańskiego świata przez neoplatonizm (Pseudo-Dionizego), szkotyzm oraz ockhamizm (Swieżawski, *Początki nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego, Roczniki Filozoficzne, XIX(1)*, 1971, s. 41–56). Dokończyła tego dzieła epidemia dżumy w XIV wieku, która sparaliżowała prawie wszystkie ośrodki naukowe z wyjątkiem cesarskiego Uniwersytetu w Pradze, którego filią był powstały w 1364 uniwersytet krakowski (Swieżawski, *Studia z myśli późnego średniowiecza*, 1998, s. 13). Instytucjonalne przypomnienie filozofii Tomasza miało miejsce dopiero około roku 1450 (Swieżawski, *Studia z myśli późnego średniowiecza*, 1998, s. 21), na użytek starcia z islamem, a później reformacją, w czym miał pomóc odpowiednio spreparowany „chrześcijański Arystoteles” oraz jego „największy komentator”, czyli Tomasz z Akwinu. Zdaniem S. Swieżawskiego to zinstrumentalizowanie filozofii Tomasza (jak i całej filozofii) przyniosło

nie tylko zgubną ideologizację filozofii i teologii, ale przyczyniło się również do opóźnienia rzetelnych studiów nad Arystotelesem, a zwłaszcza stało się jednym z głównych hamulców utrudniających zrozumienie właściwej, osobistej i twórczej myśli św. Tomasza (...) na rzecz możliwie najbardziej neutralnych i niekontrowersyjnych prób rozumienia arystotelizmu,

co stało się także „jedną z najgroźniejszych deformacji myśli św. Tomasza, deformacji utrwalającej się w epoce nowożytnej” (Swieżawski, *Studia z myśli późnego średniowiecza*, 1998, s. 217). W konsekwencji tych manipulacji autentyczna filozofia Tomasza przestała funkcjonować do połowy XVIII wieku (zob. V.B. Brezik (Red.), *One Hundred Years of Thomism: Aeterni Patris and Afterwards, A Symposium*, 1981;

B. Davies & E. Stump (Red.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, 2012; J. Weisheipl, *Thomism*, w: *New Catholic Encyclopedia*, t. 14, 2003, s. 40–52).

Sparaliżowano w ten sposób także etykę Tomasza, a jej miejsce zajęła kazuistyka, próbująca określać, jak należy postępować, pomijając jednak odpowiednie uzasadnienie tych ocen. Zdaniem Woronieckiego w okresie kontrreformacji

punkt ciężkości zainteresowania teologicznego leży (...) raczej w dziedzinie zagadnień dogmatycznych i historyczno-dogmatycznych, natomiast teoretyczne badania dziedziny moralnej usuwają się powoli na drugi plan i coraz bardziej bywają zastępowane kazuistyką (...). Między najgorliwszymi bojownikami o sprawę katolicką tego okresu można się spotkać z silnymi uprzedzeniami do tego, czem żyły poprzednie pokolenia (Woroniecki, 1922, s. 44).

Stąd też „straszny upadek obyczajów XVIII w.” został

po części przygotowany przez kazuistów, których doktryny powoli przeszły z ksiązek do obyczajów. (...) Jeszcze w XVII w. rozwiązały doktryny kazuistyczne są obce obyczajom; powoli jednak i stopniowo oddziałują one na nie, i gdy zostaną po jakimś czasie potępione, obyczaje są już niemi silnie zarażone; zaś oczyszczenie obyczajów nie tak łatwo pójdzie, jak potępienie doktryn. To też kazuistyka XVII w. jest w wysokim stopniu współwinną temu obniżeniu się moralności, które nas uderza w XVIII w. (Woroniecki, 1922, s. 44).

Pomimo wezwania Leona XIII do odrodzenia także etyki tomistycznej, po trzydziestu latach pisał J. Woroniecki, iż tego jeszcze nie dokonano, bo podjęte próby „stały się jak dotąd w pół drogi” (Woroniecki, 1922, s. 10).

To on sam stał się jednak prekursorem gruntownego odrodzenia etyki tomistycznej, w pierw w Polsce. Zdaniem K. Wojtyły, gdyby

Katolicka etyka wychowawcza [Woronieckiego] była napisana nie po polsku, ale na przykład po francusku, byłaby jedną z najbardziej poczytnych ksiązek w zakresie etyki Akwinaty na świecie (...) i nie bardzo widać, czym by ją można było zastąpić (Wojtyła, O ojcu Jacku Woronieckim, *W drodze*, 8, 1974, s. 7).

Chociaż czołowymi w świecie reprezentantami i prekursorami neotomizmu i neotomistycznej etyki są J. Maritain (*La philosophie morale*, 1960) i É. Gilson (*Duch filozofii średniowiecznej*, 1959), to właśnie w Polsce po II wojnie światowej powstał oryginalny i silny ośrodek neotomistyczny (tomizm egzystencjalny, nazwany lubelską szkołą filozoficzną,

uprawiający także nowatorską etykę, opartą na fundamentach etyki Tomasza z Akwinu). Najbardziej znanym i najważniejszym reprezentantem tej szkoły jest w etyce K. Wojtyła, dokonujący jej personalistycznej interpretacji (zob. liczne publikacje Wojtyły, np. *Ethics Primer. Elementarz etyczny*, 2017; *The Lublin lectures. Wykłady lubelskie*, 2020; *Miłość i odpowiedzialność*, 1982; *Człowiek w polu odpowiedzialności*, 1991; *Person and Community. Selected Essays*, 1993), którego badania rozwinął T. Styczeń w personalistyczny system etyczny, wykorzystując aktualne wymogi metodologiczne. M.A. Krąpiec OP podejmował także problematykę etyczną (np. *Przeżycie moralne a etyka*, *Znak*, 19(135), 1965; *Decyzja – bytem moralnym*, *Roczniki Filozoficzne*, XXXI(2), 1983; *Człowiek i prawo naturalne*, 1986) i był pierwszoplanowym uczestnikiem sporu w szkole lubelskiej, dotyczącego koncepcji etyki. Do etycznej szkoły lubelskiej należy zaliczyć także S. Swieżawskiego, który zajmując się historią filozofii, przygotował obszerną monografię poświęconą etyce przełomowego w dziejach XV wieku, otwierającego nowożytność (*U źródeł nowożytnej etyki*, 1987).

Lubelski neotomistyczny etyczny ośrodek powiązany jest z innymi, w pierwszym rzędzie w Warszawie i Krakowie oddziałującymi wspólnie na inne ośrodki akademickie. Nie sposób nawet wymienić wszystkich zasłużonych polskich neotomistów, wspomnę tylko o niektórych. Współtworzyli etyczną szkołę lubelską także W. Bednarski OP (np. *Deduzione delle norme morali generali dalla legge naturale*, 1971; *L'expérience dans l'éthique eudémoniste*, 1971; *O celowościowe ujmowanie moralności i norm etycznych*, 1979), pracujący również na Angelicum, podejmujący między innymi problem Tomaszowej koncepcji etyki i próbujący ją sformalizować; J. Kalinowski, który w pierw opracował teorię poznania praktycznego (*Teoria poznania praktycznego*, 1960; *Initiation á la philosophie morale*, 1966), będący uczniem C. Martyniaka, zajmującego się Tomaszową filozofią prawa (np. *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, 1949). Specyficzną wersję etyki tomistycznej („etykę chronienia osób”) opracował na ATK M. Gogacz (jego uczniem jest A. Andrzejuk). Ze szkoły krakowskiej wyszedł T. Ślipko SJ, który ukształtował odrębną szkołę etyczną na ATK (tu także H. Juros, R. Moń). Z racji częstego związku etyki neotomistycznej z teologią przedstawiciele neotomistycznej teologii moralności mamy chyba na wszystkich wydziałach teologicznych w Polsce. Etyka neotomistyczna

jest obecna w ośrodkach katolickich na całym świecie, nie ma żadnej szansy, aby je wszystkie tutaj uwzględnić, a bardzo łatwo któryś pominąć na współczesnym targowisku idei i autopromocji.

Pierwszy etap neotomizmu zrodził wprawdzie „podręcznikową” jej wersję, zazwyczaj zamkniętą w teologii moralności, na użytek formacji duchowieństwa (np. H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis ad mentem divi Thomae et ad norman Iuris novi*, t. I–III, 1932–1933; A. Borowski, *Teologia moralna*, 1945). Wykluczyło to jej recepcję w świecie postchrześcijańskim. Twierdzi się, iż po II wojnie światowej na niektórych rzymskich papieskich uczelniach uczono się etyki i teologii moralnej Tomasza z neotomistycznych podręczników, a nie jego tekstów (R. Kaczor, *The Reception of Thomas Aquinas in Moral Theology and Moral Philosophy in the Late 20th Century: Richard McCormick, John Finnis, and Alasdair MacIntyre as Rival Models*, w: M. Levering & M. Plested (Red.), *Oxford Handbook of the Reception of Aquinas*, 2021). Być może także z tego powodu pojawiła w tym czasie tzw. nowa teologia moralna, podważająca nie tylko fundamenty Tomaszowej etyki, ale także nauczanie moralne Kościoła katolickiego (zob. A. Szostek, *Normy i wyjątki*, 1980). Sytuacja była krytyczna, skoro Jan Paweł II ogłosił encyklikę *Veritatis splendor*, poświęconą kryzysowi katolickiej teologii moralnej, spowodowanemu asymilacją błędnych koncepcji etyki.

Etyka neotomistyczna jest współczesnym etapem dziejów etyki klasycznej, która po wygnaniu z Aten Arystotelesa powróciła w pełni dojrzałości dopiero w średniowieczu. Ani Cyceon, ani Augustyn nie znali etyki Arystotelesa, ale Cyceon, będąc w Atenach, odnotował zainteresowanie myślą Stagiryty. Strabon w swojej *Geografii* podał relację o losach jego dzieł:

Teofrast pozostawił bibliotekę Neleusowi, a ten przeniósł ją do Skepsis i pozostawił swoim spadkobiercom, którzy byli ludźmi niewykształconymi, trzymali księgi w zamknięciu i bez odpowiedniego uporządkowania. Kiedy jednak dowiedzieli się o zapale, z jakim królowie attalidzcy, pod których panowaniem było miasto, poszukiwali ksiąg dla założenia biblioteki w Pergamonie, ukryli księgi pod ziemią, w grocie. Jakiś czas potem, gdy księgi były już uszkodzone przez pleśń i mole, potomkowie Neleusa sprzedali za wielkie pieniądze księgi Arystotelesa i Teofrasta Apellikonowi z Teos. Apellikon jednak był bardziej bibliofilem niż filozofem; z tego powodu, usiłując zrekonstruować zniszczone części po to, by sporządzić nowe kopie, zepsuł tekst, uzupełniając go w sposób niepoprawny, i opublikował księgi pełne błędów. Stało się zatem tak, że dawni perypatetycy po

Teofraście nie mieli już wcale ksiąg, z wyjątkiem niewielu, i to przeważnie dzieł egzoterycznych, tak że nie byli już w stanie uprawiać filozofii w sposób kompetentny, lecz potrafili tylko wygłaszać nadęte stwierdzenia. (...). Zaraz bowiem po śmierci Apellikona zdobył Ateny Sulla, zabrał i przewiózł do Rzymu bibliotekę Apellikona (Strabon, *Geografia*, XIII, I, 54).

Nic zatem dziwnego, że pełny powrót etyki Arystotelesa następuje dopiero za przyczyną zwłaszcza św. Tomasza, dysponującego wreszcie naukowo wartościowym przekładem łacińskim *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa. Dzięki temu nie tylko pokazał w nieporównywalny sposób (w *Komentarzu do etyki*), jak zrozumieć Stagiryty filozofię moralności, ale także dokonał rozwoju jego stanowiska (zob. F. van Steenberghen, *Aristotle in the West*, 1970). Pełnej prezentacji dziejów klasycznej etyki, w tym także jej neotomistycznego etapu, jeszcze nie dokonano, chociaż podejmowane są częściowe ujęcia (zob. V.J. Bourke, *Recent Thomistic Ethics*, w: J.P. DeMarco (Red.), *New Directions in Ethics*, 1986; G. Kossel, *Thomistic Moral Philosophy in the Twentieth Century*, w: S.J. Pope (Red.), *The Ethics of Aquinas*, 2002 (XX wiek został tutaj zawężony do lat powojennych w USA, a uwzględnionych zostało trzech neotomistów: O. Lottin, J. Maritain, Y. Simon – uczeń Maritaina). W artykule T.S. Hibbsa, *Interpretations of Aquinas's Ethics Since Vatican II* (w: S.J. Pope, *The Ethics of Aquinas*, 2002) mamy szerszą perspektywę przeglądu neotomistycznych (jak i antytomistycznych) autorów, ale z wyjątkiem polskiej neotomistycznej etyki). Ma to miejsce także odnośnie do polskiej etyki neotomistycznej (zob. A. Andrzejuk, *Prawda o dobru. Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej*, 2000; T. Biesaga, *Sytuacja tomistycznej filozofii moralnej w Polsce*, w: *Philosophia Rationis Magistra Vitae*, t. II, J. Bremer (Red.), 2005; R. Moń & E. Podrez, *Etyka*, w: P. Mazur, P. Duchliński & P. Skrzydlewski (Red.), *Przewodnik po polskiej filozofii chrześcijańskiej XX i XXI wieku*, 2020).

Ujęcie problemowe pojęcia

Pierwszym problemem etyki neotomistycznej jest przedłużający się brak rozstrzygnięcia kilku priorytetowych kwestii. Jedni uważają, iż Tomasz pozostawił wykończony system etyczny, wymagający tylko zrozumienia i przyswojenia, drudzy są zdania, że wymaga on interpretacji

i uzupełnienia, a nawet korekty w niektórych elementach. Z kolei J. Finnis (2022) twierdzi, że uznaje „niektóre z rozpowszechnionych poglądów na jego [Tomasza] myśl społeczną i polityczną (w tym również moich własnych) za jednostronne lub błędne” (s. 31), ale dodaje: „pracując w dziedzinie teorii moralności, polityki i prawa, stosuję zasady, które postrzegam jako faktycznie tożsame z zasadami stosowanymi przez świętego Tomasza” (s. 20), chociaż w niektórych przypadkach „znacząco rozwijam lub koryguję poglądy Tomasza” (s. 29). Zdaniem Finnisa, myśl Tomasza „o społeczeństwie ludzkim obarczona jest poważnymi wadami” (s. 27).

Te stanowiska są rozbieżne, stąd też badacze „stanęli wobec zadania, gdzie jest „prawdziwy Tomasz” i „jak go rozumieć” (Ślipko, 1997, s. 64). Pojawiły się wpiery różnice interpretacyjne, wyznaczone przez zastosowane odmienne narzędzia metodologiczne, bo próbowano połączyć etykę Tomasza np. z myślą Kanta (tzw. transcendentálny tomizm, wpiery K. Rahner; zob. krytykę tych pozycji, z koncentracją na poglądach K. Rahnera, w: A. Szostek, *Natura, rozum, wolność*, 1990) bądź też oprzeć ją na naukach szczegółowych. Wspólnym mianownikiem tych prób jest subiektywizacja dziedziny moralności, sprowadzenie jej do treści świadomości. Niewątpliwe jest, że etyka Tomasza – tak jak cała etyka klasyczna – nierozzerwalnie wiąże się z programem filozofii klasycznej, która stawia pytania o istotę badanej rzeczywistości oraz dokonuje jej ostatecznościowego wyjaśnienia. Tego też oczekują od etyki pytania etyczne, stawiane przez każdego człowieka w ramach poznania przednaukowego, przede wszystkim: „co i dlaczego należy czynić?” (zob. K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, 1991). Na te pytania nie udziela i nie może udzielić odpowiedzi pozytywistyczny i kantowski program filozoficzny. Nie znaczy to jednak, że rozwój klasycznej etyki (a zatem rozwój także etyki Tomasza) nie wymaga zastosowania współczesnych standardów metodologicznych. Dla przykładu K. Wojtyła (ale także M. Krąpiec i T. Styczeń) domagali się zaakcentowania, iż etyka w punkcie wyjścia musi rozpoczynać się od bezpośredniego kontaktu z badaną rzeczywistością, a zatem od specyficznego doświadczenia moralności, co jednak nie oznacza realizacji pozytywistycznego programu etyki jako „nauki empirycznej” (np. T. Kotarbiński). Z tego też powodu postulowali wykorzystanie w etyce narzędzi nowożytnej filozofii świadomości, ponieważ rzeczywistość moralności ma także aspekt świadomościowy.

Teleologiczny czy normatywny model etyki

Z racji wyraźnego oparcia etyki na doświadczeniu moralności część neotomistów (między innymi J. Woroniecki, J. Maritain, K. Wojtyła, T. Styczeń) zgłosiła konieczność przeformułowania teleologicznego ujęcia moralności, które znamionuje etykę Arystotelesa i Tomasza, czyli ujęcia jej w aspekcie tzw. ostatecznego celu człowieka. Zdaniem Wojtyły starożytna etyka łączyła ze sobą dwa różne zagadnienia: szczęścia i moralności (K. Wojtyła, *Czym powinna być teologia moralna?*, *Aetneum Kapłańskie*, 51, 1959). Nie wykluczając, iż ujęcie teleologiczne moralności jest właściwe (K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, 1969), nie może się ono znaleźć jednak w punkcie wyjścia etyki. Interpretując etykę Tomasza, Wojtyła pokazał, iż szczęście nie pełni w niej funkcji normatywnej (K. Wojtyła, *The Lublin Lectures. Wykłady lubelskie*, 2020), ale uznaje się, iż moralne postępowanie przybliży lub oddala człowieka od jego celu ostatecznego. W sporze zatem o to, czy etyka Tomasza popełnia błąd eudajmonizmu etycznego (jak twierdził np. T. Styczeń; zob. *Etyka niezależna*, 1982), Wojtyła nie postawił Tomaszowi tego zarzutu, przypisującego Akwinacie koniec końców redukcję dobra moralnego jako dobra wsobnego (*bonum honestum*) do dobra użytecznościowego (*bonum utile*), a osoby ludzkiej do bycia tylko środkiem wobec własnego szczęścia podmiotu działającego.

Na trudność eudajmonistycznego punktu wyjścia etyki zwrócił uwagę także J. Woroniecki, wskazując, że „dążenie do celu ostatecznego, w którym człowiek znajduje swoje najwyższe szczęście, jest jednocześnie pierwszym i najważniejszym jego obowiązkiem” (Woroniecki, 1999, s. 29, zob. też: Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, 1982, s. 86–89). ale „obowiązek idzie przed szczęściem” (Woroniecki 1999, s. 30). Także Maritain twierdził, iż „w perspektywie autentycznie filozoficznej miejscem, od którego dobrze jest zacząć, nie jest bezpośrednia analiza ostatecznego celu życia ludzkiego, lecz raczej analiza faktu moralnego i świadomości moralnej” (Maritain, 2001, s. 100). Również Gilson krytykował teleologiczny model etyki, który uczy człowieka, jakimi środkami zdoła on osiągnąć swój ostateczny cel, czyli szczęście, polegające na tym, aby przez całe życie żyć według najlepszej i najpełniejszej ludzkiej cnoty”, natomiast w chrześcijańskiej moralności zmienia

się ta perspektywa, bo „sumienie chrześcijańskie (...) zawsze przypisuje jakieś działanie jako powinność moralną” (Gilson 1958, s. 324), a nie jako środek prowadzący do osiągnięcia szczęścia. Zdaniem także T. Ślipki koncepcja celu ostatecznego wprowadzie „przenika tedy niby swego rodzaju *principium vitale* (zasada organicznej jedności) etykę św. Tomasza i sprawia, że jest etyką eudajmonistyczną” (T. Ślipko, W poszukiwaniu „prawdziwego Tomasza”, *Roczniki Nauk Społecznych*, XXV(1), 1997, s. 67), ale „działania ludzkie nie dlatego są dobre, ponieważ prowadzą do celu ostatecznego, ale przeciwnie, prowadzą do celu ostatecznego, ponieważ są dobre” (Ślipko, 1984, s. 195). Stąd też uznanie etyki Tomasza za „eudajmonistyczną” to „duże uproszczenie” (Andrzejuk & Andrzejuk, 2016, s. 45).

A zatem etyka tylko „wskazuje pośrednio drogę do szczęścia. Tak rozumiał jej rolę Arystoteles, podobnie rozumie Ewangelia” (Wojtyła, 1986, s. 128–129), a moralność to nie „proces w osiąganiu szczęścia” (zob. M.A. Krąpiec, O rozumienie bytu moralnego, *Roczniki Filozoficzne*, XXXI(2), 1983, s. 91–102).

Problem istoty moralności

Część neotomistów zwróciła uwagę, iż brakuje u Arystotelesa i Tomasza pogłębionej analizy istoty moralności. Także Wojtyła sygnalizował, iż zagadnienie istoty moralności nie zostało dopracowane w etyce arystotelesowsko-tomaszowej, bo ma w niej miejsce nadmierna koncentracja na „praktyczności”, czyli zadaniu wspomaganie kierowaniem postępowaniem, co przesłania zadanie określenie normy tego postępowania, czyli istoty jego moralnego dobra (K. Wojtyła, Etyka a teologia moralna, *Znak*, 19, 1957, s. 159). Wojtyła twierdził zatem, iż istota dobra moralnego polega na zgodności czynu z własnym rozpoznaniem ontyczno-aksjologicznej rzeczywistości przez człowieka, byt rozumny i wolny. Stąd też naczelną zasadę moralną etyki klasycznej określał jako „zasadę realizmu” (zob. Wojtyła, 1986; Maritain, 2001). Także J. Maritain zdefiniował klasyczną etykę jako model „etyki realistycznej” (ew. „etyki kosmiczno-realistycznej tradycji klasycznej”) (Maritain, 2001, s. 13), w której „dobro moralne jest zakorzenione w rzeczywistości pozaumysłowej (...) przede wszystkim w naturze ludzkiej” (s. 14). Ten model etyki przeciwstawia

etyce Kanta, etyce „akosmiczno-idealistycznej, która jest budowana niezależnie od jakiegokolwiek wizji miejsca człowieka w świecie i kosmosie, i która nie chce mieć fundamentu ani w metafizyce, ani w filozofii przyrody” (s. 16). Etyka klasyczna traktuje zatem dobro moralne jako dobro człowieka jako człowieka (dobro związane z istotą człowieka), a człowieka jako byt rozumny, czyli zdolny i zobowiązany do poznania prawdy o rzeczywistości oraz związany poznaniem tej prawdy. Rolę kierowniczą w moralnym postępowaniu spełnia zatem ludzki rozum (intelekt).

Wojtyła postulował jednak personalistyczne rozwinięcie zasady personalizmu, liczące się z faktem, iż adresatem moralnego działania jest osoba ludzka, byt ontyczno-aksjologicznie nadrzędny wobec reszty świata. Zasada personalizmu (nazwana przez Wojtyłę „normą personalistyczną”) domaga się zatem nieinstrumentalnego i ponadrzeczowego traktowania osoby ludzkiej, a w sensie pozytywnym: afirmacji jej ponadrzeczowej wartości (zwanej godnością). Ten wymiar życia moralnego uwyraźniony został przez Arystotelesa w jego koncepcji przyjaźni (której poświęcił aż dwie księgi *Etyki nikomachejskiej*), przy pomocy której Tomasz interpretował miłość człowieka do Boga jako rodzaj przyjaźni. Stąd też twierdzi K. Wojtyła, iż cała klasyczna tradycja etyczna zawierała „*implicite* elementy ujęcia personalistycznego”, tyle że niepoddanego eksplikacji (K. Wojtyła, Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej. Refleksje i postulaty, *Roczniki Filozoficzne*, 13(2), 1965, s. 5–25). Dlatego też etykę Tomasza określa wprost jako „personalistyczną” (K. Wojtyła, Personalizm tomistyczny, *Znak*, 5, 1979, s. 664–675), a zasadę miłowania osoby uznaje za nadrzędną zasadę etyki Tomaszowej („ideał moralności”, s. 672).

Etyka a teologia moralności

Sprawą sporną w środowiskach neotomistów jest też możliwość czysto filozoficznej interpretacji moralności. Chociaż Tomasz z Akwinu uprawiał filozofię moralności w ramach swojego systemu teologicznego, to jednak wyraźnie wskazał na granicę pomiędzy argumentacją filozoficzną a teologiczną, odwołującą się do Objawienia. Ale w „podręcznikowej” neotomistycznej etyce niekiedy odróżniano etykę od teologii moralności, tej ostatniej przypisując temat cnót teologicznych (wiary, nadziei

i miłości), a cnoty kardynalne pozostawiano etyce. Zdaniem Wojtyły jest to ujęcie błędne, ponieważ „w świadomości ludzkiej może powstawać skutek tego pewien *hiatus*” (Wojtyła, 1982, s. 15), jeżeli nie rozumie się przejścia od ewangelicznego przykazania miłości do wymagania miłości w ramach życia małżeńskiego. Jest jednak „czysto filozoficzna możliwość zrozumienia i przyjęcia całokształtu zawartości moralnej przekazu ewangelicznego, w szczególności zaś przykazania miłowania osoby ze względu na przysługującą jej godność”. Samo Objawienie informuje, że odsłaniane w nim normy „nie stanowią w swojej ogromnej części niczego właściwie innego, jak tylko swoisty kodeks natury; w treści swojej pokrywają się z tym, co prawo natury nakazuje i zaleca” (Wojtyła, Czym powinna być teologia moralna?, *Ateneum Kapłańskie*, 51, 1959, s. 101).

Czołowi prekursorzy neotomistycznej etyki (J. Maritain i É. Gilson, zob. też: dyskusja z Maritainem i Gilsonem w: R. McInerny, *Zagadnienie etyki chrześcijańskiej*, 2004) uważali jednak, że czysto filozoficzna interpretacja moralności dokonuje jej wypaczenia i jest możliwa tylko teologia moralności, co było przedmiotem wielu dyskusji w środowiskach neotomistycznych. Zdaniem T. Stycznia konieczne jest wyróżnienie odmiennych wymiarów moralności (ew. sądu etycznego), dzięki czemu widzimy, że etyka w określaniu treści obowiązków moralnych oraz ostatecznym wyjaśnieniu egzystencjalnego wymiaru moralności nie posługuje się Objawieniem. Natomiast w aspekcie soteriologicznym (zagadka genezy moralnego zła i możliwości jego przewyciężenia) moralność kieruje ku wszystkim możliwym źródłom informacji, a zatem także ku teologii, zajmującej się problemem uwolnienia człowieka od moralnego zła („zbawieniem”) (Styczeń, 1982).

Personalistyczna przebudowa aretologii etycznej

Zdaniem J. Woronieckiego Tomasz aretologia etyczna (teoria cnót i wad moralnych) nie została rozwinięta od jego czasów, ale część neotomistów nie zauważa takiej potrzeby. Natomiast K. Wojtyła dokonał personalistycznego przeformułowania cnoty czystości (Wojtyła, 1982, s. 150–156), postulując taką samą przebudowę całej aretologii etycznej (zob. K. Wojtyła, O znaczeniu miłości oblubieńczej (Na marginesie

dyskusji), *Roczniki Filozoficzne*, 22(2), 1974, s. 162–174). Uzupełnił bowiem „perfekcjonistyczne” ujęcie czystości – właściwe Arystotelesowi i Tomaszowi – jako cnoty pomagającej „istocie rozumnej żyć w sposób rozumny, a więc osiągać odpowiednią dla jej natury doskonałość” (Wojtyła, 1982, s. 152). Zdaniem Wojtyły nie uwydatnia to „najwłaściwiej jej istotnej wartości i znaczenia w życiu ludzkim i trzeba o wiele mocniej wydobyć i zaakcentować pokrewieństwo czystości z miłością” (Wojtyła, 1982, s. 153).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Pomimo tych spornych kwestii (wymieniono tylko najważniejsze) etyka neotomistyczna stanowi ugruntowany historycznie (oparty na znajomości dziejów etyki, a nie ich lekceważeniu) system etyczny, dostarczający wiedzy koniecznej o realnej rzeczywistości moralności (spełniający zatem zapotrzebowanie poznawcze każdego człowieka), aplikowalny do wszystkich dziedzin życia moralnego, zarówno zagadnień etyki ogólnej, jak i szczegółowej (rozpracowanej w szczegółach co najważniejszych problemów życia moralnego), chociaż otwarty na dalsze kontrowersje, modyfikacje i uzupełnienia. Etyka neotomistyczna to współczesna próba budowania etyki klasycznej, odpowiadająca na stawiane przez każdego człowieka pytania: co i dlaczego jest moralnie dobre? Odpowiedzi na te pytania domagają się ostatecznego wyjaśnienia moralności. Etyka klasyczna w tym wyjaśnieniu ujmuje istotę dobra moralnego w tym, że jest to dobro człowieka jako człowieka, człowieka ujętego jako *animal rationale*, byt rozumny, czyli zdolny i zobowiązany do poznania prawdy o rzeczywistości oraz związany poznaniem tej prawdy. Stąd też rolę kierowniczą w moralnym postępowaniu spełnia ludzki rozum (intelekt). W formułowaniu szczegółowej treści moralnych obowiązków klasyczna etyka korzysta z antropologii filozoficznej, wskazującej, jakie działania są ludzkim poziomem, a jakie działania są poniżej tego ludzkiego poziomu, czyli moralnie złe. Etyka klasyczna jest nauką teoretyczno-praktyczną, bo ma pomagać w usprawnieniu kierowania postępowaniem człowieka, a zatem nie może omijać aktualnych problemów z moralną oceną konkretnych czynów.

Konkurencyjne współczesne modele dyskursu etycznego („encyklopedia” i „genealogia” w języku MacIntyrego, od połowy lat 80. uznającego się za tomistę, chociaż w *Krótkiej historii etyki* nie poświęcił Tomaszowi prawie wcale uwagi) oparte są natomiast na dogmatach nowożytności (według Wojtyły – negacji możliwości wiedzy zarazem realnej oraz koniecznej) i sprowadzają etykę do refleksji na temat jakiegoś pozamoralnego dobra (np. przyjemności, poczucia autonomii lub wartości witalnych).

Może z powodu wielkiej liczby ośrodków neotomistycznych wciąż brakuje pełnego obrazu zarówno historii, jak i aktualnego stanu badań etyki neotomistycznej, bo np. w nikłym stopniu znany jest dorobek polskiego środowiska neotomistycznego.

BIBLIOGRAFIA

- Andrzejuk, I., & Andrzejuk, A. (2016). Tradycja arystotelesowo-tomistyczna. W: S. Janeczek, A. Starościc (Red.), *Etyka*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Biesaga, T. (2005). Sytuacja tomistycznej filozofii moralnej w Polsce. W: J. Bremer (Red.), *Philosophia Rationis Magistra Vitae*. T. II (s. 57–67). Kraków: Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM.
- Finnis, J. (2022). *Tomasz z Akwinu. Filozofia moralności, polityki i prawa*. Warszawa: Teologia Polityczna.
- Gilson, E. (1958). *Duch filozofii chrześcijańskiej*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Gogacz, M. (1991). *Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki*. Warszawa: Pallotinum.
- Krapiec, M. (1986). *Człowiek i prawo naturalne*. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- MacIntyre, A. (1990). *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Notre-Dame: Notre Dame Press, The University of Notre Dame.
- Maritain, J. (2001). *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*. Przeł. J. Merecki. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Maritain, J. (2004). *Nauka i mądrość*. Przeł. M. Reutt. Warszawa: Wydawnictwo Fronda.
- McInerney, R. (1997). *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*. Washington, DC: Catholic University of America Press.

- Styczeń, T. (1982). *Etyka niezależna?* Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Świeżawski, S. (1987). *U źródeł nowożytnej etyki*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Ślipko, T. (1984). *Zarys etyki ogólnej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Wojtyła, K. (2020). *The Lublin Lectures. Wykłady lubelskie*. Lublin–Roma: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Wojtyła, K. (1982). *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: Wydawnictwo Naukowe KUL.
- Wojtyła, K. (1986). *Elementarz etyczny*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Woroniecki, J. (1922), *Metoda i program nauczania teologii moralnej*. Lublin: Lubelski Uniwersytet.
- Woroniecki, J. (1999). *Katolickość tomizmu*. Lublin: Instytut Edukacji Narodowej.

Mariola Paruzel-Czachura

Uniwersytet Śląski w Katowicach

University of Pennsylvania

<https://orcid.org/0000-0002-8716-9778>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.421>

Moralność z perspektywy psychologicznej

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Moralność z perspektywy psychologicznej może być definiowana m.in. na dwa sposoby: wąski i szeroki. W wąskim rozumieniu moralność jest obowiązkową troską o cudze i własne dobro, prawa, uczciwość lub sprawiedliwość, a także rozumowaniem, wydawaniem sądów, odczuwaniem emocji lub działaniami wynikającymi z tej troski. W szerokim rozumieniu moralność jest tym, co osoba lub zwierzę robi, myśli lub czuje odnośnie do domeny moralnej. A czym dokładnie jest domena moralna, to już jest indywidualna decyzja tej jednostki.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Badania nad moralnością mają długą historię, sięgającą początków istnienia psychologii jako nauki. Od tamtych czasów aż po dziś dzień naukowcy psycholodzy zgłębiają tę dziedzinę, starając się zrozumieć mechanizmy rządzące moralnością.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: W psychologii moralności szczególną uwagę poświęca się takim zagadnieniom jak utylitarne poglądy moralne oraz plastyczność moralności. Badania te pomagają zrozumieć, w jaki sposób ludzie podejmują decyzje moralne i jak te decyzje mogą się zmieniać w różnych kontekstach.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Kontynuowanie badań nad moralnością jest kluczowe dla pogłębiania naszej wiedzy w tej dziedzinie. Dzięki dalszym badaniom możemy lepiej

zrozumieć, jak kształtuje się moralność, co może prowadzić do bardziej efektywnych sposobów wspierania postaw moralnych w społeczeństwie.

Słowa kluczowe: psychologia moralności, moralność, utilitaryzm, sądy moralne, fundamenty moralne

Definicja pojęcia

Moralność badana jest przez psychologów moralności. Chociaż psychologia moralności jest jednym z najszybciej rozwijających się działów psychologii (Doris, 2010; Ellemers et al., 2019; Gray & Graham, 2018; Greene, 2013; Prinz & Nichols, 2010; Sinnott-Armstrong & Miller, 2007), to kwestia, czym dokładnie jest moralność, rzadko była przedmiotem szczegółowej dyskusji wśród psychologów. Niektórzy badacze twierdzą, że zdefiniowanie moralności jest niemożliwe (Green, 2007; Stich, 2018; Wynn & Bloom, 2014), podczas gdy inni uważają, że pytanie o to, czym jest moralność, jest zbędne. Zamiast tego sugerują zadawanie bardziej szczegółowych pytań, aby osiągnąć postęp naukowy poprzez badania empiryczne (Sinnott-Armstrong, 2018, s. 568).

Definicji moralności z perspektywy psychologicznej został poświęcony cały numer czasopisma „Psychological Inquiry” z 2023 roku. Pierwszy artykuł w tym numerze zawiera definicję wprowadzoną przez Dahla (2023), a kolejne teksty odnoszą się do jego propozycji. Możemy mówić o moralności na dwa sposoby: wąski i szeroki. Definicja wąska sugeruje, że moralność to obowiązkowa troska o dobro własne i innych, prawa, uczciwość lub sprawiedliwość, a także działania, emocje, wydawanie sądów i rozumowanie wynikające z tej troski [„Morality is obligatory concerns with others’ and our own welfare, rights, fairness, or justice, as well as the reasoning, judgment, emotions, or actions that spring from those concerns”] (definicja Dahla z 2023 zmodyfikowana przez Paruzel-Czachurę, 2023, s. 93). Definicja szeroka natomiast wyjaśnia, że „moralność to wszystko, co osoba lub zwierzę robi, myśli lub czuje w odniesieniu do domeny moralnej. A czym dokładnie jest domena moralna, to już jest indywidualna decyzja tej jednostki” [„Morality is what a person or animal does, thinks, or feels regarding the moral domain. And what is moral domain is decided by that individual”] (Paruzel-Czachura, 2023, s. 93).

Pierwsza definicja opiera się na klasycznych poglądach psychologów moralności, którzy podkreślali wagę troski i sprawiedliwości (np. Gilligan, 1982; Kohlberg, 1963, 1994; Turiel, 2002, 2018; Turiel & Dahl, 2019). Dahl poszerza jednak myślenie klasyków, kładąc nacisk na wagę emocji, a nie tylko rozumowania. Moralność dotyczy nie tylko określonego sposobu rozumowania czy myślenia o tym, co jest dobre lub złe, ale również emocji wywołanych przez sprawy moralne, takich jak

poczucie winy. W ten sposób Dahl uwzględnia w swojej definicji to, co praktycy badali empirycznie od dawna (Cohen et al., 2012; Kochanska et al., 2002; Paruzel-Czachura & Białek, 2022; Vaish et al., 2011; Giner-Sorolla, 2012; Prinz & Nichols, 2010). Ponadto definicja ta podkreśla również, że moralność dotyczy stosunku do samego siebie (Cheang et al., 2019; Donald et al., 2019; Pavarini & Schnall, 2018), na przykład współczucia wobec siebie (Baez et al., 2017; Decety & Cowell, 2014; Zaki, 2018).

Druga definicja zwraca uwagę na dwa inne aspekty. Po pierwsze, moralność dotyczy także zwierząt, u których była badana empirycznie (np. Amiot & Bastian, 2015; McAuliffe & Santos, 2018). Po drugie, moralność może dotyczyć wszystkiego. Aby to zrozumieć, warto rozważyć znaczenie słowa „niemoralność”. Powszechnie „niemoralność” oznacza coś niewłaściwego czy „złego”, ale może również oznaczać „neutralność” lub „amoralność” (Gert & Gert, 2020; Ossowska, 1970). Reguły społeczne określają, co może być moralne lub neutralne. Na przykład pewien sposób ubioru może być uznany za niemoralny w jednej kulturze, podczas gdy w innej będzie on obojętny pod względem moralnym. Kiedy uznamy, że „moralny” to nie tylko „dobry” (wąskie rozumienie), ale także „związany z domeną moralną” (szerokie rozumienie), okaże się, że moralnością może być wszystko – na przykład sposób, w jaki ktoś porusza się po chodniku czy w jaki kroi ser.

Szeroka definicja ma jedną istotną zaletę: uznaje i uwzględnia różnorodność kultur i jednostek. Różne kultury preferują różne systemy wartości (Graham et al., 2018; Haidt & Graham, 2007; Henrich et al., 2010; Levine et al., 2020; Machery, 2018; Schwartz, 2007; Shweder et al., 1997; Turiel, 2002). Niektóre wartości są bardziej powszechne niż inne (Atari et al., 2020; Awad et al., 2020; Kinnier et al., 2000; Schwartz, 2007; United Nations, 1948). Trudno byłoby wskazać jedną uniwersalną definicję moralności, która byłaby akceptowana na całym świecie. Uznając różnorodność domen moralnych, należy zauważyć, szeroka definicja jest zgodna ze współczesnymi wynikami badań międzykulturowych, co czyni ją bardziej adekwatną i elastyczną w odniesieniu do globalnych perspektyw moralnych.

Analiza historyczna pojęcia

Badania nad moralnością w psychologii mają długą i bogatą historię, sięgającą początków tej nauki. Ich rozwój był stopniowy i obejmował różnorodne podejścia oraz teorie. Poniżej przedstawiono kluczowe etapy i postacie, które odegrały znaczącą rolę w kształtowaniu tej dziedziny.

Jean Piaget jest powszechnie uznawany za pioniera badań nad rozwojem moralnym. W swojej książce *The Moral Judgment of the Child* (1932) Piaget badał, jak dzieci rozwijają rozumowanie moralne poprzez interakcje społeczne i gry. Jego teoria zakładała, że rozwój moralny dzieci przechodzi przez dwa główne etapy: moralność heteronomiczną (gdzie zasady są postrzegane jako narzucone z zewnątrz) oraz moralność autonomiczną (gdzie zasady są rozumiane jako wynikające z wzajemnych umów i porozumień). Lawrence Kohlberg rozwinął teorie Piageta, wprowadzając własny model stadialny rozwoju moralnego. Jego teoria obejmuje trzy główne poziomy: przedkonwencjonalny, konwencjonalny i postkonwencjonalny, z każdym poziomem podzielonym na dwa etapy. Kohlberg badał, jak ludzie przechodzą przez te etapy, używając dylematów moralnych, takich jak słynny dylemat Heinza, aby zrozumieć ich procesy decyzyjne. Carol Gilligan, krytykując Kohlberga, wprowadziła perspektywę feministyczną do badań nad moralnością. W książce *In a Different Voice* (1982) Gilligan argumentowała, że kobiety i mężczyźni mogą mieć różne podejścia do moralności, z większym naciskiem kobiet na troskę i relacje, w przeciwieństwie do męskiego nacisku na sprawiedliwość i prawa. Elliot Turiel wprowadził koncepcję rozróżnienia między domenami moralnymi, konwencjonalnymi i osobistymi. Jego badania pokazały, że dzieci i dorośli różnicują normy moralne od norm konwencjonalnych, co ma istotne znaczenie dla zrozumienia, jak ludzie klasyfikują różne rodzaje zachowań i norm. Joshua Greene zastosował nowoczesne metody neuroobrazowania do badań nad moralnością, badając aktywność mózgu podczas podejmowania decyzji moralnych. Jego prace dostarczyły dowodów na to, że decyzje moralne mogą być wynikiem zarówno emocjonalnych, jak i racjonalnych procesów. Jonathan Haidt zaproponował teorię intuicjonizmu społecznego, argumentując, że nasze sądy moralne są często wynikiem natychmiastowych intuicji, a nie świadomego rozumowania. Jego badania nad różnymi kulturami zaowocowały teorią fundamentów moralnych, która identyfikuje

kilka podstawowych wartości moralnych, takich jak troska, sprawiedliwość, lojalność, autorytet i czystość.

Analiza empiryczna przeprowadzona przez Naomi Ellemers i jej zespół, opublikowana w 2019 roku, stanowi kompleksowy przegląd badań nad moralnością, które ukazały się w literaturze naukowej od 1940 do 2017 roku. Przegląd ten miał na celu zidentyfikowanie dobrze udokumentowanych kwestii oraz obszarów wymagających dalszych dowodów empirycznych. W ramach badania przeprowadzono elektroniczne wyszukiwanie literatury, które zaowocowało znalezieniem 1278 artykułów naukowych związanych z moralnością. Artykuły te poddano szczegółowej analizie treści oraz standaryzowanej analizie bibliometrycznej, aby sklasyfikować pytania badawcze i powiązać je z trendami w podejściach empirycznych charakteryzujących badania nad moralnością. W wyniku analizy Ellemers i jej zespół wyodrębnili pięć głównych tematów, w ramach których były prowadzone badania nad moralnością. Te tematy obejmują: 1) rozwój moralny, koncentrujący się na badaniach nad tym, jak dzieci i młodzież rozwijają swoje rozumienie i sądy moralne; 2) moralność w kontekście pracy i organizacji, analizującą zachowania nieetyczne w miejscach pracy oraz czynniki wpływające na takie zachowania; 3) międzykulturowe badania moralności, które pokazują, jak różnorodne systemy wartości i norm wpływają na moralne decyzje w różnych kulturach; 4) neurobiologiczne podstawy moralności, badające, jak procesy mózgowo i struktury neurologiczne wpływają na moralne rozumowanie i emocje; 5) moralność i emocje, skupiające się na tym, jak różne emocje, takie jak poczucie winy, empatia czy gniew, wpływają na moralne zachowanie. Analiza wykazała, że chociaż istnieje wiele dobrze udokumentowanych kwestii, niektóre kluczowe aspekty teoretycznych pytań dotyczących ludzkiej moralności nie są systematycznie uwzględniane w badaniach empirycznych. Przykładem może być złożoność interakcji między różnymi domenami moralności oraz sposób, w jaki różne kulturowe i społeczne konteksty wpływają na moralne decyzje i zachowania. Ellemers i jej zespół zwrócili również uwagę na potrzebę dalszych badań. Wnioski te podkreślają znaczenie integracji różnorodnych podejść i perspektyw w badaniach nad moralnością, co pozwoli na uzyskanie bardziej kompleksowego obrazu ludzkiego zachowania moralnego. W ten sposób ich praca stanowi istotny wkład w rozwój wiedzy na temat psychologii moralności, wskazując

kierunki przyszłych badań, które mogą prowadzić do bardziej efektywnego wspierania etycznych postaw w społeczeństwie.

Podsumowując, badania nad moralnością w psychologii ewoluowały od wczesnych teorii rozwojowych Piageta i Kohlberga do współczesnych badań empirycznych, które uwzględniają różnorodność kulturową i neurologiczne podstawy decyzji moralnych. Współczesne podejścia często integrują różne perspektywy, od biologicznych po społeczne, co pozwala na bardziej kompleksowe zrozumienie moralności. Kontynuowanie badań w tej dziedzinie jest kluczowe, aby lepiej zrozumieć, jak różne czynniki wpływają na sądy i zachowania moralne, co może prowadzić do bardziej efektywnych sposobów wspierania etycznych postaw w społeczeństwie. Warto podkreślić, iż badanie moralności obecne było w każdej dziedzinie psychologii, choć przez wiele lat nie używano określenia „psychologia moralności”. Dopiero współcześnie mówi się o niej jako o odrębnej części psychologii (Doris, 2010). Przykładowo psycholodzy pracy i organizacji badali nieetyczne zachowania pracowników (np. Deal & Kennedy, 1982; Hirschi, 1969; Hollinger & Clark, 1983; Sutherland, 1940; Zey-Ferrell et al., 1979), nie określając się jako psychologowie moralności. Podobnie psycholodzy rozwoju dziecięcego badali rozumienie sprawiedliwości u dzieci, postrzegając siebie jako psychologów rozwojowych (np. Birch & Billman, 1986; Damon, 1975; Kohlberg, 1963; Piaget, 1965). Niemniej jednak wszystkich ich łączyło zainteresowanie badaniem moralności.

Ujęcie problemowe pojęcia

Moralność jest badana w psychologii na wiele sposobów. Jak wykazano wcześniej, dotyczy ona działań, myśli oraz uczuć jednostek w kontekście domeny moralnej, a więc subiektywnie postrzeganego przez nich dobra i zła. Prowadzi to do szeregu różnorodnych problemów podejmowanych w badaniach empirycznych. W tej części zostaną przedstawione dwa często badane zagadnienia z obszaru psychologii moralności: poglądy utylitarne oraz plastyczność sądów moralnych.

Utylitaryzm

Słynne badania znane jako *trolleyology* (od angielskiego słowa *trolley* – wagonik) dotyczą kwestii, kiedy ludzie uznają za moralnie dopuszczalne poświęcenie jednej osoby, aby uratować większą liczbę osób przed pędzącym wagonikiem kolejki (Greene, 2014; Lillehammer, 2023). Badania te zapoczątkowały filozofki: Foot (1967) opisująca klasyczny dylemat wagonika oraz Thomson (1976) modyfikująca go o wersję z kładką. Wersja klasyczna (dylemat wagonika) przedstawia wagonik kolejki, który wymknął się spod kontroli i pędzi po torach. Na jego drodze znajduje się pięciu ludzi przywiązanych do torów. Można jednak przestawić zwrotnicę, kierując wagonik na drugi tor, gdzie przywiązana jest jedna osoba. Co należy zrobić? Jego modyfikacja (dylemat kładki) opisuje wagonik, który pędzi w dół i jeśli nic go nie zatrzyma, zginie pięć osób. Można go jednak zatrzymać, zrzucając coś ciężkiego z kładki nad torami. Obok stoi większy człowiek – jedynym sposobem na zatrzymanie wagonika jest zepchnięcie go z kładki. Co należy zrobić? W pierwszym przypadku większość badanych uważa, że poświęcenie jednej osoby w celu uratowania pięciu jest moralnie lepszym rozwiązaniem. W dylemacie kładki większość ludzi twierdzi, że interweniowanie jest złe (Greene, 2014). Wiele badań próbowało wyjaśnić, dlaczego ludzie częściej akceptują interwencje w wariancie wagonika niż w wariancie kładki (np. Bazerman & Gino, 2012; Lillehammer, 2023). Badacze stosowali fMRI (Cushman et al., 2012; Greene et al., 2001), manipulowali stanami emocjonalnymi (Valdesolo & DeSteno, 2006), pytali uczestników o wyjaśnienia ich sądów (Dahl et al., 2018; Hauser et al., 2007), manipulowali cechami scenariuszy (Greene et al., 2009; Kahane et al., 2015; Petrinovich et al., 1993) oraz korelowali odpowiedzi na dylematy związane z wagonikiem z innymi cechami psychologicznymi (Bartels & Pizarro, 2011; Paruzel-Czachura & Farny, 2023). Większość tych prac służyła odkryciu, dlaczego ludzie mają tendencję do oceniania interwencji jako dobrej w wariancie z wagonikiem i złej w wariancie z kładką. Dylemat wagonika jest jednym z częściej używanych narzędzi w psychologii moralności. Chociaż sam dylemat jest interesujący, istotniejsze jest, jakie poglądy moralne posiadają ludzie. Najlepszym sposobem zbadania tych poglądów jest zapytanie o rozwiązania dotyczące konkretnych dylematów etycznych. Dylemat ten mierzy tzw. utylitaryzm,

podkreślając napięcie między deontologią a konsekwencjalizmem. Deontologiczne teorie etyczne, jak np. Kantowskie (1916), zakładają, że osądy moralne powinny opierać się na zasadach i obowiązkach, podczas gdy utilitaryzm (Mill, 1863) zakłada, że należy kierować się konsekwencjami dla większego dobra. Istotną wadą dylematów wagonika jest to, że mylą one pomiar tendencji utilitarnych i deontologicznych (Conway & Gawronski, 2013) oraz wiążą utilitarne sądy z działaniem, a deontologiczne z bezczynnością (Crone & Laham, 2017). Ze względu na te problemy opracowano nowy model pomiaru moralnego: model CNI moralnego podejmowania decyzji (Gawronski et al., 2017).

Model CNI mierzy trzy aspekty moralnego podejmowania decyzji: (a) wrażliwość na konsekwencje, (b) wrażliwość na normy moralne oraz (c) ogólną preferencję bezczynności w porównaniu z działaniem w odpowiedzi na dylematy moralne (Gawronski et al., 2017). Dzięki temu możliwe jest opisanie decyzji moralnych za pomocą trzech parametrów. Parametr C (od ang. *consequences*) odnosi się do znaczenia uwzględniania konsekwencji decyzji moralnych podczas dokonywania sądów moralnych. Parametr N (od ang. *norms*) odnosi się do znaczenia przestrzegania norm moralnych (np. zasady „nie zabijaj”) podczas dokonywania sądu moralnego. Parametr I (od ang. *inaction*) odnosi się do preferencji bierności w porównaniu z działaniem w odpowiedzi na dylematy moralne, czyli do tego, jak często uczestnicy wybierają brak działania. Każdy z trzech parametrów modelu reprezentuje prawdopodobieństwo wystąpienia określonych procesów poznawczych. Porównując odpowiedzi uczestników, można oszacować, czy decyzje moralne są bardziej wynikiem uwzględniania konsekwencji, norm moralnych, czy ogólnej preferencji dla bezczynności w porównaniu z działaniem. Na przykład w jednym z dylematów badany wyobraża sobie, że jest szefem kuchni w restauracji, którą odwiedza zły prezydent. Widzi, że podawane jest mu danie, na które jest uczulony, i może zdecydować, czy zareaguje, czy nie. W tym dylemacie brak działania, czyli bierne obserwowanie, może być oznaką utilitaryzmu. Gawronski i współpracownicy wykazali, że wcześniejsze badania mogły prowadzić do błędnych wniosków z powodu stosowania ograniczonej miary oceny dylematu moralnego, jaką był dylemat wagonika (Gawronski et al., 2017). Przykładem jest badanie cech psychopatycznych, w którym odkryto, że osoby o wysokich cechach psychopatycznych nie są bardziej utilitarystyczne, jak

wcześniej sugerowano, ale wykazują (a) słabszą wrażliwość na konsekwencje, (b) słabszą wrażliwość na normy moralne oraz (c) mniejszą preferencję dla bezczynności w porównaniu z osobami o niskim poziomie cech psychopatycznych. Wynik ten został potwierdzony w kolejnych badaniach (Luke & Gawronski, 2021).

Utylityzm nie ogranicza się tylko do proofiarnych sądów. Dwuwymiarowy model psychologii utylitarystycznej (Everett & Kahane, 2020; Kahane et al., 2018) rozróżnia dwa wymiary. Instrumentalna krzywda (ang. *instrumental harm*), tzw. negatywna strona utylityzmu, obejmuje gotowość do wyrządzenia szkody w celu osiągnięcia pozytywnych konsekwencji dla większego dobra (np. „Dopuszczalne jest torturowanie niewinnej osoby, jeśli byłoby to konieczne w celu uzyskania informacji zapobiegających eksplozji bomby, która zabiłaby setki ludzi” [„It is permissible to torture an innocent person if this would be necessary to provide information to prevent a bomb going off that would kill hundreds of people”]). Bezstronna dobroczynność (ang. *impartial beneficence*) to tzw. pozytywna strona i określa stopień, w jakim ludzie popierają pomaganie jak największej ilości innych osób, nawet kosztem samego siebie (np. „Trzymanie pieniędzy, których się tak naprawdę nie potrzebuje, jest moralnie niewłaściwe, ponieważ możemy te pieniądze przekazać na cele charytatywne, zapewniające skuteczną pomoc tym, którzy jej potrzebują” [It is morally wrong to keep money that one doesn't really need if one can donate it to causes that provide effective help to those who will benefit a great deal]). Podczas gdy podejście tradycyjne i model CNI mierzą utylitarne poglądy, bazując na odpowiedziach badanych w dylematach moralnych, to pierwsze z nich mierzy stosunek badanych do ogólnych poglądów etycznych.

Korzystanie z różnych narzędzi w psychologii moralności może prowadzić do odmiennych wniosków. Na przykład wcześniejsze badania sugerowały, że osoby o wysokim poziomie psychopatii mają większą preferencję dla sądów utylitarnych niż deontologicznych (Marshall et al., 2018). Badania przeprowadzone przez Paruzel-Czachurę i Farny (2023) wykazały, że przy użyciu tradycyjnych narzędzi oceny moralnej osoby o wysokim poziomie cech psychopatycznych wykazywały wyższą tendencję utylitarystyczną. Jednak przy zastosowaniu modelu CNI, okazało się, że osoby te mają słabszą wrażliwość na normy moralne i mniejszą awersję do działania w sytuacjach moralnie problematycznych.

Dodatkowo stwierdzono negatywne korelacje między bezstronną dobroczynnością a wszystkimi typami psychopatii. Zatem zależność między cechami psychopatycznymi a poglądami moralnymi zależy od zastosowanej miary. Psychologia moralności wciąż rozwija nowe narzędzia do pomiaru poglądów moralnych, co może prowadzić do nowych odpowiedzi na stare pytania w przyszłości.

Czy można zmienić czyjąś moralność?

Psychologia moralności bada, czy (a jeśli tak, to w jaki sposób) można zmienić moralność jednostki, obejmującą poglądy, emocje i zachowania moralne. W ramach tych badań testuje się różnorodne interwencje, których wyniki często są sprzeczne. Czynniki wpływające na moralność można podzielić na trzy grupy: czynniki zewnętrzne nieosobowe, czynniki zewnętrzne osobowe oraz czynniki wewnętrzne osobowe. Czynniki zewnętrzne nieosobowe obejmują interwencje pochodzące spoza jednostki, takie jak słuchanie muzyki, medytacja, konsumpcja alkoholu, używanie języka obcego zamiast ojczystego czy usłyszenie nowej informacji. Na przykład tzw. moralny efekt języka obcego (Białek et al., 2019; Costa et al., 2014; Geipel et al., 2015; Hayakawa et al., 2017; Muda et al., 2018) pokazuje, że podejmowane decyzje moralne mogą różnić się w zależności od tego, czy dylemat moralny jest czytany w języku obcym czy ojczystym. W badaniu przeprowadzonym wśród polskich studentów dwujęzycznych, wykazano, że język obcy zmniejsza wrażliwość na konsekwencje i normy moralne, bez wpływu na ogólne tendencje do działania (Białek et al., 2019). Czynniki zewnętrzne osobowe obejmują wpływ innych osób na moralność jednostki, na przykład presję grupy (konformizm moralny) czy modelowanie zachowań przez jednostki. Te interakcje społeczne mogą znacząco wpływać na decyzje moralne jednostki. Czynniki wewnętrzne osobowe odnoszą się do cech jednostki, takich jak osobowość, poglądy polityczne czy religijność. Przykładem jest wpływ medytacji na moralność. Badania pokazują, że praktyki takie jak medytacja, rozwój współczucia czy praca nad uważnością wpływają na moralność jednostki (Fulton, 2012; Neff, 2003; Bishop et al., 2004; Kabat-Zinn, 1990). Uważność jest powiązana z zachowaniami prospołecznymi, kontrolą uprzedzeń oraz niższym stopniem uprzedzeń wobec innych

(Donald et al., 2019; Verhaeghen & Aikman, 2020). Programy oparte na uważności mogą zwiększać empatię, zmieniać decyzje moralne związane z porażeniem prądem innej osoby oraz podnosić poziom moralnego rozumowania (Shapiro et al., 2012; Cheang et al., 2019; Du et al., 2023). Badania pokazują, że częstotliwość medytacji koreluje negatywnie z instrumentalną krzywdą, co oznacza, że osoby medytujące częściej akceptują w mniejszym stopniu krzywdzenie jednostek w imię pomocy grupie (Paruzel-Czachura & Kocur, 2023). Ponadto ośmiotygodniowy kurs medytacji zmniejszył bezstronną dobroczynność, co sugeruje, że osobom praktykującym uważność i współczucie dla siebie mniej zależy na maksymalizacji szczęścia dla jak największej liczby osób.

Badania nad wpływem alkoholu na moralność człowieka przynoszą istotne wnioski dla rozumienia moralności z perspektywy psychologicznej. Statystyki przestępstw wskazują, że około 40% osób osadzonych za przestępstwa z użyciem przemocy popełniło je pod wpływem alkoholu (Alcohol Rehab, 2022). Dane te mogą być podstawą do wysnucia hipotezy o wpływie alkoholu na moralność. W badaniu przeprowadzonym przez Paruzel-Czachurę, Pypno i Sorokowskiego zbadano, czy upojenie alkoholowe wpływa na gotowość do naruszania fundamentów moralnych, takich jak troska, sprawiedliwość, autorytet, lojalność i czystość (Paruzel-Czachura et al., 2023). W ramach eksperymentu laboratoryjnego uczestników podzielono na trzy losowe grupy: pijącą alkohol, placebo i kontrolną. Za pomocą skali sakralności fundamentów moralnych (Graham & Haidt, 2012) zmierzono sakralizację tych fundamentów. Wyniki badania wykazały, że uczestnicy pod wpływem alkoholu częściej sakralizowali fundamenty troski i czystości niż uczestnicy z grupy kontrolnej i grupy placebo. Oznacza to, że byli bardziej skłonni do fizycznego krzywdzenia innych oraz do zachowań nieczystych, takich jak dewiacyjne zachowania seksualne czy sprzedaż duszy. Nie stwierdzono jednak różnic w sakralizacji sprawiedliwości, autorytetu i lojalności. Wyniki te pomagają zrozumieć procesy decyzyjne leżące u podstaw niemoralnych zachowań, w tym przestępstw. Badanie wykazało, że nawet jeden drink może wpłynąć na sądy moralne, co może wyjaśniać, dlaczego osoby pod wpływem alkoholu łamią zasady, robiąc rzeczy, których nigdy nie zrobiłyby na trzeźwo. Przeprowadzono również badania nad wpływem alkoholu na decyzje utylitarne (używając trzech wcześniej opisanych miar) (Paruzel-Czachura, Pypno, Everett, Białek & Gawronski, 2019), autopercepcję moralną (tożsamość moralną,

Aquino & Reed, 2002) (Paruzel-Czachura, Sorokowska, & Reed, 2023) oraz ocenę własnych cech osobowości (Paruzel-Czachura, Sorokowska, Bianga, Sorokowski, & Gosling, 2023). W przypadku wszystkich tych zmiennych wypicie jednego drinka NIE miało znaczącego wpływu. Warto jednak podkreślić, że badanym podawano tylko jeden mocny drink, co nie pozwala na ocenę wpływu większych dawek alkoholu. Z tych badań wyłania się hipoteza, że alkohol nie zmienia samych poglądów moralnych, lecz zwiększa skłonność do zachowań nieetycznych. Możliwe, że osoby pijane są świadome tego, co jest moralnie niewłaściwe, ale są bardziej skłonne do popełnienia złych czynów. Dalsze badania są konieczne, aby potwierdzić lub obalić tę hipotezę.

W obszarze czynników zewnętrznych nieosobowych testowano wiele interwencji. Na przykład badano wpływ słuchania hymnu narodowego (Pypno et al., 2024) oraz podania uczestnikom drobnych informacji na różne tematy (Paruzel-Czachura & Białek, 2022; Paruzel-Czachura & Domurat, 2023; Sorokowski et al., 2023; Stasiuk et al., 2022). Ponadto badania wykazały, że podanie testosteronu może wpływać na moralność (Brannon et al., 2019). Warto zapoznać się z *Atlas of Moral Psychology* pod redakcją Graya i Grahama (2017), serią tomów *Moral Psychology* pod redakcją Sinnott-Armstronga (2008) oraz *The Oxford Handbook of Moral Psychology* pod redakcją Vargasa i Dorisa (2022), aby uzyskać szerszy przegląd badań w tym zakresie.

Druga grupa badań koncentruje się na czynnikach zewnętrznych osobowych, czyli wpływie innych ludzi na moralność. W tym kontekście różni się wpływ pojedynczych jednostek, tzw. moralnych modeli (którymi mogą być liderzy, osoby podziwiane lub krewni) oraz wpływ grupy. Pierwsze podejście, oparte na modelowaniu (Bandura, 1969), zakłada, że uczy się od innych. Jeśli nasze „modele” zachowują się moralnie, my również będziemy postępować zgodnie z normami moralnymi. Drugie podejście bazuje na zjawisku konformizmu społecznego (Asch, 1946; 1951; 1952; 1955; 1956), który początkowo nie był badany w kontekście moralności. Klasyczne badania Ascha wykazały, że ludzie podają błędne informacje dotyczące długości linii, jeśli wcześniej usłyszą błędne odpowiedzi od innych osób będących pomocnikami eksperymentatora. Wyniki te zostały zreplicowane na całym świecie (Bond & Smith, 1996). W ostatnich latach psychologowie moralności zaczęli badać, co się dzieje, gdy grupa podaje błędne odpowiedzi w sprawach moralnych, co

zapoczątkowało serię badań nad konformizmem moralnym. Wiele badań potwierdziło, że efekty konformizmu występują również w domenie moralnej (Chituc & Sinnott-Armstrong, 2020). Badania te mierzyły konformizm moralny poprzez konfrontowanie uczestników z pisemnymi fałszywymi odpowiedziami grupy i odkryły, że mogą one skutecznie zmieniać moralne oceny ludzi (Aramovich et al., 2012; Bostyn & Roets, 2017; Crutchfield, 1955; Kelly et al., 2017). Jednak interakcje w rzeczywistym życiu mogą mieć kluczowe znaczenie dla efektów konformizmu (Allen, 1966; Deutsch & Gerard, 1955; Levy, 1960). Istnienie konformizmu moralnego zostało również potwierdzone w badaniach wykorzystujących paradygmat Ascha (Kundu & Cummins, 2013; Lisciandra et al., 2013). Badania ujawniły pewne sprzeczne wyniki. Z jednej strony, wykazały, że pisemne statystyki dotyczące preferencji grupowych mogą wystarczyć do zmiany ocen moralnych (Aramovich et al., 2012; Bostyn & Roets, 2017; Crutchfield, 1955; Kelly et al., 2017). Z drugiej strony, w badaniach opartych na paradygmacie Ascha uzyskano mieszane wyniki. Kundu i Cummins (2013) oraz Lisciandra, Postma-Niselnova i Colombo (2013) zaobserwowali efekt konformizmu moralnego, prosząc uczestników o udzielenie ustnej odpowiedzi na dylematy moralne w obecności współpracowników (aktorów). Lisciandra, Postma-Niselnova i Colombo (2013) nie stwierdzili jednak efektu konformizmu, gdy uczestnicy jedynie czytali odpowiedzi aktorów na ekranie komputera i udzielali odpowiedzi cyfrowo. Choć badania te potwierdziły istnienie konformizmu moralnego, współczesny świat charakteryzuje się różnorodnością interakcji międzyludzkich, w tym coraz większą liczbą kontaktów online. Przykładowo liczba użytkowników narzędzia do komunikacji wideo Zoom wzrosła z 10 milionów w grudniu 2019 roku do ponad 200 milionów w drugim kwartale 2020 roku (Yuan, 2020). Młodsze pokolenia, takie jak Gen Z i millenialsi, komunikują się częściej za pośrednictwem cyfrowych kanałów niż osobiście (Bradbury, 2018). Dlatego też Paruzel-Czachura, Wojciechowska i Bostyn (2023) zbadali, czy efekt sugestii działa również online. W badaniu zastosowano paradygmat konformizmu Ascha w kontekście online, prosząc uczestników o udzielenie ustnych odpowiedzi na dylematy moralne za pośrednictwem Zoom. Badani widzieli na ekranie dylematy moralne i słyszeli odpowiedzi aktorów, którzy twierdzili, że nieetyczne zachowania są właściwe. Badanie przeprowadzono na 120 osobach, z których połowa odpowiadała na Zoom z aktorami, a połowa sam na sam z eksperymentatorem.

Zaobserwowano zjawisko konformizmu moralnego w połowie dylematów oraz w ujęciu zbiorczym, co sugeruje, że badani „szli” za grupą nie tylko w kwestiach moralnych, ale również w sytuacjach, gdy grupę stanowili obcy badanemu ludzie. To badanie podkreśla znaczenie dalszych badań nad wpływem znaczących osób na konformizm moralny.

Trzecia grupa czynników, tzw. wewnętrzne, bada wpływ wewnętrznych, psychologicznych cech ludzi na moralność. Przykładem może być psychopatia (Paruzel-Czachura & Farny, 2023). Inne popularne wyjaśnienia dotyczą poglądów politycznych oraz religijnych. Te tematy mogłyby z łatwością stanowić treść kilku książek. Istnieje obszerna linia badań próbujących wyjaśnić różnice moralne między konserwatystami a liberałami, na przykład w kontekście preferencji tzw. fundamentów moralnych (Haidt, 2012; Kivikangas et al., 2021) czy utylitaryzmu (Luke & Gawronski, 2021; Piazza & Sousa, 2014). Podobne znaczenie ma religijność. Na przykład osoby religijne częściej są deontologami niż osoby niereligijne (Paruzel-Czachura & Charzyńska, 2022; Piazza & Sousa, 2014), co skutkuje większym poparciem dla przestrzegania zasad takich jak „nie zabijaj”, co przekłada się na większy sprzeciw wobec aborcji (Barkan, 2014; Fiorina, 2017; Jonason et al., 2022). Wydawałoby się, że kwestia jest jasna: konserwatyści, którzy często są religijni, różnią się od liberałów, którzy często są niereligijni. Jednak badanie przeprowadzone przez Paruzel-Czachurę, Domurata i Nowak po wprowadzeniu zmiany w prawie aborcyjnym w Polsce ujawniło interesujące zjawisko (Paruzel-Czachura et al., 2023). Badanie to skupiło się na problemie aborcji, znanym z silnej polaryzacji społecznej. Opinie na temat aborcji zawsze były spolaryzowane (Foot, 1967; Singer, 2011; Thomson, 1971; Watt, 2017) i są również bardzo stabilne (Kiley & Vaisey, 2020). Są bardziej spolaryzowane niż opinie na większość innych kwestii moralnych (Baldassarri & Park, 2020; DiMaggio et al., 1996; Jones, 2018). Wydawałoby się, że odpowiedź na pytanie, dlaczego niektóre osoby są „za życiem”, a inne „za wyborem”, jest prosta: kobiety o konserwatywnych poglądach politycznych i religijne będą „za życiem”, a te o liberalnych poglądach politycznych i mniej religijne będą „za wyborem”. Wyniki badania wstępnie to potwierdziły, jednak ukazały także pewne niuanse. Okazało się, że istnieje grupa religijnych kobiet popierających aborcję oraz grupa ateistek sprzeciwiających się aborcji. Wyniki te wskazują na konieczność przeprowadzenia dalszych badań, aby lepiej zrozumieć

złożone postawy wobec aborcji i uniknąć uproszczeń typu „ateista to pewnie jest «za wyborem»”.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Powyższe badania ukazują, że moralność ludzka jest znacznie bardziej skomplikowana, niż powszechnie się sądzi. Wciąż istnieje potrzeba przeprowadzania nowych badań empirycznych, aby lepiej zrozumieć tę złożoną sferę życia. Zasadnicze pytanie, czy moralność może zostać w pełni wyjaśniona i opisana z perspektywy psychologicznej, pozostaje otwarte i wymaga dalszych dociekań. Psychologia moralności, mimo swojego znaczącego postępu jako odrębnej dziedziny nauki, nadal napotyka na wiele nierozwiązanych pytań. Co więcej, pytania, na które – jak się wydaje – znaleziono już odpowiedzi, wymagają ponownego zadawania w kontekście tzw. kryzysu replikacyjnego w psychologii (Maxwell et al., 2015; Simonsohn, 2015). Istnieje również rosnąca potrzeba prowadzenia badań wśród osób o odmiennych doświadczeniach kulturowych (Henrich et al., 2010a; 2010b). Z dotychczasowych badań wiadomo, że wyniki uzyskiwane w małych plemionach różnią się od tych z krajów uprzemysłowionych. Na przykład w kontekście dylematu wagonika, w społeczeństwach zachodnich częściej podejmuje się decyzję o przestawieniu zwrotnicy, podczas gdy badani z Papui Nowej Gwinei częściej tego nie robią (Sorokowski et al., 2020). Ponadto w kulturach uprzemysłowionych powszechnie występuje stereotyp „brzydki jest zły”, co prowadzi do postrzegania osób z bliznami na twarzy jako niemoralnych i niekompetentnych (Paruzel-Czachura, Workman, El Toukhy & Chatterjee, 2023; Villavisanis et al., 2022; Workman et al., 2021; Zapatero et al., 2022). W przeciwieństwie do tego w afrykańskim plemieniu Hadza blizny na twarzy są pozytywnie odbierane i mogą świadczyć o kompetencji (Workman et al., 2022). Uwzględniając wpływ kultury na kształtowanie moralności, należy z pokorą podchodzić do dotychczasowych wyników badań, które w większości były przeprowadzane na próbach z krajów zachodnich, takich jak Stany Zjednoczone. Istnieje więc konieczność poszerzenia badań na bardziej zróżnicowane kulturowo populacje, aby uzyskać pełniejszy obraz ludzkiej moralności.

Pomimo znacznych osiągnięć psychologia moralności nadal znajduje się w początkowej fazie swojego rozwoju. Dotychczasowe odkrycia stanowią jedynie wierzchołek góry lodowej, sygnalizując jedynie niewielką część złożoności i głębi, które charakteryzują moralność. Przed nami stoi wiele nowych wyzwań oraz pytań wymagających odpowiedzi, które mogą diametralnie zmienić nasze obecne rozumienie moralności ludzkiej. W szczególności konieczne jest dalsze badanie wpływu różnorodnych czynników kulturowych, społecznych i psychologicznych na moralność. Badania wskazują, że wyniki uzyskane w społeczeństwach zachodnich mogą nie być w pełni reprezentatywne dla całej populacji ludzkiej, co podkreśla potrzebę poszerzenia badań na bardziej zróżnicowane próby kulturowe. W kontekście kryzysu replikacyjnego (Maxwell et al., 2015; Simonsohn, 2015) istnieje pilna potrzeba weryfikacji wcześniejszych wyników badań oraz przeprowadzania nowych, które mogą potwierdzić lub obalić dotychczasowe ustalenia. Dodatkowo wzrastająca liczba interakcji międzyludzkich odbywających się w środowisku online stawia nowe pytania dotyczące wpływu technologii na moralność. Wraz ze wzrostem popularności komunikacji cyfrowej badania nad konformizmem moralnym i wpływem sugestii w przestrzeni internetowej stają się coraz bardziej istotne. Podsumowując, psychologia moralności jest dziedziną dynamicznie rozwijającą się, która wciąż oferuje ogromne pole do badań i odkryć. Dalsze badania są niezbędne, aby pogłębić naszą wiedzę i zrozumienie moralności ludzkiej, uwzględniając różnorodność kulturową, kontekst społeczny oraz nowe wyzwania związane z postępem technologicznym. Tylko poprzez systematyczne i wszechstronne badania możliwe będzie uzyskanie pełniejszego obrazu moralnych procesów decyzyjnych i ich determinant.

BIBLIOGRAFIA

- Białek, M., Paruzel-Czachura, M., & Gawronski, B. (2019). Foreign language effects on moral dilemma judgments: An analysis using the CNI model. *Journal of Experimental Social Psychology, 85*, 103855. DOI: 10.1016/j.jesp.2019.103855.
- Dahl, A. (2023). What we do when we define morality (and why we need to do it). *Psychological Inquiry, 34*, 53–79. DOI: 10.1080/1047840X.2023.2248854.

- Doris, J.M. (2010). *The Moral Psychology Handbook*. Oxford: Oxford University Press.
- Ellemers, N., van der Toorn, J., Paunov, Y., & van Leeuwen, T. (2019). The psychology of morality: A review and analysis of empirical studies published from 1940 through 2017. *Personality and Social Psychology Review*, 23, 332–366. DOI: 10.1177/1088868318811759.
- Gawronski, B., Armstrong, J., Conway, P., Friesdorf, R., & Hütter, M. (2017). Consequences, norms, and generalized inaction in moral dilemmas: The CNI model of moral decision-making. *Journal of Personality and Social Psychology*, 113, 343–376. DOI: 10.1037/pspa0000086.
- Gray, K., & Graham, J. (Eds.). (2018). *Atlas of Moral Psychology*. New York: The Guilford Press.
- Greene, J.D., Morelli, S.A., Lowenberg, K., Nystrom, L.E., & Cohen, J.D. (2008). Cognitive load selectively interferes with utilitarian moral judgment. *Cognition*, 107, 1144–1154. DOI: 10.1016/j.cognition.2007.11.004.
- Haidt, J. (2012). *The righteous mind: Why good people are divided by politics and religion*. New York: Pantheon/Random House.
- Paruzel-Czachura, M., Pypno, K., & Sorokowski, P. (2023). Alcohol and morality: one alcoholic drink is enough to make people declare to harm others and behave impurely. *Psychopharmacology*, 240, 2163–2172. DOI: 10.1007/s00213-023-06438-z.
- Paruzel-Czachura, M. (2023). What is Morality? Narrow and Broad Definition. *Psychological Inquiry*, 34, 91–95. DOI: 10.1080/1047840X.2023.2248855.
- Paruzel-Czachura, M., Domurat, A., & Nowak, M. (2023). Moral foundations of pro-choice and pro-life women. *Current Psychology*, 1–11. DOI: 10.1007/s12144-023-04800-0.
- Paruzel-Czachura, M., & Farny, Z. (2023). Psychopathic Traits and Utilitarian Moral Judgment Revisited. *Personality & Social Psychology Bulletin*, 1461672231169105. DOI: 10.1177/01461672231169105.
- Paruzel-Czachura, M., & Kocur, D. (2023). Do meditation, mindfulness, and self-compassion impact utilitarian moral judgment? *Mindfulness*, 14, 1650–1661. DOI: 10.1007/s12671-023-02161-0.
- Paruzel-Czachura, M., Wojciechowska, D., & Bostyn, D. (2023). Online Moral Conformity: how powerful is a Group of Strangers when influencing an Individual's Moral Judgments during a video meeting?. *Current Psychology*, 1–11. DOI: 10.1007/s12144-023-04765-0.
- Sinnott-Armstrong, W. (2008). *Moral psychology, The evolution of morality: Adaptations and innateness*. T. 1 i n. Cambridge: MIT Press.

Sławomir Czapnik

Uniwersytet Opolski

<https://orcid.org/0000-0001-6479-5066>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.438>

Etyka postmodernistyczna

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Pojęcie „etyki postmodernistycznej” jest bardzo wieloznaczne i nieostre. Można przez nie rozumieć pełne paradoksów podejście nieufności do etyki kodeksowej, podkreślające kluczową rolę jednostkowej moralności, przedspołecznych odruchów indywidualnych, ceniące nade wszystko wolność konkretnego człowieka. Etyka postmodernistyczna celebruje polifonię głosów w sferze etyki, mnogość wzajemnie sprzecznych imperatywów moralnych, kwestionując roszczenie jakiegokolwiek z kodeksów moralnych do prawdziwości i uniwersalności.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Ujawnia różnorodność interpretacji ogniskujących się wokół kwestii indywidualnej wolności ze szczególnym uwzględnieniem zagrożeń płynących ze strony tradycyjnych ideologii, które obarcza się odpowiedzialnością za dwudziestowieczne zbrodnie, zwłaszcza zaś zagładę Żydów i stalinizm. Podkreśla postrzeganie wielkich systemów etycznych, mających roszczenia do uniwersalności, jako stanowiących w ostatniej instancji źródło systemowego okrucieństwa.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Odślania różnorodność sfery etyki postmodernistycznej, skupiającej się na człowieku i jego moralnych powinnościach, niezależnych od takich przygodnych cech jak narodowość czy wyznanie. Zwraca uwagę na intymną relację z Innym, za dobro którego jesteśmy odpowiedzialni w sposób wręcz niezmierny, nie mogąc jednocześnie wymagać wzajemności. Podkreśla radykalizm w nader krytycznym postrzeganiu ontologii jako źródła filozoficznego podporządkowania człowieka wobec człowieka.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI:

Skłania do pogłębionego namysłu nad naturą moralności i problematycznością odgórnych regulacji etycznych, zagadnieniami osobistej odpowiedzialności. Unaocznia ambiwalencję w postrzeganiu roli wspólnotowych wymiarów moralności, często uznawanych za przejaw prawodawczego uroszczenia, niszczącego indywidualne impulsy moralne.

Słowa kluczowe: ponowoczesność, moralność, dobro wspólne, indywidualizm, Inny

Definicja pojęcia

Pojęcie „etyki postmodernistycznej” jest nad wyraz złożone i wieloznaczne. Istnieją daleko idące wątpliwości, co ono obejmuje, a co wykracza poza jego zakres. Wynika to z wielu względów, które powodują, że pośród badaczy istnieją zasadnicze wątpliwości, jak to pojęcie rozumieć.

Nie sposób nawet wykluczyć, iż z pewnego punktu widzenia pojęcie „etyki postmodernistycznej” jest wewnątrznie sprzeczne, co wynika z daleko idącej niechęci postmodernistów wobec odgórných pouczeń co do pielęgnowania dobra i unikania zła przez „zwykłego” człowieka:

To właśnie eksperci, a nie laicy, którym mają oni rzekomo dostarczyć usług dla życia niezbędnych, nie mogą pozostać tymi, kim są – autorytatywnymi pracodawcami i sędziami – jeśli nie honoruje się założenia, że bez względu na to, czy zdajemy sobie z tego sprawę, obejść się nie możemy bez zasad solidnie ugruntowanych i opatrzonych stemplem oficjalnym; że bez nich skazani jesteśmy na błądzenie; że bez nich nie możemy uznać się ani być uznani za przyzwoitych, moralnych (Bauman, 1994, s. 43).

Jeżeli uznać za punkt wyjścia kwestie semantyczne, to wieloznaczna jest sama kategoria postmodernizmu czy też ponowoczesności, a zatem – sięgając do analizy źródłosłowa – tego okresu dziejów, który nastąpił po nowoczesności, samej w sobie będącą kategorią po wielokroć odmiennie postrzeganą. Daleko idące wątpliwości dotyczą nawet tego, czy możemy adekwatnie mówić o jakiejś sekwencyjności, a zatem właściwego znaczenia przedrostka „po-”.

Właśnie podkreślenie tego, że zwykły człowiek, który nie ma w codziennym życiu czasu, chęci, a niekiedy zasobów intelektualnych, aby w sposób autorytatywny wypowiadać się w kwestiach moralnych, może być – a może nawet musi być – autonomicznym podmiotem moralnym, jest kluczowe dla zwolenników etyki postmodernistycznej. To właśnie jednostka, a nie jakakolwiek grupa, stanowi swoisty mikrokosmos rozważań etyki postmodernistycznej, zaś wszelkie grupy – religijne, etniczne czy klasowe – są traktowane ze znaczną dozą podejrzliwości, celebrowana jest natomiast indywidualna gra, która polega na wybieraniu między mnogością tożsamości przyjmowanych w różnych okolicznościach.

Wydaje się raczej niekontrowersyjne wskazanie na odejście w ramach etyki postmodernistycznej od sztywnych, mających aspiracje uniwersalistyczne, kodeksów etycznych – często uznawanych za element składowy „wielkich narracji” czy też „wielkich opowieści”, których koniec ogłosili zwolennicy ponowoczesności. Postmoderna dowartościowuje jednostkową moralność, zdolność każdego niemal człowieka do oceny swojego postępowania w kategoriach dobra i zła, abstrahując od kwestii przygodnych, takich jak płeć biologiczna i społeczno-kulturowa (gender), narodowość, rasa, wyznawana religia lub ateizm czy agnostycyzm. Za Z. Baumanem można przyjąć, że etyka postmodernistyczna odpowiada na wyzwania obecnego stylu życia ludzi, naznaczonego przez takie cechy jak „niespójność, niekonsekwencja postępowania, fragmentaryzacja i epizodyczność rozmaitych sfer aktywności jednostek” (Bauman, 1994, s. 7).

Widoczne zmiany na poziomie systemów społecznych – pomijając kwestie wyłonienia się bądź też nie tzw. społeczeństwa globalnego – musiały pociągnąć za sobą metamorfozę na niwie etyki. Powinna ona bowiem odpowiadać zmienionym warunkom, światu, w którym kluczową rolę odgrywa nawet już nie dialog, ale polilog. Dopuszczenie wielości równorzędnych głosów wymaga, wedle postmodernistów, odejścia od nieelastycznych kodeksów moralnych, odpowiednich w świecie, który uprzednio jawił się jako mniej złożony, prostszy, cechujący się określonym porządkiem (również w sferze etyki), co stanowiło odzwierciedlenie jasno określonych struktur systemowych.

Cechą wyróżniającą etykę postmodernistyczną jest daleko posunięta nieufność wobec systemów etycznych, które obwiniano o traumatyczne wydarzenia XX stulecia, nade wszystko Holocaust i zbrodnie komunistyczne. Zwolennicy postmoderny upatrywali przyczyn takich tragedii w tradycji filozoficznej myślenia zachodniego, obwinianej o zachęcanie do nikczemnego postępowania w imię abstrakcyjnych idei, skutkujących unicestwieniem jednostek uznawanych za „niepełnowartościowe”, wręcz „podludzi” (Żydzi w ujęciu ideologii hitlerowskiej) czy klasowych „wrogów ludu” (Związek Radziecki, zwłaszcza w epoce stalinowskiej). Wywodzili oni z owych faktów historycznych daleko idące wnioski, w myśl których samo wartościowanie etyczne, które zakłada roszczenie do pełnego posłuszeństwa określonym „wielkim narracjom”, stanowi sedno problemu, umożliwia bowiem kategoryzowanie ludzi w sposób

nieodwoływalny, często odwołując się do ich cech askryptywnych (jak żydostwo).

Analiza historyczna pojęcia

Wedle J. Derridy błędem byłoby odnoszenie się do jakiegokolwiek wydarzenia, doktryny czy autora jako źródła lub przyczyny postmodernizmu. Istnieją tylko ilustracje, w których postmodernizm występuje, w tym Nietzscheańska krytyka metafizyki; Freudowska krytyka samoobecności; Heideggerowska krytyka onto-teologii. Postmodernizm zaczął stawać pod znakiem zapytania „wielkie dychotomie” zachodniej filozofii i nauki, które uznano za współwinnę uciskowi (McCance, 1987, s. 421). Odrzuca on zatem dychotomie „albo-albo”, uznając kwestię prawdy, bez której nie ma dobra, jako zagadnienie przetrwania ludzkości, kładąc nacisk na odpowiedzialność wobec zagrożeń śmierci, które są nieuniknione zawsze, gdy wewnątrz i zewnątrz, „ja” i „inny”, jednej grupy i innej, są ukonstytuowane (McCance, 1987, s. 430).

Postmodernizm zwykło się kojarzyć z przekształceniami świata Globalnej Północy w ostatnim ćwierćwieczu ubiegłego stulecia. Trzeba jednak podkreślić, iż amerykański socjolog C. Wright Mills już w 1959 r. napisał, że „Epoka nowoczesna jest zastępowana epoką ponowoczesną” (Elliott, 2000, s. 336), co wiązało z rozpadem dwóch wielkich ideologii politycznych okresu nowoczesnego, a mianowicie liberalizmu i socjalizmu. Co ciekawe, właśnie ten myśliciel zwrócił uwagę na zagadnienie po wielokroć przywoływane przez teoretyków ponowoczesności, a mianowicie ogólną dezorientację społeczną, stanowiącą pokłosie faktycznej niemożności zasadnego trzymania się przekonania, że postęp jest faktyczną siłą napędową dziejów. Nie ulega wątpliwości, że nieufność wobec idei progresu historycznego stanowi cechę dystynktywną etyki postmodernistycznej, jakkolwiek byłoby uproszczeniem przekonanie, że pośród różnorodnych trajektorii, jakie mogą obrać przyszłe wydarzenia – celowo nie używam kategorii „rozwoju historycznego” – niektórzy nie wykluczają pozytywnych zmian.

Postmodernizm ściśle wiąże się z rewolucyjnymi przemianami filozofii i teorii społecznej, wygenerowanymi przez francuskich poststrukturalistów od końca lat 60. ubiegłego stulecia. Można przypuszczać, że

radikalny pluralizm postmodernistycznej myśli społecznej i filozoficznej odzwierciedla troskę o różnicę, inność i heterogeniczność widoczną w pracach poststrukturalistów, w tym M. Foucaulta, J. Baudrillarda, J. Derridy, G. Deleuze'a, F. Guattariego i P. Virilia; w tej optyce podkreśla się, że dominujące narracje (opowieści) nowoczesności – rozum, prawda, sprawiedliwość i emancypacja – straciły swoją wiarygodność (Elliott, 2000, s. 335–336).

Ma to daleko idące skutki w sferze etyki i wymaga ponownego prze-myślenia źródeł moralności, skoro dążenie do wartości nieredukowalnych do innych, np. rozumnego życia czy sprawiedliwości społecznej, postmoderniści uznali za uroszczenia, a nawet podwaliny zbrodni ludobójstwa. Skoro systemy kodeksowe, rozwijające się przez setki (współczesne ideologie polityczne), a niekiedy tysiące lat (np. systemy religijne, zwłaszcza chrześcijaństwo), w ich ujęciu zawiodły, zwrócono się ku zwykłym ludziom, którzy zostali wykreowani jako kluczowe (a może nawet jedyne) podmioty moralne, starając się stworzyć rzeczywistość, która będzie sprzyjać ich jednostkowemu wszechstronnemu rozwojowi, także moralnemu.

Nader interesujące jawi się spojrzenie F. Jamesona, uznające ponowoczesność jako logikę kulturową późnego kapitalizmu, swoistą „próbę historycznego myślenia o terażniejszości w wieku, który właściwie już zapomniał, co to znaczy myśleć historycznie” (Jameson, 2011, s. IX). Przy czym istotne jest, że Jameson wskazuje bardziej na element ciągłości niż zerwania, twierdząc, że określeniami synonimicznymi „postmodernizmu” i „późnego kapitalizmu” są następujące pojęcia: „kapitalizm międzynarodowy”, „społeczeństwo spektaklu” albo „społeczeństwo obrazu”, „kapitalizm medialny”, „system światowy” (Jameson, 2011, s. XIX). Gwoli ścisłości, uprzywilejowanym językiem estetyki postmodernistycznej jest architektura: w tekstach postmodernistycznych pojawia się „poczucie, że niezależnie od wszelkiej treści i tematyki utwór wydaje się odśłaniać mechanizmu procesu reprodukcyjnego, pozwalając nam wejrzeć w istotę ponowoczesnej czy technologicznej wzniosłości” (Jameson, 2011, s. 37). Ujmując to, zgodnie skądinąd z zamysłem Jamesona, dialektycznie: system światowy nie jest oparty na relacjach między wielkimi grupami (takimi jak narody czy rasy), lecz – co może się wydawać paradoksalne – na stosunkach między pojedynczymi ludźmi, którzy chcąc pokojowo koegzystować w świecie różnicy

i wielości, muszą znaleźć jakiś moralny najniższy wspólny mianownik, którego poszukiwaniem zajęli się etycy postmoderniści.

J.-F. Lyotard w *Kondycji ponowoczesnej*, książce oryginalnie wydanej w języku francuskim w 1979 r., sugerował, że wiedza zmienia swój status wraz z wkraczaniem społeczeństw w epokę zwaną postindustrialną, a kulturę w epokę określaną mianem ponowoczesnej (Lyotard, 1997, s. 25). Lyotard podkreślał rolę gier językowych i w ogóle – podążając niejako szlakiem wytyczonym m.in. przez L. Wittgensteina – języka, który wyznacza granice naszego świata. Francuski filozof przywoływał sprostowanie, iż przynajmniej od czasów Platona jest oczywiste, że uprawomocnienie nauki jest ściśle związane z uprawomocnieniem prawodawcy:

W tej perspektywie prawo decydowania o tym, co jest prawdą, nie zależy od prawa decydowania o tym, co jest sprawiedliwe, nawet jeśli wypowiedzi podlegające odpowiednio jednemu i drugiemu autorytetowi są różnej natury. Istnieje więc bliźniaczy związek między tym rodzajem mowy, który zwie się nauką, a tym innym, zwanym etyką i polityką: oba wywodzą się z tej samej perspektywy, lub jak kto woli, z tego samego „wyboru”, zwanego Zachodem (Lyotard, 1997, s. 38).

Niezwykle doniosłe dla rozwoju etyki postmodernistycznej, stanowiąc choćby punkt wyjścia refleksji m.in. Z. Baumana i J. Derridy, jest dzieło francuskiego filozofa o żydowskich korzeniach, E. Lévinasa, głęboko zakorzenione w judaizmie oraz doświadczeniu losów żydowskich, przy czym jego krytyka nazizmu zapoczątkowana była jeszcze przed II wojną światową i traumą Holokaustu. W swoim napisanym po latach komentarzu do eseju o „filozofii hitleryzmu” podkreślał, że „źródło krwawe barbarzyństwo narodowego socjalizmu nie tkwi w jakiejś przypadkowej anomalii ludzkiego rozumowania ani w przejściowym ideologicznym nieporozumieniu”, lecz „wiąże się z istotową możliwością *zła elementarnego*, do którego może doprowadzić całkiem dobra logika i przeciwko któremu zachodnia filozofia nie była dostatecznie zabezpieczona” (Migasiński, 2017, s. 181).

Lévinas źródeł Shoah doszukiwał się w filozofii zapoczątkowanej przez starożytnych Greków, zwłaszcza zaś ich konceptualizacji problematyki ontologicznej, toteż apeluje, aby – pragnąc uniknąć powtórzenia tragedii dwudziestowiecznych totalitaryzmów – poddać ją daleko idącej krytyce. Świadoma rezygnacja z ontologii wpływa z dojmującej troski francuskiego filozofa o człowieka, jego niepowtarzalność i wyjątkowość. Jak

ujął to jeden z komentatorów Lévinasa, ks. J. Tischner, ontologia nie mówi prawdy o podmiocie, lecz może go unicestwić: ma inklinację powiedzenia wszystkiego o całości, którą sama ustanowiła (Czekalski, 2010, s. 10). Lévinas kieruje swoje zainteresowania ku metafizyce – nie w sensie arystotelejsko-tomistycznym – lecz jest to metafizyka dobra (agatologia). Dobro jest ponad bytem, przejawiając się w człowieku i poprzez człowieka, każdy zatem „musi stanąć oko w oko z drugim człowiekiem. Narzuca się jednak pytanie, w jaki sposób zbudować zręby etyki społecznej, która wychodziłaby poza relację ja – ty i objęła wszystkich innych ludzi” (Czekalski, 2010, s. 11). Moja prawda, wedle francuskiego myśliciela, leży w mojej bezwarunkowej odpowiedzialności za drugiego: „ja” mojej prawdy nie jest bynajmniej abstrakcyjnym „ja” oświecenia, lecz „ja” pojmowanym w kategorii moralności (Lash, 1996, s. 92).

Tym, co negatywnie zaciążyło na etyce postmodernistycznej, a przynajmniej jej percepcji, były Derridańskie strategie dekonstrukcji językowej, skutecznie zaciemniające sensy rozważań o dobru i złu w optyce ponowoczesnej. J. Derrida był znany z niechęci wobec bliższego nadawania znaczenia kategorii dekonstrukcji. Wynikało to z przekonania, iż jej nadrzędnym celem było zerwanie z tradycją myśli filozoficznej, w ramach której nie mamy do czynienia z pokojowym współistnieniem rozmaitych kategorii, lecz przewagą jednej z nich nad drugą, jego podporządkowaniem w wymiarze aksjologicznym czy logicznym. Z tego właśnie względu kluczową rolę odgrywa zerwanie z myśleniem binarnym, dekonstruowanie opozycji, obalenie hierarchii panującej w danym momencie. Sięgnięcie po dowolny aspekt dekonstrukcji zwykle wciąga w grę odmienne elementy tej koncepcji, opierającej się próbom rozczłonkowania; dekonstrukcja jest zarazem metodą i analizą, przedsięwzięciem krytycznym i demistyfikatorskim, cechującym się wielopłaszczyznowym kształtem (Banasiak, 1992, s. 10).

Ujęcie problemowe pojęcia

Jak czytamy w klasycznej już Baumanowskiej *Etyce ponowoczesnej*:

nowość ponowoczesnego podejścia do kwestii etycznych polega nie na porzuceniu typowo nowoczesnych niepokojów i trosk moralnych, ale na odrzuceniu

typowo nowoczesnej metody zajmowania się problemami moralnymi (polegającej na reagowaniu na wyłaniające się moralne kłopoty wzmożonym wysiłkiem ustawodawczo-normatywnym w polityce i coraz gorliwszym poszukiwaniem absolutów, powszechników i fundamentów etycznych w dociekaniach filozoficznych) (Bauman, 1996, s. 8).

Polsko-angielski socjolog uwypukla zarazem, że jakkolwiek sytuacja ludzi nowoczesnych w sposób zasadniczy różniła się od sytuacji ich przodków, to nadal myśleniem filozofów i prawodawców rządziły dawne założenia, a mianowicie, iż wolna wola wyraża się w podejmowaniu jedynie złych decyzji (co poniekąd można wywieść m.in. z biblijnej doktryny grzechu pierworodnego), że wolność zagraża dobru i graniczy ze swawolą. Odgórni stróżowie „dobra wspólnego” niepokoiili się wolnością jednostkową, albowiem jako nieprzewidywalna jawiła się jako zapowiedź chaosu, co skutkowało próbami jej okiełznania w imię zabezpieczenia panującego ładu. Czynić to można było na dwa sposoby: albo skłonić ludzi, aby poskramiali własne popędy, albo – gdy poprzednie zawiedzie – wdrożyć system zewnętrznych sankcji, które spowodują nieoptymalność czynienia zła (Bauman, 1996, s. 12–13).

Bauman zwraca uwagę, co jest argumentem po wielokroć pojawiającym się w rozważaniach dotyczących dobra i zła u ponowoczesnych myślicieli, na swoistą nieracjonalność zjawisk moralnych. Ten stan rzeczy wynika z faktu, że wyprzedzają one wszelkie rozważania o „celach i środkach”, jakie cechuje racjonalne rozumowanie, a także wykluczają jakiegokolwiek rachunki zysków i strat. Co więcej, nie sposób ich wyjaśnić w kategoriach utylitarnych, czyli korzyści, jakie przynoszą podmiotowi działającemu, grupie czy sprawie (Bauman, 1996, s. 18–19). Ich regulowanie normatywne, nie wspominając o stworzeniu kodeksu etycznego, jest niemożliwe, działania moralne nie są bowiem powtarzalne, przewidywalne czy też systematyczne. Tu wyłania się kluczowa kwestia, gdyż etykę wyobrażamy sobie na kształt i podobieństwo prawa, orzekając, jakie postępowanie w danej sytuacji jest właściwe, a jakie niewłaściwe, wychodząc z założenia, iż w każdej sytuacji można wskazać jedną opcję zachowania dobrą, w przeciwieństwie do wielu złych, przesuwając „czyny o charakterze moralnym ze sfery osobistej autonomii na obszar wspieranej przymusem heteronomii” (Bauman, 1996, s. 19).

Powyższa konstatacja nawiązuje do podejścia Lévinasowskiego. Wedle francuskiego filozofa relacja społeczna początkowo nie dotyczy

niczego większego od sumy jednostek. Kategorie ilości i inności nie opisują inności Innego, który miałby przymioty inne niż „ja”, lecz Innego, który jest nośnikiem „inności jako cechy” (Lévinas, 2006, s. 153). W jeszcze mniejszej mierze ład społeczny jest pochodną naśladowania tego, co podobne. Błędnie przyjmowano od czasów starożytnej Grecji, że moja relacja z innym prowadzi do utożsamienia mnie z nim, kreując wspólne wyobrażenie, wspólny ideał czy wspólny gest. Owa zbiorowość, przemawiająca jako „my” widzi innego u swego boku – nie przed sobą. Lévinas przeciwstawia jej uprzednią zbiorowość, jaką tworzą „ja” i „ty”. Należy podkreślić, że owa zbiorowość nie zakłada uczestnictwa jakiegoś trzeciego członu, czy to pośredniczącej osoby, dogmatu, prawdy, interesu, zawodu, wspólnego zamieszkiwania, posiłku; nie jest zatem wspólnotą: „Jest budzącą groźbę relacją twarzą w twarz, w której nie ma żadnego pośrednika, żadnej mediacji” (Lévinas, 2006, s. 154).

Inny jako taki nie jest bynajmniej *alter ego*, jest tym, czym ja nie jestem – jeśli ja jestem silny, on jest tym, co słabe, biedakiem, wdową i sierotą. Pozorna kłeska komunikacji w miłości tożsama jest z pozytywnym aspektem relacji, paradoksalnie nieobecność Innego jest jego obecnością jako innego. Jakkolwiek Inny to bliźni, bliskość nie jest etapem na drodze do zespolenia, nie oznacza degradacji (Lévinas, 2006, s. 155).

Dla Lévinasa, powtórzmy za S. Lashem, moja prawda leży w mojej bezwarunkowej odpowiedzialności za drugiego. Z tym wiąże ściśle się „ja mojej prawdy”. „Ja” (*moi*) mojej prawdy nie jest abstrakcyjną jednostką oświeceniowej nowoczesności, lecz jest określona przez „moralność”, właśnie w przeciwieństwie do abstrakcyjnego „ja” oświecenia. Lévinas odrzuca abstrakcyjne „ja” na rzecz swego rodzaju „podmiotowości”, będącej o wiele bardziej konkretną i specyficzną. To podmiotowość zdolna do cierpienia, będąc – idąc tropem wskazanym przez S. Kierkegaarda i G.W.F. Hegla – Abrahamem w obliczu Bożego wezwania. Boże żądanie, zwane „interpelacją”, skierowane do Abrahama, by zabił swojego syna, nie jest skierowane do jakiegokolwiek abstrakcyjnego „ja”, ale do Abrahama, przy czym wszelka odpowiedzialność za Boże polecenie należy do owego biblijnego patriarchy. Boże żądanie wobec Innego nie jest skierowane do abstrakcyjnego „ja”, ani do moralnego imperatywu w postaci ogólnej zasady, ani nawet do kogoś w charakterze jego roli w instytucji. Adresatem zawsze jest pojedyncza jednostka (Lash, 1996, s. 92).

„Ja”, czyli podmiotowość etyki Lévinasa, nie jest uniwersalne i abstrakcyjne. Filozof przeciwstawia „całość” „nieskończoności”. Abstrakcyjny „pozytywny indywidualizm” stanowi funkcję „totalności”, podczas gdy „ja” jako pojedynczość, bezwarunkowa odpowiedzialność za innych, jest ściśle integralna z nieskończonością. W etyce leżą „prawda” i podstawowe „znaczenie”. Etyka, prawda i znaczenie są możliwe wyłącznie dzięki skutecznej dekonstrukcji totalności. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że Lévinas odżegnuje się od ugruntowania pojedynczego „ja” w świecie i życiu etycznym. Taka etyka praktyki nie musi być egoistyczna: „Jesteśmy wrzucani w światy – lub sami się w nie wrzucamy – i musimy konstruować nasze etyczne i polityczne życie w kategoriach osnowy i wątku tych światów” (Lash, 1996, s. 94).

Dla Lévinasa pierwotną prawdą czy znaczeniem jest „moralna relacja”, która pociąga za sobą „Innego” jako „objawienia” Boga w świecie. Wiąże się z pojedynczym „ja”, podmiotowością. Postmodernistyczna etyka nie kładzie nacisku ani na (liberalny i modernistyczny) akt, ani na (wspólnotową i tradycyjną) praktykę, lecz na relację, a może dokładniej „wydarzenie” relacji. A relacja ta, choć być może oparta na pierwotnym wydarzeniu, jest obecna w każdej „chwili”, którą napotyka wola lub „świadomość” (Lash, 1996, s. 96).

Etyka postmodernistyczna w znacznym stopniu jawi się jako zogniskowana na jednostkowym podmiocie, stanowiącym centrum świata i główny przedmiot zainteresowania filozoficznego. Jednostka musi, sięgając po konstatację C. Castoriadis, zmierzyć się z dojmującym Chaosem, koniecznością spojrzenia w Otchłań. Owej niemocy w jej obliczu nie sposób uczynić „sensowną” ani też pojąć jej jako „przyczyny” czy „następstwa”. Niemoc ta jest prądem i główną przyczyną konieczności objaśniania wszystkiego, nadawaniu procesom i zjawiskom oraz zachowaniom ludzi sensu, jednakże sama nie ma ani sensu, ani nawet przyczyny. Nie sposób zapomnieć o Chaosie, jakkolwiek by nie próbowało się przed nim uciec. Ogrom energii w walce przeciwko Chaosowi może, w najlepszym wypadku, stworzyć błonkę porządku, nieustannie przez ów Chaos darta, dziurawioną, darta na strzępy (Bauman, 1994, s. 45–46). Skoro zaś wszelki byt jest przygodny, ma to daleko idące konsekwencje, gdyż nie sposób logicznie wydedukować konieczności bycia moralnym (Bauman, 1994, s. 46).

Gwoli ścisłości, mamy do czynienia z sytuacją z punktu widzenia dziejów myśli etycznej nader niepokojącą. Wielu filozofów wskazywało, że

jeszcze nie odkryto lub nie zbudowano etycznych fundamentów moralności. Sytuacja staje się jednak dramatyczna, gdy powątpiewa się w samą możliwość istnienia takich fundamentów. Jak podkreśla Z. Bauman, budowniczości nowoczesnego świata, świata „bezbożnego” czy może dokładniej „pobożego”, przyznawali się do żywienia takich właśnie obaw, czego najbardziej zapewne znanym przykładem było bezwzględne stwierdzenie F. Dostojewskiego, „jeśli Boga nie ma, wszystko jest dozwolone”. Należy zarazem pamiętać, że słowa „Boga nie ma” znaczą ni mniej, ni więcej, że brak jest w świecie siły umiejscowionej ponad ludzką wolą, potrafiącej złamać ludzki opór i zmusić człowieka do moralnego postępowania. Kaznodzieje i filozofowie zgodnie twierdzili, iż nie istnieje „moralność niepodbudowana etycznie”, moralność samorodna i samoistna jest jaskrawie etycznie bezpodstawna (Bauman, 1994, s. 51).

Uważny czytelnik może zauważyć, że powyższe podejścia do etyki są blisko związane, aczkolwiek z pewnością nie tożsame, z liberalizmem. Byłoby jednak nadmiernym uproszczeniem przekonanie, że w etyce postmodernistycznej nie występują elementy pokrewne komunitaryzmowi, co najbardziej rozwinięty wyraz znajduje w pismach A. MacIntyre’a, radykalnego krytyka zarówno stanowiska liberalnego w filozofii społecznej i politycznej, jak i racjonalistycznych projektów oświeceniowych (Chmielewski, 2009, s. 7). MacIntyre, choć nigdy nie był zwolennikiem postmodernizmu, w ślad za Arystotelesem i Heglem, uwypukla, że jesteśmy istotami moralnymi (Chmielewski, 2009, s. 21).

Wedle MacIntyre’a ludzkie życie ma charakter agonistyczny, rywalizacyjny, co wpływa na moralność i politykę. Tu wyraźnie daje się odczuć pokrewieństwo z podejściem postmodernistycznym. Kluczowe znaczenie dla niego – ów aspekt jest odległy od etyki ponowoczesnej – odgrywa zaś ludzka wspólnota moralna, określana przez tradycję, zarazem

Wspólnota zachowuje więc swe życiowe siły o tyle, o ile jest nieustającym sporem o rozumienie najważniejszych wartości i celów tej tradycji, sposoby ich realizacji i ich kultywowania (Chmielewski, 2009, s. 37).

Moralność współczesna, podkreśla MacIntyre, jest przedstawiana jako zbiór bezosobowych zasad, uprawnionych do zaakceptowania przez każdy racjonalny podmiot, nakazujących posłuszeństwo określonym maksymom, przy czym są różne odpowiedzi na pytanie, dlaczego powinniśmy przestrzegać takich maksym. Tu pojawiają się kwestie

racjonalnej wzajemności postępowania, pragmatyzmu (zwiększania szczęścia czy dobrobytu) czy powszechności obowiązywania takich maksym (MacIntyre, 2016, s. 66).

Owe spory w epoce ponowoczesnej, powtórzmy za Baumanem, ściśle wiążą się z fragmentacją, wieloznacznością i epizodycznością życia, które poniekąd przynoszą – być może mylące – poczucie wolności, niewyczerpywalnych szans, obfitości niewypróbowanych dotąd rozkoszy. Trzeba jednak podkreślić, że postmoderna oznacza nie tylko niepewność co do przyszłości, ale nawet – co wydaje się paradoksalne, lecz jest to pozorny paradoks w obliczu konstruktywistycznej kreacji przeszłości – w stosunku do przeszłości. Rodzi to swoiste, mówiąc językiem E. Fromma, dążenie do ucieczki od wolności i ściśle splecionej z nią ambiwalencji, melancholijnym marzeniem za prostszym światem (Bauman, 1994, s. 38–39).

W świecie tak niepewnym i niejednoznacznym rodzi się zrozumiałe zapotrzebowanie na „główne ogniwa”, mianowniki, do których dałoby się sprowadzić inne cierpienia i strachy, niepozostawiające wątpliwości drogowskazy. Skoro brak jednak konfliktów podstawowych, nadrzędnych, pojawiają się rozliczni wynalazcy wszechobowiązujących formuł i uniwersalnych kluczy (a raczej może wytrychów) do tajemnic świata naznaczonego nieusuwalną złożonością, co skutkuje nastrojami plemiennymi, sekciarskimi i szermowaniem manichejskimi obrazami rzeczywistości. Rewersem tego, że każda nasza tożsamość nie jest sztywna (taka, jaką była choćby tożsamość religijna czy klasowa), a zatem cechuje się daleko idącą plastycznością, jest to, że dryfujemy w stronę nowych, uznawanych za bezpieczne i pewne przystani. Mamy przy tym świadomość, że „sprywatyzowane porty” nie będą nigdy mogły zaświadczyć o swej bezdyskusyjnej wyższości, toteż

pokusy muszą być, by zwabić żeglarzy, kuszące i hałaśliwie reklamowane, a wkład emocjonalny żeglarza w decyzję musi być na tyle potężny, by mógł zrzucić z rachunku kosztą wątpliwości (Bauman, 1994, s. 39).

Ważne jest zwrócenie uwagi, że w domenie etyki postmodernistycznej często pojawiają się wypowiedzi unikające zaangażowania, odwracające uwagę od danego problemu, co ma służyć przełamaniu napięcia, które – ponieważ jest tak śmiertelnie poważne – ostatecznie grozi przymusową przemocą (Rothfork, 1995). Z tego względu w postmodernistycznych rozważaniach etycznych często pojawiają się odniesienia do literatury

pięknej, choćby K. Vonneguta czy M. Kundery. Beletrystyka Kundery spotkała się z nad wyraz pozytywną oceną R. Rorty'ego, przedkładającego ją nad pisma Heideggera, albowiem tym, co powieściopisarz uważa za szczególnie komiczne, jest próba uprzywilejowania jednego zestawu opisów, aby potraktować go jako wymówkę dla ignorowania pozostałych opisów. Ludzie zaangażowani w eksperyment społeczny, jakim są liberalne demokracje – zdaniem Rorty'ego zyskałyby one, gdyby zaprzestały próbowania dawania uniwersalistycznych samousprawiedliwień poprzez odwoływanie się do takich pojęć jak „racjonalność” czy „natura ludzka” – nie będą pozbawieni zasad, skoro już nie będą mogli (a może chcieli) czerpać od kaznodziejów, filozofów, czy polityków, lecz będą czerpali zasady z własnego doświadczenia (Rothfork, 1995).

Spółeczna teoria postmodernizmu ściśle wiąże się z konceptualizacją sprawiedliwości w kategoriach różnicy, różnorodności, inności i heterogeniczności. Logika kulturowa ponowoczesności radykalnie kwestionuje modernistyczne założenia, działania i osiągnięcia, co Lyotard wyraźnie dostrzeża w zaawansowanych społeczeństwach przemysłowych. Nie bez powodu Lyotard analizuje postmodernistyczną refleksję nad nowoczesnością w kategoriach pojęć zapożyczonych od Z. Freuda: „pamiętania”, „powtarzania” i „przepracowywania” (Elliott, 2000, s. 336).

Tu pojawiają się pojęcia jaźni, podmiotowości i intymności, które rzucają snop światła na nowe wyzwania, ale zarazem możliwości etyki i moralności w świecie postmodernistycznym. To zdaje się z kolei potwierdzać tezę o detradycjonalizacji, wedle której słabną pośrednie powiązania między jaźnią a społeczeństwem w rodzinie, państwie i polityce instytucjonalnej, a zatem poszukiwanie tożsamości jest bezprecedensowo konstruowane przez osobistą i instytucjonalną refleksyjność. Relacje międzyludzkie przestały być gwarantowane przez konieczność biologiczną bądź (jak w marksizmie) nieuchronność praw historycznych, przemieszczając się w pole osobistego wyboru. Dawne, odgórnie ustalone sposoby działania ustąpiły miejsca otwartej komunikacji i dialogowi, podkreślając niejednoznaczność naszych wyborów, rozważań i zobowiązań, co wytwarza przenikającą życie jednostkowe i społeczne kruchość (Elliott, 2000, s. 338–339).

Spotkanie z Innym oznacza, iż nie możemy komunikować się, pozostając samymi sobą. Wyraźnie – wprost lub pośrednio – występuje tu nawiązanie do teorii nieoznaczoności Heisenberga, zgodnie z którą

Naukowa metoda oddzielania, wyjaśniania i porządkowania staje się świadoma swoich granic, wyznaczonych przez fakt, że zastosowanie tej procedury tej procedury zmienia i przekształca jej przedmiot (McCance, 1987, s. 424).

Ceniona przez myślicieli ponowoczesnych wielokulturowość daje możliwość wyjścia poza nasze dotychczasowe tożsamości, implikując pewną zdolność i wolę spotkania „Innego”. Tu wracamy do Freuda, od którego można wywieść pogląd o początkach subiektywnego życia, przeświadczeniu, że każda transformacja norm etycznych jest mocno osadzona w sferze namiętności i afektów. Powiększenie się sfery wyboru, a raczej przymus wybierania, łączy ze zderzeniem wartości kulturowych, zwyczajowe kody i zasady stają się problematyczne (Elliott, 2000, s. 339).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Refleksja systematyczna nad etyką postmodernistyczną jest pod wieloma względami utrudniona, co wynika z dwóch podstawowych przesłanek. Po pierwsze, z samej konceptualizacji ponowoczesności jako takiej, z jej nieusuwalną heterogenicznością i ambiwalencją. Po drugie, etyka postmodernistyczna zachowuje daleko idącą nieufność, a niekiedy w ogóle wyrażaną wprost niechęć, wobec szacownych, sięgających starożytnej Grecji, tradycji etycznych, w ogóle etyki kodeksowej, przedkładając zdecydowanie nad nie jednostkową moralność, wolność wyboru podmiotu, który musi samodzielnie decydować w świecie naznaczonym wieloznacznością i chronicznym brakiem pewności.

Trzeba przyznać, że pewne strategie komunikacyjne, które przyjęli etycy ponowocześni, przyczyniły się do nieporozumień i oskarżeń o brak powagi, skupianie się na grach językowych, apoteozy rozrywki, a koniec końców nieograniczonego więzami moralnymi konsumpcjonizmu, który daje wręcz nieskończoną możliwość celebrowania różnic i tożsamości.

Wydaje się, że poza sporem znajduje się kwestia trafności niektórych diagnoz etyków postmodernistycznych, wskazujących na etyczno-filozoficzne korzenie tragedii XX w., zwłaszcza Holokaustu i zbrodni

komunistycznych, za które obwiniano tzw. wielkie narracje i myślenie oświeceniowe, które pielęgnowały podziały ontologiczne, za którymi podążały nieuchronne podziały etyczne, aż do próby fizycznego unicestwienia całej kategorii etnicznej, a mianowicie Żydów.

Jako cenne jawi się dostrzeżenie przez etyków ponowoczesnych znaczenia pielęgnowania uznawanych za wartości samoistne inności i różnicy. Za doniosły wkład w myśl etyczną można uznać zwrócenie uwagi na rolę w państwach rozwiniętego kapitalizmu wolności, będącej nie tylko swobodą wyboru, lecz stanem nieustającej, często uciążliwej konieczności, od której nie sposób się uwolnić. Jedynie pozornie paradoksalne jest, że niekiedy argumenty z gruntu postmodernistyczne są używane przez zwolenników komunitaryzmu czy etycznego maksymalizmu, wskazujących, że ich kodeksy moralne mogą być odgórnie w danej czasoprzestrzeni narzucane, stanowią bowiem celebrację różnorodności i wyraz nieskrępowanej swobody jednostek, pragnących tak, a nie inaczej ułożyć pewne sprawy, dokonując wyborów, których nie powinno się zewnętrznie krytykować.

Etyka ponowoczesna skłania do pogłębionego namysłu nad naturą moralności i problematycznością odgórnych (kodeksowych) regulacji etycznych, zagadnieniami osobistej odpowiedzialności, przed którą trudno znaleźć schronienie znane z procesów norymberskich: „my tylko wykonywaliśmy rozkazy”. Unaocznia zarazem ambiwalencję w postrzeganiu roli wspólnotowych wymiarów moralności, często uznawanych za przejaw prawodawczego uroszczenia, niszczącego indywidualne impulsy moralne. Inna rzecz, że zdaje się to sugerować wiarę, że ogólnie owe impulsy same w sobie sprzyjają krzewieniu dobra.

Jednocześnie można postawić jej zarzut, iż w zbyt małym stopniu zwraca uwagę na społeczną naturę człowieka, który w procesie socjalizacji uwewnętrznia pewne nakazy i zakazy moralne, niekiedy w sposób nieświadomy, będąc jednocześnie przekonany, iż czyni to na mocy własnych uczuć czy przemyśleń.

Błędem byłoby mniemanie, że etyka postmodernistyczna jest w swej esencji wroga religii, w tym jego zinstytucjonalizowanej formie Kościoła katolickiego. Jakkolwiek by było to paradoksalne, nie sposób wykluczać, że przynajmniej niektóre spostrzeżenia zwolenników ponowoczesności zdają się sprzyjać myśleniu religijnemu, trudno choćby oprzeć się wrażeniu, że terminy „Inny” i „bliźni” są pokrewne.

BIBLIOGRAFIA

- Banasiak, B. (1992). *Na tropach dekonstrukcji*. W: J. Derrida. *Pismo filozofii* (s. 9–42). Przeł. B. Banasiak. Kraków: Inter Esse.
- Bauman, Z. (1994). *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Bauman, Z. (1996). *Etyka ponowoczesna*. Przeł. J. Bauman, & J. Tokirska-Bakir. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brzeziński, D. (2008). Dwie dekady etyki ponowoczesnej. Analiza krytyki i ewolucji refleksji etycznej Zygmunta Baumana. *Studia Socjologiczne*, 3, 7–41.
- Chmielewski, A. (2009). *Polityka i etyka Alasdaira MacIntyre'a*. W: A. MacIntyre, *Etyka i polityka* (s. 7–40). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Czekalski, R. (2014). Czy możliwe jest zbudowanie etyki społecznej na podstawie koncepcji etycznych Emmanuela Lévinasa i Karola Wojtyły? Dyskusja na temat współczesnej etyki społecznej. *Studia Philosophiae Christianae*, 50(4), 5–30.
- Elliott, A. (2000). The Ethical Antinomies of Postmodernity. *Sociology*, 34(2), 335–340.
- Jameson, F. (2011). *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu*. Przeł. M. Płaza. Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Lash, S. (1996). Postmodern Ethics: The Missing Ground. *Theory, Culture & Society*, 13(2), 91–104.
- Liotard, J.-F. (1997). *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*. Przeł. M. Kowalska, & J. Migasiński. Warszawa: Fundacja „Aletheia”.
- Lévinas, E. (2006). *Istniejący i istnienie*. Przeł. J. Margański. Kraków: Wyd. Homini.
- MacIntyre, A. (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McCance, D. (1987). Ethics in Postmodern Perspective. *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, 16(4), 421–430.
- Migasiński, J. (2017). Levinas: filozofia opętania? *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 26(2), 175–193.
- Rothfork, J. (1995). Postmodern Ethics: Richard Rorty & Michael Polanyi. *Southern Humanities Review*, 29(1), 15–48. Za: <https://jan.ucc.nau.edu/~jgr6/rorty.html> (dostęp: 10.02.2024).

Andrzej Pryba

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

<https://orcid.org/0000-0002-6186-4422>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.489>

Etyka nihilistyczna

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Etyka nihilistyczna, należąca do postmetafizycznych, opiera się na założeniach nihilizmu, który neguje istnienie obiektywnych wartości, norm moralnych, a także celu i sensu życia.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Etyka nihilistyczna rozwinęła się w środowiskach niemieckim i rosyjskim. Pisma Turgieniewa, Dostojewskiego oraz Nietzschego stały się podstawą etyki nihilizmu, uznającej odrzucenie autorytetów, transcendencji, wartości religijnych i kulturowych za formę emancypacji człowieka. Widoczne jest przenikanie się etyki nihilistycznej z etyką komunistyczną i narodowosocjalistyczną. Nihilistyczna etyka włoska przedstawia interpretację pojęć współczucia i miłosierdzia.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Interpretacja i rozwój etyki nihilistycznej zależą od przyjętych założeń. Uznanie, że Bóg to wyobrażenie ograniczające wolność, ma prowadzić do wolności człowieka, który wierząc wyłącznie w rozum i własne doświadczenie, staje się nadczłowiekiem, niezależnym od oczekiwań i sądów innych. Kolejne koncepcje etyki nihilistycznej, odrzucając normy i imperatywy, wskazują na istnienie dóbr i powinności uznanych przez rozum, tworząc etykę skończoności, perswazyjną, która ma zastępować dotychczasowe nurty etyki.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Filozofowie komentujący refleksje etyki nihilistycznej widzą w niej zagrożenie i domagają się jej przewyciężenia lub zalecają jej akceptację albo

próbują tworzyć reinterpretację i apologię etyki nihilistycznej. Otwarte pozostaje pytanie o sens nihilistycznej etyki miłosierdzia.

Słowa kluczowe: etyka nihilistyczna, nihilizm, negacja

Definicja pojęcia

Etyka nihilistyczna opiera się na założeniach nihilizmu (łac. *nihil* – nic), dla którego pojęciem kluczowym jest uznanie nicości bytu i zjawisk, czyli negacja norm i zasad moralnych, a także celu, sensu i wartości życia (Sowiński, 2001; Kobyliński, 2014, s. 24–28; 2016, s. 215). Nihilizm epistemologiczny uznaje, że niemożliwe jest poznanie pewne ani istnienie metodologii umożliwiającej przekazanie takiej wiedzy. Tym samym niemożliwe jest formułowanie zdań etycznie pewnych ani poznanie i określenie prawdy, możliwy jest jedynie namysł nad nicością, a więc zbiór myśli, przekonań, zachowań w kontekście świadomości nicości.

Etyka nihilistyczna uznaje za niemożliwe istnienie pewnych i trwałych wartości moralnych. W konsekwencji oznacza to bezsens zasad społecznych, zwyczajowych, kulturowych i reguł prawnych, także prawa naturalnego. Etyka nihilistyczna, zwana postmodernistyczną (Kobyliński, 2018, s. 324–326), nie uznaje możliwości istnienia jakiegokolwiek trwałego fundamentu, z którego można by wyprowadzić system norm i zasad i wskazać je jako zobowiązujące. W ramach etyki nihilistycznej odrzuca się istnienie trwałych wartości i powinności uniwersalnych, wartości ostatecznych, także istnienie Boga, który jest jedynie wyobrażeniem ludzkim wyrażanym w danej kulturze. Oparta na zasadach nihilizmu etyka postmetafizyczna kształtuje się w procesie interpretacji, którego zasadą jest uleganie zmianom. Etyka nihilistyczna uznaje siebie za formę emancypacji człowieka i wskazuje, że odpowiedzialna moralność rozpoczyna się dopiero wtedy, gdy wybór człowieka nie ma oparcia w tym, co stałe i pewne. Etyka nihilistyczna odrzuca istnienie transcendencji, jednocześnie uznaje za ważniejsze aspekty społeczne niż indywidualne; odrzuca normy i imperatywy, a jednocześnie wskazuje na powinności człowieka, różnorodnie definiowane.

Analiza historyczna pojęcia

Etyka nihilistyczna rozwijała się w tradycji europejskiej. Za pierwsze znane próby refleksji nad pojęciem nicości uznaje się myśl Gorgiasza, który negował ludzkie możliwości poznania i definiowania; dowodził, że byt nie istnieje, a gdyby nawet istniał, nie mógłby być poznany,

gdyby zaś nawet mógł być poznany, nie mógłby być przekazany ani wyjaśniony innym. Zdaniem Gorgiasza nie ma więc żadnego kryterium prawdy i każdy osąd jest możliwy i jednocześnie niemożliwy.

Myśl ta powracała w refleksji filozofów, choć samo pojęcie nihilizmu pojawiło się dopiero w XVIII wieku. Rozważania na temat etyki nihilistycznej rozwijały się w kontekście idealizmu niemieckiego oraz populizmu i ruchu rewolucyjnego w Rosji. Etykę nihilistyczną utożsamiano z odrzuceniem porządku kulturowego i religijnego i uznawaniem własnego rozumu za jedyny autorytet. Pojęcie nihilizmu i opis związanej z nim etyki pojawia się po raz pierwszy w liście otwartym, skierowanym 6 marca 1799 przez F.H. Jacobiego do J.H. Fichtego, oskarżonego o ateizm (Wasiewicz, 2010, s. 26–54), Jacobi dostrzegał logikę rozumowania Fichtego, jednocześnie uznając jego poglądy za destrukcyjne dla społeczeństwa ze względu na podporządkowanie całej rzeczywistości zewnętrznej obserwującej jednostce jako podmiotowi. Tym samym ów podmiot uznaje siebie za autorytet i źródło poznania, nie dostrzegając żadnego fundamentu poza sobą, także nie widząc podstaw do istnienia wartości i zasad. Odrzucenie istnienia Boga jako autorytetu oznacza nadanie najwyższego autorytetu jednostce. Jacobi podkreślał, że w koncepcji Fichtego rzeczywistość wydaje się krucha i słaba, zaś podważająca ją jednostka – człowiek – nadaje sobie zbyt wielką podmiotowość.

Termin „nihilizm” pojawia się także od 1829 r. w dyskusjach literackich w Rosji, zdobywa popularność dzięki powieści *Ojcowie i dzieci* (1862) Iwana Turgieniewa. Główny bohater powieści, *alter ego* Turgieniewa, określony został jako nihilista i przedstawiony jako indywidualista wolny od przesądów społecznych i religijnych, wierzący wyłącznie w swój rozum i wiedzę, którą posiada, nieuznający żadnych wartości ani władzy. Zarówno Turgieniew, jak i Fiodor Dostojewski w swych powieściach kreowali bohaterów jako nihilistów nieuznających zasad kulturowych i społecznych, autorytetów i norm. Literacki obraz etyki nihilistycznej sugerował niezależność jednostki od moralności, społeczeństwa i kultury narodu oraz intelektualną wyższość i wyjątkowość jednostek funkcjonujących poza dobrem i złem. (Kobyliński, 2014, s. 40–45). W powieści Dostojewskiego *Biesy* konsekwentna etyka nihilistyczna prowadzi bohatera do uznania, że najważniejsza jest ludzka wolność, zbuntowana wobec panujących norm, a jej najdoskonalszym wyrazem samobójstwo jako wolny wybór. Dzieła Dostojewskiego miały

bardzo duży wpływ na szerzenie się etyki nihilistycznej w Rosji oraz na Zachodzie.

W Rosji pogłębiało się rozczarowanie słabością oddziaływania rosyjskich środowisk inteligenckich, co przyniosło zachwyt nad możliwościami prostego ludu. Rosyjski populizm napotkał opór środowisk określających się jako nihilistyczne, jednocześnie głoszące potrzebę rewolucji i powstania elity przewodzącej biernemu ludowi w tworzeniu nowego społeczeństwa opartego na nowych wartościach. Do twórców tej myśli należeli M. Bakunin, S. Nieczajew. Przedstawiający bardziej wyważone stanowisko A. Hercen określał etykę nihilistyczną jako naukę bez dogmatów, odrzucając zewnętrzne autorytety. Etyka nihilistyczna, jak twierdził, „wykazuje się bezgranicznym posłuszeństwem wobec doświadczenia” (Hercen, 1977, s. 31).

Jako „pierwszego doskonałego nihilistę Europy” (Kobyliński, 2018, s. 325) określał siebie F. Nietzsche (1844–1900); w swych zapiskach o nihilizmie (1885–1889) wyjaśniał, że każda ocena moralna może być tylko wynikiem dowolnie przedstawianej lub narzucanej interpretacji, wygrywa zaś ta wersja, za którą stoją silniejsze interesy i mocniejsze pragnienia (Sowiński, 2001, s. 87). Wszelkie systemy etyczne uważał Nietzsche za wytwór oparty na ludzkim złudzeniu i wyobrażeniu.

Dobro i zło są tylko interpretacją, w żadnym razie stanem faktycznym, czymś istniejącym samo w sobie. Można dojść źródeł tego typu interpretacji; można spróbować uwolnić się stopniowo od zakorzenionej skłonności do interpretowania w kategoriach moralnych (Duchliński, 2019, s. 73).

Dopiero etyka nihilistyczna miała ukształtować człowieka nowego, mocnego, uwolnionego od normatywnej moralności: Nietzsche przejął od Schopenhauera pojęcie nicości oraz uznawał swe duchowe pokrewieństwo z nihilistami przedstawionymi w powieściach Turgeniewa i Dostojewskiego.

Przedstawiciele etyki nihilistycznej wskazują, że nie powinno się kierować z góry uznanymi zasadami, podkreślają brak stabilnego punktu odniesienia dla istniejących zasad czy aksjologii, z czym łączy się relatywizm, pesymizm wynikający z braku sensu życia i działań człowieka oraz braku stałych wartości, braku prawdy obiektywnej. Taki stan świadomości przedstawiany jest jako forma etycznej emancypacji człowieka, uwolnionego od narzuconych zasad moralnych, zwyczajów kulturowych

i uwarunkowań społecznych, a zwłaszcza uwolnionego od obrazu Boga. Nietzsche uznawał, że „Bóg jest domniemaniem”, wyobrażeniem ludzi, którzy chcieli mieć punkt podparcia i nie umieli żyć samodzielnie. Etyka nihilistyczna ustanawia więc pewien horyzont transcendentalny, którego nie przekracza, uznając to za uwolnienie od złudzeń. Nietzsche sądził, że nihilizm podnosi człowieka do przekraczania granic kulturowych i społecznych, tworząc nadczłowieka, umiejącego porzucić tradycje, wierzenia, kulturę, by żyć z pasją i wiarą we własny rozum i sądy. Przewidywał rozwój etyki nihilistycznej w Europie Zachodniej.

Te interpretację etyki nihilistycznej kontynuował Martin Heidegger (1889–1976), uznając słuszność idei Nietzschego „odwartościowania wartości”, pojęcia „woli mocy” oraz idei nadczłowieka, także prymatu zachodniej kultury, najpełniej rozwijającej się w kierunku nihilizmu (Kobyliński, 2014, s. 56). Jednocześnie Heidegger reinterpretuje rozwój filozofii jako podążanie w kierunku nihilizmu, uznając go za nieuniknione przeznaczenie zachodniej kultury, która musi odrzucić metafizykę. Heidegger traktuje nihilizm jako najdoskonalszy, ostatni etap filozofii zachodniej. Dlatego zachęca do akceptacji nihilistycznego przeznaczenia epoki, którą określa technika. Nowy człowiek powinien przyjąć postawę spokoju (*Gelassenheit*), otwierającą go na misterium techniki. Ważne dla etyki nihilistycznej Heideggera jest pojęcie „odbóstwienia świata”, nieobecności Boga lub bogów.

Wpływ etyki nihilistycznej widoczny jest w rozwoju systemów totalitarnych XX wieku. Zaobserwowano przenikanie się etyki nihilistycznej oraz ideologii nazistowskiej i marksistowskiej. Uznaje się, że kryzys aksjologiczny i upadek przekonań religijnych przyczyniły się do sukcesu faszyzmu i narodowego socjalizmu, które odwoływały się do nihilistycznej woli mocy nadczłowieka, nie uznając autorytetu poza nim samym (Kobyliński, 2014, s. 57). Badacze niemieccy i włoscy mówią wręcz o „narodowosocjalistycznej pseudoreligii oraz komunistycznej kryptoreligii” (Kobyliński, 2014, s. 59, 61). Rozwój różnych form nihilizmu widoczny jest w epoce modernizmu i ma coraz większe znaczenie dla społeczeństwa.

Opisując perspektywy rozwoju etyki opartej na nihilizmie, zauważono, że ma

kilka podstawowych wymiarów: ateizm, moralny relatywizm, egzystencjalny absurd, polityczny anarchizm i historyczny tragizm. Pomimo wielu wymiarów nihilizmu, które się wzajemnie przenikają, istnieje jedna łącząca je zasada, którą

Nietzsche sformułował następująco: „nihilizm to pożądanie nicości” (Gadacz, 2004, s. 128).

Po II wojnie światowej etykę nihilistyczną rozwijał A. Caracciolo (1926–2002), uznając pojęcie nicości za klucz do interpretacji sztuki, kultury, literatury. Podmiotem jest jednostka, która stawia pytania filozoficzne. Sięgając do Dostojewskiego i Heideggera, a także interpretując poezje Leopardiego w sensie etycznym, Caracciolo uznaje, że Bóg przestaje być gwarantem sensu rzeczywistości, ale możliwe jest przyjęcie nicości sensu i jednocześnie wolności. Celem jest poszukiwanie wolności wiary jako zwycięstwa dokonywanego ciągle na nowo nad radykalnym zwątpieniem. Życie może być postrzegane jako największe cierpienie, jałowe i puste, a jednocześnie godne czci jest przemijanie i gaśnięcie, odchodzenie w nicość. Etyka nihilistyczna zawiesza pytania o sens istnienia. Niknie także poczucie relacji z Bogiem osobowym, niemożliwym do poznania. Jednocześnie Caracciolo jest zdania, że etyka nihilistyczna wzywa tym bardziej do czujności i zaangażowania się, ponieważ zawiodła wiara w postęp i rozwój techniki.

Richard McKay Rorty (1931–2007) przedstawił koncepcję etyki nihilistycznej redeskrypcji, którą podjęli w swych pismach także G. Deleuze oraz M. Foucault. Człowiek powinien stale walczyć o swą własną subiektywność, prawo do zmiany i odmienności, a więc do prezentowania siebie na nowo, także opisanie świata na nowo, czyli redeskrypcji. Człowiek nie ma obowiązku uznawania fundamentu transcendentnego wartości ani przestrzegania istniejących praw, lecz powinien tworzyć nowe prawa i wartości dzięki własnemu doświadczeniu. Rorty uznawał, że rolę Biblii w kształtowaniu ludzkiej wolności i sprawiedliwości społecznej przejęły od dawna powieści, które ukazują cierpienie i pragnienia ludzi. Zalecał rezygnację z pojęć godności ludzkiej i obowiązków moralnych, choć uznawał ich przydatność w historii filozofii. Koncepcję bezwarunkowego obowiązku moralnego uznawał za przydatną drabinę, po której ludzie się wspinali na wyższy poziom. Uważał, że kultura świetnie sobie radzi bez pojęcia Boga, który nagradza za dobre uczynki i karze za złe; dlatego zachęcał, by tak samo odrzucić pojęcie rozumu jako źródła imperatywu koniecznego oraz ideę bezwarunkowego prawa moralnego, zakładającego, że Bóg stworzył świat oraz człowieka na swoje podobieństwo. W zamian Rorty przedstawiał swą

koncepcję etyki wrażliwości, zakładającą, że moralność nie jest sprawą uznania bezwarunkowych zobowiązań wbudowanych w człowieka, ale kwestią swobodnego wyboru, a więc zobowiązań wobec wspólnoty, do których poczuwamy się jako jej członkowie; uznanie osoby za współobywatela, wobec którego jesteśmy zobowiązani. Moralny postęp ludzkości polegałby więc na nieustannym poszerzaniu tej wspólnoty zobowiązań, określanej już nie tylko jako rodzina, plemię, naród, ale cała ludzkość. Rorty z centrum etyki nihilistycznej konsekwentnie usunął nie tylko Boga, ale i rozum, wierząc w zwycięstwo tolerancji i zrozumienia, które powinni przyjmować wszyscy wobec wszystkich jako szczyt rozwoju ludzkości. Argumentem decydującym według Rorty'ego jest współczucie, empatia, poczucie życzliwości, postrzeganie ludzi poprzez „my”, nie przez dzielące „oni”, bez podziałów narodowych, kulturowych i religijnych. Dlatego Rorty uznaje, że zasadniczą wartością, godną promowania w społeczeństwie jest wprowadzanie zwyczaju kwestionowania tradycji, zasad, definicji, zwyczajów panujących w danej kulturze, jeśli wprowadzałyby podział (Szahaj, 1992).

Gianterio Vattimo (1936–2023), uczeń Gadamera, przedstawiający się jako postmodernista i katolik, „który przywitał śmierć Boga” i „jest ateistą”, rozwinął koncepcję „słabej myśli” (*pensiero debole*) i nihilistycznej koncepcji miłosierdzia. Transcendencję uznawał za synonim narzucania zasad etycznych w formie imperatywu, czyli duchową przemoc. Zburzenie pojęć metafizycznych, absolutnych, odwołujących się do transcendencji, uważał za formę emancypacji człowieka. Wyrażał etykę nihilistyczną w formie tzw. etyki słabej, pozbawionej stałego fundamentu, ze zgodą na możliwości relatywizmu. Przedstawienie refleksji określonej jako „myśl słaba” (*pensiero debole*) uznaje się bardziej za próbę konstruowania prowokacji intelektualnej nawiązującej do pism Nietzschego i Heideggera niż sformułowaną filozoficznie teorię etyki nihilistycznej. Zgodnie z tradycjami nihilizmu Vattimo uznawał za najważniejsze zburzenie wszelkiego fundamentu oraz świadomość, że Bóg umarł. Istotą etyki według Vattima jest tworzenie wspólnotowego charakteru ludzkich zachowań i kształtowanie więzi międzyludzkich. Proponowana przez niego „myśl słaba” odrzuca roszczenia koncepcji metafizycznych i stara się prowadzić własne refleksje, porzucając wartości o charakterze ostatecznym, nadprzyrodzonym. Vattimo uznawał, że prawdziwą wolność uzyskuje się dzięki odrzuceniu transcendencji.

Wskazywał, że w epoce zdominowanej przez nihilizm nie ma miejsca na obiektywne normy moralne, ponieważ nie ma struktury ani fundamentu, z którego można by wyprowadzić trwale zasady etyczne. Jako jedyną możliwą etykę uznawał Vattimo etykę interpretacji, powstającą, gdy człowiek interpretuje zdarzenia, myśli, czyny w poszukiwaniu własnych zasad indywidualnego postępowania. Nihilistyczna etyka Vattima wskazuje na powinność unikania przemocy, solidarności, rezygnując z obiektywnych struktur czy pojęć, które mogłyby poprzez swą absolutyzację sięgać przemocy legitymizacji. Dlatego proponuje nihilistyczną etykę bez odwoływania się do wyższych fundamentów, a więc słabą, opartą na skończoności, tworzoną przez wspólnotę w systemie wolnej dyskusji, bez czyjejkolwiek dominacji, perswazyjną. Należy wybierać te rozwiązania, które służą dobru wspólnoty. W tym celu Vattimo proponuje nihilistyczną etykę miłosierdzia, która uzasadnia zobowiązania moralne ze względu na skończoność człowieka, jednak nie przyjmuje imperatywów uniwersalnych. W etyce skończoności nakaz szacunku do drugiego człowieka nie wymaga dowodzenia, że ten człowiek ma np. rozum ludzki, wspólny dla wszystkich ludzi, wystarczy charakter perswazyjny, wolny od niesprawiedliwości, uprzedzeń i nacisku.

Współczucie postrzegane jest jako próba ocalenia śladów skończoności i wejście w relację z życiowymi doświadczeniami bez przemocy. Zdobywa ono swoje znaczenie poprzez śmiertelność, skończoność i nietrwałość. Etyka współczucia rodzi się na gruncie świadomości śmiertelności i ułomności, świadomie uznaje własną słabość wynikającą z tego, że nie ma już bezpiecznej normy, z której można wyprowadzić konkretne zachowania. Vattimo dokonuje sekularyzacji pojęcia współczucia, uznając, że odrzucenie metafizyki pozwala zauważyć, że wszystkie systemy wartości są wytworem człowieka, a więc owocem jakiegoś doświadczenia. Dlatego etyka nihilistyczna nie potrzebuje fundamentu, ponieważ nie koncentruje się na odróżnianiu dobra od zła, ale na odejściu od przemocy do współczucia. Jednocześnie Vattimo w ramach nihilistycznej etyki miłosierdzia uznaje, że nie można odwoływać się do natury, ponieważ nigdy nie pozwalamy naturze „czystej”, by czyniła to, co chce. Dlatego nie można wyprowadzać praw z natury człowieka. Uważał, że np. embrion stanowi formę życia ludzkiego, ale nie jest człowiekiem osobowym i stanie się nim dopiero po narodzinach, a początek życia embrionalnego nie oznacza początku osoby ludzkiej. Wierzył,

że należy zachować wielość stanowisk filozoficznych i teorii naukowych, ponieważ nie ma kryterium ich wartościowania. W ramach etyki nihilistycznej można mówić o uznaniu pewnych praw embrionu, jednak jeśli etyk chciałby przyznać embrionowi prawa osoby, musiałby także nadać embrionowi obowiązki. Zauważał, że teza o naturalnym prawie ochrony życia embrionu zakładałaby prawo naturalne, a każdy „naturalizm jest antydemokratyczny i autorytarny”. Vattimo uznawał badania z wykorzystaniem embrionalnych komórek macierzystych za dobre, ponieważ jego zdaniem większe jest prawo osób czekających na leki niż prawo embrionów do życia. Podobnie eutanazja postrzegana jest jako prawo i wolny wybór jednostki, która chroni się przed cierpieniem, zmniejszającym wartość życia. Nihilistyczna etyka miłosierdzia uznaje, że celem jest zbudowanie społeczeństwa wolnego, wyemancypowanego, podejmującego wolne decyzje na podstawie własnych sądów.

Ujęcie problemowe pojęcia

Mimo uznania za kluczowe pojęcia nicości oraz negacji uznawanych autorytetów i wartości, różne próby przedstawienia etyki nihilistycznej, jeśli nawet odwołują się do tych samych zasad, to często odmiennie je interpretują. Zazwyczaj podkreśla się brak uznawania niezmiennego fundamentu oraz trwałej koncepcji osoby, jako że nihilizm uznaje, że „rozprawianie o Bogu, zarówno filozoficzne, jak i we właściwym znaczeniu teologiczne, jest pozbawione sensu” (Sowiński, 2001, s. 158). Tym samym ludzki rozum staje się najwyższym autorytetem dla jednostki, zaś najważniejszym punktem odniesienia własne doświadczenie jednostkowego podmiotu. Jednocześnie poza wskazanymi wyjątkami, reprezentowanymi przede wszystkim w poezji i literaturze, etyka nihilistyczna ma aspiracje wytyczania kierunku rozwoju całego społeczeństwa i uznaje siebie za najwyższe osiągnięcie zachodniej filozofii.

Całkowita negacja autorytetu innego niż jednostkowy ludzki rozum oznacza praktycznie brak zewnętrznych podstaw dla refleksji precyzującej, o jaki rozum chodzi; w rezultacie rozum ludzki uznaje siebie za najwyższy autorytet, nie stawiając żadnych warunków funkcjonowaniu rozumu i nie definiując, o jaki (czyj? każdy?) rozum ludzki chodzi; w koncepcji nietscheańskiej byłby to rozum nadczłowieka, funkcjonujący

ponad wszelkimi pojęciami dobra i zła ujmowanymi kulturowo i religijnie i on właśnie ustalałby nowe zasady i nowe reguły wartościowania.

Według etyki nihilistycznej rozum ludzki emancypuje się, odrzucając fundament transcendentálny, a jednocześnie nadając samemu sobie uprawnienia przyznawane dotąd autorytetowi transcendentálnemu (Bogu). Można zadać pytanie o przeniesienie transcendencji z Boga na rozum pojedynczego człowieka. Rzeczywiście w ten sposób dokonuje się emancypacja rozumu ludzkiego, który z jednej strony uznaje swój autorytet w orzekaniu sensu i braku sensu, z drugiej strony stwierdza swój brak możliwości poznania prawdy i wartości. W ramach etyki nihilistycznej rozum ludzki zdany jest sam na siebie w tym aktualnym stanie, w jakim się znajduje, w poczuciu swego wyemancypowania uwięziony we własnym transcendentálnym horyzoncie aktualnego samorozumienia. Stąd konieczne jest w etyce nihilistycznej założenie nieustannej zmiany, a tym samym przekonanie o stale rosnącej wyższości nowych form, cywilizacji, rozwoju, a tym samym także wyższości własnego pokolenia i preferowanych przez nie pojęć nad wcześniejszymi pojęciami, ocenianymi zgodnie z własnymi nihilistycznymi założeniami, uważanymi za wyższe etycznie.

W ramach etyki nihilistycznej pojawiło się pojęcie etyki współczucia, a także nihilistycznej etyki miłosierdzia, w której pojęcia dobra i zła jako niepoznawalne zostały zastąpione przez pojęcia współczucia i przemocy, uznawane już za poznawalne, stosowane z zamiarem ograniczenia przemocy i poszerzenia przestrzeni współczucia.

Niektóre z sugerowanych kierunków rozwoju etyki nihilistycznej, np. tendencje powinności, współczucia, miłosierdzia, wydają się zsekularyzowaną trawestacją założeń judaizmu i chrześcijaństwa, z zachowaniem stosowanych przez wielu biblijnych pojęć moralnych i etycznych (zalecenie współczucia i miłosierdzia, uznawanie równości i godności ludzi, ochrona słabszych, odpowiedzialność człowieka za innych, nie tylko najbliższych itd.), jednocześnie przejęcie tych pojęć w formie zsekularyzowanej nie znajduje innego uzasadnienia niż istnienie ich samych lub odwoływanie się do rozumu, np. należy okazywać współczucie lub miłosierdzie w ramach wspólnoty losu całej ludzkości. Może pojawić się pytanie, dlaczego i jak dalece człowiek w imię rozumu czy idei współczucia miałby rezygnować z dobra, z wygody lub rozwoju własnego czy swoich bliskich na rzecz szeroko pojętej grupy ludzi. Założenia etyki

nihilistycznej pragną na bazie skończoności osiągnąć rezultaty analogiczne jak chrześcijaństwo, lecz znacznie doskonalsze, odrzucając fundament transcendentny; podobnie rezygnują ze stosowania imperatywów, wskazując na zasadę i siłę perswazji.

W etyce nihilistycznej odpowiedzialność za wcześniejsze błędy ludzkości oraz cierpienie jednostek przypisywana jest zasadom i regułom ówczesnym kultur, form duchowości, religii i ich interpretacji, z założeniem wyższości moralnej współczesnych rozwiązań aktualnego pokolenia. Ta koncepcja pozytywnego rozwoju ludzkości niekoniecznie znajduje potwierdzenie w historii od czasu funkcjonowania etyki nihilistycznej, jednak temat ten nie bywa poruszany, ponieważ etyka nihilistyczna, rezygnując z wszelkich autorytetów i podstaw transcendentnych, zakłada bardzo optymistyczną wizję człowieka, zdolnego skutecznie działać wyłącznie dzięki rozumowi lub w innej koncepcji dzięki współczuciu na rzecz innych.

Etyka nihilistyczna pozostaje osadzona na gruncie europejskim i amerykańskim, bardzo słabo uwzględniając aksjologię i kultury innych cywilizacji. Pojawia się pytanie o możliwość współdziałania innych kultur w etyce nihilistycznej, wymagającej od ludzi, by porzucili lub uznali swą kulturę za nicość, a jednocześnie przyjęli europejsko-oświeceniowy prymat rozumu lub postbiblijny prymat miłosierdzia i współczucia definiowanego w sposób postmodernistyczny. Etyka nihilistyczna ma słabe możliwości uznania, że pojęcia tolerancji, współczucia czy miłosierdzia mogą być definiowane odmiennie np. przez przedstawicieli świata muzułmańskiego, buddyjskiego czy kultur afrykańskich. Zadowolenie przedstawicieli etyki nihilistycznej z „odcięcia nici tradycji” nie przewiduje jednak informacji, jak często należy tę nić odcinać i czy etyka nihilistyczna także nie należy już do tradycji, którą należałoby odciąć.

Etyka nihilistyczna również nie określa zakresu okazywanego miłosierdzia w konkretnych sytuacjach wobec zalecanego przez siebie braku imperatywów i norm. Nie rozważano, czy miłosierdzie należałoby okazywać niezależnie od reakcji przyjmującego. Skoro etyka nihilistyczna ma być niezależna od tradycyjnych wartości, otwarte pozostaje pytanie, czy miłosierdzie i współczucie nie jest jednak tradycyjną wartością i dlatego właśnie ono miałoby być zgodne z ludzkim rozumem lub wręcz z niego wynikać. Miłosierdzie może współgrać z celami demokracji i postulatami solidarności społecznej, lecz nie wynika ono z rozumu.

Znane jest ono w ramach aksjologii tradycyjnych założeń judaizmu i chrześcijaństwa, zaś etyka nihilistyczna nie wypracowała samodzielnego uzasadnienia miłosierdzia. Jak przyznawał Gianni Vattimo,

to podejście nie wynika z natury, lecz z chrześcijańskiego miłosierdzia. Jeśli go zabraknie, nie będzie żadnego uzasadnienia dla przedkładania zasad uniwersalnych nad partykularne potrzeby (Marczewski, 2007, s. 8).

Rortiańska koncepcja współczucia i solidarności bywa określana mianem solidarności negatywnej. Zaprzeczając istnieniu natury ludzkiej, etyka nihilistyczna zaprzecza istnieniu uniwersalnego fundamentu obiektywnego uzasadnienia ludzkiej solidarności. Odrzucenie przez etykę nihilistyczną wszelkich imperatywów, uznawanych jako formy przemocy, nie rozwiązuje ciągle aktualnego pytania, jak reagować na realną przemoc, brak chęci współpracy, ignorowanie innych, traktowanie innych ludzi jako środka do własnych celów.

Podobnie widoczna jest słabość etyki nihilistycznej wobec pytań bioetycznych; rozwiązania oparte na koncepcjach nietzscheańskich sugerowałyby wyraźnie porzucenie czy eliminację jednostek słabszych na rzecz rozumowo sprawdzalnego dobra jednostek mocniejszych. Kwestie interpretacji pojęć współczucia czy miłosierdzia w etyce nihilistycznej pojawiają się jako problematyczne w sytuacji problemów biotechnologicznych, np. podejmowania decyzji za osoby chore, słabe, niesamodzielne. Słabym punktem etyki nihilistycznej jest kwestia hierarchizacji życia, np. pytanie o wartość życia ludzi i zwierząt. Odrzucenie koncepcji stworzenia i centralnego miejsca człowieka w świecie, zanegowanie istnienia metafizycznego pojęcia natury ludzkiej konsekwentnie prowadzi do zrównania wartości życia ludzi i wszystkich zwierząt, niwelując różnice między ratowaniem życia ludzkiego a ratowaniem życia zwierząt.

Postulowana bioetyka nihilistyczna uznaje jako podstawową zasadę minimalizowania przemocy i respektowanie nienaruszalnego prawa każdego człowieka do wolności. Można wyróżnić dwa paradygmaty myślowe. Pierwszy odwołuje się do szeroko rozumianej natury jako źródła norm określających granice dobra i zła. Drugi, odrzucając istnienie jakichkolwiek fundamentów poza ludzkim rozumem i wolnością, umieszcza w centrum zasadę wolnej i świadomej zgody jednostek oraz grup zaangażowanych w działania etyczne. Ten typ myślenia określa

się popularnie bioetyką laicką, szczególnie we Włoszech termin ten jest kojarzony z oświeceniem, humanizmem niereligijnym, który chce opierać się na ludzkiej rozumności i nie potrzebuje żadnego innego uzasadnienia. Linią graniczną jest jedynie poszanowanie godności innego człowieka. Otwarte pozostaje pytanie, jak rozumiana jest ta godność – czy w kontekście podmiotu ocenianego czy oceniającego, zważywszy np. sytuację, w której jednostka definiowałaby swą godność w kontekście transcendentnym.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Filozofowie komentujący refleksje etyki nihilistycznej widzą w niej zagrożenie i domagają się jej przewyciężenia lub zalecają jej akceptację albo próbują stworzyć reinterpretację i apologię etyki nihilistycznej. W stosunku do etyki nihilistycznej pojawiają się różne stanowiska, niektóre stawiają sobie za cel przewyciężenie nihilizmu; inne pytają o możliwość zbudowania nowej etyki w sporze z nihilizmem. Zwolennikami potrzeby przewyciężania nihilizmu są np. Cacciari (2009), Severino (1982, 1995²), natomiast Vattimo (1999, 2002) sugeruje możliwość twórczej akceptacji.

Krytyczne rozważania na temat etyki nihilistycznej przedstawił Luigi Pareyson (1918–1991), którego uczniami byli Gianni Vattimo i Umberto Eco. Uznając niemożność poznania prawdy obiektywnej, wskazywał jednak na znaczenie przestrzeni religijnej oraz doświadczenia sacrum pomocnego przy doświadczeniach nicości. Istnienie rzeczywistości nie jest konieczne, jednak istnieje ona z wyboru i decyzji Boga. Także dzięki odniesieniu do Boga można próbować rozpoznawać dobro i zło, cierpienie i pokój. Rozważając relację Boga i człowieka w cierpieniu, Pareyson wskazywał na możliwość przewyciężenia cierpienia przez Chrystusa. Bóg jest wolnością, a zło i cierpienie zostaną unicestwione w czasie eschatologicznym, człowiek zaś istnieje zawieszony w czasie między protologią a eschatologią, a więc czasem pierwszym a ostatnim, to trudny czas nadchodzenia dobra. Człowiek przekształcił swoją wolność w destrukcyjną nicość, aktywną negację. Nieusuwalne jest napięcie między Bogiem a złem. Zdaniem Pareysona dramat nihilizmu

klasycznego polega na jednoczesnym upieraniu się co do nieistnienia Boga oraz negatywności świata; gdyby jednak nie było Boga, nie można byłoby mówić o absurdalności świata ani dostrzegać zła. Nihilizm klasyczny neguje Boga przy pomocy argumentów, które potwierdzają jego istnienie (Kobyliński, 2014, s. 73–75). Jeśli negujemy Boga, nie możemy orzekać, co jest złe, należy uznać, że świat jest nie jest absurdalny lub nieabsurdalny, lecz taki, jak jest. Tym samym etyka nihilistyczna zakładałaby kwietyzm – brak działania i brak reakcji. Wiara w Boga zakłada solidarność człowieka w bólu i cierpieniu. Pareyson ukazuje kategorię inicjatywy moralnej, wolności wyboru człowieka, który dzięki łasce może się upodabniać do Boga.

Proponowana przez Vattima (1999, 2002) nihilistyczna etyka miłosierdzia jest zgodna z założeniami tzw. nowego humanizmu, stworzonego wobec rewolucji technologicznej i bioetycznej w kontekście różnorodności kultur i religii. Przedstawiana jest jako odmiana tzw. etyki słabej, odrzucającej możliwość transcendencji i oparcia na fundamencie metafizycznym, jest raczej propozycją z założenia ulegającą wielu możliwościom relatywizmu. Jest bardzo abstrakcyjna i niezdolna do wypracowania norm moralnych o charakterze szczegółowym, jako założenie może odpowiadać współczesnym społeczeństwom zsekularyzowanym i wielokulturowym, zalecając troskę o słabych, wykluczonych, doświadczonych przez zło i przemoc. Jednak realizacja praktyczna tych idei napotyka na wiele pytań szczegółowych, na które odpowiedzi będą uwarunkowane kulturowo, tym bardziej że dla Vattima źródłami norm w nihilistycznej etyce miłosierdzia są dialog, porozumienie lub tradycja kulturowa, a więc realnie interpretuje się tzw. znaki czasu i własną tradycję kulturową. Tym samym miejsce fundamentu transcendentnego zajmuje rozum ludzki osadzony w konkretnej kulturze. Otwarte pozostaje pytanie o sens nihilistycznej etyki miłosierdzia, w której np. ocena jakości życia jednostek słabych dokonywana byłaby – zgodnie z ujęciami etyki nihilistycznej – w dialogu i demokratycznie we wspólnocie, a decyzje podejmowane byłyby przez jednostki silniejsze, sprawniejsze, np. ze względu na własną korzyść ekonomiczną.

BIBLIOGRAFIA

- Duchliński, P., Kobyliński, A., Moń, R., & Podrez, E. (2019). *Etyka a problem nihilizmu*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Cacciari, M. (2009). Etica e laicità. *Aggiornamenti Sociali*, 3, 171–176.
- Caracciolo, A. (1983, 2002). *Nichilismo ed etica*. Genova: Il Nuovo Melangolo.
- Gadacz, T. (2004). *O umiejętności życia*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Hercen, A.I. (1977). *A un vecchio compagno. Lettere con Bakunin sul caso del nichilista Neceev*. Torino: ShaKe.
- Kobyliński, A. (2014). *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej. Propozycja Gianni'ego Vattima*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Kobyliński, A. (2016). Etyka nihilistyczna Gianni'ego Vattima. W: S. Janeczek, & A. Starościc (Red.), *Etyka, cz. I: Koncepcje etyki*, Dydaktyka filozofii. Lublin: Wydawnictwo KUL, 215–232.
- Kobyliński, A. (2019). Czy istnieje etyka nihilistyczna? Interpretacja fenomenu nihilizmu we współczesnej filozofii włoskiej. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, R. 26, 3(103), 217–227.
- Marczewski, P. (2007). O etyce miłosierdzia – rozmowa z Giannim Vattimo. *Europa – Tygodnik Idei*, 51, 8.
- Mucci, G. (2014). La possibilità di un'etica nichilistica secondo Gianni Vattimo. *La Civiltà Cattolica*, 188–193.
- Severino, E. (1982, 1995). *Essenza del nichilismo*. Milano: Adelphi.
- Sowiński, G. (2001). *Wokół nihilizmu*. Kraków: Wydawnictwo A.
- Szahaj, A. (1992). Richard Rorty, czyli nieodparty urok (neo)pragmatyzmu w postmodernizm przemienionego. W: A. Zedler-Janiszewska (Red.), *Oblicza postmoderny*. Warszawa: Wydawnictwo Kultury.
- Vattimo, G. (2015). Pokusa realizmu. W: *Myśl mocna – myśl słaba. Hermeneutyka włoska od połowy XX wieku. Antologia tekstów* (s. 175–176). Przeł. M. Surma-Gawłowska, & A. Zawadzki. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Wasiewicz, J. (2010). *Oblicza nicości z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Marta Soniewicka

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0003-3409-7819>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.476>

Bioetyka

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Bioetyka to dziedzina etyki stosowanej zajmująca się wyzwaniami związanymi z rozwojem biomedycyny.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Bioetyka pojawiła się w wieku XX, wyrastając z etyki medycznej. Można wskazać cztery przyczyny jej narodzin: 1) sekularyzacja, 2) drastyczne nadużycia w dziedzinie medycyny, 3) dynamiczny postęp technologiczny i związana z nim technicyzacja medycyny, 4) przełomowe przypadki, w tym sprawy sądowe, które przyczyniły się do rozwoju debaty bioetycznej.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Główne problemy bioetyczne dotyczące początków i kresu życia ogniskują się wokół sporu o ontyczny i normatywny status życia ludzkiego. Pozostałe kwestie bioetyczne prowadzą się do dyskusji wokół rozumienia czterech podstawowych zasad etyki medycznej: 1) poszanowania autonomii, 2) nieszkodzenia, 3) dobroczynienia i 4) sprawiedliwości.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Kwestie bioetyczne są zazwyczaj analizowane i dyskutowane z perspektywy dominujących tradycji etycznych: etyki konsekwencjalnej, w tym przede wszystkim utilitaryzmu i etyki deontologicznej. Wśród alternatywnych podejść wymienia się: neoarystotelizm (współczesna etyka cnót), personalizm etyczny, komunitaryzm, etykę troski. Można przeprowadzić rozróżnienie na etykę opartą na zasadach (pryncypializm, deontologia, utilitaryzm), cnotach (etyka cnót), godności osoby (personalizm), idei wspólnoty (komunitaryzm) czy trosce (etyka troski). Debatę

bioetyczną dominuje podejście utilitarystyczne, co budzi uzasadnione kontrowersje.

Słowa kluczowe: etyka praktyczna, etyka stosowana, etyka medyczna, biomedycyna

Definicja pojęcia, obszar badań

Zgodnie z definicją Barbary Chyrowicz, modyfikującą definicję Tadeusza Ślipki, „Bioetyka to etyka stosowana formułująca oceny i normy odnoszące się do biomedycznych ingerencji związanych z zapoczątkowaniem ludzkiego życia, jego trwaniem i śmiercią” (Chyrowicz, 2015, s. 71). Obejmuje głównie zagadnienia z zakresu etyki medycznej, etyki lekarskiej, etyki zdrowia publicznego, etyki badań biomedycznych. Dotyczy ludzkich ingerencji w biologię, głównie w zakresie natury człowieka. Etyka środowiskowa czy etyka zwierząt jest bowiem na ogół traktowana oddzielnie, choć pierwotnie także należała do zakresu badań bioetycznych.

Bioetyka stała się przedmiotem nauczania, ale nie jest traktowana jako odrębna dyscyplina, gdyż nie stanowi spójnego zbioru zasad i metod stosowanych do analizy określonego specyficznego przedmiotu badań. Jest interdyscyplinarnym dyskursem, obejmującym między innymi filozofię (w szczególności etykę i antropologię filozoficzną), prawo, teologię, psychologię, socjologię, politykę społeczną, medycynę i biologię.

Analiza historyczna pojęcia

Termin „bioetyka” pojawił się w literaturze po raz pierwszy w latach 70. XX wieku wraz z dynamicznym rozwojem biomedycyny (Chyrowicz, 2015). Nieprzypadkowo bioetyka powstała w wieku XX, który przyniósł przełomowe zmiany w rozwoju biomedycyny, a wraz z nimi nowe nadzieje i zagrożenia. Można wskazać cztery główne przyczyny narodzin bioetyki. Są to: 1) sekularyzacja, 2) drastyczne nadużycia w dziedzinie medycyny, 3) dynamiczny postęp technologiczny i związana z nim technicyzacja medycyny, 4) przełomowe przypadki, w tym sprawy sądowe, które przyczyniły się do rozwoju debaty bioetycznej.

Sekularyzacja: od etyki medycznej do bioetyki

Bioetyka wyrasta z etyki medycznej, będącej przedmiotem refleksji i zainteresowania od czasów starożytnych. Przysięga Hipokratesa była pierwszym znaczącym zapisem regulującym kwestie relacji lekarz – pacjent

oraz obowiązki lekarza. Etyka medyczna rozwijała się przez długi okres w schemacie Arystotelesowskiej etyki cnót, dla której medycyna stanowiła paradygmatyczny przykład i w dużej mierze ją inspirowała. W dobie sekularyzacji, od XVIII wieku, zaczęła przybierać charakter deontologiczny i koncentrować się wokół zasad i obowiązków lekarza względem pacjentów, choć wciąż łączyła je z cnotami kluczowymi dla etosu zawodów medycznych. W tym czasie pojawił się po raz pierwszy termin „etyka medyczna”, którym posłużył się angielski lekarz Thomas Percival, tytułując w ten sposób swój podręcznik dla lekarzy, na którym Amerykańskie Towarzystwo Medyczne oparło kodeks etyki medycznej powstały w 1847 roku.

Proces sekularyzacji doprowadził do zakwestionowania dominującego, spójnego systemu wartości reprezentowanego przez tradycję judeochrześcijańską i postawienia pytań o najbardziej fundamentalne kwestie, takie jak wartość życia czy cele medycyny bądź nauki. Zmierzch etyki chrześcijańskiej przyczynił się do powstania etyki medycznej oraz bioetyki, gdyż zabrakło spójnej wizji człowieka w świecie. Zastąpiono ją zsekularyzowaną, pluralistyczną etyką racjonalistyczną (Engelhardt, 1996). Chodziło o znalezienie odpowiedzi na fundamentalne problemy moralne w związku z rozwojem biomedycyny i w kontekście kryzysu tożsamości moralnej współczesnych społeczeństw (Chyrowicz, 2015).

Wraz z kryzysem obyczaju, demokratyzacją i powstaniem społeczeństw masowych, w których dostęp do wykonywania zawodów zaufania publicznego i pełnienia funkcji publicznych został otwarty na szeroką skalę dla osób o bardzo różnym pochodzeniu i zróżnicowanym doświadczeniu czy wykształceniu, wzrosło zainteresowanie etyką zawodową. Na fali sekularyzacji i kryzysu moralnych fundamentów społeczeństwa zaczęto racjonalizować edukację moralną. Polegało to na szukaniu jednoznacznych i uniwersalnych kryteriów do oceny działań czy ich konsekwencji, czyli tworzeniu procedury, która mogłaby w racjonalny sposób rozwiązać problemy moralne w sytuacji, gdy dostarczane przez tradycje wartości zaczęły być uznawane za sporne.

Bioetyka miała być pomostem między biologią a etyką, techniką a uniwersytetem (Chyrowicz, 2015). Narodzin bioetyki upatruje się w Stanach Zjednoczonych, jej pionierami byli Hans Jonas i George Annas. Nieprzypadkowo obaj pochodzili z Niemiec, a ich doświadczenie wojny i holokaustu stanowiło istotny punkt wyjściowy rozważań bioetycznych,

jak zauważa Chyrowicz. Do rozwoju debaty bioetycznej przyczyniły się centra takie jak The Hastings Center, The Kennedy Institute of Ethics. Od lat 70. XX wieku zaczęto również tworzyć komisje etyczne i bioetyczne w szpitalach, ośrodkach badawczych i na uniwersytetach, które miały pełnić funkcje opiniodawcze czy oceniające i zatwierdzające procedury medyczne i badania.

Raporty komisji oraz komitetów etycznych w znaczący sposób kształtowały nie tylko debatę bioetyczną, ale także regulacje prawne, czego przykładem może być słynny brytyjski Report of the Committee of Enquiry into Human Fertilization and Embryology z 1988 roku, znany także jako The Warnock Report od nazwiska jednej z głównych autorek – brytyjskiej filozof Mary Warnock.

Drastyczne nadużycia medyczne jako asumpt do regulacji

Do nadużyć w dziedzinie medycyny dochodziło w różnych państwach, niezależnie od ustroju, ale w największej skali występowały one w systemach totalitarnych, zwłaszcza w czasie II wojny światowej, czego przykładem mogą być praktyki niedobrowolnej eutanazji (masowe zabijanie osób z niepełnosprawnościami), praktyki eugeniczne (przymusowe aborcje, sterylizacje i ciążę), jak również eksperymenty na ludziach, zwłaszcza więźniach obozów koncentracyjnych czy więźniach wojennych. Słynne procesy norymberskie, w tym w szczególności proces nazistowskich lekarzy przeprowadzających eksperymenty na więźniach obozów koncentracyjnych, doprowadził do powstania pierwszych regulacji eksperymentów medycznych. W 1947 roku w wyniku procesu powstał Kodeks norymberski, w którym sformułowano dziesięć głównych zasad dotyczących badań z udziałem ludzi. Wśród tych zasad centralne znaczenie miał obowiązek wyrażenia dobrowolnej zgody przez uczestnika badań. Kodeks ten miał charakter niewiążący prawnie, ale odegrał znaczącą rolę w rozwoju etyki medycznej i stał się podstawą dla Deklaracji helsińskiej z 1964 roku, stworzonej przez Zgromadzenie Ogólne Światowego Stowarzyszenia Lekarzy. Doprecyzowano w niej zasady etyczne dotyczące prowadzenia badań naukowych w medycynie – deklaracja ta jest co jakiś czas uaktualniana i do dziś obowiązuje.

Kwestią jak najlepszego wdrożenia zasad etycznych Deklaracji helsińskiej zajęła się Rada Międzynarodowych Organizacji Nauk Medycznych (Council for International Organizations of Medical Sciences, CIOMS), która we współpracy ze Światową Organizacją Zdrowia (World Health Organization, WHO) wydała pod koniec lat 70. XX wieku wytyczne w zakresie etycznych aspektów badań biomedycznych. Wytyczne te uwzględniały ochronę osób i populacji biorących udział w badaniach i szczególnie narażonych na wykorzystanie, z uwagi na trudną sytuację ekonomiczno-społeczną, wiek, niepełnosprawność czy chorobę, przynależność etniczną, wykształcenie itp. Wytyczne CIOMS opierają się na zasadach: szacunku dla osoby, dobroczynienia, sprawiedliwości; podkreślają też wagę komisji etycznych. Wytyczne były wielokrotnie rewidowane i aktualizowane, mają one charakter niewiążący.

Pierwszym prawnie wiążącym międzynarodowym dokumentem, który regulował kwestie bioetyczne, była Konwencja o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej w kontekście zastosowań biologii i medycyny: Konwencja o prawach człowieka i biomedycynie, uchwalona przez Radę Europy w Oviedo 4 kwietnia 1997 r., zwana też Europejską Konwencją Bioetyczną lub Konwencją z Oviedo. W tym samym roku z inicjatywy UNESCO został ogłoszony inny dokument o randze międzynarodowej: Powszechna deklaracja o genomie ludzkim i prawach człowieka z dnia 11 listopada 1997 r. Niedługo później opublikowano także Protokół dodatkowy do Konwencji o prawach człowieka i biomedycynie w sprawie zakazu klonowania człowieka z dnia 12 stycznia 1998 r.

Postęp technologiczny

Oprócz nadużyć w badaniach z udziałem ludzi, które zainicjowały powstanie podstawowych zasad etyki medycznej, znaczący wpływ na rozwój bioetyki miał dynamiczny rozwój biotechnologii rewolucjonizującej medycynę, co prowadziło do powstania wielu nowych wyzwań etycznych, wykraczających poza relację pacjent – lekarz. Rozwój genetyki w XX wieku przyniósł przełomowe zmiany w naukach biomedycznych, które wymagają refleksji etycznej. Do kluczowych punktów zwrotnych rozwoju genetyki należały w szczególności: a) odkrycie

chromosomowej teorii dziedziczenia (badania na muszkach owocówkach); b) odkrycie struktury DNA w 1953 roku (M. Wilkins, R. Franklin, J. Watson, F. Crick); c) odkrycie mechanizmu powielania DNA oraz kodu genetycznego, który ma uniwersalny charakter i jest spoiwem łączącym istoty ludzkie z wszystkimi organizmami żywymi na naszej planecie; d) opracowanie w latach 70. XX w. metody sekwencjonowania („czytania”) DNA oraz klonowania („pisania”) genów (w 1996 roku sklonowano pierwszego ssaka – słynną owcę Dolly, a w 2018 roku małpy); e) projekt poznania genomu ludzkiego (1990–2003); f) opracowanie w 2012 roku metody edycji genomu CRISPR/Cas9 (E. Charpentier, J.A. Doudna). Równolegle do genetyki rozwijały się technologie medyczne, w tym te związane z ratowaniem życia i podtrzymywaniem życia w stanie terminalnym, transplantacją organów (pierwszej udanej transplantacji nerki dokonano w 1954 roku, a pierwszej udanej transplantacji serca w 1967 roku), prokreacją (w 1978 roku urodziło się pierwsze dziecko w wyniku zastosowania procedury zapłodnienia pozaustrojowego, diagnostykę preimplantacyjną zarodków zastosowano po raz pierwszy w 1989 r.; aby zwiększyć efektywność zapłodnienia *in vitro* zaczęto stosować krio-konserwację zarodków i selekcję genetyczną zarodków zdolnych do rozwoju i wolnych od wad genetycznych).

Te rewolucyjne zmiany w biomedycynie przyczyniły się do powstania nowych dylematów etycznych oraz zainicjowania debaty bioetycznej nad takimi zagadnieniami jak: status normatywny ludzkich zarodków, granice ingerencji genetycznych w ludzką prokreację (klonowanie, edycja genomu, transfer mitochondrialny), idee eugeniczne (selekcja genetyczna i ulepszanie natury człowieka), nowe formy życia, tworzenie hybryd i chimer międzygatunkowych, hodowla organów, rozumienie macierzyństwa i rodzicielstwa (związane z tzw. macierzyństwem zastępczym oraz dawstwem gamet i zarodków), granice uporczywej terapii, podtrzymywanie życia w stanie wegetatywnym, komercjalizacja ludzkiego ciała i jego części, biobankowanie, zapłodnienie *post mortem*, dawstwo oraz handel zarodkami i gametami, problem dyskryminacji genetycznej, zarodkowe komórki macierzyste itp.

Przełomowe sprawy, orzeczenia i regulacje prawne

Do rozwoju debaty bioetycznej przyczyniły się także głośne sprawy dotyczące dylematów etycznych związanych z wyżej wymienionymi kwestiami, w tym sprawy dotyczące podtrzymywania życia w stanie wegetatywnym, eutanazji, zastępczego macierzyństwa, dysponowania zarodkami w sytuacji rozwodu, rodzeństwa ratunkowego, roszczeń *wrongful life* itp. Zwłaszcza w kulturze anglo-amerykańskiej, należącej do systemu prawnego *common law*, orzeczenia sądowe w głośnych sprawach stawały się precedensami, otwierając możliwości prawne na przyszłość lub prowokowały prawodawcę do zmian prawnych.

Punktami zwrotnymi w debacie dotyczącej ochrony ludzkiego życia i jego początków były w USA orzeczenia amerykańskiego Sądu Najwyższego: *Roe v. Wade* (1973), umożliwiające legalizację aborcji, oraz *Dobbs v. Jackson Women's Health Organization* (2022), uchylające ten wyrok i pozostawiające regulację aborcji poszczególnym stanom.

W Polsce kwestia warunków dopuszczalności przerywania ciąży została uregulowana Ustawą z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, a debatę wokół tych kwestii kształtowały orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego z 1997 roku (K 26/96) oraz 2020 roku (K 1/20), jak również orzecznictwo Sądu Najwyższego czy sprawy przeciwko Polsce rozpatrywane przez Europejski Trybunał Praw Człowieka (*Tysiąc v. Poland*, *Z v. Poland*, *R.R. v. Poland*, *S & T v. Poland*). Kwestię zapłodnienia pozaustrojowego reguluje w Polsce Ustawa z dnia 25 czerwca 2015 r. o leczeniu niepłodności.

Powszechny konsens świata zachodniego, by nie wprowadzać dziedzicznych zmian genetycznych u ludzi, został podważony w 2015 r. wraz z decyzją brytyjskiego Parlamentu, który uchwalając 4 marca 2015 r. *The Human Fertilisation and Embryology (Mitochondrial Donation) Regulations*, umożliwił wprowadzenie do klinik wspomaganego rozrodu technik mitochondrialnego transferu genetycznego. Światowy konsens naukowców dotyczący nałożenia moratorium na stosowanie metod edycji genomu w ludzkiej prokreacji został zaś naruszony eksperymentem chińskiego genetyka He Jiankui, który w listopadzie 2018 roku ogłosił na drugim Światowym Szczycie Edycji Ludzkiego Genomu w Hong Kongu, że na świat przyszła pierwsza dwójka dzieci ze zmodyfikowanym

technologią CRISPR/Cas9 genomem (modyfikacja polegała na zwiększeniu odporności dzieci na wirusa HIV). Światowy konsens dotyczący zakazu klonowania ludzi wciąż jest utrzymywany.

Debata wokół kwestii dotyczących końca życia rozwijała się w USA w związku z głośnymi sprawami, jak choćby przypadek Karen Ann Quinlan (1975), Nancy Cruzan (1990), Terri Schiavo (2005) i Eluany Englaro (2009). W Polsce podobny wydźwięk miała sprawa Janusza Świtaja, który w 1999 roku uległ poważnemu wypadkowi, na skutek którego został na stałe sparaliżowany, a w 2007 roku skierował wniosek do sądu o zaprzestanie terapii podtrzymującej jego życie. Holandia była zaś pierwszym europejskim krajem, który w 2002 roku zalegalizował eutanazję i pomoc w samobójstwie, wyłączając odpowiedzialność karną lekarzy.

Ujęcie problemowe pojęcia

Nawiązując do podanej w pierwszym punkcie definicji, można stwierdzić, że bioetyka zajmuje się przede wszystkim zagadnieniami dotyczącymi problemów początku, końca i trwania życia, wyznaczającymi jej zakres. Kwestie dotyczące problematyki początków życia obejmują takie zagadnienia jak: dopuszczalność przerywania ciąży; prokreacja medycznie wspomagana, w tym tzw. reprogenetyka, surogacja, badania i ingerencje genetyczne (w tym kwestie dotyczące inżynierii genetycznej i eugeniki), selekcja genetyczna, dawstwo i handel gametami oraz zarodkami, zarodkowe komórki macierzyste. Problem końca życia dotyczy takich zagadnień jak: eutanazja i samobójstwo wspomagane, kryteria śmierci, uporczywa terapia, ratowanie i podtrzymywanie życia, opieka paliatywna. Kwestie związane z trwaniem życia obejmują najbardziej zróżnicowany zakres zagadnień, związanych z biomedycyną, w tym m.in.: alokację świadczeń medycznych, transplantologię i dawstwo organów, badania z udziałem ludzi i zwierząt, eksperymenty medyczne, badania i poradnictwo genetyczne, somatyczną terapię genową, zasady dotyczące praktyki lekarskiej i relacji pacjent – lekarz, zdrowie publiczne, w tym kwestie dotyczące epidemii, komercjalizację ciała i materiału biologicznego pochodzenia ludzkiego, bioinżynierię, w tym genetycznie modyfikowane organizmy, sprawiedliwość i dyskryminację, w tym dyskryminację genetyczną, w kontekście ulepszania

oraz dostępu do świadczeń medycznych, ubezpieczeń, pracy i edukacji, broń biologiczną, bioterroryzm, bioart, strajki głodowe, tortury, biobankowanie, ochronę i wykorzystanie danych biometrycznych.

Każdy z tych tematów jest przedmiotem pogłębionych analiz i bogatej literatury. Szukając wspólnego mianownika dla tych głównych problemów bioetycznych, można wskazać, iż kwestie dotyczące początków i kresu życia sprowadzają się głównie do sporu o ontyczny i normatywny status życia ludzkiego, co wyraża się także w sporze o jego jakość i wartość (Galewicz, 2013; Chyrowicz, 2015; Soniewicka, 2021).

Status ontyczny wiąże się z określeniem, z jakiego rodzaju bytami mamy do czynienia. Przez status normatywny należy zaś rozumieć wagę moralną, przypisywaną określonym bytom, która wskazuje nam, co możemy z nimi robić, a czego wobec nich robić nie wolno. Wszystkie byty mają jakąś wagę moralną, niektóre zaś mają szczególną wagę moralną, która może wiązać się z wymogiem ich ochrony, w tym okazywania szczególnej troski, szacunku lub przypisywania im uprawnień. Kwestie dotyczące statusu ontycznego i normatywnego są ze sobą ściśle związane, choć od siebie niezależne. Można bowiem domagać się szczególnej ochrony określonych bytów, niezależnie od tego, za co się je uważa. Przykładowo niektórzy uważają zwłoki ludzkie za rzecz, inni za pozostałość po osobie niebędącą rzeczą, niemniej w obu przypadkach można domagać się wyłączenia zwłok z obrotu oraz zakazywać ich bezczeszczenia, w różny sposób to uzasadniając.

W dyskusji bioetycznej dotyczącej kwestii początku i końca ludzkiego życia często wprowadza się rozróżnienie pomiędzy pojęciem „człowiek” („istota ludzka”) a pojęciem „osoba”, uznając to pierwsze za kategorię biologiczną przypisywaną wszystkim ludzkim organizmom na podstawie przynależności gatunkowej (ze względu na ludzkie pochodzenie lub ze względu na ludzki genotyp), a to drugie za kategorię filozoficzną przypisywaną na podstawie posiadania określonych właściwości. Istnieje rozpowszechnione w debacie bioetycznej stanowisko, że nie wszystkie istoty ludzkie są osobami, ale tylko te, które posiadają określone właściwości (wyższe funkcje psychiczne) lub mogą je posiadać, gdy organizm biologiczny umożliwi ich rozwój (Engelhardt, 1996; Singer, 2007; Galewicz 2010). Wówczas przyjmuje się, że zarodek ludzki nie jest osobą, ale może nią być płód ludzki w późnej fazie rozwoju lub jest potencjalną osobą (może rozwinąć się w osobę).

Zgodnie z innym stanowiskiem każda istota ludzka jest osobą ze względu na nierozdzielność biologicznego i osobowego bytu (Speamann, 2001; Finnis, 2006). Wówczas przyjmuje się, że zarodek i płód ludzki jest osobą od momentu powstania życia ludzkiego, stanowisko to określa się mianem „embriologicznego personalizmu” (Galewicz, 2013). Są też autorzy, którzy powołują się na argumentację z godności życia ludzkiego, jednakże nie utożsamiają życia ludzkiego we wszystkich fazach rozwoju prenatalnego z osobą. Podejście to można nazwać stanowiskiem godnościowym impersonalistycznym. Wśród zwolenników tego podejścia znajdziemy takich autorów jak Ronald Dworkin, Leon Kass czy Jürgen Habermas, którzy uznają, że życie ludzkie z uwagi na posiadaną godność domaga się od nas szacunku i podziwu, ale nie absolutnej ochrony.

Analogicznie do debaty wokół ontycznego statusu życia ludzkiego można też wskazać dwa główne rodzaje stanowisk w sprawie jego statusu normatywnego. Zgodnie z pierwszym stanowiskiem życie ludzkie posiada szczególny status normatywny w sposób bezwarunkowy – nie podlega żadnemu różnicowaniu ani wartościowaniu, niezależnie od fazy rozwoju i niezależnie od właściwości danego organizmu. Wówczas przyjmuje się, że życie ludzkie podlega ochronie zarówno po urodzeniu, jak i przed urodzeniem, a ochrona ta rozpoczyna się od początku powstania życia ludzkiego i trwa aż do jego naturalnej śmierci. Stanowisko to wiąże się z doktryną nienaruszalności życia ludzkiego i można je określić stanowiskiem godnościowym, gdyż rozciąga ono pojęcie godności człowieka na całe życie ludzkie, co może, ale nie musi wiązać się z przypisaniem statusu osoby życiu ludzkiemu we wszystkich fazach rozwoju, o czym była mowa wyżej. Stanowisko to wyznacza jasne kryteria stosowalności, ale zarzuca mu się, że nie jest ono łatwe do uzasadnienia bez przyjęcia silnych założeń metafizycznych.

Zgodnie z drugim stanowiskiem życie ludzkie uzyskuje szczególny status normatywny, gdy spełni określone warunki, związane ze stopniem rozwoju i posiadaniem określonych właściwości. Wraz ze stopniem rozwoju życia ludzkiego jego status normatywny staje się silniejszy, co prowadzi także do wniosku, że wraz z degradacją rozwoju życia (utrata wyższych funkcji psychicznych w wyniku choroby, upośledzenia czy starzenia się) jego status będzie malał. Wówczas można przyjąć, iż życie ludzkie podlega ochronie dopiero od pewnego momentu,

w którym określone warunki zostaną spełnione, i tylko do momentu, w którym pozostają zachowane. Wśród warunków, które życie ludzkie musi spełniać, aby przypisać mu szczególną wagę moralną wskazuje się np.: a) sensytywność (zdolność doznawania wrażeń, w tym zdolność do odczuwania bólu), b) samoświadomość, c) racjonalność, d) samorzutną aktywność, e) komunikatywność (zdolność do porozumiewania się za pomocą języka), f) rozumność, g) autonomię. Stanowisko to wiąże się z doktryną jakości życia i nie wyznacza jasnych kryteriów stosowności, gdyż nie zawsze można jednoznacznie określić, w których momentach rozwoju pojawiają się dane właściwości. Nasuwa się też problem z uzasadnieniem przyjętych kryteriów, którym można zarzucić arbitralność. Wśród zwolenników tego podejścia nie ma pełnej zgody, które ze wskazanych kryteriów są decydujące i dlaczego. Głównym problemem związanym z tym stanowiskiem jest to, że prowadzi ono do trudnych do zaakceptowania wniosków, pozbawiając niektórych ludzi szczególnego statusu moralnego (np. noworodki, osoby ciężko upośledzone, osoby w śpiączce itp., nie można im bowiem przypisać takich cech jak racjonalność, autonomia, zdolność komunikacji za pomocą języka itp.) i stawiając ich rangę moralną niżej od niektórych wysoko rozwiniętych zwierząt, spełniających przynajmniej częściowo wspomniane kryteria (Englehardt, 1996; Singer, 2007). Niektórzy próbują łagodzić to stanowisko poprzez przyznanie szczególnego statusu moralnego istotom ludzkim, które potencjalnie posiadają dane cechy – tym, które mogą stać się w pełni rozwiniętymi osobami (np. zdrowe noworodki). Nie przyznają im jednak tym bytom, które z racji trwałych uszkodzeń genetycznych lub nabytych nigdy nie będą w stanie wykształcić lub odzyskać wyższych funkcji psychicznych. To samo rozróżnienie można odnieść do osób w stanie wegetatywnym.

Pozostałe kwestie bioetyczne sprowadzają się do dyskusji wokół rozumienia czterech podstawowych zasad etyki medycznej, wyróżnionych przez Toma L. Beauchampa i Jamesa F. Childressa (1978): 1) poszanowania autonomii, 2) nieszkodzenia, 3) dobroczynienia i 4) sprawiedliwości (Soniewicka, 2018). Autorzy uznali te zasady za obowiązki *prima facie*, odróżniając podrzędne względem nich zasady, takie jak: prawdomówność, dotrzymywanie obietnic, poufność. Inspiracją dla tego podejścia była etyka obowiązków *prima facie* W.D. Rossa, w której konflikty zasad rozwiązuje się za pomocą intuicji moralnej, rozumianej na wzór

Arystotelesowskiej cnoty roztropności (gr. *phronesis*). Podejście do etyki oparte na głównych zasadach określane jest mianem pryncypializmu.

Autonomię można rozumieć jako samostanowienie – jest najczęściej przywoływaną zasadą w liberalnej bioetyce głównego nurtu, w tym etyce medycznej; przyznaje się jej często priorytet wobec innych zasad. Tryumf zasady autonomii w kontekście biomedycznym można wytłumaczyć kilkoma powodami. Po pierwsze, zasada autonomii ma na celu rozszerzenie kontroli nad własnym życiem, a nowe technologie medyczne mają to umożliwić. Po drugie, wiąże się to z odrzuceniem tradycyjnego modelu paternalistycznego, w którym lekarz miał władzę decydowania w imieniu pacjenta o wszystkim, czego dotyczyło jego leczenie, co mogło prowadzić do nadużyć. Autonomia na gruncie bioetyki jest najczęściej sprowadzana do zwykłej swobody wyboru i w kontekście medycznym została zinstytucjonalizowana w formie wymogu świadomej zgody na leczenie. Model autonomiczny jest krytykowany z uwagi na to, że opieka medyczna nie jest zwykłym dobrem konsumpcyjnym ani też nie opiera się na założeniu równej pozycji obu stron relacji: lekarza i pacjenta (istnieje tu istotna asymetria wiedzy i kompetencji, jak i położenia). Proponuje się w zamian model celowościowy nakierowany na dobro pacjenta (Pellegrino & Thomasma, 1993) bądź odwołanie do Kantowskiego rozumienia autonomii opartej na zasadach i godności człowieka (O’Neill, 2007) – w obu tych podejściach akcentuje się kluczową rolę zaufania w relacji pacjent – lekarz.

Zasada nieszkodzenia (*primum non nocere*) oraz dobroczynienia są podstawą etyki medycznej i wywodzi się je z przysięgi Hipokratesa. Obowiązkiem lekarza jest bowiem leczenie pacjentów i niesienie im ulgi w cierpieniu, a zadania te powinno wykonywać się w taki sposób, by nie zaszkodzić pacjentom – tj. z należytą starannością, z wykorzystaniem aktualnej wiedzy, z poszanowaniem godności pacjenta. Na gruncie bioetyki zasadę tę rozciąga się także na inne sfery poza relacją pacjent – lekarz.

Zasada sprawiedliwości w odniesieniu do etyki biomedycznej wiąże się przede wszystkim z gwarancją sprawiedliwego dostępu do osiągnięć biotechnologii i medycyny, jak również z zakazem dyskryminacji zarówno w dostępie do nich, jak i z uwagi na uzyskaną w wyniku ich stosowania wiedzę. W tym ostatnim przypadku chodzi o zakaz wszelkich form dyskryminacji ze względu na obciążenia chorobami, co można w tym kontekście powiązać z zakazem dyskryminacji genetycznej.

Refleksja systemowa z wnioskami i rekomendacjami

Kwestie bioetyczne są zazwyczaj analizowane i dyskutowane z perspektywy dominujących tradycji etycznych: etyki konsekwencjalnej, w tym przede wszystkim utilitaryzmu, i etyki deontologicznej. Wśród alternatywnych podejść wymienia się: neoarystotelizm (współczesna etyka cnót), personalizm etyczny, komunitaryzm, etykę troski. Można przeprowadzić rozróżnienie na etykę opartą na zasadach (pryncypializm, deontologia, utilitaryzm), cnotach (etyka cnót), godności osoby (personalizm), idei wspólnoty (komunitaryzm) czy trosce (etyka troski).

Utilitaryzm, który nie jest jednorodną doktryną etyczną, wywodzi się głównie z filozofii Jeremy'ego Benthama i Johna Stuarta Milla. Łączy w sobie rozumowanie konsekwencjalne (działania ocenia się z perspektywy ich konsekwencji) z rozumowaniem teleologicznym (konsekwencje działań są oceniane z perspektywy celu, jaki ma zostać osiągnięty). Doktryna ta opiera się na zasadzie maksymalizowania użyteczności, którą wyraża formuła „zasady największego szczęścia”. W debacie bioetycznej wśród najbardziej znaczących utilitarystów należy wymienić Petera Singera, Johna Harrisa, Richarda Hare'a, Dereka Parfita czy Jamesa Rachelsa.

Najbardziej wpływowym przykładem deontologii, czyli nauki o obowiązkach, jest doktryna etyczna Kanta, która opiera się na fundamentalnej zasadzie, jaką stanowi imperatyw kategoryczny, ściśle związany z pojęciem godności człowieka i występujący w dwóch głównych wersjach. Pierwsza z nich to tzw. formuła powszechności, stanowiąca test uniwersalności norm, którymi kierujemy się w działaniu, a druga to tzw. formuła promowania człowieczeństwa (*humanity formula*), która ma gwarantować traktowanie ludzi jako celu samego w sobie. Z perspektywy deontologicznej pewne działania są złe lub dobre same w sobie, bez względu na cel bądź konsekwencje. W debacie bioetycznej deontologiczną perspektywę prezentuje m.in. Onora O'Neill czy Frances M. Kamm.

Zarówno deontologia, jak i utilitaryzm są odmianami etyki, która opiera się na ideale postępowania racjonalnego, dającego się wywieść z uprzednio przyjętej reguły, będącej rezultatem procesu rozumowania. Na gruncie etyki racjonalistycznej bardzo często korzysta się z eksperymentów myślowych jako narzędzia argumentacji. Do najśłynniejszych eksperymentów myślowych wykorzystywanych w debacie bioetycznej

należy problem wagonika (*the trolley problem*), sformułowany przez Philippę Foot. Doczekał się on wielu analiz i wersji, wśród których rozgłos w debacie bioetycznej zyskała wersja dotycząca transplantacji, jak np. loteria przetrwania (*the survival lottery*) autorstwa Harrisa czy sprawa transplantacji (*the transplant case*) autorstwa Judith Jarvis Thomson. Ta ostatnia jest twórczynią najstynniejszego eksperymentu myślowego dotyczącego prawa do przerywania ciąży – sprawy skrzypka (*the violinist case*). Do często przywoływanych w debacie bioetycznej eksperymentów myślowych należy również eksperyment z pożarem w klinice niepłodności autorstwa Annasa. Wśród filozofów najchętniej eksplloatujących metodę eksperymentów myślowych można znaleźć zarówno zwolenników utylityzmu, takich jak Parfit, który zasłynął głównie z eksperymentów myślowych ilustrujących tzw. problem nietożsamości, jak również zwolenników deontologii, takich jak Kamm. Rozumowanie moralne oparte na rozwiązywaniu abstrakcyjnych dylematów moralnych, co często określa się mianem trolejologii, jest krytykowane, gdyż daje złudzenie, iż moralność jest jak gra w szachy, gdzie liczy się najlepsza strategia. Eksperymenty myślowe są też nadużywane jako środek perswazji, zwłaszcza gdy zapominamy o tym, że scenariusze kontrfaktycznych eksperymentów myślowych są tak konstruowane, iż rzucają światło na pewne aspekty, pozostawiając w cieniu pozostałe. Należy pamiętać, iż są one niekonkluzywne i mogą jedynie uwypuklić pewne aspekty dylematów moralnych, ale nie mogą ich rozwiązać.

Dyskurs bioetyczny jest zdominowany przez etyki racjonalistyczne, w tym w szczególności utylityzm. Niektórzy twierdzą wręcz, iż bioetyka jest wytworem utylityzmu (Maclean, 1993). Utylityści często wygłaszają werdykty moralne, uznając je za głos rozumu, choć w rzeczywistości to jedynie ich własny głos, jak zauważa Anne Maclean, nazywając utylityzm współczesną odmianą sofistyki moralnej.

Widząc ograniczenia etyki racjonalistycznej, niebędącej w stanie dostarczyć racjonalnej procedury, za pomocą której moglibyśmy rozwiązać wszelkie spory bioetyczne, coraz większe znaczenie w debacie zaczynają odgrywać inne tradycje filozoficzne, które traktuje się jako uzupełnienie etyki racjonalistycznej głównego nurtu albo jako alternatywę. Jako przykład można podać etykę cnót, która podkreśla, iż działanie moralne musi być ugruntowane w charakterze człowieka. Aby zrozumieć, czym jest prawe (*virtuous*) życie, musimy odwołać się do

trwałych dyspozycji charakteru (cnót), które są jedynym sposobem na jego osiągnięcie. Przez cnotę rozumie Arystoteles utrwaloną skłonność do działania i odczuwania w określony sposób, które umożliwia osiągnięcie *telos* (celu – czyli pełni życia, szczęścia) człowieka. Wielu autorów nawoływało do powrotu do myślenia w kategoriach cnót na gruncie etyki biomedycznej, postulując konieczność uzupełnienia etyki zasad ich odniesieniem do etosu zawodów medycznych, opartego na wartościach i celach (Pellegrino & Thomasma, 1993). Szczególny charakter zawodu lekarza polega na tym, że opiera się on na relacji opieki i troski, jakimi lekarz obdarza chorego pacjenta, szukającego pomocy. W ramach tej szczególnej więzi bazującej na trosce i zaufaniu powstają cnoty lekarskie, które można wywieść z celów realizowanych przez tę profesję oraz powiązać je z zasadami owej praktyki. W kategoriach cnót można także rozpatrywać inne decyzje bioetyczne, wykraczające poza relację pacjent – lekarz, jak np. kwestie dotyczące rodzicielstwa, przerwania ciąży, eutanazji, celowego powoływania do życia osób obarczonych wadą genetyczną itp. Problemem współczesnej etyki cnót jest trudność w ustaleniu uniwersalnego ideału życia, przez co – gdy oderwie się ją od uniwersalnych zasad – łatwo popada ona w subiektywizm, co może prowadzić do relatywizmu.

Jeszcze inne podejście proponuje personalizm etyczny, który na gruncie biomedycznym kojarzony jest głównie z Paulem Ramseyem (1977). Amerykański personalizm na gruncie medycyny był odpowiedzią na rewolucję biotechnologiczną, która przyczyniła się do technicyzacji medycyny, traktowania chorób w oderwaniu od pacjentów, zaniku osobistych relacji lekarz – pacjent. Ramsey kładł nacisk na to, by pacjenta traktować jako integralną osobę, a jedynie wtórnie jako chorego, podkreślając jego podmiotowość i postulując szacunek dla jego autonomii oraz świadomego udziału w procesie leczenia. Personalizm, który w centrum rozważań stawia godność człowieka, jest nurtem silnie obecnym w bioetyce chrześcijańskiej (Biesaga, 2006).

Należy tu także wspomnieć o społecznym nauczaniu Kościoła katolickiego, które dotyczy kwestii bioetycznych i wyrażone było w licznych dokumentach, takich jak encykliki, instrukcje Kongregacji Nauki Wiary czy Katechizm Kościoła Katolickiego. Encykliki, w których głowy Kościoła w szczególny sposób zajmowały się sprawami bioetycznymi, to przede wszystkim: *Humanae vitae* (1968) Pawła VI, w której zawarta

jest deklaracja ochrony życia oraz skierowana do małżonków nauka dotycząca prokreacji i regulacji poczęć; *Evangelium vitae* (1995) Jana Pawła II, gdzie papież przedstawił naukę o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego od momentu poczęcia do naturalnej śmierci, proklamując cywilizację życia – naukę tę określa się także mianem bioetyki świętości życia; *Laudato si'* (2015) Franciszka – papież kontynuuje w niej myśl poprzedników, podkreślając, że życie ludzkie jest darem, który należy chronić, oraz wyraża troskę o ziemię, zwracając uwagę na odpowiedzialność spoczywającą na ludziach za rozsądną eksploatację jej zasobów oraz obowiązki względem przyszłych pokoleń.

Komunitaryzm oraz etyka troski bądź opiekuńczości (*ethics of care*) są z kolei stanowiskami oferującymi konkurencyjne koncepcje sprawiedliwości względem klasycznych liberalnych teorii, zakorzenionych w etyce racjonalistycznej, takich jak sprawiedliwość jako bezstronność Johna Rawlsa czy sprawiedliwość jako wzajemna korzyść. Komunitaryzm opiera się na trzech głównych założeniach: a) koncepcji osoby jako istoty społecznej (ludzka tożsamość jest kształtowana przez wspólnotę i tylko w niej człowiek może w pełni się realizować), b) idei dobra wspólnego, c) roli cnót w życiu społecznym. Etyka troski różni się zaś od teorii sprawiedliwości, koncentrując się na relacjach pomiędzy ludźmi, a nie jednostce jako punkcie wyjścia. Akcentuje się tu takie wartości jak osobiste zaangażowanie podmiotów moralnych, wzajemne zaufanie, indywidualną troskę, wrażliwość na położenie i potrzeby. W przeciwieństwie do sprawiedliwości opiekuńczość jest stronnicza, odwołująca się do uczuć, a nie racjonalnych decyzji podejmowanych przez autonomiczne podmioty. Przyjmuje się tu, że społeczeństwo i instytucje społeczne, które je tworzą, powinny być kształtowane w ten sposób, by służyły nie tylko wzajemnej korzyści, ale przede wszystkim budowaniu więzi troski i wzajemnego zaangażowania oraz zainteresowania innymi. Oba te podejścia odniesione do debaty bioetycznej akcentują więzi międzyludzkie, a także role i praktyki społeczne.

Reasumując, spory bioetyczne często są nierozwiązywalne, gdyż przedstawiane w nich argumenty wywodzą się z odmiennych przesłanek i całkowicie odmiennej wizji człowieka. Spory te dotyczą nie tylko priorytetów moralnych, ale tego, co ma znaczenie jako moralny argument – np. czy można powołać się na argument z godności człowieka czy nie. Dla utilitarystów takich jak Singer argument z godności człowieka

to pusta retoryka lub wręcz wyraz szowinizmu gatunkowego. Utylityzm redefiniuje bowiem pojęcia moralne w kategoriach użytecznościowych – rozumowanie bioetyczne zakorzenione w tym nurcie zakłada odrzucenie wszelkich założeń dotyczących życia i śmierci, w tym aborcji, eutanazji, dzieciobójstwa, samobójstwa, zabójstwa, by rozważyć, co nadaje życiu wartość i dopiero po udzieleniu tej odpowiedzi wyciągnąć wnioski, co do dopuszczalności tych praktyk. Jednakże uznając, iż wartość życia jest koncepcją metafizyczną, nie będzie można utożsamiać jej z wartością subiektywną, jaką nadaje życiu jej posiadacz, a prawa do życia nie będzie można wywodzić z oceny jego jakości. Innymi słowy przyjmujemy wówczas, że życie może stracić wartość dla danego człowieka, ale człowiek ten nie straci przez to wartości człowieka – wciąż będzie człowiekiem. Gdy więc „Bioetycy [utilitarystyczni – przyp. M.S.] pytają, czy m jest to, co nadaje wartość ludziom? Jeśli powiemy, «to, że są ludźmi», nie będzie to odpowiedzią na pytanie bioetyczne, ale o dr z u c e n i e m tego pytania” jak pisze Maclean (1993, s. 138).

Nie da się zbudować sensownej argumentacji bioetycznej bez odwołania do filozofii moralności, co wymaga przyjęcia określonych założeń antropologicznych, metafizycznych, aksjologicznych i epistemologicznych. Należy jednak pamiętać, iż zadaniem filozofii nie jest wydawanie werdyktów moralnych, ale przede wszystkim dążenie do głębszego zrozumienia pojęć, racji i intuicji moralnych, ich identyfikowania i wiązania ze sobą, rozważania konsekwencji przyjętych stanowisk. Nie należy więc zawężać debaty bioetycznej do perspektywy utilitarystycznej czy deontologicznej, ale sięgać do różnych tradycji filozoficznych, które najpełniej będą mogły wyrazić nasze doświadczenia moralne i pogłębić ich zrozumienie.

BIBLIOGRAFIA

- Beauchamp, T.L., & Childress, J. (1978). *Principles of Biomedical Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Biesaga, T. SDB (Red.) (2006). *Bioetyka personalistyczna*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Chyrowicz, B. (2015). *Bioetyka. Anatomia sporu*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Engelhardt, H.T.Jr. (1996). *The Foundations of Bioethics*. New York: Oxford University Press.

- Finnis, J. (2006). *Abortion and Health Care Ethics*. W: H. Kuhse, P. Singer (Red.), *Bioethics. An Anthology*. Hoboken: Blackwell Publishing.
- Galewicz, W. (Red.) (2010). *Początki ludzkiego życia*. Antologia Bioetyki. Kraków: Universitas.
- Galewicz, W. (2013). *Status ludzkiego zarodka a etyka badań biomedycznych*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Maclean, A. (1993). *The Elimination of Morality. Reflections on Utilitarianism and Bioethics*. London: Routledge.
- O'Neill, O. (2007). *Autonomy and Trust in Bioethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pellegrino, E.D., & Thomasma, D.C. (1993). *The Virtues in Medical Practice*. New York: Oxford University Press.
- Ramsey, P. (1977). *Pacjent jest osobą*. Przeł. S. Łypacewicz. Warszawa: PAX.
- Singer, P. (2007). *Etyka praktyczna*. Przeł. A. Sagan. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Soniewicka, M. (2018). *Selekcja genetyczna w prokreacji medycznie wspomaganiej. Etyczne i prawne kryteria*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Soniewicka, M. (2021). Spór o dopuszczalność przerywania ciąży z perspektywy etycznej i filozoficznoprawnej (komentarz do wyroku TK w sprawie K 1/20). *Państwo i Prawo*, 8.
- Spaemann, R. (2001). *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*. Przeł. J. Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Agnieszka Thier

Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0002-5915-2071>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.471>

Etyka ekologiczna – koncepcje i problemy

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Przytaczam różne definicje etyki ekologicznej. Pokazuję, że etyka ekologiczna podejmuje inne zagadnienia niż etyka środowiskowa, choć wielu autorów zamiennie używa tych sformułowań. Etyka ekologiczna to dyscyplina praktyczna o charakterze normatywnym, która zajmuje się teoretycznym i praktycznym rozwiązywaniem różnych dylematów moralnych pojawiających się w relacji człowiek – natura (przyroda).

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Przedstawiam krótki rys historyczny etyki ekologicznej. Przywołuję różnych autorów, których prace miały wpływ na rozwój teoretyczny etyki ekologicznej. Zwracam uwagę na określone przesunięcia problemowe i paradygmatyczne, które doprowadziły do wykrystalizowania się aktualnej sytuacji etyki ekologicznej.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Przedstawiam różne podejścia teoretyczne rozwijane w ramach etyk środowiskowych. Zwracam uwagę na pluralizm podejść oraz złożoność problemów, które nie znajdują ostatecznego rozstrzygnięcia w żadnym z omawianych typów etyk środowiskowych.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Rekomenduję w wymiarze teoretycznym rozwijanie interdyscyplinarnie rozumianej etyki ekologicznej, natomiast w wymiarze praktycznym zwracam uwagę na edukację ekologiczną, której celem praktycznym powinno

być rozwijanie i promowanie inteligencji ekologicznej, bardzo ważnej w budowaniu partnerskich relacji między człowiekiem a światem ekosystemów przyrodniczych.

Słowa kluczowe: etyka ekologiczna, etyka środowiskowa, ekoetyka, ekologia, filozofia ekologiczna

Definicja pojęcia

Etyka ekologiczna należy do obszaru nauk humanistycznych. W nazwie mamy dwa wieloznaczne określenia: „etyka” i „ekologiczna”. Przez etykę będę rozumiała dyscyplinę normatywną, która zajmuje się oceną moralną ludzkiego postępowania, a przez ekologię – dział nauk empirycznych, który zajmuje się ekosystemami. Zakładam, że etyka ekologiczna powinna współpracować z naukami przyrodniczymi, jeśli ma dokonywać trafnej oceny moralnej różnych typów działań.

Za Tyburskim można rozróżnić dwa działy etyki ekologicznej. Etyka biocenotyczna dotyczy wszystkich żywych istot; według niej każda sfera życia jest przedmiotem odniesień moralnych. Etyka holistyczna poszerza jeszcze obszar moralności na stosunki człowieka ze światem pojętym jako pewna całość. Problemem jest teoretyczne uzasadnienie tak pojmowanej etyki. Jest on przedmiotem dość interesujących dyskusji, ale najważniejszą rzeczą jest praktyka. Zdaniem Tyburskiego polega ona na tym, że etyka ekologiczna stara się fundować pewną hierarchię wartości, a na jej czele stawia wartość życia w duchu Alberta Schweitzera. Próbuje formułować imperatywne odpowiedniki tych wartości, czyli określone normy z nich wynikające. Te normy z kolei próbuje przynieść do naszej świadomości, żeby kształtowały nasze postawy i zachowania (zob. Tyburski, 1994). Etyka ekologiczna wyrasta z tzw. humanizmu ekologicznego, który stawia w centrum relacje między człowiekiem a szeroko pojmowanym światem przyrody. Humanizm ekologiczny określa się dziś mianem paradygmatu, który oparty jest na innych wartościach niż paradygmat antropocentryczny. Tyburski twierdzi, że humanizm ekologiczny jest paradygmatem partnerskiego stosunku człowieka do przyrody. Zastępuje on stary paradygmat, który od czasów Bacona określały wartości pragmatyczne i utylitarne.

W literaturze przedmiotu niekiedy zamiennie traktuje się etykę ekologiczną z etyką środowiskową. Niektórzy twierdzą, że etyka ekologiczna jest działem etyki środowiskowej. Inni używają popularnego terminu, jakim jest „ekoetyka” i zamiennie używają jej z terminem „etyka ekologiczna”. W polskiej literaturze przedmiotu często zamiennie traktuje się nazwy „etyka środowiskowa” i „etyka ekologiczna”, natomiast w literaturze anglojęzycznej rozróżnia się je. Publikuje się nawet osobne podręczniki o tytule „etyka ekologiczna” (Curry, 2011). Uważam, że o ile można

zamiennie traktować terminy „ekoetyka” i „etyka ekologiczna”, o tyle już problematyczne jest traktowanie zamiennie terminów „etyka ekologiczna” i „etyka środowiskowa”. Wielu badaczy wskazuje na zasadniczą różnicę. Dominika Dzwonkowska pisze, że

często w literaturze przedmiotu pojawia się określenie „ekologiczny” w odniesieniu do etyki/wartości czy cnót. Wybór między przymiotnikami „środowiskowy” a „ekologiczny” nie jest przypadkowy, ale jest deklaracją poglądów na temat miejsca kwestii społecznych w etyce analizującej problemy środowiska naturalnego. Określenie „etyka środowiskowa” wiąże się z włączaniem kwestii społecznych do refleksji etycznej. Z kolei etyka ekologiczna skupia się wyłącznie na relacjach człowieka z otoczeniem przyrodniczym (Dzwonkowska, 2022, s. 22).

Zagadnienia poruszane w etyce środowiskowej są też podnoszone w etyce ekologicznej, dlatego trudno jest wyznaczyć restrykcyjnie granicę problemową.

Autorzy Ben Minteer i James P. Collins uważają, że etyka ekologiczna, choć bazuje na pewnych ustaleniach wypracowanych w etyce środowiskowej, to jednak podejmuje inne zagadnienia, można powiedzieć – bardziej praktyczne. W swojej charakterystyce etyki ekologicznej powołują się na analogię z bioetyką, która dostarcza zasad etycznych pomagających rozstrzygać dylematy moralne pojawiające się w pracy klinicystów. Badacze ci podkreślają przede wszystkim praktyczny wymiar tej etyki:

Wzywamy do stworzenia nowego podejścia w etyce praktycznej – „etyki ekologicznej” – oraz nowego zestawu narzędzi koncepcyjnych i analitycznych dla ekologów i zarządców bioróżnorodności, które pomogą im radzić sobie z kwestiami moralnymi wynikającymi z ich pracy. Kwestie te nie były do tej pory poruszane w sposób systematyczny w ramach ustalonych obszarów etyki stosowanej. Potrzebne są zatem kompleksowe ramy etyczne i baza danych studiów przypadków, aby pomóc naukowcom i menedżerom bioróżnorodności lepiej zrozumieć i reagować na kwestie etyczne, z którymi mają do czynienia w swoich badaniach i działaniach ochronnych. Narzędzia te nie tylko zapewnią krytyczną pomoc naukowcom i menedżerom, gdy będą rozważać w konkretnych kontekstach decyzyjnych, ale także ostatecznie pomogą stworzyć szersze i niezbędne forum do dyskusji na temat złożonych etycznych wymiarów badań ekologicznych i praktyk ochrony przyrody (Minteer & Collins, 2005, s. 1810).

Etyka ekologiczna ma być zatem etyką praktyczną i dostarczać narzędzi dla naukowców oraz zarządzających bioróżnorodnością menadżerów, którzy w swojej codziennej praktyce zmagają się

z różnymi zagadnieniami moralnymi. Minteer i Collins uważają, że tak rozumiana etyka ekologiczna powinna być uprawiana w perspektywie interdyscyplinarnej z zachowaniem pluralizmu podejść. W etyce ekologicznej bardzo ważne jest uwzględnienie kontekstu i konkretnej sytuacji, w której powstaje moralny dylemat. Oczywiście nie znaczy to, że etyka ta nie powinna dysponować ogólnymi zasadami, które okażą się praktyczne w rozstrzygnięciu owych dylematów. Oddajmy raz jeszcze głos autorom, którzy tak oto precyzują swoje podejście do etyki ekologicznej:

Mimo że etyka ekologiczna z konieczności czerpie z zasad i zobowiązań głównego nurtu etyki środowiskowej, jest ona normatywnie pluralistyczna, obejmując również ramy etyki zwierząt, badań i etyki zawodowej. Jest także metodologicznie pragmatyczna, skoncentrowana na praktycznych problemach badaczy i menadżerów. Model etyki ekologicznej oferuje naukowcom i praktykom zajmującym się środowiskiem użyteczne narzędzie analityczne do identyfikowania, wyjaśniania i harmonizowania wartości i stanowisk w trudnych sytuacjach związanych z badaniami ekologicznymi i zarządzaniem. Podobnie jak bioetyka dostarcza krytycznych intelektualnych i problemowych usług dla społeczności biomedycznej, etyka ekologiczna może pomóc w informowaniu i ulepszaniu etycznych dylematów (Minteer & Collins, 2005, s. 335).

Patrick Curry twierdzi, że kwestie etyczne nie mogą się ograniczać tylko do świata ludzi czy zwierząt, ale powinny też obejmować rośliny oraz ekosystemy żywe i nieżywe (Curry, 2011). Wspomniany etyk ekologiczny podkreśla, że etyka ekologiczna ceni sobie nie-ludzką naturę. Nie kwestionuje jednak potrzeby uznania natury ludzkiej. Jej zwolennicy uznają, że jesteśmy tylko częścią życia na Ziemi, tj. potrzebujemy reszty znacznie bardziej, niż ona potrzebuje nas, oraz że istnieje etyczny wymiar wszystkich naszych relacji z nią. Innymi słowy, jak już wspomniałam, w pełni ekologiczna etyka jest ekocentryczna (dostrzegająca i chroniąca wartość w całej naturze), a nie antropocentryczna (ograniczająca wartość wyłącznie do ludzkości). Zwolennicy tej etyki zachęcają zatem do takich sposobów życia i działania, które w jak największym stopniu pozwolą rozkwiatać zarówno ludzkiej, jak i nie-ludzkiej naturze (Curry, 2011, s. 13).

Zdaniem Dietera Birnbachera podstawowe pytania etyki ekologicznej brzmią: według jakich zasad powinniśmy rozstrzygać, czy postępowanie człowieka wobec przyrody jest nie tylko celowe i przynoszące z pewnego względu korzyści, lecz jest także odpowiednie i właściwe w sensie moralnym? Czy istnieje moralny obowiązek ochrony środowiska oraz

ochrony przyrody? Czy wolno nam, obcując z pozaludzką przyrodą, kierować się wyłącznie chęcią zabezpieczenia ludzkiego przetrwania, ludzkiego zdrowia i dobrego samopoczucia człowieka, czy też musimy ponadto przyznać przyrodzie bądź jej podsystemom własne prawa do przetrwania, ochrony i rozwoju? Czy również zwierzęta, rośliny, przyroda nieożywiona mają – jako indywidua, jako wspólnota indywiduów, jako gatunek – status moralny? (Birnbacher, 1993, s. 65). Etykę ekologiczną generalnie tworzy określony zbiór zasad, który ma na celu regulację naszego postępowania wobec świata przyrody. W ramach etyki ekologicznej wyróżnia się różne podejścia. Jest etyką wewnątrznie bardzo zróżnicowaną. Wyróżnia się podejścia deontologiczne, konsekwencjalistyczne oraz hybrydowe. Rozstrzygnięcie określonych kwestii normatywnych uzależnione jest od akceptacji przesłanek antropologicznych i metafizycznych. Etyka ekologiczna zawsze wyrasta z jakiejś wizji filozofii ekologicznej. Jest to też etyka, która mocno odwołuje się do danych nauk empirycznych, przede wszystkim do ekologii i do innych nauk przyrodniczych, np. biologii. Etyka ekologiczna jest przedmiotem gorących debat światopoglądowych i politycznych.

Historia pojęcia

Etyka ekologiczna związana jest nie tylko z rozwojem etyki środowiskowej, ale przede wszystkim ekologii. Termin „ekologia” został wprowadzony do dyskursu naukowego przez niemieckiego biologa, filozofa i podróżnika Ernsta Haeckela (1834–1919). Niemiecki uczyony zastosował termin „ekologia” przez połączenie greckiego słowa *oikos*, oznaczającego dom, gospodarstwo, rodzinę, otoczenie, siedlisko życia (*habitat*), ze słowem *logos*, oznaczającym słowo, wiedzę. E. Haeckel w książce pt. *Generelle Morfologie der Organismen* stwierdził, że ekologia jest nauką badającą w sposób całościowy sieci relacji istot żywych, które są wzajemnie powiązane i wzajemnie dostosowane w środowisku naturalnym. Powiązania sieci, które są wzajemnie zależne od siebie, tworzą dynamiczną tkankę współzależnych zdarzeń w naturalnej strukturze środowiskowej. Środowisko w ujęciu E. Haeckela rozumiane jest jako warunek istnienia wszelkiego życia. Ekologia jako dziedzina biologii dostarcza informacji na temat naturalnych cykli krążenia materii

i energii. Karol Darwin wprowadza do dyskursu naukowego teorię ewolucji, na podstawie której zaczęto dostrzegać i doceniać rolę doboru naturalnego we współdziałaniu istot żywych w walce o byt. Z ewolucyjnego punktu widzenia zjawisko symbiozy odgrywa ważną rolę wśród istot żywych w walce o przeżycie i jest tak powszechne jak konkurencja.

Czy etyka ekologiczna w tym sensie jest czymś nowym? – pyta P. Curry. Richard Routley jako pierwszy zasugerował w 1973 r., że istnieje potrzeba „nowej, środowiskowej etyki”. Historia etyki ekologicznej to tak naprawdę historia etyki środowiskowej. Można powiedzieć, że etyka ekologiczna powstała na skutek określonych przesunięć problemowych, które dokonały się w obszarze tematycznym etyki środowiskowej. Etyka ekologiczna skoncentrowała się bardziej na problemach ekosystemów, kryzysu ekologicznego, statusu moralnego różnych typów bytów zasiedlających ekosystemy biologiczne. Ukształtowała się ona w USA w latach 70. ubiegłego wieku. Problemy z zakresu etyki ekologicznej były poruszane w pracach: Alpha Walda Emersona, Williama Wordswortha, Henry’ego Davida Thoreau, Theodore’a Parkera, Margaret Fuller. Za ojca etyki ekologicznej niektórzy uważają Alda Leopolda. W książce *A Sand County Almanac* Leopold daje teoretyczny wykład zaproponowanej przez siebie etyki ziemi (*land ethic*). Etyka ta poszerza granice biotycznej wspólnoty, obejmując nią człowieka, świat istot pozaludzkich i Ziemię. Autor wskazuje też na praktyczne rozwiązania, które mogą zapobiec pogłębiającej się dewastacji ekosystemów (Tyburski, 2006). Następcą i kontynuatorem Leopolda, filozof akademicki John Baird Callicott, twórczo rozwijał myśl autora etyki ziemi. Jego poglądy wpłynęły na rozwój etyki ekologicznej Holmesa Rolstona III, którego celem było opracowanie zasad naturalistycznej etyki ekologicznej. Etykę tę rozwija także Paul W. Taylor. „Dominuje w niej spojrzenie na problemy środowiskowe poprzez pryzmat dobra bytów jednostkowych. Koncepcja Taylora, zwana etyką szacunku dla natury, jest jedną z bardziej znanych wersji etyki środowiskowej” (Tyburski, 2006). Jedną z popularnych wersji etyki ekologicznej jest tzw. ekologia głęboka, której twórcą jest filozof norweski Arne Naess. Warto wspomnieć, że etyka ekologiczna była rozwijana przez polskiego ekofilozofa Henryka Skolimowskiego. Ponadto współcześnie sporo pisze się na temat etyki ekologicznej w ujęciu posthumanistycznym.

Problematykę z zakresu etyki ekologicznej poruszali w swoich pracach następujący autorzy zagraniczni: A. Attfeld, W.S. Clark,

W.K. Frankena, E. Goldsmith, E.C. Hargrove, J. Lovelock, M. Midgley, R. Nash, T. Regan, B. Rollin, J. Sweed i inni. Natomiast jeśli chodzi o polskie środowisko, to problemy etyki ekologicznej dyskutowali w swoich pracach: Z. Piątek, W. Tyburski, J.M. Dołęga, Z. Hull, A. Papuziński i inni. Oprócz wspomnianych autorów zagadnienia na styku etyki środowiskowej i ekologicznej poruszają autorzy: W. Bołoz, M. Ciszek, J. Dębowski, G. Francuz, L. Gawor, J. Jaroń, E. Kośmicki, A. Latawiec, D. Liszewski, Z. Łepko, Z. Migus, A. Skowroński, T. Ślipko, Z. Wróblewski, S. Zięba i inni.

Ujęcie problemowe pojęcia

Etyka ekologiczna może być skoncentrowana na człowieku. Wtedy mamy do czynienia z etyką ekologiczną o orientacji antropocentrycznej. W takim ujęciu to człowiek, jego wartość oraz interesy stoją na pierwszym miejscu, natomiast światu przyrody czy ekosystemom przypisuje się wartość instrumentalną.

Antropocentryzm jest stanowiskiem mówiącym o uprzywilejowanej pozycji człowieka, termin ten pochodzi od dwóch słów zaczerpniętych ze starożytnej greki *ἄνθρωπος* (człowiek) oraz *κέντρον* (środek). Stanowisko to głosi tezę o wyższości człowieka nad innymi istotami i – jak wspomniano powyżej – etyka zachodnia jest antropocentryczna (Dzwonkowska, 2022, s. 38).

Sam antropocentryzm może występować w formie skrajnej lub umiarkowanej. W formie skrajnej występuje, kiedy przyrodzie przypisuje się tylko wartość instrumentalną, w formie umiarkowanej – kiedy przyroda nie posiada tylko wartości instrumentalnej, ale też inną wartość, czy to relacyjną, czy autoteliczną. Przykładem etyki ekologicznej o orientacji antropocentrycznej jest np. koncepcja Johna Passmore'a. Współcześnie w różnych podejściach teoretycznych do etyki ekologicznej kładzie się nacisk na przewyżczenie antropocentryzmu. Coraz częściej mówi się o tzw. słabym antropocentryzmie, który przypisuje przyrodzie różnie rozumiany status aksjologiczny. Antropocentrycznie zorientowane są także rozmaite formy chrześcijańskiej etyki ekologicznej. Współcześnie dominujący jest antropocentryzm umiarkowany. Występuje on też w nauczaniu dotyczącym ekologii u ostatnich papieży – Jana Pawła II

i jeszcze bardziej u Franciszka, który zagadnieniom ekologicznym poświęca sporo miejsca w swoim nauczaniu.

Przeciwstawny do antropocentryzmu jest tzw. biocentryzm. Za jego prekursora uważany jest Paul Taylor. Zdaniem polskiej badaczki Zdzisławy Piątek biocentryzm polega na uznawaniu następujących tez:

[1.] Nie tylko człowiek, ale także pozaludzkie istoty żywe mają wartość wewnętrzną. (...) [2.] Nie tylko człowiek, ale także pozaludzkie istoty żywe realizują właściwe im wartości vitalne i wiedzą, jak mają żyć zgodnie z własną naturą. (...) [3.] Każda istota żywa jest miarą tych aspektów środowiska, z którymi współdziała po to, aby żyć. (...) [4.] Biosfera nie powinna być eksploatowana i zarządzana wyłącznie z punktu widzenia interesów człowieka (Piątek, 1998, s. 11–12).

Zdaniem Piątek naturalne ekosystemy, tworzące biosferę na gruncie biocentryzmu, stanowią wartość autoteliczną. Wartościowanie autoteliczne wyraża się w uznaniu, że wszystkie istoty żyjące w naturalnych siedliskach mają wartość wewnętrzną, a w związku z tym mają wartość ze względu na to, czym są same w sobie. Z punktu widzenia autotelicznej wartości życia biosfery kulturowe twory takie jak moralność mają tylko wartość instrumentalną. Muszą funkcjonować w taki sposób, aby umożliwiły *homo sapiens* życie w pełnej harmonii z biosferą. W koncepcji biocentrycznego egalitaryzmu żadnemu bytowi nie przysługuje wyróżniona pozycja aksjologiczna, każdy byt ożywiony jest równie wartościowy. Nie ma mowy o różnicy istotowej między bytami, jest co najwyżej mowa o różnicach jakościowych. To stanowisko wiąże się z odrzuceniem antropocentryzmu i tezy o wyjątkowości człowieka (Dzwonkowska, 2022, s. 49). Biocentryczne są etyki religii Wschodu. Etyka czci dla życia Alberta Schweitzera jest biocentryczna, przy czym odznacza się tym, iż zdecydowanie odrzuca stopniowanie wprowadzające gradację gatunków – tego, co żyje – wedle ich rangi (a więc także stopniowanie różnicujące pomiędzy zwierzętami i roślinami). Do przedstawicieli biocentrycznej etyki środowiska należą koncepcje wypracowane przez Güntera Altnera, Hansa Jonasa, Michaela Landmanna i Robina Attfielda.

Inny typem etyki ekologicznej, przypisującym wszystkim zdolnym do cierpienia istotom biologicznym autonomiczną wartość, jest patocentryzm. Jego zwolennicy przyznają moralny status zwierzętom wyższym, ale nie zwierzętom niższym, światu roślin oraz materii nieożywionej. Stanowiska patocentryczne, jak np. metafizyka Schopenhauera, łączą patocentryzm z egoizmem oraz tradycją etycznego utilitaryzmu i miały

historycznie decydujące znaczenie dla idei ochrony zwierząt i jej prawnej kodyfikacji. Patocentryzm wiąże się też z biocentryzmem, jak jest to w przypadku etyki czci dla życia (zob. Birnbacher, 1993).

W ramach etyki ekologicznej można wyróżnić etykę ziemi. To jeden z pierwszych nurtów teoretycznych, które ukształtowały etykę ekologiczną na wczesnych etapach jej rozwoju. Aldo Leopold – amerykański badacz, przyrodnik i ekolog – uznawany jest za twórcę tego podejścia. Obok niego wskazuje się na J. Bairda Callicotta, który rozwijał i kontynuował to podejście. Autor ten przyczynił się do wypracowania tzw. paradygmatu ekocentrycznego.

Przywołani badacze opowiadali się za podejściem holistycznym. Zgodnie z holizmem status aksjologiczny posiada cała biosfera i wszystkie znajdujące się w niej ekosystemy. W ten sposób tworzy się jedna wielka wspólnota życia. Niektórzy teoretycy uważają, że Leopold stworzył coś w rodzaju etyki wspólnoty obejmującej wszystkie przejawy życia. W podejściu holistycznym wszystko, co istnieje, ma bowiem określone znaczenie dla całości. Nic tak naprawdę nie ma wyróżnionego statusu moralnego.

Leopold rozciągnął etykę na wszystkie elementy środowiska, ożywione i nieożywione. Związał ją z szacunkiem dla innych członków wspólnoty biotycznej oraz dla samej wspólnoty jako takiej (Ganowicz-Bączyk, 2015, s. 48).

Idee etyki ziemi inspirowały również innych filozofów, na przykład Holmesa Rolstona III, a także Johna Muira. Etyka holistyczna powstała jako próba przezwyciężenia antropocentryzmu, z jego tezą o wyróżnionej pozycji aksjologicznej człowieka w przyrodzie. Z tego typu etyką związane są problemy, które dotyczą moralnego statusu np. nieożywionych ekosystemów. W sposób szczególny problemy te ujawniają się w przypadku konfliktu różnych typów interesów, np. między człowiekiem a ekosystemem przyrodniczym. Pojawiają się pytania: na czyją korzyść rozstrzygać takie sporne sytuacje? Czy możemy przyjąć, że istnieje coś takiego jak „prawa dla skał” czy innych bytów nieożywionych, które są ważne dla całościowego funkcjonowania naturalnych ekosystemów? Jak zrównoważyć dobro człowieka i dobro naturalnych ekosystemów, któremu z tych dóbr dać pierwszeństwo? Etyka ziemi stoi przed poważnymi wyzwaniami teoretycznymi, które jak do tej pory nie znalazły ani rozwiązania, ani też konsensusu.

Innym nurtem rozwijanym w etyce ekologicznej od lat 80. jest tzw. ekologia głęboka. Teoretyczne podwaliny pod nią dał filozof Arne Naess. Autor ten przeciwstawia sobie dwie wizje ekologii: płytką i głęboką. Ekologia płytka wyrasta z antropocentryzmu i nie bierze pod uwagę całości ekosystemów, natomiast ekologia głęboka bierze pod uwagę różnorodne formy życia. W ramach ekologii głębokiej dąży się do stworzenia ekologicznej cywilizacji opartej na szacunku dla każdej formy życia. Naess inspirował się panteistyczną metafizyką nowożytnego filozofa Barucha Spinozy. Ekologia głęboka jest powiązana z ekologicznym egalitaryzmem. Ludzie nie są uprzywilejowaną formą życia – jak to było w antropocentryzmie. Antropocentryzm doprowadził bowiem do kryzysu ekologicznego, który obecnie przejawia się np. w formie kryzysu klimatycznego. Dzwonkowska komentuje, że

ekologia głęboka widzi w różnorodności form życia wartość, każdy byt ożywiony, zgodnie z biocentrycznymi założeniami koncepcji, jest cenny i ma przyrodzoną wartość. Tym samym, w przeciwieństwie do ekologii płytkiej, ekologia głęboka nie sprowadza wartości tylko do wartości ludzkich (Dzwonkowska, 2022, s. 57).

W ramach ekologii głębokiej głosi się także tezy, że przeludnienie jest zagrożeniem dla naturalnych ekosystemów. Stąd też staje się ona inspiracją dla różnych koncepcji antynatalistycznych. Ważne są też postulaty polityczne ekologii głębokiej. Budowa cywilizacji ekologicznej wymaga bowiem określonych postanowień ekonomicznych i politycznych. Dlatego bardzo ważne jest przełożenie praktyczne tez ekologii głębokiej na konkretne decyzje podejmowane przez polityków.

W ramach ekologii dyskutuje się także problemy związane z etyką zwierząt. Etyka zwierząt rozwijała się w radykalnej opozycji do wypracowanej w nowożytności, zwłaszcza przez Kartezjusza, wizji instrumentalnego i mechanistycznego traktowania zwierza. Prace takich autorów jak: Rhett D. Harrison, Brigid Brophy, Richard D. Ryder, John Harris, Stanley Godlovitch, Roslind Godlovitch, miały bardzo ważny wpływ na zmianę paradygmatu myślenia. Kluczową rolę odegrały poglądy Petera Singera, który rozwijał ekologiczną etykę zwierząt. Według Singera obowiązkiem każdego człowieka powinno być stosowanie „zasady równego poszanowania interesów” (*the principle of equal consideration of interests*) wszystkich istot zdolnych do odczuwania cierpienia. Zwierzęta mają taką zdolność, gdyż wyposażone są w układ nerwowy,

który umożliwia im różnorodne formy odczuwania. Singer uważa, że w naszych decyzjach moralnych należy uwzględnić interesy zwierząt. Z etycznego punktu widzenia rozmaitym istotom, niezależnie od tego, jaki gatunek reprezentują, należy przyznać równy szacunek. W sytuacji, kiedy mamy do czynienia z istotami jednakowo zdolnymi do doznawania cierpienia, zadawanie bólu zasługuje na jednoznaczny dezaprobatę moralną. Problematykę praw zwierząt porusza także w swoich pracach Tom Regan. Jest on propagatorem etyki ochrony praw zwierząt.

W swojej pracy pt. *The Case For Animal Rights* formułuje on tezę o posiadaniu przez zwierzęta własnych, podmiotowych uprawnień (*basic moral rights*). Uprawnienia te wymagają takiego samego poszanowania, jak prawa człowieka. Istoty pozaludzkie, jako zdolne do odczuwania bólu (*sentient beings*), mają w szczególności moralne prawo do poszanowania życia i cielesnej integralności, prawo do unikania cierpienia, prawo do poszanowania wolności, a nawet prawo do godności. Filozof jest przekonany, że te moralne uprawnienia nie przynależą w równym stopniu wszystkim istotom zdolnym do odczuwania bólu. Posiadają je tylko te zwierzęta, które można zaliczyć do kategorii „podmiotów życia” (*subject-of-a-life*), czyli wszystkie ssaki oraz ptaki (Breczko, 2013, s. 20).

Zdaniem Regana etyki ochrony praw zwierząt nie można ograniczyć wyłącznie do postulatu minimalizacji cierpienia. Jego zdaniem należy dążyć do zmiany prawa i świadomości, a także do zarzucenia wszelkich instytucjonalnych form przemocy wobec zwierząt. W ramach etyki ekologicznej zorientowanej na zwierzęta proponuje się też wykorzystanie idei zrównoważonego rozwoju. Wyrasta ona z idei ekologii opiekuńczej, dla której każde zwierzę warte jest troski i opieki.

W ramach etyki ekologicznej już od lat 70. rozwijany jest ekofeminizm. Wyrasta on z połączenia idei filozofii feministycznej i zaangażowania na rzecz ochrony środowiska naturalnego. Początki ekofeminizmu sięgają okresu walki o prawa kobiet. Terminu „ekofeminizm” użyła po raz pierwszy feministka Françoise d'Eaubonne w 1974 r. w pracy *Feminism or Death*. Do rozwoju ekofeminizmu przyczyniły się również prace Susan Griffin, *Kobiety i natura*, Carolyn Merchant, *Śmierć natury* i Mary Daly, *Gyn/ecology*. Teoretyk feminizmu Val Plumwood

proponuje, aby etyka ekologiczna korzystała z narzędzi, których dostarcza myśl feministyczna. Ekologia feministyczna zauważa podobieństwo pomiędzy sytuacją kobiet i zdominowanego przez człowieka świata natury, a co za tym idzie,

konieczność włączenia natury, obok płci, rasy i klasy, w poczet kategorii wyrażających strukturę opresji (Andrzejewska, 2018, s. 128).

Ekofeminizm wyrasta z krytyki podejścia antropocentrycznego oraz uwzględnienia bioróżnorodności ekosystemowej i kulturowej. Ponadto przyjmuje rewizjonistyczne założenia dotyczące świata natury, aksjologii, pozycji moralnej *homo sapiens*. Inspiruje się ekologią głęboką, uważa, że relacje na linii człowiek – natura powinny być opisywane nie tylko z perspektywy patriarchalnej, ale przede wszystkim kobiecej. Etyka antropocentryczna była ujmowana w modelu relacji zdominowanych kulturowo przez świat mężczyzn. Zwolenniczki ekofeminizmu postulują uwzględnienie kobiecego wymiaru doświadczenia w relacji człowieka i ekosystemów. Etyka ekologiczna zorientowana feministycznie podejmuje dziś wiele zagadnień związanych nie tylko ze statusem kobiet czy ochroną naturalnego środowiska; do ważnych tematów aktualnie dyskutowanych w tej etyce należą: problem feministycznej sprawiedliwości środowiskowej, wegetarianizm, dyskusje wokół feminizmu wegańskiego, a także prawa zwierząt. Od lat 90. w ramach ekofeminizmu zwraca się uwagę na problematykę zmian klimatycznych. W związku z tym postuluje się konieczność wprowadzenia głębokich zmian w obszarze nie tylko teorii, ale też i praktyki politycznej. Z tego powodu ekofeminizm ma też aspiracje polityczne. Zwolenniczki tej opcji uważają, że w kształtowaniu nowej cywilizacji ekofeministycznej bardzo ważne są określone decyzje polityczne, które mogą przełożyć się na zmiany społeczne. Postuluje się ideały demokratycznej ekologii, która uwzględniałaby bioróżnorodność form życia i prowadziła do określonych zmian w prawie, mających na celu zabezpieczenie tej bioróżnorodności.

Etyka ekologiczna rozwijana jest także w ramach posthumanizmu. Autorem, który jako pierwszy posłużył się określeniem „posthumanizm”, był Ihab Hassan. Posthumanizm jest rewizją tradycyjnego humanizmu opartego na antropocentrycznych założeniach dotyczących wyróżnionej pozycji człowieka w świecie przyrody i kultury. Jest ruchem o charakterze filozoficzno-kulturowym, którego podstawowe zadanie polega na decentralizacji klasycznego obrazu człowieka. Posthumanistów interesuje stosunek człowieka do tego, co nie-ludzkie, nie tylko zatem – jak ujmowano to klasycznie – do zwierząt, ale też do maszyn, cyborgów czy innych artefaktów technicznych. Generalnie w posthumanizmie

człowiek nie posiada wyróżnionej pozycji ontycznej i moralnej. Niektórzy posthumaniści ogłaszają koniec tradycyjnej wizji człowieka. Myślenie posthumanistyczne cechuje odrzucenie wszelkich dualnych kategorii typu „człowiek – natura”, „natura – kultura”. Etyka ekologiczna rozwijana w ramach posthumanizmu zakłada decentralizację klasycznie rozumianego podmiotu, uwzględnienie relacji z całą sferą tego, co nie-ludzkie. Rosi Braidotti pisze nawet o kondycji postludzkiej. Ludzkie losy są stale związane z innymi gatunkami. Zwierzęta i rośliny współtworzą historię człowieka. Mają też kluczowy wpływ na kształtowanie się jego tożsamości. Jest to wizja człowieka, który stale istnieje w różnych związkach z tym, co nie-ludzkie. Ekologia posthumanistyczna budowana jest w ramach szerszego projektu, jakim jest humanistyka ekologiczna. W ujęciu polskiej badaczki Ewy Domańskiej

chodzi o zmianę świadomości, a także o społeczne transformacje i budowanie partycypacyjnej i inkluzywnej „demokracji ekologicznej”, o możliwości „kompozycji wspólnego świata” zrzeszającego ludzi i nie-ludzi (Bruno Latour). Przy czym ten wspólny świat rozumiany jest nie w kategoriach globalizacji, ale w perspektywie planetarnej i kosmicznej, a także molekularnej (Domańska, 2013, s. 14).

Domańska wskazuje, że humanistyka ekologiczna: 1) ma być połączona z różnymi naukami o życiu, czyli powinna być rozwijana w dialogu interdyscyplinarnym; 2) jest krytycznie nastawiona wobec tradycyjnych paradygmatów, takich jak antropocentryzm czy mechanicyzm; 3) interesującym zjawiskiem są podejmowane w ramach ekoposthumanistyki wysiłki zmierzające do przetrwania pomostu pomiędzy nauką zachodnią, wschodnią oraz wiedzami ludów tubylczych; 4) humanistyka ekologiczna rozwijana jest w ramach perspektywy transgatunkowej; 5) humanistyka ta opiera się na modelu społecznej inkluzywności i często odwołuje się do etyki solidarności i szacunku wobec wszelkich form życia, także nieożywionych organicznie (na przykład rzeczy, skał); 6) humanistyka ekologiczna toleruje także niekompletność wiedzy, jest humanistyką stale rozwijającą się i pokonującą własne ograniczenia (Domańska, 2013, s. 19–20).

Od lat 80. dyskutuje się też zagadnienia ekologiczne w związku z podróżami kosmicznymi i tzw. zasiedlaniem kosmosu. Postępujący kryzys klimatyczny prowokuje do stawiania pytań o przyszłość człowieka. Jeśli na Ziemi nie będzie kiedyś warunków do spokojnej egzystencji, być może będzie je można znaleźć w przestrzeni kosmicznej. W związku z tym

sporo dyskutuje się o kolonizacji Marsa. Zagadnienia te są rozważane w ramach tzw. bioetyki spekulatywnej, w której omawia się możliwe scenariusze kolonizacji kosmosu. Problematyka ta jest bardzo złożona i owocuje interdyscyplinarną współpracą wielu nauk. Etyka ekologiczna zasiedlania kosmosu podejmuje także wątki związane z transhumanistycznym ulepszaniem człowieka. Chodzi o to, aby zasiedlający kosmos człowiek mógł przetrwać np. w warunkach promieniowania kosmicznego. Trzeba go zatem ulepszyć zgodnie z ideą wolności morfologicznej. W związku z tymi zagadnieniami pojawiają się różne podejścia teoretyczne, coraz bardziej modne stają się wizje hybrydowe, łączące deontologię z różnymi wersjami konsekwencjalizmu (Szocik, 2023).

Etyka ekologiczna występuje też w myśli papieża Franciszka. W encyklice *Laudato si'* papież przedstawia program ekologii opartej na zasadach chrześcijańskiej antropologii i etyki. Krytykuje radykalny antropocentryzm i proponuje budowanie partnerskich relacji między człowiekiem a światem przyrody. Przyroda stanowi dzieło Stwórcy, a zadaniem człowieka jest troska i pielęgnacja naturalnych ekosystemów, a nie ich instrumentalne traktowanie w imię wymiernych kalkulacji użytecznych.

Troska o ekosystemy wymaga spojrzenia wykraczającego poza to, co doraźne, ponieważ jeśli dąży się jedynie do szybkiego i łatwego zysku finansowego, nikogo tak naprawdę nie obchodzi ich zachowanie. Jednak koszty szkód spowodowanych przez egoistyczne zaniedbania są znacznie wyższe niż możliwe do uzyskania korzyści ekonomiczne. W przypadku straty lub poważnych uszkodzeń niektórych gatunków mówimy o wartościach, które znacznie przekraczają wszelkie obliczenia. Dlatego możemy być milczącymi świadkami poważnych niesprawiedliwości, kiedy usiłuje się uzyskać pokaźne korzyści, każąc płacić pozostałej ludzkości, obecnej i przyszłej, ogromne koszty degradacji środowiska (*Laudato si'*, 36).

W encyklice papież porusza bardzo wiele obecnie dyskutowanych problemów, takich jak kryzys ekologiczny, problemy związane z ociepleniem klimatu, problem emisji CO₂ czy kwestie sprawiedliwości ekologicznej.

Szereg kontrowersji wzbudza dziś problem tzw. ekologizmu. Ekologizm nie jest typem etyki ekologicznej. Jest on raczej ruchem polityczno-światopoglądowo-ideologicznym, bazującym na założeniach naturalizmu i redukcjonizmu. Jego zwolennicy nawiązują do idei zrównoważonego rozwoju, głoszą prymat praw człowieka oraz postulują potrzebę tworzenia demokratycznego społeczeństwa obywatelskiego uwzględniającego

różne formy bioróżnorodności biologicznej i kulturowej. Filozoficznym założeniem ekologizmu jest odejście od antropocentryzmu na rzecz ekocentryzmu. Zwolennicy chrześcijańskiej etyki ekologicznej widzą w ekologizmie zagrożenie redukcji człowieka do innych bytów przyrodniczych; tj dewaluację jego statusu moralnego na rzecz tzw. bytów nie-ludzkich. Ekologizm jest formą ideologii, która pod płaszczykiem różnych wzniosłych idei może realizować bardzo różne interesy ekologiczne, które nie do końca mają na uwadze obiektywne dobro człowieka.

Do aktualnych kontrowersji w etyce ekologicznej można zaliczyć antynatalizm, który wyrasta z założeń teoretycznych ekologii głębokiej. Niektórzy poglądów antynatalistycznych doszukują się już w pesymistycznej metafizyce Schopenhauera. Za pierwszego poważnego teoretyka antynatalizmu uważa się norweskiego filozofa Petera Wessela Zapffego, zaś za głównych teoretyków tego nurtu – Davida Benatar i Théophile’a de Giraud. Dla antynatalistów problemem stanowi gatunek ludzki, który w ich przekonaniu jest poważnym zagrożeniem dla trwania naturalnych ekosystemów. Swoją działalnością ludzie przyczynili się do kryzysu ekologicznego. Antynataliści poruszają problemy związane z demografią, wskazują, że nadmierny wzrost populacji *homo sapiens* przyczynia się do wyniszczenia naturalnych ekosystemów. Twierdzą, że wzrost innych form życia obecnych w biosferze domaga się zahamowania rozrodczości *homo sapiens*. Antynataliści mają cele bardzo globalne, chcą bowiem ocalić planetę przed człowiekiem. David Benatar, który jest jednym z czołowych teoretyków antynatalizmu, formułuje różne argumenty o charakterze konsekwencjalistycznym, uwzględniające emocjonalne idee filantropii, redukcji bólu i cierpienia, jest przeciwko dalszemu rozmnażaniu ludzi. W kontekście debaty rodzi się pytanie: czy faktycznie pozbycie się gatunku ludzkiego uratuje Ziemię przed wyginieniem naturalnych ekosystemów?

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Rekomenduję konieczność rozwijania etyki ekologicznej, której zadaniem byłaby normatywna ocena postępowania człowieka wobec zwierząt, roślin i całościowych ekosystemów. Etyka ekologiczna wyrasta

z zapotrzebowania na dyscyplinę, odpowiadającą potrzebom współczesnego człowieka, którego istnienie jest coraz bardziej zagrożone przez pogłębiający się kryzys ekologiczny. Uważam, że

[...] istnieje bezwzględna powinność spełniania czynów mających na celu ochronę naturalnego środowiska człowieka jako wyraz afirmacji godności osobowej człowieka. I ujmując rzecz negatywnie: istnieje bezwzględna powinność niespełniania czynów będących zagrożeniem dla środowiska naturalnego człowieka (Grzesica, 1993, s. 88).

Idąc za Skolimowskim, możemy sformułować imperatyw, aby: „[...] postępować tak, aby ochronić i spotęgować życie ludzkie, które jest arką zawierającą w sobie najbardziej drogocenne osiągnięcia ewolucji” (Skolimowski, 1993, s. 149). Inspirując się Kantem, moglibyśmy powiedzieć, że ekosystemy jako określone całości oraz wszystkie byty, które je zasiedlają, należałoby potraktować jako cele same w sobie. Ekosystemy jako całości posiadają określoną wartość, której nie należałoby mierzyć tylko w kategoriach instrumentalistycznej przydatności dla człowieka.

Rekomendacje praktyczne dotyczą natomiast rozwijania edukacji ekologicznej. Za Magdaleną Terlecką uznaję, że: celami edukacji ekologicznej powinno być: a) rozwijanie świadomości ekologicznej oraz budzenie zainteresowania powiązаныmi kwestiami: społecznymi, politycznymi, ekonomicznymi i ekologicznymi; b) umożliwienie zdobywania wiedzy oraz umiejętności koniecznych dla ochrony środowiska i poprawy jego stanu; c) tworzenie proekologicznych wzorców zachowań oraz kształtowanie postaw, wartości i przekonań, które wdrożone w praktykę będą mogły skutecznie zabezpieczać ochronę naturalnych ekosystemów, d) upowszechnianie idei rozwoju zrównoważonego we wszystkich sferach życia, z uwzględnieniem: edukacji, pracy i wypoczynku; e) wdrożenie edukacji ekologicznej jako edukacji interdyscyplinarnej na etapach edukacji formalnej i nieformalnej; f) tworzenie programów edukacji ekologicznej na szczeblach administracyjnych na poziomie: województw, powiatów i gmin; g) promowanie dobrych praktyk, pomysłów i doświadczeń z zakresu metodyki i edukacji ekologicznej (zob. Terlecka, 2014, s. 12). Edukacja ekologiczna powinna prowadzić do rozwoju tego, co psycholog Daniel Goleman nazwał inteligencją ekologiczną. Inteligencja ekologiczna to adaptacyjna zdolność *homo sapiens* do przystosowania się do niszy ekologicznej, w której żyjemy. To przystosowanie zakłada,

że nie będziemy tej niszy niszczyć, ale uznamy ją za coś koniecznego do naszego przeżycia. Inteligencja ekologiczna umożliwi zrozumienie swojego miejsca w przyrodzie i nawiązanie partnerskich relacji z różnymi bytami znajdującymi się w ekosystemach.

BIBLIOGRAFIA

- Birnbacher, D. (1993). Ekologia, etyka a nowe formy działań. *Acta Universitatis Lodzensis. Folia Philosophica. Ethica-Aesthetica-Practica*, 10, 61–89.
- Breczko, A. (2013). Od rzeczy do podmiotu. Praktyczne implikacje etyki ochrony zwierząt. *Białostockie Studia Prawnicze*, 14, s. 17–28.
- Curry, P. (2011). *Ecological Ethics: An Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Domańska, E. (2013). Humanistyka ekologiczna. *Teksty Drugie*, 1-2, 13–32.
- Dzwonkowska, D. (2022). *Wprowadzenie do etyki środowiskowej*. Warszawa: Wyd. UKSW.
- Ganowicz-Bącznyk, A. (2015). Narodziny i rozwój etyki środowiskowej. *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 13(4), 39–63.
- Grzesica, J. (1993). *Ochrona środowiska naturalnego człowieka*. Katowice: Wydawnictwo św. Jacka.
- Gumińska, M. (1984). Etyka ekologiczna – etyką życia. W: A. Delorme (Red.), *Ochrona środowiska człowieka. Humanistyczne widzenie świata* (s. 35–42). Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Minter, B., & Collins, P.J. (2005). Ecological Ethics: Building a New Tool Kit for Ecologists and Biodiversity Managers. *Conservation Biology*, 19(6), 1803–1812.
- Minter, B., & Collins, P.J. (2005). Why we need an “ecological ethics”. *Frontiers in Ecology and the Environment*, 3(6), 332–337.
- Piątek, Z. (1988). *Aspekty antropocentryzmu*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Szocik, K. (2023). *The bioethics of space exploration: human enhancement and gene editing in future space missions*. New York: Oxford University Press.
- Terlecka, M.K. (2014). O edukacji ekologicznej w Polsce. W: M.K. Terlecka, *Edukacja ekologiczna. Wybrane problemy*. Krosno: Wyd. Armagraf.
- Tyburski, W. (1993). *Pojednać się z Ziemią. W kręgu zagadnień humanizmu ekologicznego*. Toruń: IPIR.
- Tyburski, W. (2006). Powstanie i rozwój filozofii ekologicznej. *Problemy Ekorozwoju*, 1(1), 7–15.

Barbara Chyrowicz
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
<https://orcid.org/0000-0002-0919-3844>
<https://doi.org/10.35765/slowniki.394>

Neuroetyka

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Neuroetyka jest interdyscyplinarną dziedziną badawczą sytuującą się na skrzyżowaniu bioetyki i neuronauk; obok filozoficznych obejmuje także kwestie psychologiczne, psychiatryczne, socjologiczne i prawne. Jej przedmiotem są zarówno etyczne aspekty badań w obszarze neurobiologii, jak i wpływ funkcjonowania mózgu (systemu nerwowego) na moralne działanie człowieka.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Jakkolwiek sam termin „neuroetyka” pojawiał się wcześniej, początek neuroetyki jako odrębnej dziedziny badawczej datuje się na rok 2002. Przez minione dwadzieścia lat neuroetycy nakreślili obszar prowadzonych w jej obszarze badań, stawiając nowe, uwarunkowane rozwojem neuronauki pytania.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Poruszane w neuroetyce problemy analizowane są w ramach dwóch zasadniczych działów: etyki neuronauki i neuronaukowych podstaw etyki. Pierwszy można uznać za kontynuację sposobu, w jaki stawiane są pytania w bioetyce, chodzi mianowicie o etyczne aspekty praktycznego zastosowania osiągnięć neuronauki. Drugi koncentruje się wokół pytań o podstawę ich oceniania, szukając związków między funkcjonowaniem systemu nerwowego (mózgu) a formułowaniem sądów moralnych.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Przyjmowane przez autorów poszukujących neuronaukowych podstaw etyki rozstrzygnięcia pozostają uwarunkowane przesłankami natury metaetycznej i antropologicznej: uznaniem, względnie odrzuceniem

naturalistycznej podstawy sądów moralnych oraz granic ingerowania w ludzką naturę.

Słowa kluczowe: neuronauka, mózg, naturalizm, neurodeterminizm, neurodoskonalenie

Definicja pojęcia

Neuroetyka najczęściej rozumiana jest jako interdyscyplinarna dziedzina badawcza sytuująca się na skrzyżowaniu bioetyki i neuronauk. Jej przedmiotem są etyczne aspekty badań w obszarze neurobiologii oraz problemy związane z wdrażaniem neuronaukowych osiągnięć (Racine, 2010, s. 32–33). Początkowo uznawana za część bioetyki, stosunkowo szybko zyskała samodzielność, na co wpłynął zarówno rozwój neuronauk, jak i specyfika poruszanych w ramach neuroetyki problemów. W neuroetyce mieszczą się wprawdzie niektóre z klasycznych problemów bioetyki (np. moralne zasady prowadzenia badań klinicznych), ale istotne dla niej problemy wykraczają poza granice bioetyki, filozofii umysłu, psychologii, teologii, prawa i samych neuronauk, co dostatecznie tłumaczy powstanie nowej dyscypliny. Neuroetyka to także namysł nad tym, jak rozumienie funkcjonowania mózgu wpływa na sposób podejścia człowieka do problemów społecznych, na rozumienie choroby, normalności i śmiertelności, to oparta na mózgu „filozofia życia” (Gazzaniga, 2005, s. XV). Przy tak szeroko nakreślonym obszarze badawczym – obok problemów natury filozoficznej (etycznej) neuroetyczna debata obejmuje bowiem także kwestie psychologiczne, psychiatryczne, socjologiczne i prawne – trudno o jednoznaczne zdefiniowanie neuroetyki; nie bez powodu nazywana jest „heterogeniczną” (Fischbach & Mindes, 2011, s. 346–347).

Jakkolwiek w swej nazwie neuroetyka zawiera wyraźne odniesienie do etyki, nie jest rodzajem etyki stosowanej (szczegółowej) i to z dwóch powodów. Po pierwsze, nie stanowi próby zastosowania ogólnych pryncypiów teorii etycznej (np. utylitaryzmu, kandydyzmu lub personalizmu) do formułowania szczegółowych ocen i norm. Tym samym neuroetyka przypomina raczej formę dyskursu niż subdyscypliny etycznej (podobnie jak niektóre propozycje rozumienia bioetyki). Po wtóre, nie wszystkie poruszane w jej ramach problemy mają charakter etyczny (to tłumaczy nazwanie jej heterogeniczną); obok pytań o moralną dopuszczalność praktycznych zastosowań osiągnięć neuronauki (np. ingerencji w mózg) stawiane są w niej również pytania o znaczenie wiedzy z zakresu neurobiologii dla zrozumienia ludzkiego działania, a to pytania zadawane zasadniczo w psychologii, teorii działania i filozofii umysłu, a nie w etyce. Neuroetycy nie widzą też potrzeby uwzględniania w ocenie

neurochirurgicznych ingerencji przesłanek antropologicznych. W refleksji nad ich dopuszczalnością koncentrują się nad umożliwiającymi je technologiami, a nie nad jakimś szczególnym filozoficznym podejściem (Wolpe, 2004, s. 1894). Proponowane w neuroetyce podejście do dyskutowanych problemów jest zatem raczej empiryczne i pragmatyczne niż typowo etyczne.

Dwa zasadnicze obszary badawcze neuroetyki: (1) etyka neuronauki i (2) neuronaukowe podstawy etyki (*neuroscience of ethics*) zostały nakreślone przez A. Roskies już w momencie powstania neuroetyki. Pierwszy jest kontynuacją analiz prowadzonych wcześniej w bioetyce i etyce psychiatrycznej, drugi ma wiele wspólnego ze wspomnianą już filozofią umysłu, filozofią działania i psychologią, a koncentruje się wokół pytania o wpływ funkcjonowania mózgu i systemu nerwowego na decyzje natury moralnej (Roskies, 2007, s. 13–17). Autorzy zainteresowani bardziej problemami praktycznymi niż teoretycznymi skłaniają się do rozumienia neuroetyki jako „etyki neuronauki”, celem której ma być zintegrowanie etyki medycznych specjalizacji (neurologii, psychiatrii i neurochirurgii) z etyką prowadzonych w ich ramach badań naukowych, co ma ostatecznie prowadzić do polepszenia opieki nad pacjentami (Wolpe, 2004, 1894). Są i tacy autorzy, którym zdecydowanie bliższa jest „neuronauka etyki”. We wstępie do trzytomowego *Podręcznika neuroetyki* J. Clausen i N. Levy neuroetyką nazywają systematyczną refleksję nad neuronauką i związanymi z nią naukami o umyśle (psychologią, psychiatrią, sztuczną inteligencją etc.), których wyniki mają wspomóc nasze samorozumienie. Wyniki te analizowane są również pod kątem zagrożeń i szans, jakie stanowią ich praktyczne zastosowanie. Neuroetyka rozwinęła się jako odpowiedź na wzrastające znaczenie i wszechobecność nauk o umyśle (Clausen & Levy, 2015, s. vi), zajmowanie się nią wymaga zarówno wiedzy z zakresu nauk o umyśle, jak i różnych dyscyplin filozoficznych: filozofii umysłu, etyki stosowanej, psychologii moralności i metaetyki.

Analiza historyczna pojęcia

Termin „neuroetyka” pojawił się w literaturze naukowej na długo przed uznaniem neuroetyki za nowy obszar badawczy. Po raz pierwszy (1973) posłużyła się nim specjalistka w zakresie psychiatrii A. Pontius w artykule

poddającym krytyce zbyt wczesne, nieuwzględniające neurobiologicznych uwarunkowań próby aktywizowania ruchowego noworodków. Przy okazji stwierdziła, że neuroetyka jest nowym i niedocenianym obszarem etycznej refleksji. Kilkanaście lat później neurolog R. Cranford wskazał w swoim artykule na zadania, jakie stoją przed neuroetykami, którzy w rozstrzyganiu problemów etycznych obecnych w praktyce neurologicznej powinni dysponować wiedzą zarówno z zakresu neurologii, jak i bioetyki. Rzadziej przywoływanymi pionierami neuroetyki są neurolog J. Bernat, którego książka *Ethical Issues in Neurology* ukazała się po raz pierwszy w roku 1994, oraz lekarz i bioetyk J. Fins sytuujący neuroetyczne problemy w kontekście opieki zdrowotnej. Nowym obszarem etycznej refleksji nazwał neuroetykę po raz pierwszy W. Safire, dziennikarz i prezes Fundacji Dana. W przemówieniu otwierającym konferencję poświęconą problemom etycznym związanym z zastosowaniem osiągnięć neuronauk, zorganizowaną w roku 2002 w Kalifornii, Safire zaproponował, by przez neuroetykę rozumieć odrębną dziedzinę bioetyki, której zadaniem jest refleksja nad dobrymi i złymi konsekwencjami praktyki medycznej i badań naukowych polegających na ingerowaniu w ludzki mózg.

Początki zaledwie dwudziestokilkuletniej historii neuroetycznej refleksji zdominowane zostały przez dyskusje, w których podejmujący neuroetyczne problemy naukowcy wskazują na ich wyjątkowość i postulują potrzebę uznania neuroetyki za nową, odrębną od bioetyki dziedzinę badawczą. Ich wyjątkowość wynika z funkcji, jaką pełni mózg w konstytuowaniu tego, kim jesteśmy. Ingerowanie w mózg i system nerwowy dotyka tożsamości, relacji, autonomii, osobowości i zdolności do podejmowania decyzji, generuje zatem zupełnie inne problemy niż analizowane w bioetyce (Illes, 2017, s. ix). Uczestniczący w tych dyskusjach „neuroentuzjaści” twierdzą, że w miarę coraz lepszego rozeznawania procesów przebiegających w mózgu, w tym także procesów towarzyszących podejmowaniu decyzji, pozostanie nam przyznać, że moralne standardy i praktyki mają swoje źródło w neurobiologii. Reszta to wynik społeczno-kulturowych uwarunkowań. Z drugiej strony jedną z najważniejszych lekcji, jakie neuronaukowcy, w tym neuroetycy, wynieśli dotąd z badań nad neuronalnym podłożem ludzkiego działania, jest wiedza o tym, że moralności nie można wprost utożsamiać z funkcjonowaniem mózgu.

W roku 2006 powstało Międzynarodowe Towarzystwo Neuroetyczne (International Neuroethics Society) stawiające sobie za cel współpracę w analizowaniu społecznych, prawnych, etycznych i politycznych implikacji postępu w dziedzinie neuronauk. Liczba publikacji – prac zbiorowych, monografii (znacznie więcej jest prac zbiorowych niż monografii) i nowych czasopism („Neuroethics” od roku 2008, „Journal of Cognition and Neuroethics” od roku 2013) poświęconych neuroetyce dostatecznie usprawiedliwia uznanie jej za nowy obszar badawczy. Dyskusje prowadzone w ostatnich latach – krótka historia neuroetyki nie pozwala jeszcze na wyróżnianie kolejnych etapów jej rozwoju – toczą się w obrębie obu wymienionych przez Roskies działów neuroetyki. W obrębie etyki neuronauki koncentrują się głównie wokół nowych terapii i „neurodoskonalenia”, natomiast w dyskusji wokół neuroetycznych podstaw etyki prym wiodą kwestie związane z zależnością działania od aktywności mózgu i poziomu neuroprzebieżników.

Ujęcie problemowe pojęcia

Prezentacja problemów właściwych współczesnej neuroetyce obejmować będzie trzy podstawowe kwestie: próby uporządkowania wymienianych w ramach neuroetyki problemów, wskazanie na specyfikę i podstawy prowadzonej w ramach neuroetyki dyskusji, przedstawienie podstawowych problemów analizowanych kolejno w dwóch podstawowych działach neuroetyki: neuronaukowych podstawach etyki (znacznie dłuższe, bo połączone z przedstawieniem procedur badawczych) i etyce neuronauki.

Różnorodność szczegółowych problemów zgłaszanych w ramach neuroetyki domaga się przyjęcia jakichś prób ich uporządkowania. W literaturze przedmiotu znajdujemy kilka propozycji wyróżnienia obszarów problemowych neuroetyki, ich podstawą jest najczęściej sposób wykorzystywania wiedzy z zakresu neuronauk.

Zaproponowane przez Roskies wyróżnienie dwóch działów neuroetyki (etyka neuronauki, neuronaukowe podstawy etyki) pozwala odróżnić typowy dla etyk stosowanych namysł nad oceną wdrażania naukowych osiągnięć od zasadniczo kontestujących etykę badań nad neurologicznymi podstawami sądów etycznych, pozostaje jednak zbyt

ogólne, by mogło być pomocne w uporządkowaniu wszystkich szczegółowych kwestii wymienianych w ramach neuroetyki.

W ramach etyki neuronauki autorka wyróżnia jeszcze dwie grupy problemowe: (1) etykę praktyki oraz (2) etyczne implikacje neuronauki. Pierwsza z wymienionych koncentruje się na analizowaniu problemów związanych z wdrażaniem neuronaukowych osiągnięć (np. możliwości wyrażania świadomej zgody przez pacjentów obciążonych chorobami psychicznymi). W ramach drugiej stawiane są pytania o to, jak wiedza na temat funkcjonowania mózgu wpływa na interakcje społeczne (np. czy wykorzystywanie tej wiedzy nie będzie powodowało nowych dyskryminacji, jak wiedza na temat zaburzeń psychicznych wpłynie na egzekwowanie sprawiedliwości etc.). Podczas gdy problemy specyficzne dla etyki praktyki pozostają również w kręgu zainteresowań bioetyki – ich nowość polega jedynie na uwzględnieniu dodatkowej wiedzy – etyczne implikacje neuronauki nawiązują już wyraźnie do funkcji mózgu w działaniu, prowadząc do stawiania zupełnie nowych pytań. Przykładowo: czy posiadając neurobiologiczną wiedzę o mechanizmach kontroli działania, powinniśmy ją wykorzystywać do modyfikacji działania jednostek aspołecznych? Czy dopuszczalne moralnie byłoby wykorzystywanie psychofarmaceutyków do moralnego doskonalenia tych jednostek (Roskies, 2002, s. 14–15)?

Pełniejszy przegląd poruszanych w ramach neuroetyki problemów podaje E. Racine, przedstawiając cztery obszary neuroetycznej refleksji: (1) neuroetykę badawczą; (2) neuroetykę kliniczną; (3) neuroetykę społeczną i kulturową; (4) neuroetykę teoretyczną i refleksyjną. Każdemu z obszarów przypisane zostają specyficzne zadania. W przypadku neuroetyki badawczej chodzi o odpowiedzialne prowadzenie badań nad neurobiologicznymi podstawami poznania, emocji i funkcji motorycznych; począwszy od uzyskania świadomej zgody od biorących udział w badaniu osób cierpiących na zaburzenia psychiczne, po przechowywanie wrażliwych, bo dotyczących biologicznych podstaw osobowości danych. Kiedy badania nie są prowadzone przez klinicystów, szereg wątpliwości budzi ujawnianie uczestniczącym w nich ochotnikom danych (uzyskanych czasem przypadkowo), które wydają się dla nich istotne. Takich problemów nie będą mieli prowadzący badanie klinicyści – to dotyczy drugiego z wymienionych przez Racine'a obszarów problemowych neuroetyki – ale pojawiają się inne. Pacjenci neurologiczni i psychiatryczni mają prawo do uzyskania informacji na temat

stanu zdrowia, ale często nie są w stanie wyrazić zgody na leczenie. Wciąż niepełna wiedza o funkcjonowaniu mózgu sprawia, że diagnozy naznaczone są niepewnością, a osoby udzielające zgody w imieniu pacjentów nie mogą być pewne, że działają w ich najlepszym interesie.

Neuroetyka społeczna i kulturowa – kolejny z wymienionych przez Racine'a obszarów neuroetycznej refleksji – koncentruje się wokół problemów polityki zdrowotnej dotyczącej zdrowia psychicznego. Światowa Organizacja Zdrowia (WHO) prognozuje, że choroby psychiczne i neurologiczne zdominują problemy zdrowotne społeczeństw w XXI wieku, a kraje rozwinięte będą się musiały uporać nie tylko ze wzrostem osób chorych na depresję, lecz także z postępującym stygmatyzowaniem osób chorych psychicznie, którego zniesienie może się okazać dla nich trudniejsze niż właściwe chorobom psychicznym ograniczenia. Dopiero czwarty z wymienionych przez Racine'a obszarów – neuroetyka teoretyczna i refleksyjna – dotyka kwestii, które Roskies zalicza do neuronaukowych podstaw etyki, czyli badań nad relacjami zachodzącymi między aktywnością mózgu i poziomem neuroprzekaźników a treścią sądów moralnych (Racine, 2010, s. 4–9).

Jeszcze inny sposób porządkowania problemów neuroetyki proponują A. Fischbach i J. Mindes. Ujmują je w pięciu kategoriach: (1) wywołujące społeczny oddźwięk problemy technologiczne analizowane w ramach bioetyki (np. operacje psychochirurgiczne, elektrowstrząsy, stymulacja mózgu); (2) problemy kliniczne analizowane w ramach etyki medycznej (np. problem świadomej zgody, neuroterapia); (3) filozoficzne, metodologiczne, prawne, międzykulturowe i psychospołeczne kwestie podejmowane w dyskusji nad znaczeniem osobowości i w ramach symptomatologii (np. rewizja DSM, neurodoskonalenie); (4) problemy etyczne dotyczące ochrony ludzi i zwierząt biorących udział w badaniach (np. ochrona pozyskanych przypadkiem w badaniach informacji, tworzenie zwierzęcych chimer); (5) prognozowane w przyszłości problemy etyczne dotyczące jedności umysłu, mózgu i ciała dyskutowane w ramach medycyny integracyjnej (np. problem redukcji stresu pourazowego, doskonalenie terapii, rozumienie świadomości i moralności w kontekście rozeznawania biologicznych interakcji między umysłem, mózgiem a ciałem) (Fischbach & Mindes, 2011, s. 349–356).

Różnorodność problemów dyskutowanych w ramach neuroetyki ujawnia podkreślaną przez autorów heterogeniczność neuroetyki

(Fischbach, Mindes) i praktycznie wyklucza uznanie jej za etykę stosowaną opartą na rudymentach określonej teorii etycznej (np. utilitaryzmu, kantyizmu lub etyki cnoty). O ile kwestie sygnalizowane w ramach etyki neuronauki można jeszcze analizować, odwołując się do kryteriów właściwych dla poszczególnych teorii, podobnie jak ma to miejsce w bioetyce rozumianej jako etyka stosowana (np. można oceniać dopuszczalność terapii neurochirurgicznych), to podstawą dyskusji nad neuronaukowymi podstawami etyki są kwestie metaetyczne i antropologiczne. Przykładowe pytania stawiane w tej dyskusji dotyczą podstawy sądów normatywnych, neurologicznych uwarunkowań podejmowanych decyzji i relacji między mózgiem a umysłem. Poważne zajmowanie się tak rozumianą neuroetyką jest trudne. Wymaga zarówno szczegółowej wiedzy z zakresu neuronauk, jak i różnych dyscyplin filozoficznych: filozofii umysłu (w tym tzw. *mind-body problem*), etyki stosowanej, psychologii moralności i metaetyki.

Kwestią fundamentalną zarówno dla etyki neuronauki, jak i dla neuronaukowych podstaw etyki jest przyjęcie, względnie odrzucenie naturalizmu. W odniesieniu do etyki neuronauki przyjęcie naturalizmu oznacza uznanie za podstawę oceny ingerowania w system nerwowy człowieka jedynie jego funkcjonowania, z pominięciem analiz natury antropologicznej; w dyskusjach prowadzonych w ramach neuronaukowych podstaw etyki przyjęcie naturalizmu jest równoznaczne z uznaniem funkcjonowania mózgu i systemu nerwowego człowieka za podstawę formułowania sądów normatywnych. Naturalizm odniesiony do funkcjonowania mózgu nazywany jest neurodeterminizmem. Jeśli każdy stan mentalny utożsamiony zostanie ze stanem mózgu, neurodeterminizm nie będzie szczególnym rodzajem determinizmu warunkującym działanie, podobnie jak geny i kontekst społeczno-kulturowy, lecz determinizmem *tout court* odnoszącym się do ludzkiego działania. Takie ujęcie zmienia istotnie pojęcie wolnej woli i odpowiedzialności (Baertschi & Mauron, 2011, s. 157–159; Racine, 2010, s. 71–96). Wolna wola staje się iluzją, kiedy myśli i intencje są interpretowane przez odwołanie do przyczyn (aktywności mózgu), nad którymi podmiot nie ma kontroli. Takiej kontroli nie mają z oczywistych względów pacjenci, u których stwierdzono poważne uszkodzenie mózgu, przypisuje się ją jednak ludziom, których mózg (system nerwowy) funkcjonuje prawidłowo – na tej podstawie pociąga się ich do moralnej odpowiedzialności za działanie.

Neuroetycy nie są w przyjmowaniu neurodeterminizmu jednomyślni. Promujący go naukowcy (J. Greene, J. Cohen) twierdzą, że neuronauka pozwala odkryć mechanizmy, które podważają sens mówienia o wolnej woli, kompatybiści (M. Gazzaniga) są zdania, że determinizm mózgu wolnej woli nie wyklucza. Nie ulega wątpliwości, że działanie człowieka uwarunkowane jest funkcjonowaniem systemu nerwowego. O ile tego typu uwarunkowanie jest jednym z wielu, które wpływają na podejmowane przez człowieka decyzje, modyfikując stopień ponoszonej za nie odpowiedzialności, to przyjęcie neurodeterminizmu wyklucza wolne działanie, a tym samym sens uprawiania etyki.

Najgłośniejszym autorem skłaniającym się ku neurodeterminizmowi jest J. Greene, starający się w badaniach fMRI (neuroobrazowania mózgu metodą czynnościowego rezonansu magnetycznego) uzasadnić emocjonalne podłoże sądów moralnych. W badaniach posiłkuje się przykładem dyskutowanego w etyce od późnych lat siedemdziesiątych kazusu wagonika (różnych jego wersji). Z badań Greene'a wynika, że kiedy respondenci akceptują przekierowanie rozpędzonego wagonika (jego zatrzymanie jest niemożliwe) na boczny tor, skutkiem czego jest śmierć tylko jednej osoby, a nie pięciu, które zginęłyby na torze dotychczasowego biegu wagonika, obszar ich mózgu odpowiedzialny za emocje wykazuje znacznie mniejszą aktywność w porównaniu z reakcją respondentów na drugi wariant dylematu wagonika. Zakłada on, że uratowanie pięciu siedzących na torze osób jest możliwe, jeśli z przebiegającej nad nim kładki zrzuci się na tory pokaźnej postury niewinny świadek; świadek nie przeżyje, ale jego ciało zatrzyma rozpędzony wagonik, ratując od śmierci osoby znajdujące się na torze. Respondenci w przeważającej większości uznają zrzucenie świadka na tory za moralnie niedopuszczalne, czemu towarzyszy zwiększona aktywność odpowiedzialnej za emocje części mózgu.

Otrzymane wyniki Greene interpretuje, odwołując się do sądów charakterystycznych dla dwóch rodzajów teorii etycznych: utylitarystycznych (konsekwencjalnych) i deontologicznych. Twierdzi, że u respondentów, którzy formułują utylitarne sądy, a za takie uznaje decyzje o zminimalizowaniu strat polegające na zmianie toru wagonika, aktywność tych części mózgu, które odpowiedzialne są za kontrolowanie poznania, jest większa niż u tych, którzy wydają sąd natury deontologicznej, wykluczający zrzucenie niewinnej osoby z kładki. Badania prowadzone przy pomocy fMRI potwierdziły aktywność grzbietowo-bocznej kory przedczołowej

(DLPFC – *dorsolateral prefrontal cortex*) w przypadku sądów o charakterze utylitarnym (wolno poświęcić jednego człowieka dla uratowania pięciu) oraz zwiększonej aktywności okolicy wentromedialnej (VMPFC – *ventromedial prefrontal cortex*) i ciała migdałowatego w nasyconych emocjonalnie odpowiedziach o charakterze deontologicznym (wykluczających poświęcenie jednego dla ratowania wielu) (Greene, 2016, s. 119–125).

Na podstawie przeprowadzonych badań Greene sformułował wniosek, zgodnie z którym deontologiczne intuicje są wynikiem osobistego zaangażowania, mają charakter bezpośredniej, emocjonalnej odpowiedzi (są instynktowne) i prawdopodobnie zostały nam wpojone w procesie ewolucji. Podstawy sądów utylitarystycznych upatruje natomiast w abstrakcyjnym rozumowaniu, co wyraźnie nobilituje je w porównaniu z poprzednimi. Emocjonalna reakcja, zauważa autor, jest silna, ale raczej prymitywna w porównaniu ze zdolnością do abstrakcyjnego rozumowania właściwego rozumowaniu konsekwencjalnemu. Greene nie przeprowadza otwartej krytyki deontologizmu, przyjmuje jednak inną podstawę deontologicznych sądów niż tradycyjnie przywoływana w etyce: tą podstawą nie są w ujęciu autora reguły i wartości, ale emocje (Greene, 2008, s. 40–43). Przyjęte wnioski korespondują z przyjętą przez Greene’a „teorią dualnego procesu” (*dual process theory*) oraz z zaproponowaną przez niego „zasadą podstawowego napięcia” (*the central tension principle*) (Greene, 2016, s. 120–121).

Teoria dualnego procesu zakłada, że sądy moralne pozostają zarówno pod wpływem automatycznych, emocjonalnych odpowiedzi, jak i świadomie kontrolowanego rozumowania. Kojarzona jest ona dzisiaj bardziej z nazwiskiem D. Kahnemana niż Greene’a, z kolei „zasada podstawowego napięcia” to autorski pomysł Greene’a. Zgodnie z nią sądy o charakterze deontologicznym są pierwszorzędnie wspierane przez automatyczne, emocjonalne odpowiedzi, natomiast sądy o charakterze konsekwencjalnym oparte są w głównej mierze na świadomym rozumowaniu i procesach kontroli poznawczej. Greene wyjaśnia, że chociaż w nazwie zasady nawiązuje do podstawowego antagonizmu pomiędzy deontologicznym a konsekwencjalnym myśleniem w etyce, to posługując się w analizach terminami „deontologiczny” i „konsekwencjalny”, nie nawiązuje do żadnej konkretnej teorii etycznej i nie przestrzega ściśle filozoficznych standardów. W dystansowaniu się od wyciągania normatywnych wniosków Greene nie jest jednak konsekwentny. Z jednej

strony broni się przed zarzutem neuroredukcjonizmu, twierdząc, że wnioski, jakie wyciąga z prowadzonych badań, nie mają normatywnego znaczenia (Greene, 2016, s. 122–129), z drugiej zaś wskazuje na problemy związane z uzasadnieniem deontologicznych intuicji, nazywając je wręcz moralną konfabulacją (Greene, 2008, s. 63, 72–77).

Neurodeterministyczny charakter mają także wnioski wyprowadzane z badań nad zależnością formułowanych sądów natury moralnej od poziomu neuroprzekaźników. Neuroprzekaźniki, którym przypisywane są „funkcje moralne”, to głównie oksytocyna i serotonina, a istotą wskazywanej zależności jest ponownie emocjonalne podłoże sądów moralnych. W badaniach korelacji między poziomem serotoniny a sędami moralnymi wykorzystany został między innymi eksperyment przez Greene’a przykład wagonika, a dokładnie druga jego wersja, w której rzucenie na tory otyłego człowieka stanowi środek do uratowania życia (zatrzymania wagonika) znajdujących się na torowisku osób. Uczestnicy badań, którzy na przedstawiony im scenariusz reagowali zdecydowanym oburzeniem, wykazywali wyższy poziom serotoniny. Przeprowadzająca eksperyment M. Crockett przypisuje im myślenie deontologiczne i wyższy poziom empatii, stwierdza też, że wykazywany przez nich opór przed krzywdzeniem drugich idzie w parze z większą podatnością na zwiększanie poziomu serotoniny. Crockett zastrzega (podobnie jak Greene), że łącząc wyższy poziom serotoniny z deontologicznym myśleniem, nie przesądza o słuszności deontologizmu, względnie konsekwencjalizmu, wskazuje jedynie na wspomniane zależności.

Przedmiotem badań był też wpływ poziomu serotoniny na poczucie sprawiedliwości. Kiedy uczestnikom badania w zaproponowanej w jego ramach grze „ultimatum” oferowana była niesprawiedliwa (w ich przekonaniu) kwota pieniędzy, powodowało to u nich połączone z brakiem akceptacji agresywną reakcję, czemu towarzyszyło znaczące obniżenie poziomu serotoniny. Woleli odejść z niczym niż zaakceptować niesprawiedliwy podział. Wzrost poziomu serotoniny sprawiał natomiast, że byli go w stanie zaakceptować. Crockett wyprowadziła stąd wniosek, że sądy formułowane w odpowiedzi na doznaną niesprawiedliwość, podobnie jak sądy wyrażające sprzeciw wobec krzywdzenia drugich, pozostają pod wpływem serotoniny. Kilka gramów chemicznej substancji – stwierdziła Crockett – okazuje się istotne dla podejmowania irracjonalnych, bazujących na emocjach decyzji (Crockett, 2016, s. 238).

Wspomniana wyżej gra „ultimatum” wykorzystana została również do zbadania zależności między poziomem oksytocyny a wykazywaną wspiałością. Osoby, którym podawano oksytocynę, były w zdecydowanej większości (80%) bardziej szczodre od osób, którym podawano placebo, z czego miałyby wynikać, że oksytocyna wpływa na zachowania prospołeczne. W jeszcze innym eksperymencie nazwanym „grą zaufania” badano wpływ oksytocyny na zaufanie, empatię, wiarygodność i wspiałością. W jednej z jego wersji uczestnikom badania pobierano próbkę krwi przed udziałem w „grze” i po nim w celu zbadania związku poziomu oksytocyny z okazywanym zaufaniem. Kierujący badaniem P. Zak doszedł do wniosku, że każdy akt zaufania stanowi dla mózgu sygnał, żeby produkować oksytocynę, generując zwrotną reakcję wiarygodności. Ostatecznie Zak stwierdził, że istnieje bezpośredni związek między poziomem oksytocyny a okazywaniem zaufania i wiarygodności (Zak, Kurzban & Matzner, 2005).

Problemem najczęściej dyskutowanym w ramach etyki neuronauki jest dzisiaj problem neurodoskonalenia, w tym także moralnego neurodoskonalenia. Punktem odniesienia w dyskusji nad doskonaleniem funkcji poznawczych jest, podobnie jak w przypadku doskonalenia genomu, odniesienie do sposobu, w jaki definiowane jest pojęcie choroby. Idea takiego stawiania problemu jest czytelna: chodzi o odróżnienie niekwestionowanej terapii od budzącego kontrowersje doskonalenia. Ponieważ jednak pojęcie choroby psychicznej (także rozumienie „normalności”) okazuje się jeszcze bardziej skomplikowane niż niełatwe do zdefiniowania pojęcie choroby somatycznej, jednoznaczne odróżnienie problemów klinicznych od „dopingu dla mózgu” staje się w niektórych przypadkach niemożliwe. Odwołanie do pojęcia choroby zakłada przypisanie ludzkiej naturze, a dokładnie prawidłowemu jej funkcjonowaniu, jakiegoś rodzaju normatywności, w innym jednak znaczeniu niż to, które generuje neurodeterminizm. W przypadku tego ostatniego funkcjonowanie mózgu (systemu nerwowego) uznawane jest za jedyną wypadkową działania uznawanego za rozumne i wolne. W odróżnianiu terapii od doskonalenia przyjmuje się natomiast, że prawidłowe funkcjonowanie organizmu jest naturalnym dobrem dla człowieka, działania terapeutyczne nie wymagają zatem – w przeciwieństwie do neurodoskonalenia – żadnego usprawiedliwienia.

Farmakologiczne doskonalenie funkcji poznawczych osiągnąć jest dzisiaj przez stosowanie środków, których zasadniczym przeznaczeniem jest terapia – efekcie doskonalenia można mówić, kiedy sięgają po nie zdrowi ludzie. W dyskusji nad ich nieterapeutycznym stosowaniem pojawiają się zasadniczo trzy kwestie: medyczne bezpieczeństwo (problem skutków ubocznych), przymus (sięganie po nie miałyby wymuszać konkurencja i nadmierne oczekiwania) oraz sprawiedliwość (doskonalenie mentalne porównywane jest do dopingu w sporcie) (Porsdam Mann & Sahakian, 2018, s. 141–143). Neurodoskonalenie moralne miałyby natomiast polegać na takim zastosowaniu neurotechnologii w odniesieniu do zachowania podmiotu moralnego, które uczyni go moralnie lepszym, np. wykazującym więcej empatii (Earp, Douglas & Savulescu, 2018, s. 166–184).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Badania prowadzone przez neuronaukowców nie pozwalają na formułowanie neurodeterministycznych wniosków, dostarczają natomiast cennej wiedzy na temat neurobiologicznych uwarunkowań ludzkiego działania. Wiedza na temat funkcjonowania mózgu i systemu nerwowego nie wyjaśnia wprawdzie treści podejmowanych decyzji, ale okazuje się pomocna w rozumieniu własnego działania, jego motywów i ograniczeń. Proponowana przez Greene’a próba dopatrywania się w aktywności struktur mózgowych korelacji z rodzajami uzasadniania właściwymi dla teorii etycznych wydaje się jednak oczywistym uproszczeniem. Pomijając metodologiczne mankamenty prowadzonych badań – teorie deontologiczne nie wykluczają kalkulacji, a zadeklarowany konsekwencjalista może odczuwać silną awersję przeciw spełnianiu określonych działań niezależnie od ich zgodności z konsekwencjalnym paradygmatem. Przekierowanie wagonika na sąsiedni tor jest akceptowane zarówno przez deontologów, jak i konsekwencjalistów, genezy moralnych sądów nie można zatem upatrywać w aktywności struktur mózgowych zaobserwowanej w trakcie udzielania odpowiedzi przez uczestników badań. Greene broni wprawdzie swojej tezy (na temat związku między aktywnością mózgu a typem rozumowania) jako epistemicznej,

a nie normatywnej, deontologiczne i konsekwencjalne intuicje znajdują jednak wyraz w konkretnych, podlegających ocenie działaniach, nic dziwnego zatem, że przez etyków wykorzystane zostały do podważania wiarygodności deontologicznych sądów. P. Singer na przykład, opierając się na *implicite* przyjętej przesłance, zgodnie z którą sądy oparte na emocjach są mniej wiarygodne od sądów będących efektem racjonalnej refleksji, znajduje w postulowanym przez Greene'a ewolucyjnym pochodzeniu emocjonalnie nasyconych sądów deontologicznych potwierdzenie własnych, konsekwencjalnych intuicji. Zdradza je również Greene, uznając konsekwencjalne zasady za najlepszy możliwy standard podejmowania decyzji (Greene, 2008, s. 72–77). Zasadne wydaje się zatem postawienie pytania o to, czy autor jest w prowadzonych badaniach całkowicie bezstronny, czy też szuka potwierdzenia przyjmowanego skądinąd stanowiska.

Znaczącym uproszczeniem są też wnioski wyciągane z badań nad wpływem neuroprzekazników na formułowanie sądów moralnych. Badacze zdają się nie dostrzegać złożoności takich moralnych fenomenów jak altruizm, szczodrość czy sympatia. Studia nad neuroprzekaznikami nie odsłaniają w istocie neuronalnych korelatów moralnego działania, przypisanie im moralnych funkcji jest nieporozumieniem. Mózg nie stanowi „centrum” moralności, nawet badający emocjonalne podłoże moralnych sądów Greene i J. Haidt stwierdzają ostatecznie, że nie istnieje przeznaczona jedynie dla moralności część mózgu. Badania neuroobrazowe nie wykazują, jakoby istniała jednolita, neuronalna podstawa moralnych sądów i to niezależnie od ich treści (aprobującej, względnie dezaprobuującej dane działanie). Nie powstrzymuje to jednak interpretujących naturalistycznie fenomen moralności neuronaukowców przed dalszym poszukiwaniem neuronalnych korelatów moralnych sądów - analogicznie jak kilka dekad temu poszukiwano genezy moralnego działania w genach. Za prawdopodobne uznawane są dwie perspektywy: (1) genezą moralnych sądów okaże się niezidentyfikowany do tej pory neuronalny system, stanowiący rodzaj „moralnego centrum” lub – jeśli badania wykażą, że taki odrębny system nie istnieje – (2) moralność należy uznać za emergentną własność zsynchronizowanej aktywności neuropsychologicznych komponentów.

W prowadzeniu badań empirycznych neuronaukowcy nie dotykają tego, co dla moralnych fenomenów jest istotne: nie ujmują ich

złożoności i subiektywnego wymiaru ich przeżywania. Nasz mózg funkcjonuje – my działamy. Mechaniczne uszkodzenia systemu nerwowego (mózgu), względnie choroby neurodegeneracyjne mogą znacząco zmienić sposób działania (pokazały to badania: Damasio, 2011) lub nawet wykluczyć właściwą człowiekowi możliwość rozumnej i wolnej ekspresji – nie ulega zatem wątpliwości, że rozumne i wolne działanie uwarunkowane jest funkcjonowaniem systemu nerwowego. „Neuro-uwarunkowanie” nie jest jednak zdeterminowaniem, ale jednym z wielu uwarunkowań (genetycznych, społecznych, kulturowych etc.), którym podlegają działanie i formułowanie sądów moralnych.

Kontrowersje związane z neurodoskonaleniem (doskonaleniem nastroju, funkcji poznawczych i moralnego działania) – pominiawszy skutki uboczne przyjmowanych specyfików – są nową odsoną dyskutowanego już w bioetyce w kontekście rozwoju genetyki problemu doskonalenia ludzkiej natury. Proponowane rozstrzygnięcia pozostają uzależnione od odpowiedzi na fundamentalne pytanie o to, czy ludzkiej naturze można przypisać w jakimś wymiarze funkcję normatywną. Problem nie tkwi w samym funkcjonowaniu organizmu, łącznie z mózgiem i systemem nerwowym (przyznanie mu wprost normatywnego znaczenia równałoby się popełnieniu błędu naturalistycznego), lecz w tym, że człowiek nie ma innej możliwości rozumnej i wolnej ekspresji, jak tylko poprzez biologiczną naturę. Modyfikacja psychiki – specyficzna dla neurodoskonalenia – może zatem wpłynąć na zmianę osobowości, a co za tym idzie – moralnej tożsamości. Szczegółowe problemy zgłaszane w dyskusji na temat neurodoskonalenia to autentyczność działań spełnianych pod wpływem psychostymulantów („doping dla mózgu”), a także problem sprawiedliwego nagradzania osiągnięć uzyskanych dzięki doskonaleniu funkcji poznawczych.

Osobny problem stanowi projekt doskonalenia moralnego. Modyfikacja zachowania wykorzystująca wyniki badań w zakresie neurobiologii – np. stymulacja zachowania przy pomocy regulowania poziomu neuroprzekaźników w celu zwiększenia empatii – nie wpłynie zasadniczo na polepszenie moralnej kondycji podmiotu. Nie mniej ważny od samej empatii jest bowiem kontekst działania, w tym związany z moralnym rozeznaniem sposób, w jaki ją (empatię) lokujemy.

BIBLIOGRAFIA

- Baertschi, B., & Mauron, A. (2011). Genetic Determinism, Neuronal Determinism, and Determinism 'Tout Court'. W: J. Illes i B.J. Sahakian (Red.), *The Oxford Handbook of Neuroethics* (s. 151–160). New York: Oxford University Press.
- Clausen, J., & Levy, N. (2015). What is Neuroethics. W: J. Clausen i N. Levy (Red.), *Handbook of Neuroethics* (s. v–vii). Vol. 1. Dordrecht: Springer.
- Crockett, M. (2016). Morphing Morals: Neurochemical Modulation of Moral Judgment and Behaviour. W: S.M. Liao (Red.), *Moral Brains. The Neuroscience of Morality* (s. 237–245). New York: Oxford University Press.
- Damasio, A. (2011). *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Earp, B.D., Douglas, T., & Savulescu, J. (2017). Moral Neuroenhancement. W: L. Syd M. Johnson i K.S. Rommelfanger (Red.), *The Routledge Handbook of Neuroethics* (s. 166–184). New York–London: Routledge.
- Fischbach, R., & Mindes, J. (2011). Why Neuroethicists Are Needed. W: J. Illes i B.J. Sahakian (Red.), *The Oxford Handbook of Neuroethics* (s. 343–376). New York: Oxford University Press.
- Gazzaniga, M.S. (2005). *The Ethical Brain*. New York: The Dana Press.
- Greene, J.D. (2008). The Secret Joke of Kant's Soul. W: Sinnott-Armstrong (Red.), *Moral Psychology: The Neuroscience of Morality* (s. 35–79). Cambridge, MA: The MIT Press.
- Greene, J.D. (2016). Beyond Point-and-Shoot Morality. Why cognitive (Neuro)Science Matters for Ethics. W: S.M. Liao (Red.), *The Neuroscience of Morality* (s. 119–149). New York: Oxford University Press.
- Illes, J. (2017). Preface. W: J. Illes (red), *Neuroethics. Anticipating the Future* (s. ix–xv). Oxford: Oxford University Press.
- Porsdam Mann, S., & Sahakian, B.J. (2018). Modafinil and the Increasing Lifestyle Use of Smart Drugs. W: L. Syd M. Johnson, & K.S. Rommelfanger (Red.), *The Routledge Handbook of Neuroethics* (s. 134–149). New York–London: Routledge.
- Racine, E. (2010). *Pragmatic Neuroethics. Improving Treatment and Understanding of the Mind-Brain*. Cambridge, MA–London: The MIT Press.
- Roskies, A. (2007). Neuroethics for the New Millennium. W: R. Glannon (Red.), *Defining Right and Wrong in Brain Science. Essential Readings in Neuroethics* (s. 12–18). New York–Washington D.C.: Dana Press.

- Singer, P. (2005). Ethics and Intuitions. *The Journal of Ethics*, 9(3-4), 331–352.
- Wolpe, P.R. (2004). Neuroethics. W: G. Post (Red.), *Encyclopedia of Bioethics* (s. 1894–1898). Vol. 3. New York: MacMillan Reference.
- Zak, P., Kurzban, R., & Matzner, W. (2005). Oxytocin Is Associated with Human Trustworthiness. *Hormones and Behaviour*, 48(5), 522–527.

Anna Bugajska

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-6078-7405>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.403>

Technoetyka

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Termin „technoetyka” odnosi się do relacji człowieka z technologią w jej aspektach etycznych i moralnych. W jej ramach rozważa się problemy zarówno szeroko pojętej „moralności maszyn” i – co się z tym wiąże – świadomości oraz sprawczości maszyn, jak i moralności człowieka, który konstruuje narzędzia technologiczne i się nimi posługuje. W każdej ze specyficznych odmian technologii pojawiają się problemy szczegółowe (np. dotyczące sztucznej inteligencji czy kwestii praw cyfrowych).

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Dotychczasowy rozwój technoetyki możemy podzielić na wczesną fazę, tj. lata siedemdziesiąte–osiemdziesiąte, oraz fazę obecną, charakteryzującą się coraz większym zainteresowaniem problemem, próbami jego zdefiniowania (początek XXI wieku) oraz coraz silniejszą przewagą problemów technologii komunikacyjnych, informacyjnych i cyfrowych.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Ze względu na szeroki obszar zainteresowań technoetykę można rozważać w różnorodnych aspektach: jako przegląd wybranych zagadnień z etyk szczegółowych lub jako problemy natury ogólnej: „moralności technologicznych artefaktów” oraz moralności ludzi w relacji do *techné*.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Ze względu na silny wpływ społeczny, jak również na wzrastającą rolę przeciętnego użytkownika i przerwienie wielu decyzji na konsumenta należałoby zaznajomić odbiorcę technologii z podstawowymi zagadnieniami

technoetycznymi. Szczególną uwagę należałoby zwrócić na problem relacji artefaktów technologicznych z człowiekiem, a zwłaszcza dehumanizacji w perspektywie jednostki i społeczeństwa.

Słowa kluczowe: etyka, moralność, technologia, sztuczna inteligencja, autonomia

Definicja pojęcia

Technoetyka jest pojęciem rzadko używanym w polskiej debacie. Jeśli już się pojawia, to często w odniesieniu do postaci Roya Ascotta (1934–), którego kojarzy się raczej z ruchem artystycznym, powiązanym z cybernetyką i nowymi mediami, niż z filozofią. Sztukę tę można by nazwać „technoetyczną” (zresztą Ascott jest tytułowany właśnie profesorem technoetyki, np. w Plymouth University). W tym kontekście technoetyka wyrastałaby raczej z powiązania technologii z noetyką, a zatem z kwestią poznania i świadomości, niż z zagadnieniami etyczno-moralnymi. Warto o tym powiedzieć na samym początku, gdyż taka technoetyka nie będzie przedmiotem rozważań w dalszych częściach niniejszego wywodu. Oczywiście, w pewnym sensie możemy mówić o zależnościach pomiędzy tech-noetyką a techno-etyką: teorie świadomości i poznania ściśle wiążą się z kwestiami np. autonomii sądów i podejmowaniem decyzji. Pragnę jednak zaznaczyć, że ruch reprezentowany przez Ascotta nie będzie tutaj punktem wyjścia dla rozważań.

Zamiast tego dość mało intuicyjnego rozumienia terminu „technoetyka” chciałabym zaproponować prostsze i bardziej przejrzyste, oznaczające właśnie powiązanie technologii z etyką na podobnej zasadzie, na jakiej funkcjonuje bioetyka (o podobieństwach i pokrewieństwie między tymi etykami warto poczytać w niedawno wydanej książce L. Floridiego *The Ethics of Artificial Intelligence*, 2023). W Polsce obszar zainteresowania technoetyki będzie zawierał się w filozofii technologii – już i tak niezmiernie szerokim dziale. Wydzielenie z niego technoetyki miałoby na celu pewne zawężenie zakresu rozważań do samych kwestii etycznych i kwestii moralności w odniesieniu do szeroko rozumianego *techne*. Potrzeba ta zrodziła się w latach siedemdziesiątych, kiedy terminu „technoetyka” zaczął używać Mario Bunge (1977), filozof kanadyjski pochodzenia argentyńskiego. Można zatem powiedzieć, że mniej więcej w podobnym czasie, kiedy Hans Jonas (1979) formułował swoje tezy o zwiększonej odpowiedzialności człowieka na skutek rozwoju technologii, pojawiło się zapotrzebowanie na jeden termin, który odnosiłby się właśnie do problematyki relacji człowieka z technologią w jej aspektach etycznych i moralnych.

Oczywiście, jakkolwiek jest to zawężenie w stosunku do filozofii technologii, w dalszym ciągu technoetyka obejmuje ogromny, interdyscyplinarny obszar badań. Jak w przypadku bioetyki, będziemy mieli podział

na problemy ogólne oraz problemy szczegółowe. W ramach technoetyki będziemy rozważać problemy zarówno szeroko pojętej „moralności maszyn” i – co się z tym wiąże – świadomości oraz sprawczości maszyn, jak i moralności człowieka, który konstruuje narzędzia technologiczne i się nimi posługuje. W każdej ze specyficznych odmian technologii pojawią się problemy szczegółowe, choć z pewnością będą się też powtarzać kwestie np. sprawiedliwości rozdzielczej czy „dylemat wagonika”. Należy również zwrócić uwagę, że w ogromnej większości przypadków technoetyka będzie wiązała się z bioetyką i biopolityką – doskonałym przykładem jest zagadnienie modyfikacji genetycznej czy prace nad sztucznym łonem. Mogłoby się zatem wydawać, że wydzielenie nowego terminu niekoniecznie jest zasadne.

Przeczy temu publikacja Rocciego Luppiciniego i Rebeci Adell z 2008 roku pt. *Handbook of Research on Technoethics* – przede wszystkim poprzez ukazanie istniejącego już dorobku naukowego w ramach technoetyki. Związane jest to po części z faktem wypływającym z publikacji lat siedemdziesiątych, tj. zwróceniem uwagi na etyczną i moralną odpowiedzialność twórców technologii i, co się z tym wiąże, na konieczność włączenia aspektów etycznych w proces edukacji (Science and Technology Studies, STS). Luppicini definiuje technoetykę następująco:

interdyscyplinarny obszar badań dotyczący wszystkich etycznych aspektów technologii w społeczeństwie kształtowanym przez technologię. Zajmuje się procesami i praktykami ludzkimi związanymi z technologią, które wpisane są w sfery życia dotyczące społeczeństwa, polityki i moralności. Bada również polityki społeczne oraz interwencje powstające w odpowiedzi na problemy generowane przez rozwój oraz użytkowanie technologii. Obejmuje to krytyczną dyskusję nad odpowiedzialnym użytkowaniem technologii dla propagowania interesów ludzi w społeczeństwie. Aby to osiągnąć, technoetyka stara się dostarczyć umocowania teoretycznego, by wyjaśnić rolę technologii w relacji do tego, czego ona dotyczy, oraz by pomóc w nakierowaniu na etyczne rozwiązywanie problemów i podejmowanie decyzji w obszarach aktywności, które są zależne od technologii (Luppicini & Adell, 2008, s. 4).

Publikacja jest niezwykle szeroko pomyślana, a tematyka zróżnicowana: od etyki cyfrowej przez etykę medyczną do etyki outsourcingu i wielu innych – można powiedzieć, że skłania się ku etykom szczegółowym i stanowi źródło przeglądowe. Z kolei publikacje Luciana Floridiego (2023) oraz Petera Kroesa i Petera-Paula Verbeeka (2014) koncentrują się na konkretnych problemach (są to odpowiednio: sztuczna

inteligencja i status moralny artefaktów technologicznych), niemniej jednak, znajdując ukorzenie w dość szerokim, ale dobrze zarysowanym tle technoetycznym. Stąd wnioski, które pojawiają się w obu książkach, można zastosować dla rozważań w bardziej szczegółowych obszarach w ramach tej samej subdyscypliny. Jak wcześniej pisał Verbeek w licznych publikacjach, nasze doświadczenie jako ludzi podlega technologicznej mediacji, a zatem konieczne jest włączenie rozważania o tej mediacji do refleksji nad etyką. Można zatem powiedzieć, że na początku trzeciej dekady XXI wieku technoetyka jest już wystarczająco ukonstytuowana jako subdyscyplina z pogranicza etyki i filozofii technologii i że warto traktować ją jako osobny, wzrastający trend o szerokich implikacjach i zainteresowaniu rządów, prawników, edukatorów, twórców i użytkowników.

Analiza historyczna pojęcia

Analizę historyczną pojęcia można by rozpocząć od lat siedemdziesiątych XX wieku, kiedy to zbiegają się w czasie refleksje Bungego i Hansa Jonasa na temat wielkiej odpowiedzialności twórców i użytkowników technologii ze względu na niemożliwy do przewidzenia wpływ nowych technologii – szczególnie biotechnologii – na kolejne pokolenia. Stąd potrzeba edukacji w kwestiach etyki w odniesieniu do technologii, ale i nawoływanie do przyjęcia „imperatywu odpowiedzialności” czy nawet „heurystyki strachu”, by uniknąć negatywnych konsekwencji nie do końca przemyślanych działań. Z tymi zagadnieniami etycy zmagają się do dzisiaj. Zatem pierwszym pytaniem technoetyki było pytanie o odpowiedzialność moralną człowieka wobec kolejnych pokoleń oraz o sposoby radzenia sobie z ryzykiem, niepewnością i złożonością, przekraczającymi możliwości przewidywania człowieka.

Luppicini, jednak – jak zresztą wielu komentatorów – umiejscawia technoetykę w szerszej pojętej filozofii technologii. Możemy tu przywołać Jacques’a Ellula (*La Technique ou l’enjeu du siècle*, 1954), Hannę Arendt (*The Human Condition*, 1958), Martina Heideggera (*The Question Concerning Technology and Other Essays*, 1977), Langdona Winnera („Do Artifacts Have Politics?”, 1980), Bruno Latoura (*Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*, 1987), Dona Ihde’a

(*Technology and the Lifeworld*, 1990) i wielu innych. Ich prace, często definiowane szerzej jako pozostające w ramach filozofii technologii, mają zasadniczy wpływ na kształt technoetyki i stanowią źródło inspiracji. Można jednak powiedzieć, że zasadniczo dotychczasowy rozwój technoetyki jako takiej możemy podzielić na wczesną fazę, tj. lata siedemdziesiąte-osiemdziesiąte, oraz fazę obecną, charakteryzującą się coraz większym zainteresowaniem problemem, próbami jego zdefiniowania (początek XXI wieku) oraz coraz silniejszą przewagą problemów technologii komunikacyjnych, informacyjnych i cyfrowych. Trendy w technoetyce dobrze widać w eseju Bungego, publikacjach Verbeeka oraz uwagach Floridiego, dotyczących obecnego stanu technoetyki.

Mario Bunge w eseju opublikowanym w 1977 w *The Monist* odnosi się do sytuacji, która dała impuls do wyłonienia się technoetyki jako osobnej subdyscypliny. Bunge twierdzi, że ludzie, którzy pracują przy rozwoju technologii – nazywa ich *the technologists* – czasami są uważani za funkcjonujących poza etyką i moralnością oraz że nie przypisuje się im odpowiedzialności za konsekwencje wdrożenia ich pracy. Uważa on, że technoetyka powstaje właśnie z praktyki tych ludzi i różni się od etyki wypracowanej przez filozofów tym, że wypływa z innego środowiska. Technoetyka wydawałaby się zatem głównie etyką zawodową, przy czym nie byłaby zespołem zasad moralno-etycznych narzuconych dla danej grupy z góry, ale przyjęciem odpowiedzialności właśnie z perspektywy osób, które z technologiami pracują. Bunge uważa, że – w przeciwieństwie do tezy o neutralności technologii – możemy uznać technologię za cenną, bezwartościową czy nawet złą, zgodnie z tym, w jakich celach by ją stosowano. Co więcej, twórca jest osobiście odpowiedzialny za to, jakim celom służy zaprojektowane i wykonane przez niego narzędzie – tym bardziej że Bunge przypisuje twórcy większą znajomość rzeczy i „racjonalność” (Bunge, 1977, s. 106). Filozof wyciąga z tego wniosek, że pożądanym jest jakiś rodzaj „globalnej technokracji” (Bunge, 1977, s. 107), co – jak zobaczymy dalej – zostanie poddane krytyce. Technokracja ta miałaby polegać po pierwsze na tym, żeby to osoby pracujące z technologiami decydowały o kształcie technoetyki – Bunge zwraca uwagę, że są to często osoby o nachyleniu naturalistycznym, dla których również istnienie jednego, absolutnego Dobra nie jest przekonywujące, a zatem wiele z obowiązujących zasad moralno-etycznych nie przemawiałoby do nich. Drugim elementem

budowania technokracji byłoby włączenie technoetyków do systemów decyzyjnych, obok polityków i menedżerów.

Jak widać, propozycja Bungego była planem politycznym, który z obecnej perspektywy można uważać za przynajmniej częściowo zrealizowany. Jednak technoetyka nie jest dziś postrzegana jedynie jako propozycje powstające wewnątrz środowisk inżynierskich i technicznych. Wciąż silne są obawy, które w 1979 opisał Hans Jonas w *Imperatywie odpowiedzialności*. Tutaj nie tylko twórca technologii byłby odpowiedzialny – ale każdy, kto tej technologii używa. W porównaniu do prostej formuły proponowanej przez Bungego (redukcja przewidywalnych niepożądanych efektów ubocznych) Jonas prezentuje technologię jako istniejącą w systemie o ogromnej złożoności, który znacznie poszerza pole odpowiedzialności. W pewnym sensie perspektywa zarysowana przez Jonasa jest tak przytłaczająca jak odpowiedzialność w ujęciu egzystencjalistów. Proponowana jednak heurystyka strachu, która miała zapobiec dramatycznym, nieprzewidzianym konsekwencjom stosowania technologii, nie przeważała, jak się zdaje, w ostatecznym rozrachunku. Istnieje obecnie wiele obwarowań i kodeksów postępowania, które nakładają na twórców wiele obowiązków związanych z odpowiedzialnym rozwojem technologii, lecz obecnie to technoetyka Bungego wydaje się bardziej wpływowa, jakkolwiek mniej znana przeciętnemu czytelnikowi.

Lata dziewięćdziesiąte oraz początek XXI wieku przyniosły nowe zainteresowanie technoetyką, przy czym interpretowana była ona już inaczej – jak wyżej wspomniany amalgamat etyk szczegółowych. Jednocześnie jednak myśliciele tacy jak Peter-Paul Verbeek zwrócili się do zagadnień związanych z „moralnością artefaktów technologicznych”. Zaczęto zadawać sobie pytania o to, czy można rozważać człowieka w odrębności od technologii, czy można faktycznie technologię nazywać neutralną i czy można przypisywać jej intencjonalność i autonomię. Ta debata wciąż toczy się w różnych sferach, choć na ogół uznaje się, że nie można przypisywać artefaktom technologicznym takiej autonomii czy intencjonalności, która uprawniałaby do mówienia o „moralności maszyn” (nie więcej niż o „świadomości maszyn”). Powstają natomiast liczne kwestie prawne co do odpowiedzialności np. w wykorzystaniu robotów medycznych, na które musi znaleźć się odpowiedź. Ważnym nurtem ostatnich dekad jest przeważające przeświadczenie o tym, że

doświadczenie ludzkie – a zatem i doświadczenie moralno-etyczne – jest zapośredniczone, tutaj: zapośredniczone technologicznie. Pisze o tym Verbeek (2011), który podkreśla, że technologia ma wpływ nie tylko na ludzkie działania, ale również na postrzeganie i doświadczanie świata otaczającego, co sprawia, że sprawczości moralnej (*moral agency*) nie możemy przypisać po prostu człowiekowi czy *techne*. Dopiero człowiek i artefakt technologiczny razem tworzą jedność, która ma określoną sprawczość.

Na obecnym etapie technoetyka ma wiele wspólnego z prawodawstwem, szczególnie tam, gdzie poszukuje się możliwości wprowadzenia miękkiego prawodawstwa, opartego na różnego rodzaju kodeksach czy dobrych praktykach. Dobrymi przykładami będą tutaj *Community Ethics Document 1.0* (2019), *Community Biology Biosafety Handbook* (2020) – otwarty, „żyjący” dokument, który jest edytowany na bieżąco – oraz *The Chart of Digital Rights* (Gobierno de España, 2022), wprowadzona przez rząd Hiszpanii po konsultacjach społecznych. Luciano Floridi (2023) w kontekście etyki cyfrowej, zauważa, że mamy obecnie do czynienia z nadmiarem dokumentów i różnorodnych klasyfikacji. Z jednej strony jest to spowodowane naturalnymi różnicami w kulturach i w poziomie rozwoju technologicznego danych społeczności, jak również z niezwykle interdyscyplinarnym spektrum, które znajduje się w polu zainteresowania technoetyki. Doprowadza to poniekąd do wrażenia, że egzystujemy w szarej strefie, w której albo nie ma zasad, albo jest ich zbyt wiele, co sprawia, że nie wiadomo, do czego konkretnie się odwoływać. Ta konstatacja prowadzi Floridiego do stwierdzenia, że w zasadzie można oprzeć się na zasadach znanych z bioetyki (zasadach sprawiedliwości, dobroczynności, nieszkodzenia, autonomii). Można zatem powiedzieć, że technoetyka na obecnym etapie dąży do wypracowania własnego zestawu zasad i praw, a także ich możliwego ujednoczenia i wykonywana jest w tym kierunku realna praca zarówno od strony nauk prawnych, jak i filozofii.

Powróćmy na koniec do heurystyki strachu. W warunkach wciąż rosnącej złożoności oraz dość powszechnego techno optymizmu radykalne przyjęcie takiej heurystyki wydaje się nierealne i przeciwproduktywne. Stąd powstaje wiele etyk, które mają odpowiadać na pojawiające się problemy i szukać rozwiązań. Możemy mówić np. o etyce złożoności (*complexity ethics*) czy etyce niepewności (*the ethics of uncertainty*),

jak również o etyce spekulatywnej (*speculative ethics*) czy antycypacyjnej (przede wszystkim bioetyce, *anticipatory bioethics*). Etyka złożoności ma swoje źródło w filozofii Edgara Morina, a niepewności u Michaela Polanyiego. Obecnie natomiast prowadzą one do tworzenia bardzo charakterystycznych modeli, często przy użyciu sztucznej inteligencji, które wizualizują wzajemne wpływy i powiązania pomiędzy różnorodnymi aspektami np. danej kwestii technologicznej. Wiąże się to z teorią systemów, w których możemy wyodrębnić systemy złożone, gdzie mamy do czynienia ze zbiorem nieznanymi niewiadomymi (*complex: unknown unknowns*), chaotyczne, w których wstępują same niewiadome (*chaotic: unknowables*), proste, w których wszystkie elementy są znane (*simple: known knowns*) i skomplikowane, w których wiemy, czego nie wiemy (*complicated: known unknowns*). W ramach etyki niepewności powstają modele zarządzania ryzykiem, np. możemy podać tu model igloo (Tanert, Elvers, & Jandrig 2007), który obrazuje możliwe wybory poznawcze w przypadku znanych i nieznanymi możliwości (*probabilities*). Etyką spekulatywną zwykle nazywamy wykorzystanie tzw. scenariuszy konfaktycznych i eksperymentów myślowych do radzenia sobie z niepewnością – jest to też typ etyki, który w dużej mierze nawiązuje do dorobku fikcji i stara się wnioskować o możliwych konsekwencjach na podstawie dzieł kultury. Bioetyka antycypacyjna zaproponowana przez Ariego Schicka stara się łączyć strategie etyki spekulatywnej z konkretnymi kontekstami biopolitycznymi i proponować regulacje prawne, które miałyby szanse zaistnieć w rzeczywistości.

Obecność tych trendów da się zauważyć poza subdyscypliną. Są one częścią kursów dla studentów przedmiotów ścisłych, a w Polsce w szczególności dla studentów filozofii. Często nie stanowią jednak odrębnych przedmiotów, a włączane są bądź to w ogólną filozofię nauki i technologii, bądź rozważane w ramach etyk zawodowych czy szczegółowych (np. bioetyki). Refleksja badawcza prowadzona jest w takich ośrodkach jak rozpoznawalny The Institute of Ethics for Emerging Technologies, związany z ruchem Humanity+, czy poznańskie Centrum Aksjologii Nowych Technologii i Przemian Społecznych. Wśród serii publikacyjnych warto wymienić *International Journal of Technoethics* oraz serię wydawnictwa Springer *Ethics of Science and Technology Assessment*.

Ujęcie problemowe pojęcia

Ze względu na szeroki obszar zainteresowań technoetyką można rozważać w różnorodnych aspektach. W pierwszej kolejności chciałabym zaprezentować przegląd wybranych zagadnień z etyk szczegółowych, oparty na klasyfikacji Luppiciniego. Choć są to kwestie może najbardziej praktyczne, nie będą jednak interesujące dla wszystkich w tym samym stopniu ani – z konieczności – nie będzie to lista wyczerpująca. Dlatego kolejne części chciałabym poświęcić problemom natury ogólnej, a mianowicie: „moralności technologicznych artefaktów” oraz moralności ludzi w relacji do *techné*. Aspekty te można rozważać w kluczu posthumanistycznym czy wręcz panpsychistycznym w ramach teorii aktora-sieci czy w odniesieniu do technologicznej mediacji moralności.

Rozpoczynając od etyk szczegółowych, w 2008 roku Luppicini wyróżnił następujące główne obszary zainteresowania technoetyki: etyka komputerowa (np. zjawisko piractwa), etyka inżynierska (np. zapewnianie jakości), etyka internetowa i cyberetyka (np. cyberprzestępczość), technoetyka w edukacji (np. kwestie plagiatu), etyka biotechnologii (np. technologie reprodukcyjne), technoetyka w mediach i komunikacji (np. dyskurs internetowy), technoetyka środowiska naturalnego (np. terraformacja), nanoetyka (np. kwestie ryzyka ekologicznego), technoetyka w wojskowości (np. broń nuklearna). W większości z tych etyk podstawowymi kwestiami są: odpowiedzialność, ryzyko, sprawiedliwość rozdzielcza, własność i ochrona danych, komunikacja, monitorowanie i kontrola (*oversight*). Z dzisiejszej perspektywy lista ta mogłaby zostać niezmieniona. Na czoło wysuwają się kwestie związane ze sztuczną inteligencją, która w dzisiejszej debacie często jest prezentowana jako przewyższająca możliwości kognitywne człowieka pod względem przechowywania i szybkości analizy danych, a nowe, generatywne modele językowe (LLM, *Large Language Models*) pobudzają do dyskusji o faktycznej autonomii i odpowiedzialności artefaktów technologicznych.

Warto się tu odnieść do podziału na trzy trendy, jeśli chodzi o ocenę sprawczości w przypadku artefaktów technologicznych, którą można odnaleźć w rozdziale „Agency in Humans and in Artifacts: A Contested Discourse” autorstwa Carla Mitchama, zamieszczonym w tomie pt. *The Moral Status of Technical Artefacts* (Kroer & Verbeek, 2014). Pierwszy z nich odnosi się do pojęcia sprawczości politycznej (A. Weinberg,

L. Winner). Drugi – obecnie bardzo popularny – przedstawia ludzi i artefakty jako ontologicznie na tym samym poziomie w ramach sieci, w której istnieją (teoria aktora-sieci Bruna Latoura). Trzeci nurt wiąże się z określaniem sprawczości jako typowo ludzkiej cechy, podczas gdy *techne* może tylko mieć jej pozory (Borgmann; Allenby i Sarewitz). Kolejne rozdziały rozwijają myśli zawarte w tych trendach. W szczególności autorzy rozróżniają pomiędzy twierdzeniem, jak u Jonasa i Bungego, że powinniśmy rozważać przede wszystkim sprawczość i odpowiedzialność ludzką a twierdzeniem o wadze odpowiedzialności ponoszonej przez podmiot człowiek-*techne*, gdzie doświadczenie człowieka jest zapośredniczone przez konkretny technologiczny artefakt. Przypomnijmy, że w ujęciu Bungego twórca technologii jest w szczególnej pozycji w stosunku do użytkowników oraz do samego artefaktu – zwłaszcza jeśli postrzegamy narzędzia jako neutralne i pozbawione odpowiedzialności przed innymi, nie można w ten sam sposób mówić o ludziach, którzy przecież nie są narzędziami. W rezultacie jednak zasadniczo nikt nie byłby odpowiedzialny za działania podejmowane przy pomocy technologii oraz ich konsekwencje: *the technologist* byłby wolny od odpowiedzialności – jego wytwór również.

Czy zatem odpowiedzialność spadałaby tylko na użytkownika? Z pewnością nie jest to przeważające przekonanie, choć współczesna refleksja podkreśla, że artefakty technologiczne są zarówno wyrazicielami ogólnych norm etycznych już z samego faktu zaprojektowania w ramach jakiegoś systemu etycznego, jak i wpływają na decyzje użytkowników. Verbeek w rozdziale „Some Misunderstandings About the Moral Significance of Technology” wyjaśnia, że rozszerzenie rozważań etycznych z uwzględnieniem artefaktów technologicznych ma źródło w codziennym doświadczeniu człowieka (autor wymienia np. progi zwalniające, nawigację, badania prenatalne). Poprzez swój wpływ na decyzje etyczno-moralne technologie mają aktywny udział w procesie podejmowania decyzji. Verbeek nazywa je nawet „materialną postacią moralności” (*a material form of morality*), która w połączeniu ze sprawczością człowieka daje „złożoną sprawczość moralną” (*a composite moral agency*) (Kroer & Verbeek, 2014, s. 78).

Należy tu dla odróżnienia wspomnieć o popularnych trendach posthumanistycznych czy istniejących w ramach nowego materializmu, mogących doprowadzić do takich rozważań w technoetyce, które nie

tylko będą zrównywać człowieka i *techne* w ramach płaskiej ontologii, ale też przyjmować możliwość traktowania obu jako faktycznie osobnych bytów o osobnej sprawczości, a zatem również odpowiedzialności moralnej. Takie artefakty byłyby zdolne do tworzenia własnych systemów odniesienia, tj. autonomicznych względem innych bytów i takich, w których to one tworzyłyby centrum. Z pewnością wiele się mówi o prawach robotów, podmiotów hybrydalnych czy cybernetycznych (np. Baxi, 2009) czy też o tym, jak taka etyka czy prawo mogłyby wyglądać, jeśli tworzone byłyby przez podmioty, które nie mają wystarczających punktów wspólnych z ludźmi. Szczególnie problematyczne jest to, że oprócz praw takie autonomiczne byty miałyby również obowiązki, a te trudno jest uzasadnić i wyegzekwować w stosunku do artefaktu (np. przykłady autonomicznych samochodów i kwestii ponoszenia odpowiedzialności w wypadkach z ich udziałem). Ogólna dyskusja polaryzuje się jednak raczej pomiędzy zwolennikami poglądu o prymacie człowieka nad *techne* a zwolennikami postrzegania człowieka i *techne* jako nierozzerwalnych.

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

W ramach powyższych rozważań można sformułować wiele pytań i wniosków. Z pewnością nasuwają się następujące pytania: Jeśli technoetyka jest tak interdyscyplinarna i tak szeroka, czy w ogóle powinno się ją wyodrębnić? Czy jest możliwe stworzenie jednej technoetyki dla różnorodnych gałęzi technologii? Jak sprawdził się model technokratyczny? Jeśli chodzi o zakres technoetyki, w tym momencie funkcjonuje ona w rozproszeniu pomiędzy różnorodnymi rodzajami technologii – bardziej świadome wyodrębnienie jej mogłoby pozwolić na ujednoczenie debaty, chociażby w procesie edukacji (kursy poświęcone technoetyce) oraz w dyskusji akademickiej. Ze względu na silny wpływ społeczny, jak również na wzrastającą rolę przeciętnego użytkownika i przerzucenie wielu decyzji na konsumenta należałoby zaznaczyć odbiorcę technologii z podstawowymi zagadnieniami technologicznymi. Warto by również w sposób bardziej przejrzysty rozdzielić bioetykę od technoetyki – pomimo tego, że będą występować pomiędzy

nimi podobieństwa, technoetyka w praktyce raczej nie będzie funkcjonować w podobny sposób (np. technoetycy w fabrykach na podobieństwo bioetyków w szpitalach). Trzeba też zwrócić uwagę na fakt, że obie te subdyscypliny mają tendencję do przekształcania się w politykę. Jak jasno wynika z powyższego omówienia, zarówno bioetyka, jak i technoetyka są ściśle związane z naukami politycznymi. Już od samego początku technoetyka była planem politycznym. Obecnie komentatorzy tacy jak Jürgen Habermas (*Im Sog der Technokratie*, 2013) przekonują, że przewaga ekspertów w zarządzaniu wcale nie musi prowadzić do lepszego czy efektywniejszego funkcjonowania społeczeństwa. Co więcej, to, co Bunge wyobrażał sobie jako dopuszczenie do głosu ekspertów w dziedzinie technologii, obecnie postrzegane jest bardziej jako przesunięcie środka ciężkości, jeśli chodzi o władzę, w stronę elit technologicznych. Obawy przed hermetycznymi środowiskami technologicznymi, w których ludzie są tylko „produktami” bądź dostawcami zachowań, które można monetyzować, wyrażają współcześni komentatorzy tacy jak Shoshana Zuboff (2019) czy Byung-Chul Han (2017). Obawy te widać również w licznych dystopijnych scenariuszach w kulturze. Technokracja, zamiast realizować założenia bardziej etycznego zarządzania technologią, wydaje się nie tylko zmierzać do dehumanizacji, ale też generuje coraz to nowe problemy etyczne (np. w ramach mediów społecznościowych).

Jedną z fundamentalnych kwestii staje się autonomia. Jeśli przyjmiemy, że zasadnicza liczba naszych działań jest zapośredniczona technologicznie, powstaje pytanie o to, czy faktycznie dysponujemy wolną wolą oraz jakie decyzje moglibyśmy delegować na coraz bardziej samodzielne artefakty. Pisze o tym Luciano Floridi (2023), omawiając koncepcję „metaautonomii” czy też „podjęcia decyzji o delegowaniu” (*decide-to-delegate model*). Byłoby to rozwiązanie konfliktu pomiędzy ludzką autonomią a sztuczną autonomią (np. w przypadku autonomicznych samochodów). Oczywiście wiele decyzji, szczególnie tam, gdzie potrzebna jest analiza makrodanych, można cedować na maszyny czy algorytmy, ale człowiek powinien móc zdecydować, jakie działania będą podejmowane i jaka będzie ich kolejność oraz które z nich są bardziej lub mniej konieczne. Powinien również zachować możliwość przerwania lub anulowania procedury, jeśli zaistnieją po temu racje. Co więcej, nawet jeśli raz uznamy, że można delegować jakąś decyzję na artefakt

technologiczny, powinniśmy zachować możliwość zmiany tej początkowej decyzji w razie konieczności. Jawi się to zatem jako obrona wolnej woli człowieka – a jednocześnie proponowany model wskazuje na odpowiedzialność za artefakt technologiczny i jego działania, nawet jeśli są one częściowo autonomiczne. Floridi wielokrotnie powtarza, że jedynie ludzka pomysłowość i dobra wola (*ingenuity and goodwill*) mogą stać się fundamentem praktycznej odpowiedzi na wyzwania dotyczące takiej technoetyki, która byłaby w stanie odpowiedzieć na kryzysy zarówno technologiczne, jak i te dotyczące środowiska naturalnego.

Wreszcie zauważalnym trendem w obecnej etyce jest trudność z umiejscowieniem etycznej refleksji nad biotechnologiami. Znajdują się one w obszarze zarówno technoetyki, jak i bioetyki, co paradoksalnie skutkuje tym, że ta szeroka problematyka jest stosunkowo często pomijana z powodu braku wiedzy eksperckiej bądź w jednym, bądź w drugim obszarze. Technoetycy zwykle koncentrują się na zagadnieniach związanych ze sztuczną inteligencją czy mediami społecznościowymi bądź też roboetyką (np. Bradley, 2019). Bioetycy w najlepszym wypadku będą omawiać modyfikacje genetyczne czy protezy, ale już niekoniecznie kwestie związane z biokomputingiem czy biologią syntetyczną (np. Smirnova et al., 2023). W rezultacie debata w tych aspektach jest wybitnie ekspercka, zwykle dotycząca bardzo wąskiej grupy odbiorców – co zaprzecza dobrej praktyce interdyscyplinarności i różnorodności w budowaniu odpowiedzi etycznej. Jeśli jest gdzieś wspomniana poza gronem eksperckim, to w ramach bioetyki, w której czasami brakuje tła technologicznego. Może to powodować stosunkowo niską kontrolę nad rozwojem technologii w tym konkretnym obszarze albo brak wzięcia pod uwagę aspektów bioetycznych. Ze względu na to, że w ramach biotechnologii można już produkować żyjące organizmy np. przy pomocy drukarki 3D, mają one szczególny charakter z pogranicza *bios* i *techne*, co może powodować brak jasności, jakie kryteria etyczne powinny być w tej materii stosowane. Warto zatem na tę specyfikę biotechnologii uczulać.

Podsumowując, technoetyka jest subdyscypliną etyki, wyłaniającą się z filozofii technologii, która znajduje szeroki oddźwięk i zainteresowanie wielu współczesnych praktyków i teoretyków, lecz jest jeszcze stosunkowo mało spopularyzowana jako osobna subdyscyplina (w porównaniu do bioetyki). Ma szerokie implikacje społeczne i polityczne, a obecnie stoi

przede wszystkim przed wyzwaniem ujednoczenia debaty oraz zebrania proponowanych odpowiedzi etycznych i prawnych. Wciąż pojawiające się nowe wyzwania na różnych polach powodują, że często odpowiedzi te są prowizoryczne i formułowane na bieżąco, co nie sprzyja rozwiązaniu głównych problemów tej subdyscypliny. Szczególną uwagę należałoby zwrócić na problem relacji artefaktów technologicznych z człowiekiem, a zwłaszcza dehumanizacji w perspektywie jednostki („jeśli ktoś pracuje jak maszyna, maszyną również staje się jego serce”, Kroes & Verbeek, 2014, s. 2; autorzy cytują tutaj Wernera Heisenberga, *The Representation of Nature in Contemporary Physics. Daedalus*, 87(3), 103), jak i społeczeństwa (częsta krytyka pod adresem technokracji). O ile pierwotnie technoetyka nawiązywała do pewnego rodzaju uświadomienia ekspertów co do ich odpowiedzialności etyczno-moralnej, obecnie w coraz większym stopniu jest ona zorientowana na edukację i uświadomienie użytkowników i konsumentów w szerokim spektrum dostępnych technologii, co do przestrzeni etyczno-moralnej, w jakiej się poruszają, a także co do współdzielenia odpowiedzialności z ekspertami, jak również coraz bardziej autonomicznymi mechanizmami.

BIBLIOGRAFIA

- Akrich, M., & Latour, B. (1992). A Summary of a Convenient Vocabulary for the Semiotics of Human and Nonhuman Assemblies. W: W.E. Bijker, & J. Law (Red.), *Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change* (s. 259–264). Cambridge, MA: MIT Press.
- Baxi, U. (2009). *Human Rights in a Posthuman World*. Oxford: Oxford University Press.
- Bradley, J.T. (2019). *Re-Creating Nature: Science, Technology, and Human Values in the 21st Century*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.
- Bunge, M. (1977). Towards a Technoethics. *The Monist*, 60(1). *Bioethics and Social Responsibility*, 96–107.
- Ellul, J. (1954). *La Technique ou l'enjeu du siècle*. Paris: A. Colin.
- Floridi, L. (2023). *The Ethics of Artificial Intelligence. Principles, Challenges, and Opportunities*. Oxford: Oxford University Press.
- Gobierno de España (2022). *The Charter of Digital Rights*. Pobrane z: https://portal.mineco.gob.es/RecursosNoticia/mineco/prensa/noticias/2021/SPAIN_Charter-of-Digital-Rights.pdf (dostęp: 30.12.2023).

- Han, B.-Ch. (2017). *Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power*. London–New York: Verso.
- Jonas, H. (1984). *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Kroes, P., & Verbeek, P.-P. (2014). *The Moral Status of Technical Artefacts*. Dordrecht: Springer, 2014.
- Luppigini, R., & Adell, R. (2008). *Handbook of Research on Technoethics*. Hershey, New York: Information Science Reference.
- Smirnova, L., Caffo, B.S., Gracias, D.H., Huang, Q., Morales Pantoja, I.E., Tang, B., Zack, D.J., Berlinicke, C.A., Boyd, J.L., Harris, T.D., Johnson, E.C., Kagan, B.J., Kahn, J., Muotri, A.R., Paulhamus, B.L., Schwamborn, J.C., Plotkin, J., Szalay, A.S., Vogelstein, J.T., Worley, P.F., & Hartung, T. (2023). Organoid intelligence (OI): the new frontier in biocomputing and intelligence-in-a-dish. *Frontiers of Science*, 1, 1017235. Pobrane z: <https://www.frontiersin.org/journals/science/articles/10.3389/fsci.2023.1017235/full> (dostęp: 31.12.2023).
- Tannert, C., Elvers, H.D., & Jandrig, B. (2007). The Ethics of Uncertainty. In the Light of Possible Dangers, Research Becomes a Moral Duty. *EMBO Reports*, 8(10), 892–896.
- Verbeek, P.-P. (2011). *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zuboff, Sh. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. London: Profile.

Michał Mrozek

Instytut Tomistyczny (Warszawa)

<https://orcid.org/0000-0002-5461-8151>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.498>

Uniwersalny zakres etyki cnót i wad

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Autorzy dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne* proponują, aby patrzeć na uszczegółowienie prawa naturalnego przez pryzmat moralności cnót. Tego rodzaju podejście inspirowane jest aretologią św. Tomasza z Akwinu.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Koncepcja cnót i wad sięga starożytnej Grecji. Chrześcijaństwo przejęło tę tradycję i poszerzyło ją o cnoty teologalne. Święty Tomasz rozróżnił dokładniej cnoty na poziomie naturalnego działania człowieka oraz cnoty powiązane z nadprzyrodzonym darem łaski. O ile cnoty teologalne pozostają zależne od Bożego objawienia, o tyle cnoty kardynalne mogą być zarówno darem łaski, jak i owocem naturalnej pracy nad sobą.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Wolność, prawo i cnoty wydają się przynależać do odrębnych porządków. U św. Tomasza stanowią one jednak ściśle powiązaną ze sobą i spójną całość. Servais Pinckaers w przejrzysty sposób wyjaśnia historyczne transformacje tych pojęć oraz ich wzajemnych korelacji. Pozwala to dostrzec w cnotach głębszy sens wolności oraz nadrzędną celowość prawa.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Istnieje poważne ryzyko odczytywania dawnych systemów moralnych przez pryzmat obcych im założeń. Świadomość zmiany paradygmatu pozwala na głębsze zrozumienie nie tylko uwarunkowań i założeń dawnych systemów moralnych, lecz także współczesnych. Estetyczny wymiar

piękna cnotliwego działania oraz brzydota wad stanowił integralny element starożytnej i średniowiecznej refleksji moralnej. Odnowienie tego rodzaju refleksji może pomóc w dialogu z ludźmi dobrej woli należącymi do różnych tradycji religijnych i kulturowych.

Słowa kluczowe: cnoty, wady, etyka uniwersalna, prawo naturalne, Tomasz z Akwinu

Definicja pojęcia

Poszukiwanie etyki uniwersalnej staje się coraz większym wyzwaniem naszych czasów. Chodzi o taką etykę, która odnosi się powszechnie do wszystkich ludzi i wykracza poza ramy określone przynależnością etniczną czy religijną. W tradycji katolickiej wypracowano koncepcję odnoszącą się do ogólnoludzkiego ujęcia dobra i zła, które odwołuje się do racjonalnie uchwytnych zasad obecnych w ludzkiej naturze. W szybko globalizującym się świecie coraz większym wyzwaniem jest konieczność współpracy osób, które pochodzą z bardzo zróżnicowanych tradycji kulturowych. Zachodzi coraz większa potrzeba znalezienia wspólnego punktu odniesienia dla rozwiązywania problemów i budowania porozumienia w tych sytuacjach, gdy różne wartości czy postawy moralne ścierają się ze sobą czy pozostają nawet w jawnym konflikcie.

Znaczenie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka podlega coraz dalej idącej reinterpretacji. Zmienia się sposób rozumienia samego człowieka i jego praw podstawowych. Takie instytucje międzynarodowe jak ONZ i jego organy, które miały być rzecznikiem i obrońcą tych praw, także ulegają dogłębniemu przeobrażeniu. W coraz większym stopniu opierają się na nowym paradygmacie rozumienia ogólnoludzkich praw i wartości, wyrastających z nowożytniej koncepcji ludzkiej wolności.

Autorzy dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: Nowe spojrzenie na prawo naturalne* zwracają uwagę na możliwość pogłębionej oceny moralnej ludzkich czynów, odnosząc się do „nowego powrotu do «moralności cnót» inspirowanej tradycją arystotelesowską” (n. 55). Siłą tej tradycji jest odmienny sposób podejścia do zagadnień moralnych. W odróżnieniu od wielu współczesnych propozycji nie próbuje ona dokonywać przedmiotowego „usztynienia” moralnych nakazów i zakazów, które nigdy nie będą w stanie nadażyć za nieskończonym bogactwem ludzkiego działania. Tradycja ta łączy dynamizm ludzkiego rozwoju z takim ujęciem ludzkiej natury, które przybliży się do konkretnego ludzkiego działania, jednakże nie dokonując niepotrzebnych uproszczeń. Na słuszną krytykę zasłużyły koncepcje Hugo Grotiusa i Samuela Puffendorfa, którzy poszukiwali szczegółowych kodeksów moralnego postępowania o uniwersalnym zasięgu, odwołując się do doktryny niezmiennego prawa naturalnego (Salij, 1995, s. 186–187, Bauman, 2012, s. 57–94).

Uniwersalny charakter cnót i wad wywodzi się z bardziej formalnego sposobu uogólnienia ludzkiego doświadczenia. Chodzi o refleksję nad ludzkimi władzami oraz ich właściwym lub błędnym strukturalnie funkcjonowaniem. Tego rodzaju koncepcja pozostawia więcej miejsca na plastyczne jej zastosowanie w konkretnej sytuacji, „jak się to dzieje też przy wykonywaniu sztuki lekarza czy sternika” (Arystoteles, 2002, II,2).

Podjmując tę tradycję, Tomasz z Akwinu swoje rozważania moralne konstruuje w ten sposób, aby zbliżać się do konkretności ludzkiego działania za pośrednictwem najpierw ogólnego ujęcia podstawowych zasad moralnych (STh I-II), uzupełnionych i uszczegółowionych w postaci konkretnych cnót i wad (STh II-II). Akwinata nie zamierzał stworzyć dedukcyjnego systemu szczegółowych norm moralnych, wywiedzionych z ogólnych przesłanek, choć tak bywał czasem interpretowany. Prawo ma tylko i aż dopełniający z zewnątrz charakter kształtowania człowieka w charakterze uczenia go dobra i zła (por. STh I-II, q. 90).

Istota moralności leży bowiem jednak wewnątrz świadomego i dobrowolnego ludzkiego działania. Wewnętrzными zasadami wolnego działania są ludzkie władze oraz ich usprawnienia. Elementami decydującymi o dobru i złu ludzkich czynów będą: cel, przedmiot działania oraz towarzyszące mu okoliczności (STh I-II, q. 18). Cnoty i wady pomagają określić właściwy przedmiot działania: czy jest on dobry, czy zły, w zależności od tego, czy stanowi strukturalnie właściwe bądź niewłaściwe urzeczywistnienie potencjału ludzkich władz. Tego rodzaju metoda umożliwi uniknięcie pułapki zbyt kazuistycznego rozróżnienia dobra i zła w postaci szczegółowych katalogów czynów właściwych oraz uchybień i grzechów.

Tak rozumiana refleksja nad moralnością i prawem naturalnym przyjmuje postać poszukiwania mądrości i wyciągania wniosków z historycznego doświadczenia, analizowanego w bardziej formalny niż przedmiotowy sposób. Wszelkie sztywne prawa i reguły zawodzą: moralne reguły trzeba umiejętnie stosować wśród dokonujących się przemian i przeobrażeń ludzkiego życia i całych społeczności. Dlatego trzeba znaleźć bardziej uniwersalny sposób ujęcia moralności ludzkiego działania. Niektóre ludzkie władze oraz ich stałe cechy mają bowiem pozytywny lub negatywny charakter. Na przykład cnota roztropności, która doskonali rozum praktyczny, polega na świadomym i adekwatnym do danej sytuacji działaniu. Jako taka będzie czymś uniwersalnie pozytywnym, a jej konkretne wybory będą zależą od wielu czynników. Negatywne

natomiast będzie działanie nieuważne, wynikające z błędnego poznania, zbyt spieszne albo też manipulacyjne czy podstępne itd.

Przykład ten pokazuje ścisły związek istniejący między roztropnością i sprawiedliwością. Moralne dobro leży we wzajemnym powiązaniu cnót. Nie będzie roztropnym ten, kto realizuje skutecznie swoje cele, łamiąc wymagania sprawiedliwości. Już Platon zwraca uwagę na „wspólnotowy” wymiar całego stworzonego świata oraz głębszy rodzaj wzajemnych powiązań między ludźmi (*Gorgiasz*, 508a). Poczucie kosmicznego ładu nakłada na jednostkę i poszczególne grupy obowiązek przestrzegania tego, co jest słuszne i sprawiedliwe wobec innych ludzi. Dookreślenie reguł opisujących ten ład zawsze zakłada pewną wizję człowieka oraz właściwego mu dobra. Od strony formalnej ujmuje to cnota sprawiedliwości, polegająca na oddawaniu każdemu tego, co mu się należy.

Tak rozumiane cnoty oraz przeciwstawne im wady pomagają ująć w bardziej formalny sposób przedmiot ludzkiego działania. Jest to aspekt niezależny od intencji działającego czy okoliczności działania (por. Jan Paweł II, 1993, n. 80). Nieroztropne czy niesprawiedliwe działanie będzie ze swojej definicji moralnie niewłaściwe, nawet jeśli człowiek, który jest za nie odpowiedzialny, nie miał złych intencji albo działał w skomplikowanych okolicznościach. Dzięki takiemu ujęciu opis zyskuje bardziej uniwersalny charakter. Dobro i zło działania wiąże się np. z roztropnością czy nieroztropnością, z pracowitością czy z lenistwem, z męstwem czy tchórzostwem itd. Tak rozumiane kryteria moralne biorą pod uwagę w pierwszym rzędzie perspektywę osoby działającej, a dopiero wtórnie prawo oraz sposób jego zastosowania.

Każda refleksja etyczna czy moralna opiera się na określonej filozofii człowieka i jego naturze (Duchliński, 2023). Jednym z najbardziej reprezentatywnych i rozbudowanych przedstawień klasycznego sposobu ujęcia cnót i wad, wiążącego je z ludzkimi władzami, jest *Summa teologii* Tomasza z Akwinu. W szczegółowej części moralności, którą Tomasz przedstawia w *Secunda Secundae*, omawia on poszczególne cnoty intelektualne i moralne skupione wokół czterech cnót kardynalnych. Stanowią one integralną część ogólnoludzkiej moralności, choć ustępują pierwszeństwa cnotom teologicznym, właściwym dla życia łaską wierzących.

Moralność Akwinaty opiera się na jego wykładzie ludzkiej natury i jej władz, wypracowanych w dialogu z myślą przedchrześcijańską.

Szczególne miejsce zajmuje analiza ludzkich władz oparta na głębokiej refleksji antropologicznej i etycznej Arystotelesa. W dialogu z myślą pogańską Akwinata rozwija refleksję Alberta Wielkiego oraz Filipa Kancelerza, wiele miejsca poświęcając na opracowanie opisu przyrodzonych cnót moralnych, które starannie wplata w całokształt chrześcijańskiej moralności.

Analiza historyczna pojęcia

Wspólnym mianownikiem etycznych poglądów Sokratesa, Platona i Arystotelesa jest przyjmowanie cnót i wad jako uszczegółowienia tego, co jest z natury dobre lub złe dla człowieka. Tak rozumiane cnoty i wady nie są kwestią arbitralną, lecz ogólnoludzką prawdą. Sokrates nie bez zadowolenia stwierdza, że jego rozumowanie podkreślające wartość cnót oraz szkodliwość wad jest niezwykle mocno ugruntowane i przemyślane, „okute, jeśli to nie za silny zwrot, w argumenty żelazne i stalowe” (*Gorgiasz*, 509a). W dyskusji z Kaliklosem, który chce bronić przewagi silniejszej jednostki, nierzadko stłamszonej i skażonej wychowaniem, jako prawdziwego prawa natury, Sokrates twierdzi, że prawy człowiek pozostaje moralnie zwycięzcą także wtedy, gdy podlega niesprawiedliwej przemocy. To krzywdziciel stacza się moralnie i jest wart politowania bardziej niż pokrzywdzona przez niego ofiara (*Gorgiasz*, 508e).

W tym świetle można odczytać dewizę Uniwersytetu Jagiellońskiego, pochodzącą z Elegii poety Maximusa z VI wieku: „plus ratio quam vis” – „Więcej znaczy rozum, niż siła”. Gdy krzywda i przemoc wydają się triumfować, wówczas ci, którzy się ich dopuszczają, sami ponoszą największą porażkę, ponieważ wewnątrz okrywają się hańbą. Umiłowanie prawdy oraz szlachetność i prawość stanowią o duchowym pięknie człowieka niezależnie od jego pochodzenia, religii, płci czy stanu.

Greckie *aretè* (tłumaczone jako „cnota”) ma szerokie znaczenie. Ze swojej definicji określa ona to, co w danej rzeczy jest jej właściwym i możliwie najlepszym stanem bycia i funkcjonowania. *Aretè* odnosi się nie tylko do osób: obejmuje także sposób funkcjonowania roślin czy zwierząt, a nawet rzeczy (*Gorgiasz*, 506d). Dzięki doskonałości cnoty dana rzecz jest uporządkowana i spełniona, a więc także pociągająca i atrakcyjna, słowem – osiąga właściwe sobie piękno. Dlatego

w odniesieniu do intelektualnego czy moralnego działania cnota dotyczy pełnego wykorzystania potencjału danej osoby, podczas gdy wady ze swojej definicji oznaczają jakiś rodzaj niedoskonałości czy braku.

Od samego początku chrześcijaństwo stosowało w praktyce to, co później zyskało miano inkulturacji. Chodzi o rozpoznanie i uszanowanie głębokich wartości każdej tradycji czy kultury oraz wykorzystanie tych elementów w praktyce wiary i moralności. Pojęcie cnoty rozumianej jako doskonałość każdej rzeczy i ludzkiego działania bez wątpienia stanowi wielkie osiągnięcie greckiej filozofii. Z tego też względu zostało ono głęboko zasymilowane w praktyce moralnej. Święty Paweł wprost zachęca w liście do Filipian: „W końcu, bracia, wszystko, co jest prawdziwe, co godne, co sprawiedliwe, co czyste, co miłe, co zasługuje na uznanie, jeśli jest jakąś cnotą (*aretè*) i czynem chwalebny – to miejcie na myśli!” (Flp 4,8). Święty Augustyn wykorzystuje pojęcie cnót i wad w opisie chrześcijańskiej moralności (por. *De moribus Catholicae Ecclesiae*).

Równocześnie na podejściu do naturalnych cnót i wartości mocno zaważył błąd pelagianizmu. Według tego poglądu człowiek może o własnych siłach czynić dobro i w ten sposób osiągnąć zbawienie, nawet bez dodatkowej pomocy łaski Bożej. Pogląd ten został potępiony na Synodzie w Kartaginie (418) i następnie był zwalczany przez długie wieki. Spowodowało to w konsekwencji skłonność do podważania znaczenia naturalnych możliwości człowieka oraz do umniejszania ich znaczenia, by wyraźniej podkreślić nieodzowność łaski Bożej. Potępienie pelagianizmu i walka z nim spowodowała stopniowe przechodzenie do drugiej skrajności – negacji jakiegokolwiek naturalnej wartości i cnót naturalnych. Najbardziej radykalną skrajność tego procesu ukaże Marcin Luter i teologia protestancka w XVI wieku. Przyjmują oni skrajnie negatywne rozumienie skutków grzechu pierworodnego jako całkowitego i dogłębnego zepsucia ludzkiej natury. Nie da się już w człowieku znaleźć nic dobrego, ponieważ wszystko uległo dogłębnemu zepsuciu i skażeniu grzechem, a z tego powodu wszystko, co naturalne, zasługuje obecnie na potępienie.

Ponieważ skrajność tego rodzaju została osiągnięta i skorygowana na Soborze Trydenckim dopiero w XVI wieku, teologia i wrażliwość duchowa myślicieli średniowiecznych funkcjonuje jeszcze przede wszystkim w kluczu podejrzliwości wobec dóbr ludzkiej natury i jej naturalnych możliwości. Dobrą ilustracją może być miejsce cnót kardynalnych

w *Sentencjach* Piotra Lombarda. Nie znajdują się one w części moralnej, lecz zostały omówione w kontekście cnót samego Chrystusa.

Spore trudności dla tej skłonności do podkreślania zepsucia ludzkiej natury rodziły wielkie teksty etyczne starożytności epoki przedchrześcijańskiej, na przykład *Etyka nikomachejska* Arystotelesa czy *De inventione* Cycerona. Jakie są naturalne możliwości moralne człowieka? Wszak poganie, nie znając Chrystusa oraz żyjąc bez sakramentów, pisali tak wielkie i wnikliwe dzieła odnoszące się do moralnego dobra i zła.

Aby ocalić właściwą rolę łaski Bożej względem natury, można było albo podważyć moralną wartość cnót naturalnych („cnoty pogan to tak naprawdę wady”), albo też wynieść na dodatkowo wysoki poziom cnoty teologalne. Piotr Lombard przyjmował na przykład, że miłość *caritas* jest czymś więcej niż cnota i utożsamiał ją bezpośrednio z osobą Ducha Świętego. Tacy franciszkanie jak bł. Jan Duns Szkot czy Wilhelm Ockham próbowali robić jedno i drugie, a akcentując prymat woli i prawa, pogłębiali rozdział między porządkiem natury i łaski. Natomiast Filip Kanclerz oraz jego dominikańscy uczniowie – Albert Wielki i Tomasz z Akwinu – próbowali ocalić i zdefiniować pozytywne miejsce dla naturalnej moralności, odróżnionej od tego, co stanowi *proprium* chrześcijaństwa.

Albert i Tomasz byli więc narażeni na zarzuty o zbyt daleko idący „flirt” z filozofią i etyką pogańską. Głównym tego powodem były radykalne nurty awerroistyczne próbujące w uproszczony sposób poradzić sobie z uzgodnieniem prawdy naukowej i teologicznej. Stopniowe odkrycia zapomnianych pism Arystotelesa oraz ich nowe przekłady pogłębiały dysonans między poznaniem wiary i wiedzą, która jawiła się jako naukowa. Tworzyło to coraz poważniejsze wyzwanie dla wiary i chrześcijańskiej moralności. Szczególnie dotyczyło to pytania o miejsce cnót naturalnych, skoro tyle napisano i powiedziano o głębokim zepsuciu człowieka przez grzech pierworodny i niemożliwości wyjścia z wad bez pomocy łaski i sakramentów. Pojawił się więc problem rozbieżności danych naukowych z danymi objawienia. Stąd tylko krok do rozwiązania przyjętego przez Sigera z Brabancji, który przyjmował doktrynę dwu prawd: odmiennej prawdy naukowej oraz objawionej i teologicznej. Teza ta została potępiona przez biskupa Paryża, Stefana Tempiera, w 1277 r. Tym potępieniem został pośmiertnie objęty także do pewnego stopnia

sam św. Tomasz z Akwinu, prezentujący dojrzałą koncepcję rozróżnienia natury i łaski bez ich wzajemnego przeciwstawiania.

Te potępienia z pewnością faworyzowały rozwiązania akcentujące tajemniczy wymiar działania Bożej łaski wykraczającej poza możliwości naturalne człowieka, które należało na wszelki wypadek umniejszyć. Tym samym podkreśla się rolę tajemniczej Bożej woli, która może wszystko i która do tego stopnia przekracza ludzką naturę, że właściwie usuwa miejsce dla budowania teologicznych analogii między tym, co naturalne, i tym, co boskie. W ten sposób otwiera się coraz szerzej drzwi dla woluntarystycznej koncepcji Boga, który ma prawo ustanowić taki porządek natury i łaski, jaki chce, aż po ich wzajemne przeciwstawienie. Prowadzi to do zerwania ciągłości między potencjałem ludzkiej natury i jej dopełnieniem przez łaskę. Odrębność tych dwu porządków oraz wręcz ich wewnętrzna niespójność stanie się nowym paradygmatem uprawiania teologii i nauki.

Różnice między tymi paradygmatami można pokazać na przykładzie sposobu rozumienia świętości. O ile dla Filona z Aleksandrii chrześcijaństwo było prawdziwą filozofią, a dla Augustyna nawrócenie i łaska w życiu cnót oznaczały głębsze odkrywanie swojej pierwotnej tożsamości, o tyle wraz z woluntarystyczną zmianą paradygmatu świętość zaczyna być widziana jako obca naturze, bo nadprzyrodzona. W hagiografii coraz częściej ukazuje się świętość nie jako dopełniające przemienienie ludzkiej natury, lecz raczej jako element innego boskiego świata obecnego w człowieku. Łaska przejawia się zatem jako nadprzyrodzona wizja czy mistyczne doświadczenie, prowadzące do przemiany grzesznej woli, do całkowitego stłumienia swoich potrzeb i konsekwentnej pogardy ciała i świata. Sztuka sakralna po dziś dzień nader często utrwała ten rodzaj przeciwstawienia natury i łaski, podkreślając, że święci nie mogą być naturalni, lecz muszą być kimś nieludzko wzniosłym i uduchowionym. W tej tradycji zaciera się biblijna prawda, że istotą i celem stworzenia człowieka jest Boży obraz i podobieństwo (por. Rdz 1,27).

Myśl Augustyna i Tomasza podkreśla natomiast w większym stopniu łączność naturalnej otwartości ludzkich władz względem ich spełnienia w łasce, zgodnie z maksymą „łaska nie burzy natury, lecz ją doskonali”. Wiara jest dopełnieniem poszukiwań rozumu, natomiast droga błogosławieństw stanowi drogę prowadzącą do spełnienia zupełnie naturalnego

dla każdego człowieka pragnienia szczęścia. I choć Tomaszowi z Akwinu udało się zbudować niezwykle syntezę, w której jest miejsce i dla pokazania niewystarczających do zbawienia naturalnych możliwości człowieka, i ich pozytywnego znaczenia w życiu moralnym człowieka, to jednak podstawowym punktem odniesienia nie stało się to rozwiązanie, lecz prostsza i bardziej przemawiająca do wyobraźni koncepcja woluntarystyczna, która przeciwstawiała naturę łasce, a łaskę naturze.

Tomasz stara się dokładniej odróżnić naturalne i przyrodzone człowiekowi możliwości działania od tego, co jest w nim dziełem nadprzyrodzonej łaski. Obie domeny, natury i łaski, choć rozróżnione, będą także staranniej ze sobą skorelowane, nie zaś rozerwane. Takie podejście św. Tomasza zaowocowało próbą stworzenia syntezy, w której jest miejsce zarówno na cnoty kardynalne, jak i cnoty teologalne. Akwinata w 46 kwestiach *Secunda Secundae* rozpatruje cnoty teologalne, a w następnych 124 kwestiach (q. 47–170) podejmuje analogiczne rozważania na temat tych cnót, które choć bywają darem łaski, są także do nabycia na drodze zwykłej ludzkiej intelektualnej czy moralnej formacji. Nie stanowi to kamienia obrazy dla roli łaski, ponieważ ta została zarezerwowana jako właściwy środek zbawienia wynikający z dzieła Chrystusa, przejawiając się w życiu i działaniu cnót teologalnych. Celem łaski wyrażającej się w cnotach nadprzyrodzonych nie jest jednak zrujnowanie naturalnej integralności cnót kardynalnych, ile raczej ich zachowanie i przestrojenie pod batutą cnoty miłości *caritas*, przejmującej rządy nad pozostałymi cnotami od roztropności.

Cnoty naturalne zachowują jednak swój status cnót i trzeba o nie dbać podobnie jak o kondycję fizyczną czy zdrowie. Brak pracy nad sobą spowoduje bowiem osłabienie człowieka i różnego rodzaju choroby, także w domenie moralności. Akwinata przekonuje nas, że cnoty można utracić także na drodze zaniechania dobrego działania, ponieważ, jak przypomina, nie żyjemy w intelektualnej i moralnej próżni. Doświadczając naporu różnego rodzaju ideologii czy pokus, potrzebujemy praktykowania cnót intelektualnych i moralnych, aby się przed nimi uchronić.

Równocześnie Tomasz przyjmował, że niekiedy to, czego dokonuje cud uzdrowienia, bywa także możliwe do osiągnięcia na drodze naturalnego działania medycyny. Analogicznie apostołowie otrzymali dar języków w dniu Pięćdziesiątnicy, choć można się nauczyć obcych języków

także w naturalny sposób. Podobnie dzięki Bożej pomocy możliwe jest przyspieszenie albo nawet przeskoczenie naturalnego procesu nabywania cnót czy pozbywania się przeciwnych im wad. Jest to jednak możliwe także na drodze intelektualnej i etycznej formacji. Tak więc cnoty kardynalne wraz z orszakiem powiązanych z nimi cnót pomocniczych mogą być darem łaski, jak również owocem wytrwałej pracy.

Taka koncepcja moralności tworzy przestrzeń zarówno dla cnót *stricte* chrześcijańskich, takich jak cnoty teologalne, jak i dla cnót ludzkich. Tomasz nie obawia się obszernego czerpania z różnego rodzaju list pogańskich cnót skupionych i współpracujących z cnotami kardynalnymi. Tego rodzaju metoda pozwala na wyraźniejsze wyodrębnienie tych cnót, które stanowią uniwersalne i niezależne od objawienia dziedzictwo refleksji filozoficznej nad ludzką naturą, od cnót teologalnych i darów Ducha Świętego. Ta tradycja znajduje swoje miejsce po dzień dzień w nauce Kościoła. Papież Franciszek w cyklu katechez na temat cnót i wad (27.XII.2023–22.V.2024) wielokrotnie podkreślił uniwersalny wymiar cnót kardynalnych, przejętych z refleksji wcześniejszej i pogańskiej. Cnoty te są odróżnione od cnót teologalnych, stanowiących opis cnót właściwych *stricte* chrześcijaństwu.

Ujęcie problemowe pojęcia

Servais Pinckaers wykazuje, że sposób ujmowania kwestii moralnych przeszedł głęboką transformację pod wpływem XIV-wiecznego woluntaryzmu. Przypomina to ruch płyt tektonicznych, które w powolny sposób, rozsuwając się, tworzą po upływie odpowiednio długiego czasu zupełnie odmienny obraz świata (por. Pinckaers, 2005, s. 304). To, co dawniej stanowiło spójną całość, obecnie jawi się jako rozdzielone i odrębne.

Dawny model myślenia o moralności można zbudować wokół pojęcia *Logosu*. Chodzi o głębokie przekonanie o poznawalności otaczającego nas świata i samego człowieka i jego natury. Dotyczyło to zarówno poznania filozoficznego, jak i teologicznego: chodzi o sięganie do najważniejszych egzystencjalnie pytań oraz udzielenie na nie najgłębszych możliwych odpowiedzi.

Natomiast nowożytny model myślenia o człowieku można zbudować wokół pojęcia wolnej woli. W centrum nie znajduje się już przekonanie

o racjonalności człowieka i jego natury, raczej chodzi o największy możliwy zakres spełnienia wolnej woli rozumianej jako wartość nadrzędna i absolutna. Takie zaakcentowanie woli i wolności pociąga za sobą dogłębną zmianę sposobu myślenia o moralności. Bowiem w centrum dawnej moralności stało pytanie o cel ludzkiego życia oraz o jego spełnienie. Umożliwiało to ściśle powiązanie ze sobą wolności z jej urzeczywistnieniem na drodze cnót, rozwijających naturalne predyspozycje człowieka przy akompaniamencie prawa, rozumianego jako wychowawcza pomoc, która dyscyplinuje osoby niespołeczne i złe, oraz promuje dobro.

W przypadku podkreślenia osobistej wolności jako nadrzędnej wartości wszelkie ograniczenia będą postrzegane negatywnie. Z tego względu nowożytny sposób myślenia o wolnej woli wiąże się z jej przeciwstawieniem względem natury i jej uwarunkowań, względem cnót czy wreszcie wobec prawa. Wszystkie te elementy ograniczają bowiem w taki lub inny sposób wolną wolę i jej wybór. Wolność staje się absolutną wartością. Rozluźnia się więź wolności z naturą i związanymi z nią prawami rozwoju. W dalszej konsekwencji prowadzi to do bardziej swobodnego i także abstrakcyjnego ujmowania ludzkich wartości, ponieważ pozostają one wytworem ludzkiej wolnej woli. Ponieważ tak rozumiana wolność nie podlega właściwie żadnym ograniczeniom, traci się możliwość porozumienia z innymi. Wolne wole różnych osób czy grup ograniczają się wzajemnie. W tej sytuacji możliwy jest co najwyżej jakiś rodzaj dobrowolnego i pragmatycznego konsensusu między jednostkami czy grupami, wyznaczający każdemu jego przestrzeń wolności. Środek ciężkości moralności przesuwają się w konsekwencji z etyki wypracowanej kulturowo czy religijnie do subiektywnego moralnego wycucia jednostek, które czują się bardziej „producentem” niż adresatem norm moralnych (Mariański, 2021, s. 218).

W przypadku dojrzałych społeczeństw, kultur i jednostek tego rodzaju model może mimo wszystko dalej funkcjonować poprawnie. Problematyczne staje się jednak to, gdy coraz większy wpływ zyskują te osoby, które nadużywając wolności, żyją na cudzy koszt. Słabością woluntarystycznego podejścia jest usunięcie racjonalnych kryteriów chroniących sprawiedliwe zasady korzystania z wolności. W konsekwencji także jednostki totalitarne czy skrajne oraz grupy z nimi związane także mają równe jak inni prawa do wolnego wyboru i samostanowienia

o sobie, aż po prawo do zniewolenia drugiego człowieka i zagarnięcia cudzej własności. Nie jest to problem wyłącznie natury religijnej: jest to problem tak odwieczny, jak pokusa nadużywania władzy czy kierowanie się chciwością i egotycznym interesem.

Pod tym względem dawne koncepcje moralne dają więcej możliwości przeciwdziałania nadużyciu wolności, ponieważ w bardziej racjonalny sposób wypracowały koncepcję ludzkich władz oraz ich właściwego lub błędnego sposobu funkcjonowania. Umożliwia to doprecyzowanie pewnych ogólniejszych dynamicznych praw wewnętrznego ludzkiego rozwoju w postaci cnót i wad, zarówno w wymiarze indywidualnym jak społecznym. Ułatwia to określenie ogólniejszego określenia fundamentu wszelkich stanowionych praw: ostatecznie chodzi o człowieka i jego dobro, stanowiące składnik wspólnego dobra całej społeczności. Człowiek zaś składa się z określonych uzdolnień, którymi są jego władze: rozum, wola i uczuciowość.

Zróznicowanie ludzkich władz ma za sobą długą tradycję. Arystoteles rozróżnia ludzki rozum oraz te części duszy, które w nim uczestniczą. Rozwijając to rozróżnienie, Stagiryta pokazuje dwojaki porządek cnót. Cnoty intelektualne (dianoetyczne) doskonalą część poznawczą człowieka, natomiast cnoty moralne doskonalą część pożądaną w człowieku, która choć uczestniczy w rozumie, może mu się przeciwstawić.

Akwinata rozwija tę koncepcję i wiąże poszczególne cnoty z ludzkimi władzami. I tak poszczególne cnoty, nawet te specyficznie chrześcijańskie, znajdują swój podmiot w naturalnych ludzkich władzach. Cnota wiary doskonalą ludzki rozum, natomiast cnota nadziei i miłości *caritas* doskonalą ludzką wolę. Cnoty kardynalne są rozpisane na cztery ludzkie władze. Cnota roztropności doskonalą intelekt praktyczny, sprawiedliwość – ludzką wolę, męstwo i umiarkowanie doskonalą sposób przeżywania i wyrażania uczuć. W traktacie poświęconym cnotom kardynalnym Tomasz w bardzo rozbudowany sposób korzysta z tradycji filozofów i etyków greckich i łacińskich, tworząc rozbudowaną syntezę cnót i wad.

Pinckaers uwrażliwia nas na to, aby sięgając do dawnych systemów etycznych wziąć pod uwagę to, co dziś możemy określić jako dogłębną zmianę paradygmatu. Chodzi o to, aby uniknąć odczytywania dawnych systemów moralnych w kadrze obcych im założeń. Przykładem tego może być bądź to krytyka cnót oraz odczytywanie ich w charakterze nowych i narzuconych norm ludzkiego działania, bądź właśnie

ich narzucanie drugim jako obowiązku. Jest to poważne zniekształcenie dawnych systemów moralnych, których celem było odnalezienie optymalnej drogi do szczęścia na drodze prawego i pięknego życia. Wraz ze zmianą paradygmatu koncepcja ludzkich władz i doskonalących je cnót straciły swoje kluczowe miejsce na rzecz bardziej abstrakcyjnego ujęcia ludzkiej wolności oraz towarzyszących jej praw.

Cnoty można bowiem traktować albo jako optymalny i tym samym wewnętrznie pożądany stan funkcjonowania człowieka, jak w teoriach klasycznych, albo jako jeszcze cięższy moralny dyktat i zobowiązanie, który sięga nie tylko tego, co należy zrobić, lecz także w jaki sposób. Będzie to jednak poważne nieporozumienie. Cnoty nie dlatego są dobre, że zostały nakazane, lecz dlatego, że odpowiadają ludzkiej naturze. Można to porównać do właściwej lub nieodpowiedniej opieki nad zwierzętami. Nie jest ona kwestią arbitralnych dyrektyw dyrektora zoo, lecz wynika z natury poszczególnych zwierząt. Analogicznie także cnoty czy wady nie są rezultatem arbitralnej woli kogokolwiek, lecz ze swojej definicji stanowią próbę opisu najlepszego możliwego sposobu funkcjonowania człowieka i jego poszczególnych władz. Podobnie jak właściwe leczenie nie jest przedmiotem wolnego wyboru lekarza, lecz optymalną współpracą z ludzką naturą i jej własnościami, podobnie też dzieje się w życiu moralnym. Wady stanowią choroby moralne ludzkiej duszy, a cnoty jej zdrowie. Opis ten, tak fizyczny, jak moralny, wyrasta z refleksji nad doświadczeniem, które uczymy się uogólniać i przekazywać jako życiową mądrość innym osobom czy kolejnym pokoleniom. Nic więc dziwnego, że różne tradycje moralne ludzkości obejmują wiele zbieżnych prawd, odkrywanych pod różnymi długościami i szerokościami geograficznymi (por. *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej*, n. 12–17).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Człowiek staje się dobry, gdy podąża za prawdziwymi dobrami, a zły, kiedy błądzi i podąża za dobrem relatywnym i przez to także pozornym. Przykładem błędnego wyboru może być preferowanie pieniędzy nad zdrowie, a zdrowia czy przyjemności ponad wartościami duchowymi (Platon, *Prawa*). Tego rodzaju hierarchia jest obecna we wszystkich

tradycjach duchowych ludzkości, choć przyjmuje różne formy. Arystoteles stara się powiązać cnoty i wady z poszczególnymi ludzkimi władzami oraz ich przedmiotami. I tak przedmiotem intelektu jest prawda, a cnotami, które zapewniają „zdrowe” funkcjonowanie rozumu, są cnoty intelektualne. Arystoteles wymienia tu cnoty pojmowania, wiedzy i mądrości w odniesieniu do rozumu teoretycznego, a roztropność i sztukę w odniesieniu do rozumu praktycznego. W odniesieniu do charakteru mamy u Arystotelesa długą listę rozmaitych cnót, uporządkowanych później w kluczu trzech cnót moralnych: sprawiedliwości, męstwa i umiarkowania. Właściwym przedmiotem ludzkich władz pożądawczych jest dobro.

Uniwersalne ujęcie cnót i wad to propozycja systematycznej refleksji nad wewnętrzną „konstrukcją” człowieka oraz natury jego władz w działaniu. Ze swojej definicji cnoty i wady stanowią próbę opisu i wyrazu optymalnego funkcjonowania ludzkich władz. Prowadzi to do ogólnych wniosków na temat dyspozycji (łac. *habitus*, gr. *héxis*) oraz ich sposobu powstawania i zmiany. Porównanie do kwestii zdrowia i choroby ułatwia zrozumienie obiektywności cnót i wad. Podobnie jak poszczególne narządy ludzkiego ciała mają właściwe sobie funkcje i dyspozycje, analogicznie dzieje się z władzami duszy. Jak bowiem należy dbać o właściwą postawę i pozycję kręgosłupa, tak analogicznie trzeba troszczyć się o rozwój cnót w poszczególnych częściach duszy, aby osiągnąć moralną integralność.

Etyka rozumiana w ten sposób wiąże się z dostrzeżeniem moralnego i duchowego piękna. Prawy człowiek pociąga dojrzałością i równowagą swojego działania. Czynienie dobra przestaje być kwestią sprzyjających człowiekowi zewnętrznych okoliczności. Jest wynikiem trwałej zdolności i świadomego wyboru. Szczególnie w trudnych warunkach ujawnia się piękno cnoty. Prawy człowiek potrafi świadomie i dobrowolnie dostrzec i przeciwdziałać konkretnemu złu, zwyciężając je dobrem i nierzadko płacąc za to wysoką cenę. Dążenie do moralnego piękna i dobra nadają sens ofiarności i poświęceniu.

Przeciwieństwem takiej postawy może być człowiek pyszny i żądny władzy, sławy czy pieniędzy, dążący do zaspokojenia swoich ambicji, nie bacząc na granice między dobrem i złem. Nawet jeśli osiągnie on założone przez siebie cele, to jednak wewnętrznie szpeci go cynizm zła. Wymowną ilustracją takiego procesu może być słynna powieść Oscara Wilde’a „Portret Doriana Graya”.

Klasyczne opracowanie ogólnoludzkich cnót i wad jest jednym z punktów odniesienia dla złożonej domeny ujmowania ludzkiej moralności. Podobnie jak kanon w sztuce pozwala na wykorzystanie wiedzy i umiejętności gromadzonej przez kolejne pokolenia, także wypracowana przez wieki koncepcja cnót kardynalnych i wad im przeciwnych może ułatwić drogę do głębszego zrozumienia istoty ogólnoludzkich wartości sprawdzonych przez czas.

Podstawową trudnością nowożytnych koncepcji etycznych o podłożu woluntarystycznym jest zrelatywizowanie racjonalnych kryteriów moralnych. Przyjęcie wolności jako wartości absolutnej i nadrzędnej oznacza bowiem usytuowanie jej ponad racjonalnymi kryteriami dobra i zła. W ten sposób pluralizm wartości zostaje w ramach swoich własnych założeń pozbawiony uniwersalnego języka racjonalnej komunikacji na rzecz wolnej woli.

Ryzykiem takiego poszanowania indywidualnej czy grupowej wolności jest to, że w przypadku konfliktu dóbr i wartości właściwie nie dysponujemy żadnego rodzaju narzędziami, które pomogłyby znaleźć jakiś wspólny mianownik, punkt odniesienia. W przypadku dobrej woli będzie to możliwe. Jednak w przypadku silnych tendencji ideologicznych, które mogą mieć podłoże religijne lub areligijne, jak wielkie systemy totalitarne XX wieku, odwołania do dobrej woli i dojrzałości nie wystarczą. Zróżnicowane społeczności potrzebują wspólnego fundamentu zasad chroniących przestrzeganie reguły sprawiedliwości (por. Pietrzyk-Reeves, 2022, s. 190). Podobnie jak ludzki organizm musi rozróżniać to, co jest dla niego zdrowe i właściwe, od tego, co mu szkodzi i co należy zwalczać, tak też podobnie w społeczności, również tej globalistycznej i ogólnościowej, potrzebujemy z jednej strony ocalać to, co jest dobre w ludzkiej wolności, ale też i ustrzec się przed tym, co zagraża dobru wspólnemu.

Najpoważniejszym problemem ujmowania wolności jako absolutnej wartości jest więc brak racjonalnych kryteriów umożliwiających zabezpieczenie tej wartości przed jej wewnętrzną erozją i zniekształceniem. W ten sposób doktrynalne poszukiwanie pełnej wolności i krytyka przemocy jednego rodzaju, np. nadużyć religijnych czy dominacji większości, może prawem wahadła wychylić się w stronę przemocy innego rodzaju, na przykład scjentystyczno-technicznego czy mniejszościowego. Radykalny sprzeciw wobec jakiegokolwiek ograniczenia samowoli, jak

pokazuje nasza rodzima szlachecka tradycja *liberum veto*, może sparaliżować działanie całego państwa, doprowadzając je do upadku.

To historyczne zmaganie się człowieka z różnymi formami zła, nie rzadko także świadomego i perfidnego, prowadzi do pytania o ogólnoludzkie zabezpieczenie się przed nim. Parlament Światowych Religii w Chicago w 1993 r. formułuje swoje postulaty szeroko rozumianej etyki ogólnoludzkiej (*Weltethos*). W głęboki sposób można pokazać ich związek z etyką cnót.

Wśród tych postulatów znajduje się troska o ogólnoswiatowy pokój, którego celem jest sprawiedliwe działanie mężczyzn oraz kobiet – a więc cnota sprawiedliwości (*The Declaration of a Global Ethic*, 1993, I). Kolejny postulat dotyczy ochrony wolności i praw w kontekście świadomości naszych obowiązków oraz odpowiedzialności. W kanonie cnót sprowadza się to do roztropności. Chodzi o przezorną świadomość naszego działania i jego długofalowych skutków. Autorzy dokumentu podkreślają, że nie wystarczą procedury, prawa czy konwencje (*The Declaration of a Global Ethic*, 1993, I). Potrzebna jest kultura etyczna, która nadaje tym strukturom ducha i właściwy sens, zapewnia ich trwałość i właściwe stosowanie. Wyrażając to językiem Akwinaty, można powiedzieć, że roztropność nie może istnieć bez cnoty moralnej (*STh* I-II, q. 58, a. 5). Męstwo, łagodność czy umiarkowanie stanowią bowiem właściwe metody i modalności roztropnego działania. Bez nich niemożliwe będzie budowanie prawdziwego braterstwa i solidarności.

Nie wystarczy dobra wola tam, gdzie mamy błędne środki do dyspozycji. Mimo dobrej woli nie uda się budować ogólnoludzkich wartości, jeśli zabraknie czujności i rozeznania: „racjonalny osąd tego, co służy sprawiedliwości i pokojowi, a więc i moralności, musi być nieustannie dokonywany i chroniony przed zaciemnieniem” (Ratzinger, 2005, s. 58–59). Wobec kultury konsumpcjonizmu i rozdrobnienia człowiek potrzebuje umiejętności miarkowania swoich pragnień i pożądań. Zdolność hierarchizacji dóbr i umiejętność eliminacji rzeczy i spraw niepotrzebnych jest dziś niezbędnym do tego, aby mieć czas i przestrzeń na to, co jest naprawdę istotne i ważne.

Moralne rozróżnienie dobra i zła jest domeną cnoty roztropności, ściśle powiązanej ze sprawiedliwością oraz wewnętrzną integralnością uczuciową. Aby przewyciężyć obecne w świecie zło, potrzebne jest przede wszystkim trafne zidentyfikowanie jego źródeł. Choć tradycja

chrześcijańska wierzy w to, że ostateczne zbawienie od grzechu i śmierci przynosi jedynie Chrystus, to jednak podkreśla także i jasno definiuje racjonalne kryteria oceny dobra i zła. Rozróżnienie cnót właściwych naturze oraz na poziomie nadprzyrodzonym pozwala na zdefiniowanie zakresu porozumienia z innymi na poziomie cnót i wad.

Uniwersalnym przesłaniem moralnym Kościoła wobec ludzkości jest przypomnienie doktryny o cnotach kardynalnych i wadach im przeciwnych. Stanowią one głębsze źródło i racjonalne uzasadnienie wartości, które potrzebują dziś szczególnie promocji oraz ochrony (por. Benedykt XVI, 2009, n. 9). Czynne promowanie solidarności oraz zwalczanie zła z konieczności zakładają zdolność do ich rozróżnienia i komunikowania, także w kontekście globalizacji i współistnienia wielu tradycji i postaw kulturalnych i religijnych. Rozeznanie moralne oparte na cnotach i wadach wydaje się czytelne na ogólnoludzkim poziomie i nawiązujące do wielu już istniejących nurtów czy propozycji.

BIBLIOGRAFIA

- Augustyn. *De moribus Catholicae Ecclesiae*. PL 32, 1309–1378, CSEL 90.
- Arystoteles (2002). *Etyka nikomachejska*. Przeł. D. Gromska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bauman, Z. (2012). *Etyka ponowoczesna*. Przeł. J. Bauman & J. Tokarska-Bakir. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Benedykt XVI (2009). *Encyklika Caritas in veritate. O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie*. Kraków: Wydawnictwo AA.
- Duchliński, P. (2023). Spory moralne – próba spojrzenia na całość. W: *Spory moralne* (s. 13–31). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Franciszek (2024). Środowe katechezy na temat cnót i wad. 27.XII. 2023–22.V.2024. Pobrano z: <https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2024/index.html> (dostęp: 30.10.2024).
- Jan Paweł II (1993). *Encyklika Veritatis splendor*. Wrocław: Wydawnictwo Księgarni Archidiecezjalnej.
- Marcus Tullius Cicero (2013). *O inwencji retorycznej De inventione*. Przeł. K. Ekes. Warszawa: Instytut Badań Literackich.
- Mariański, J. (2021). *Indywidualizacja religijna i moralna jako mega trend społeczno-kulturowy. Studium socjologiczne*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

- Międzynarodowa Komisja Teologiczna (2009). *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*. Przeł. P. Napiwodzki. Pobrano z: <https://plockierodziny.pl/wp-content/uploads/2016/10/W-poszukiwaniu-etyki-uniwersalnej.pdf> (dostęp: 30.10.2024).
- Parliament of the World's Religions (1993). *The Declaration of a Global Ethic*. Chicago.
- Pietrzyk-Reeves, D. (2022). Normatywne projekty wielokulturowości formułowane we współczesnej filozofii politycznej. W: *Wielokulturowość* (s. 175–191). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Pinckaers, S. (1994). *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*. Przeł. A. Kuryś. Poznań: W drodze.
- Pinckaers, S. (2005). Capreolus's Defense of Aquinas: A Medieval Debate about the Virtues and Gifts. W: *The Pinckaers Reader* (s. 304–320). Washington: The Catholic University of America Press.
- Platon (1999). Gorgiasz. W: *Dialogi*. T. I (s. 339–452). Przeł. W. Witwicki. Kęty: Antyk.
- Ratzinger, J. (2005). *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*. Przeł. S. Czerwik. Kielce: Jedność.
- Salij, J. (1995). Prawo naturalne a prawo pozytywne. W: *Eseje tomistyczne* (s. 169–190). Poznań: W drodze.
- Tomasz z Akwinu (2006). *Traktat o cnotach. Summa teologii I-II, 49-67*. Przeł. W. Galewicz. Kęty: Antyk.

Ryszard Moń

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

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

<https://doi.org/10.35765/slowniki.398>

Etyka w świetle katolickiej nauki społecznej

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Etyka rozważana w świetle katolickiej nauki społecznej jest nauką o moralności przejawiającej się w ludzkim postępowaniu według określonych zasad przyjmowanych bądź przez konkretnego człowieka, bądź przez całą społeczność i ma ona swoje ostateczne uzasadnienie w wykładni Kościoła. Posługuje się metodami filozoficznymi, ale ostatecznie odwołuje się do argumentów zaczerpniętych z Pisma Świętego i teologii, przez co uzupełnia badany materiał głównie o przedstawianą argumentację.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Analizy historyczne pokazują, że dociekano, czy swoistość etyki sprowadza się tylko do różnej motywacji podejmowanych działań, czy odnosi się również do przedstawianej argumentacji, a także różnic treściowych. Okazuje się, że w punkcie wyjścia (*terminus a quo*) może być niezależna od religii i nauki Kościoła, ale taką nie jest w punkcie dojścia (*terminus ad quem*).

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Ważne jest dokładne oddzielenie przedmiotu materialnego od formalnego, a także określenie celu, by można było rozstrzygnąć, czy etyka ma być opisem norm uznawanych przez daną społeczność, czy też ostatecznym wyjaśnieniem, dlaczego jedne normy są słuszne, a inne nie. A co najważniejsze – domaga się ona przyjęcia pewnej wizji człowieka i społeczności, która znajduje swoją wykładnię i dopełnienie w katolickiej nauce społecznej. Także konkretne rozstrzygnięcia, zwłaszcza w sferze społecznej, zależą od uznania bądź nie nauki Kościoła.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Swoistości etyki postrzeganej w świetle katolickiej nauki społecznej należy szukać na poziomie antropologii, gdzie za cel etyki przyjmuje się ostateczne wyjaśnianie fenomenu doświadczania powinności/wartości poprzez odwołanie się do katolickiej wizji człowieka i społeczeństwa. Dotyczy to zarówno poziomu formułowania norm szczegółowych, jak i uwzględniania okoliczności dokonywania poszczególnych czynów, zwłaszcza w wymiarze społecznym, a także rozumienia cnót i wartości.

Słowa kluczowe: etyka, antropologia, teleologizm, deontologizm, nauka Kościoła

Definicja pojęcia

Zagadnienie etyki rozważane w świetle katolickiej nauki społecznej należy ujmować w kontekście dyskusji na temat sposobów tworzenia teorii normatywnych dotyczących ludzkiego postępowania jako niezależnych od teologii czy nawet religii oraz jej specyfiki zarówno co do stosowanej metody, celów, jak i treści ustalanych przez nią zasad bądź norm szczegółowych. Z drugiej zaś strony trzeba zastanowić się, na ile mają rację ci myśliciele, którzy uważają, że to ustalenia teologii, zwłaszcza biblijnej, a także katolickiej nauki społecznej decydują o jej kształcie, a rozważania filozoficzne powinny służyć jako narzędzie badawcze umożliwiające poprawne sformułowanie norm oraz pewną kontrolę przeprowadzanych argumentacji czy uzasadnień. Etykę jako naukę normatywną dotyczącą ludzkiego postępowania należy odróżnić od moralności jako pewnej rzeczywistości naszych działań. Dzieli się ją na ogólną i szczegółową; tę szczegółową zaś na etykę życia indywidualnego (jest tylko jeden podmiot działania) lub życia społecznego (mamy przynajmniej dwa podmioty działania, np. małżonków, rodziców, samorządy, państwo, wspólnotę międzynarodową, Kościół). Określa ona zasady realizacji dobra wspólnego. Tak więc etyka rozważana w świetle katolickiej nauki społecznej jest nauką o moralności przejawiającej się w ludzkim postępowaniu według określonych zasad przyjmowanych bądź przez konkretnego człowieka, bądź przez całą społeczność i ma ona swoje ostateczne uzasadnienie w wykładni Kościoła.

Analiza historyczna pojęcia

Analizy historyczne pokazują, że zarówno etykę życia indywidualnego, jak i społecznego budowano w różny sposób, tj. bez odwoływania się do religii, czyli na drodze ściśle filozoficznej, ale byli i tacy, którzy uważali, że etyka nie może być zbudowana bez odniesienia się do religii i nauki Kościoła. Wydaje się, że w punkcie wyjścia można odwoływać się do doświadczenia i na tej podstawie przeprowadzać rozumowania etyczne na gruncie filozofii jako takiej, ale w punkcie dojścia nie sposób pominąć tego, co głosi katolicka nauka Kościoła, zwłaszcza w dziedzinie dobra wspólnego czy życia wspólnotowego. Jeżeli chodzi o sprawę tworzenia

etyki niezależnej od religii, jak i od teologii, to można podać przykłady myślicieli, którzy taką niezależność postulowali. Najsłynniejszym jest John Rawls (1921–2002), myśliciel amerykański, którego książka *Teoria sprawiedliwości* przyniosła mu olbrzymią sławę. W Polsce rzecznikiem takich rozwiązań był Tadeusz Kotarbiński, podobnie jak niemalże cała szkoła lwowsko-warszawska. Kotarbiński odróżnił etykę w szerszym i węższym znaczeniu, która zajmuje się dociekaniami tego, jakie czyny, zamiary, motywy, zasady postępowania zasługują na szacunek, a jakie na postawę wprost przeciwną, czyli na dezaprobatę. Pierwsze nazwał czynami czcigodnymi, inne, przeciwne im – czynami haniebnymi. Utrzymywał, że uzasadnienie tez etyki jest empiryczne i opiera się na narzucających się z całą oczywistością spostrzeżeniach. Nie tylko odrzucał on religijną motywację i uzasadnienie ocen etycznych, ale także ich potrzebę w konstruowaniu hierarchii wartości w ogóle. Jak trafnie zauważa Joanna Dudek w książce *Etyka niezależna Tadeusza Kotarbińskiego*:

etykę niezależną budują te wszystkie stosunki międzyludzkie, historyczne, społeczne, naukowe, które nie zależą od religii – częściowo także od światopoglądu i filozofii. Niezależność etyki w tych płaszczyznach stanowi tezę podstawową całej koncepcji Kotarbińskiego (Dudek, 1997, s. 82).

Kotarbiński odrzucał także rozumienie głosu sumienia jako czegoś nadprzyrodzonego. Genezy sumienia, podobnie jak pochodzenia ocen specyficznie etycznych, dopatrywał się on w życiu społecznym. Sumienie traktował jako głos intuicyjnej oceny etycznej jawiący się w psychice ludzkiej na gruncie pewnej solidarności, powstałej w człowieku jako historyczno-społeczna świadomość samego siebie wobec innych ludzi. W książce *Medytacje o życiu godziwym* przedstawia on konkretne normy i ich uzasadnienie niezależne od przekonań religijnych.

Na przeciwstawnym stanowisku znajdowało się wielu współczesnych myślicieli, głównie niemieckiego pochodzenia. Nie wchodząc w omawianie konkretnych różnic, można powiedzieć, że utrzymują oni, iż to objawienie chrześcijańskie stanowi punkt wyjścia dla rozważań o charakterze etycznym. Traktują oni Chrystusa jako zasadę bytową, Pismo Święte jako źródło poznania, a miłość jako zasadę działania, która w sposób istotny uwydatnia swoistość moralności chrześcijańskiej, jej specyficzne *novum*. Przy takim ujęciu sprawy interesujące stają się zagadnienie stosunku teologii moralnej do etyki filozoficznej czy też

katolickiej nauki społecznej. I tak etyka filozoficzna stanowi narzędzie eksplikacji norm i wartości etyki objawionej, a jej zadaniem jest jedynie dostarczenie filozoficznej teorii moralnego działania człowieka. Rodzi to pytanie o istotę dobra: czy coś jest dobre, bo tak Bóg chce i należy to z pokorą przyjąć, czy też Bóg chce czegoś, bo wie, że to jest dobre, a etyka filozoficzna ma pomóc w zrozumieniu tego? Co więcej, chroni to teologię przed traktowaniem jej jako kodyfikacji Bożych nakazów czy zakazów. Jednak zwolennicy poglądu, że etyka filozoficzna jest jedynie narzędziem umożliwiającym zrozumienie nakazów i zakazów odnajdywanych w Objawieniu chrześcijańskim, uważali – i nadal to czynią – że istotną rolę w zrozumieniu specyficznego charakteru etyki chrześcijańskiej odgrywa pojęcie intencjonalności (dobrej lub złej woli) jako chęci naśladowania Chrystusa w podejmowanych działaniach. Zwolennicy takiego rozumienia etyki jako chrześcijańskiej twierdzą, że chęci tej nie należy pojmować (wadliwie) jako pobożnego usposobienia czy też podniosłego nastroju przeżyć religijnych. Chrześcijańska intencjonalność to

całkowicie osobisty akt zdecydowania się. Nie jest to (...) akt jednorazowy czy przypadkowo powtarzany akt z przeszłości, lecz w pełni osobiste pozostawanie, a przeto bycie zdecydowanym w każdym momencie teraźniejszości, a więc permanentna aktualność (a nie minioność) wyboru (Piana, 1981, s. 31).

Intencjonalność chrześcijańska odnosi się bowiem do najgłębszego wymiaru osoby ludzkiej, wymiaru podstawowego wyboru, poprzez który człowiek wierzący urzeczywistnia swą wolność w obliczu Absolutu i w ten sposób osiąga samorealizację będącą rzeczywistym wyborem Chrystusa. Etyka nie może być zatem zestawem szczegółowych norm, które zostały nam objawione, gdyż grozi to przenoszeniem międzyludzkich relacji na Pana Boga. I tak Józef Fuchs uważa, że opowiadając się po stronie Chrystusa, starając się Go naśladować, chrześcijanin sam określa, co należy czynić w poszczególnych przypadkach, po uwzględnieniu konkretnych okoliczności życia i działania. Jest to branie na siebie odpowiedzialności za wykonywane dzieła. Prawdziwy sens szczegółowych nakazów trzeba wyprowadzić nie z bezpośredniego znaczenia słów, ale ze zrozumienia alegorycznego sposobu mówienia (Fuchs, 1974, s. 181). To pozwala na ujmowanie etyki jako dziedziny, która posiada zarówno wymiar transcendentny, jak i kategoriałny. Pierwszy dotyczy podstawy działania, jakim jest chęć naśladowania

Chrystusa, drugi konkretnych działań rozpoznawanych przy pomocy rozumu, a więc na drodze filozoficznego/etycznego namysłu. Chrystus, głosząc zasadę ludzkiej życzliwości, wyzwalał do wolności. Swoistość etyki chrześcijańskiej tkwi w antropologii, w swoistym pojmowaniu człowieka jako kogoś, kto żyje w Chrystusie. J. Ziegler pisze:

Nie chodzi tu o przepis, który z zewnątrz wymusza, lecz o użyczone wraz z istnieniem człowiekowi przez Boga, od wewnątrz działające prawidło życia. Jest to *lex indita*, nie *lex scripta*. To «nowe prawo Chrystusa» (J 13, 34; 1 Kor 9, 21; Gal 6, 2) jest pod względem ontycznym «prawem łaski» (J 1, 17; Rz 6, 14) (Ziegler, 1973, s. 21).

Wspomniani powyżej teolodzy utrzymują, że chrześcijanin nie odczuwa ciężaru zakazów, gdyż kieruje się ku osobie Chrystusa, pobudzany Jego łaską. Dzięki miłości, jaką zostaje obdarowany, przeżywa swój rozkwit w odniesieniu do Boga, innych ludzi i samego siebie, przyjmuje postawę, która nie wyraża się w przejmowaniu skrajnych praktyk zewnętrznych, lecz w idącym radykalnie w głąb „uwewnętrznieniu”. Przejawem tego radykalizmu jest przykazanie miłości nieprzyjaciół. A zatem swoistość nowotestamentowej moralności polega, zdaniem Zieglera, na przesunięciu jej w sferę obcowania w Duchu Świętym. Jurydyczna struktura objawionego przez Chrystusa nowego prawa „ogranicza się do ustanowionych przez niego sakramentalnych form zbawczego pośrednictwa” (Ziegler, 1973, s. 23). W konsekwencji Ziegler dochodzi do następującego stwierdzenia:

Etyka chrześcijańska nie jest etyką bez norm, lecz etyką nad normami. Łaska zakłada moralność naturalną i sposobami nadnaturalnymi doprowadza ją do pełni. Dlatego nie może kolidować z regułami etyki naturalnej. Zakładając je, przekracza je jednak, nie tylko pod względem motywacji, ale także co do treści (Ziegler, 1973, s. 21).

Z kolei Fuchs dochodzi do odmiennego wniosku. Pisze on, że wprowadzie humanista, jako niewierzący, nie ma żadnego dostępu do *christianum*, a w związku z tym nie odczuwa wpływu *christianum* na konkretne postępowanie, jednak ma on otwarty dostęp do *humanum* i do etyki humanistycznej. Z tego też względu może wyjaśnić omawianą normę jako absolutnie wiążącą, gdyż nakazującą postępowanie całkowicie ludzkie, odpowiadające godności człowieczeństwa jako takiego (Fuchs, 1974, s. 191).

Nie można jednak przenosić na Boga oceny konkretnych zachowań (zabójstwo, stosowanie antykoncepcji). Wtedy bowiem przypisywalibyśmy Bogu ocenę tego, do czego doszedłby sam człowiek. Fuchs uważa, że nie wolno pojmować moralności jako posłuszeństwa Bożemu prawu, ale jako odkrywanie jej jako zgodnej lub nie z zamysłem Pana Boga. Chodzi bardziej o odkrywanie motywacji, a nie konkretnej treści. Trzeba naśladować Chrystusa, odkrywać ją w samym sobie i potem podejmować odpowiednie działania.

Fuchs uznaje za pozytywne ukazywanie tego, co wnosi chrześcijaństwo, i tego, jak uwalnia ono od zbytniego rygoryzmu w postaci kazuistycznej teologii. Jest powrotem do etyki cnót jako trwałych dyspozycji, jako uzdolnień do podejmowania działań supererogacyjnych. I tak etyka świecka jako cel ukazuje samodoskonalenie się człowieka, podczas gdy etyka chrześcijańska ma objawiać chwałę Boga. Nie chodzi więc o konkretne (kategorialne) normy formułowane w sposób negatywny, jak było w Starym Testamencie, ale o ich pozytywne wezwania do dobrego życia na wzór zachowań, jakie odnajdujemy w Kazaniu na Górze (Mt 5–7). Ma to być coś „więcej” i „bardziej”. Etyka chrześcijańska nie tyle nie wyznacza norm, ile wzywa do przekraczania norm dotychczas znanych. Ukazywana w ten sposób moralność stoi w sprzeczności z jej propozycjami przedstawianymi poprzez liberalizm.

Tak, najkrócej mówiąc, przedstawia się wizja etyki chrześcijańskiej według wspomnianych myślicieli. Powstaje zatem pytanie, czy można sprawę ująć inaczej. Wiele wskazuje na to, że właściwsze wydaje się pokazanie etyki od strony metody budowania jej jako teorii etycznej i określania jej celów, przez co można lepiej pokazać swoistość etyki chrześcijańskiej jako nauki normatywnej, której twierdzenia – a przynajmniej większość z nich – podzielają zarówno myśliciele laicy, jak i chrześcijańscy i która ukazuje dobrze problemy ważne z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej.

Ujęcie problemowe pojęcia

Wydaje się, że aby dobrze zrozumieć, czym jest etyka ukazywana w świetle katolickiej nauki Kościoła, należy odróżnić ją od moralności szeroko rozumianej, a także zbadać ją od strony metodologicznej, tj. przyrzeć się jej przedmiotowi materialnemu, formalnemu, celowi jej

uprawiania oraz zastosowanej metodzie, a więc punktom wyjścia i dojścia. Nie bez znaczenia jest także spojrzenie, choćby krótkie, na historię etyki oraz zbadanie od strony logicznej treści jej twierdzeń. Należy zastanowić się, czy ma to być wyjaśnienie posługujące się metodą dedukcji, czy może indukcji, a także czy ma mieć ono charakter wyjaśnienia odwołującego się do racji ostatecznych, czy też nie. Ponadto należy odróżnić ową etykę od teologii moralnej. Zastanawiając się nad istotą etyki, trzeba brać pod uwagę to, w jakim nurcie jest ona uprawiana – czy jest to teleologizm, czy deontologizm, a może połączenie obu. Na uwagę zasługuje porównanie etyki polskiej z tą uprawianą na Zachodzie, szczególnie w Niemczech i we Francji. Aby tego dokonać, trzeba najpierw odróżnić moralność od etyki.

Przedmiotem materialnym etyki jest moralność pojmowana jako pewna rzeczywistość złożona z działań i relacji międzyludzkich uznawanych za dobre i słuszne, a także z tych, które takimi nie są (czyli złych, niesłusznych). Tak ją rozumieją polscy etycy zarówno chrześcijańscy, jak i laicy. Tymczasem na Zachodzie (głównie we Francji) moralność jest traktowana jako system normatywny narzucony przez jakieś autorytety lub grupy społeczne. Przykładem tego jest definicja etyki zaproponowana przez Paula Ricoeura, który pisał, że etyka jest wizją szczęśliwego życia, realizowaną z innymi w sprawiedliwych instytucjach społecznych. Przez etykę rozumie on indywidualne realizowanie wizji własnego szczęśliwego życia przy pomocy innych, a przynajmniej bez przeszkadzania im w urzeczywistnianiu ich wizji, podczas gdy moralność wyznacza sprawiedliwe instytucje społeczne.

Pozostajemy jednak przy polskim rozumieniu tego pojęcia. Jeżeli zatem etyka jest nauką o moralności, to moralność jest jej przedmiotem materialnym. Ale ten sam przedmiot mają również takie dyscypliny jak psychologia moralności, socjologia moralności, historia etyki, logika badająca wypowiedzi na temat moralności, a także prawo. Tym, co je różni, jest przedmiot formalny, a więc aspekt, w którym ujmowana jest moralność. Stara się ona wyznaczyć pewne normy postępowania jako dobrego i słusznego. I czyni to, w odróżnieniu od prawa, zarówno w aspekcie celowościowym, jak i kategorycznym. Przekroczenie norm obyczajowych czy estetycznych nie jest oceniane jak całkowicie naganne. Można mówić, że ktoś nie umie się kulturalnie zachować lub właściwie ubrać, ale można dodać, że jest to, mimo wszystko, dobry człowiek. Tymczasem nie

zasługuje na taką ocenę ktoś, kto na przykład zabija niewinnego czy też zdradza przyjaciela. Normy etyczne wiążą się z aprobatą bądź dezaprobatą całości danego zachowania – oczywiście po uwzględnieniu różnych okoliczności, w jakich dany czyn został dokonany.

Jeżeli chodzi o cel uprawiania etyki, to może nim być ostateczne wyjaśnienie doświadczenia moralnego/moralności bądź powiązanie normy naczelnej z normami szczegółowymi oraz rozpoznanie działających podmiotów, czy to jest jedna osoba, czy wiele osób. Stąd mamy bądź etykę szczegółową życia indywidualnego, bądź szczegółową etykę życia społecznego.

Jeżeli chodzi o moralność jako pewną badaną rzeczywistość, to tworzą ją zależność decyzji działającego podmiotu od uznawanych przez niego norm lub wartości, a także motywy, jakimi się on kieruje. A te mogą być rozmaite. I na tym poziomie rozważań nie ma wątpliwości, że istnieje moralność specyficznie chrześcijańska, gdyż działające podmioty dokonują pewnych czynów, kierując się głównie motywami religijnymi. Można to zilustrować przykładem zaczerpniętym z Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian. Apostoł pisze: „Czy nie wiecie, że jesteście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was? Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest świętą, a wy nią jesteście” (1 Kor 3,16–17). Tekst ten dotyczy zachowań seksualnych uznanych przez św. Pawła za złe. Nie mówi on jednak o ich szkodliwości, ale odwołuje się do wiary koryntian w Boga i do tego, jak w jej świetle rozumiane jest ludzkie ciało. Ponadto chrześcijanie wierzą, że ich działania wspierane są łaską Bożą, stąd podejmują się takich, których nie podjęliby się bez odpowiedniej wiary. Sam wybór działań ma swoje odniesienie do uznania przykazań, które starają się zachować, a jeśli tego nie czynią, to można im postawić zarzut złego postępowania, czego nie da się zrobić w przypadku ludzi niewierzących lub wyznających inną religię. Większych trudności nastrocza ukazywanie specyfiki moralności chrześcijańskiej, gdy praktykujący ją ludzie odwołują się do chrześcijańskich wartości i w związku z tym podejmują takie, a nie inne decyzje. Powstaje bowiem pytanie, czym są wartości chrześcijańskie, jak one istnieją i jak je poznajemy. Jest to jednak zagadnienie, które wymaga oddzielnego omówienia. Powstaje zatem pytanie, jakiego typu moralność bada etyka, a dokładniej mówiąc: czy to rodzaj moralności wyznacza sposób jej badania, a więc cel i metodę?

Chodzi o ustalenie normy naczelnej, jak i norm szczegółowych, a także ich odpowiedniego formułowania i oceny norm. Kolejnym pytaniem jest to, jak od strony etycznej uzasadnia się ludzkie zachowania; czy jest to uzasadnienie *stricte* religijne, czy nie trzeba się w ogóle odwoływać do religii, jak to proponują Kotarbiński czy Rawls, a może należy posługiwać się metodami czysto filozoficznymi do pewnego poziomu i dopiero potem szukać uzasadnienia w nauce społecznej Kościoła?

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Jak już zostało wspomniane powyżej, historia etyki pokazuje dwa zasadnicze sposoby ustalania i uzasadniania naczelnej normy etycznej: deontologiczny i teleologiczny. W ujęciu deontologicznym czyn jest uważany za dobry i słuszny, gdy stanowi wypełnienie woli prawodawcy. Do czasów Kanta (1724–1804) za najwyższego prawodawcę uznawano Boga. Stąd też powiadano *voluntas Dei est prima regula*, czyli: wola Boga jest pierwszą regułą (zasadą) życia moralnego (Duns Szkot, Wilhelm Ockham). Etyka chrześcijańska sprowadzała się wtedy do ukazywania tego, czego chce Bóg, i wprowadzania różnych uszczegółowień. Sytuacja zmieniła się od czasów Kanta, który uznał, że to człowiek jest prawodawcą. Jego rozum ustala to, co należy czynić, tak by konkretna максима stała się prawem powszechnym i żebyśmy równocześnie tego wszyscy chcieli. Religia była Kantowi potrzebna jedynie do tego, by leczyć patologiczną ludzką wolę, ale nie wskazywać, co człowiek ma czynić. Do tego bowiem wystarcza mu rozum praktyczny. I choć Kant był głęboko wierzącym protestantem, to nie widział on potrzeby ustalania norm etycznych przy pomocy religii, nawet chrześcijańskiej. Ustalanie naczelnej normy etycznej w sposób deontologiczny spotyka się jednak z wieloma zastrzeżeniami – głównie zarzuca mu się formalizm, ograniczanie wolności oraz trudności z ustaleniem, kto posiada odpowiedni autorytet, by nam coś nakazywać.

Jeżeli chodzi o teologiczny sposób ustalania normy naczelnej, to, najogólniej biorąc, powiada się, że czyn jest dobry i słuszny, jeżeli służy realizacji celu uznanego za naczelny (*telos* – ‘cel, kraniec’). Najczęściej za taki cel uznawano szczęście, będące pragnieniem każdego

człowieka, stąd też na ogół stawiano znak równości między wymienionymi powyżej nazwami nurtów etycznych. Istnieje jednak zasadnicza różnica pomiędzy koncepcjami Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu w tym względzie. Stagiryta zastanawiał się, dlaczego ludzie postępują tak, a nie inaczej, i doszedł do wniosku, że czynią tak, by osiągnąć szczęście. Podawał nawet jego definicję mówiąc, że szczęściem jest najdoskonalszy akt najdoskonalszej władzy w stosunku do najdoskonalszego przedmiotu. Innymi słowy – szczęście polega na intelektualnym poznaniu Absolutu. To dawało możliwość różnej interpretacji szczęścia w konkretnych działaniach, a więc stwarzało możliwość powstania wielu systemów etycznych. Pełne szczęście mógł osiągać człowiek doskonały. Stagiryta przedstawił szereg konkretnych działań, które miały prowadzić zarówno do szczęścia, jak i doskonałości. Najogólniej można je podzielić na wewnętrzne (zdobywanie cnót) i zewnętrzne (zdrowie, posiadanie przyjaciół, pieniądze), które nie zależały już tylko od wysiłku konkretnego człowieka. Stąd też uczniowie Arystotelesa powoli odchodzili od nauki mistrza. I tak jedni poszli w kierunku stoicyzmu, drudzy – epikureizmu. Filozof nie mógł sobie też poradzić z wyjaśnieniem potrzeby przyjaźni. Wyróżnił przyjaźń opartą na interesach, zbliżonych upodobaniach i na cnocie. Twierdził, że mam kochać w drugim to, co jest najlepsze w nim i we mnie samym, a tym jest intelekt. Była to redukcja przyjaźni do sfery intelektualnej, co budziło sprzeciw.

Święty Tomasz z Akwinu odwrócił myślenie Arystotelesa. On nie musiał dochodzić, na czym polega szczęście, bo był przekonany, że jest nim przebywanie z Panem Bogiem. Dlatego zastanawiał się, co należy zrobić, by tego szczęścia nie utracić. Część etyczna/moralna *Summy teologii* zaczyna się od traktatu o szczęściu. Okazuje się jednak, że on również nie potrafił wykazać apodyktycznego charakteru wymogów moralnych, gdyż istnieją pewne działania, które nie mieszczą się w schemacie cel – środki do niego wiodące. Wiele działań uznawanych za dobre i słuszne nie mieści się w tym schemacie uzasadniania etycznego. On również miał trudności z wyjaśnieniem istoty i potrzeby przyjaźni. Chodzi o to, że przyjaciel oczekuje/żąda działań, które są kosztowne, wymagają poświęcania mu czasu, co uniemożliwia mi jak najszybsze czy też jak najlepsze dążenie do celu, jakim jest życie doskonałe, wiodące do Boga, a więc szczęśliwe. Akwinata powiadał, że mam pragnąć dla przyjaciela tego, czego chciałbym dla siebie samego. Taka

argumentacja rodzi jednak trudności. Często bowiem nie wiadomo, czy to, czego pragnę, byłoby również upragnione przez przyjaciela i – co więcej – byłoby dla niego dobre. Tak rozumiana zależność między główną zasadą, której spełnienie umożliwia osiągnięcie głównego celu dążeń, czyli szczęścia płynącego z przebywania z Bogiem, do którego mamy dążyć, a konkretnymi normami szczegółowymi, narażona jest na zarzut egoizmu; poświęcania dobra innych dla własnego zbawienia. A co najważniejsze, trudno jest wtedy wyraźnie oddzielić etykę jako naukę metodologicznie niezależną, dyscyplinę filozoficzną, od teologii moralnej. Dlatego współcześni tomiści, jak choćby Tadeusz Ślipko, twierdzą, że jest to dyscyplina, która nie tyle ma specyficzną metodę, ile raczej bardziej uwzględnia twierdzenia głoszone przez chrześcijaństwo i stara się je jak najlepiej zinterpretować, gdyż dostarczają one dodatkowej argumentacji, a poza tym porusza tematy ważne dla chrześcijan.

Są również i tacy etycy, jak choćby Paul Ricoeur czy Robert Spaemann, którzy uważają, że nie należy przeciwstawiać sobie deontologizmu i teleologizmu, bo one uzupełniają się wzajemnie. Kierunki te zazwyczaj przeciwstawiano sobie, gdyż zbyt wąsko pojmowano poznanie praktyczne. Ricoeur proponuje więc poszerzenie go poprzez skorzystanie z teorii narracji. I jak to zostało powiedziane powyżej, traktuje on etykę jako wizję szczęśliwego życia, realizowaną z innymi w sprawiedliwych instytucjach społecznych. I tutaj też można by się doszukiwać specyfiki etyki chrześcijańskiej, gdyż wizja szczęścia, jaką chcemy zrealizować z innymi, dotyczy również zagadnień związanych z początkiem życia, z tym, kiedy się ono zaczyna (problem aborcji) oraz z jego końcem (czy istnieje życie wieczne?).

Swoistości etyki postrzeganej w świetle katolickiej nauki społecznej należy jednak szukać tam, gdzie za cel etyki wyznacza się ostateczne wyjaśnianie fenomenu doświadczania powinności/wartości. Widać to dokładnie w wykładni tego zadania, ukazanej choćby w etyce proponowanej przez Tadeusza Stycznia. Swoje rozważania rozpoczynał on od opisu swoistości doświadczenia moralności, a dokładnej mówiąc, wychodził od pojęcia *datum morale*, od pierwotnej danej moralnej, w skład której wchodzi doświadczenie powinności takiego, a nie innego sposobu działania, ale także przekonania ukształtowane przez dzieła literackie, istniejące już teorie etyczne, a zwłaszcza te, które odwołują się do istniejących już norm oraz przekonań wyznawanych lub odrzucanych przez

chrześcijan – na przykład, że małżeństwo jest nierozzerwalnym związkiem. Taka swoistość, chociaż zauważalna, nie narzuca się z całą bezwzględnością. Podobne wymogi lub wyrazy sprzeciwu wobec czegoś można bowiem odnaleźć i w innych systemach, tyle że w innym brzmieniu. Od *datum morale* trzeba nam jednak przejść do *datum ethicum*, tj. sformułować naczelną normę etyczną. Styczeń proponuje takie oto jej brzmienie: *persona est affirmanda propter se ipsam* (osobę należy afirmować dla niej samej). Na tym etapie namysłu etycznego trudno jest nadal dostrzec specyfikę etyki chrześcijańskiej.

Podobne brzmienie wymogu etycznego można znaleźć na przykład w teorii Kanta: postępuj tak, abyś swoje człowieczeństwo, jak i człowieczeństwo drugiego traktował zarazem jako cel, a nie tylko jako środek do celu. Dokładniejszy jednak namysł nad ludzkim postępowaniem pokazuje, że wielu myślicieli dopuszcza wyjątki od tej zasady. Nie dla wszystkich jest ona aż tak oczywista i niepodważalna. Wprawdzie uznają jej słuszność, ale powiadają, że życie jest zbyt skomplikowane i że niekiedy trzeba odstąpić od literalnego jej rozumienia. Jeżeli chcemy zachować kategoryczny charakter jej powyższego sformułowania, to trzeba odwołać się bądź do metafizyki, bądź teologii, nie tyle moralnej, ile dogmatycznej, by pokazać szczególną godność człowieka jako osoby, jego godność, a nie tylko wartość (*Würde*, a nie *Wert*, co tak starannie odróżniał Kant), a także jego miejsce w społeczeństwie. Dopiero wtedy zrozumiemy, dlaczego doświadczana relacja powinności, takiego, a nie innego działania jawi się nam z całą siłą, mimo że jej krańce (osoby) są bytami przygodnymi, kruchymi. I tym sposobem proces budowania etyki jako teorii niezależnej – a taką jawi się ona w punkcie wyjścia – zostaje przerwany, etyka staje się metafizyką moralności (co dobrze wyczuwał Kant, chociaż inaczej to tłumaczył) bądź teologią moralności. Jej normy trzeba ustalać, odnosząc się też do kontekstu społecznego. Niemniej wielu etyków o różnych przekonaniach religijnych, a także niewierzących, jest zgodnych co do tego, że godność osoby wyznacza zarówno konkretną powinność działania, jak i to, że przed takim jej sformułowaniem można postawić duży kwantyfikator i powiedzieć, że w każdym przypadku coś powinno się czynić lub że tego nie wolno robić.

Twierdzenie, że doznajemy powinności bezwzględnego charakteru wykonywania jakiegoś działania, jest akceptowane przez wielu ludzi, nie tylko chrześcijan. Problem zasadniczy zaczyna się na poziomie

antropologicznym (*datum antropologicum*). Powstaje bowiem pytanie, co powinienem zrobić. I dopiero w tym miejscu najbardziej uwidacznia się specyfika etyki chrześcijańskiej postrzeganej w świetle katolickiej nauki społecznej. Każdy bowiem etyk musi opowiedzieć się za jakąś koncepcją człowieka, by wiedział, co konkretnie można lub należy czynić, a czego nie wolno robić (absolutnie i nigdy). Musi on zatem postawić sobie pytanie o to, czy istnieje jakieś życie po śmierci, a także od jakiego momentu możemy mówić o osobowym charakterze człowieka (czym jest płód). Przekonanie, że życie ludzkie nie kończy się z chwilą śmierci, wymaga podjęcia odpowiednich działań, jak na przykład powiedzenie nieuleczalnie choremu ojcu całej prawdy o stanie jego zdrowia i sprowadzenie do niego kapłana, by mógł się wyświadczyć i pojednać z Panem Bogiem.

Swoistość etyki postrzeganej w świetle katolickiej nauki społecznej uwidacznia się także na poziomie formułowania norm szczegółowych i uwzględniania okoliczności dokonywania poszczególnych czynów, zwłaszcza istnienia czynów wewnętrznie złych, a więc takich, które nigdy nie powinny być wykonywane.

Patrząc na tak rozumianą etykę, szczególnie w aspekcie społecznym, nie sposób nie zauważyć, że w zależności od uwzględniania bądź nie społecznej nauki Kościoła, można mieć wiele zupełnie odmiennych rozstrzygnięć. Mówiąc nieco żartobliwie, całą etyką można streścić w pięciu słowach: Ja to wobec Ciebie powinienem. Najważniejsze jest pytanie: co powinienem? Na tak postawione pytanie odpowiedzi zależą od pewnej wizji świata i człowieka. Można zastanawiać się, czy społeczeństwo stanowi zbiór osób, które się umówiły co do sposobu postępowania (patrz Locke, Rawls), czy też są to istoty, które mają wspólnego Ojca (Boga), a więc są braćmi. W świetle katolickiej nauki społecznej dobro wspólne jest zatem czymś więcej niż tylko zbiorem dóbr urzeczywistnianych przez wolne jednostki, co stanowi główny postulat etyk liberalnych. To odpowiedzialność za drugiego wyznacza nasz sposób postępowania. To samo dotyczy zależności pracy i kapitału. Według nauki społecznej Kościoła praca stoi przed kapitałem, a jej wartości nie wyznacza jedynie to, ile ktoś chce za nią zapłacić. Inne też zadanie przyznaje się wolnemu rynkowi, gdyż twierdzi się, że są tacy, którzy jeszcze nie są na rynku (dzieci, młodzież, studenci), tacy, którzy już nie są na nim (emeryci), a także ci, którzy chwilowo nie są na rynku (chorzy, kobiety, które urodziły dzieci i muszą się nimi opiekować). Katolicka nauka społeczna utrzymuje, że

ponosimy odpowiedzialność za przyszłe pokolenia, zwłaszcza za ich duchowy i religijny rozwój. W katolickiej nauce społecznej powiada się, że własność powinna być prywatna, ale użyteczność wspólna. To tylko przykłady tego, jak różnej odpowiedzi można udzielać na pytanie, co powinniśmy wobec drugiego nie tylko jako osoby, która ma swoją godność, i która – co więcej – jest dzieckiem Bożym.

Dotyczy to również tak zwanej opcji fundamentalnej, o której mówią wspomniani powyżej teologowie współcześni. Chodzi o rozwiązywanie konfliktów wartości/powinności, kiedy to trudno jest rozstrzygnąć, czemu mamy dać pierwszeństwo. Chrześcijanie uważają, że dopiero w obliczu śmierci ujawni się istota decyzji w całej swej bezlitosnej wyrazistości. W nierozdzielnej jedności pozostają wtedy czyn i cierpienie, odejście z tego świata i wymóg pogodzenia się z tym. To pokazuje, że żadna decyzja, wychodząca od doświadczenia życia i przez nie ukształtowana, ani umierającemu, ani jego rodzinie i przyjaciołom nie jest w pełni oczywista, lecz jest zasłonięta przez niepewność i jasność wewnętrznej samoświadomości, które nie pozwalają na dokonanie ostatecznego rozstrzygnięcia. Będzie ona najwyraźniej poszukiwaniem sytuacji decyzyjnej w ogóle, tj. w zwątpieniu, ucieczce, w dystansowaniu się, w uporze, samozadowoleniu, w otwarciu się na żyjącego Boga, który gwarantuje ostateczną całość, czyli zbawienie. A zatem śmierć jest najbardziej widocznym miejscem podejmowania decyzji. Można to także zilustrować postawą ojca Maksymiliana Kolbego, który doświadczył powinności moralnej pójścia na śmierć w miejsce nieznanego sobie człowieka. Na jego konkretną decyzję, wystąpienia z szeregu i zaproponowania esesmanowi takiej zamiany, wpłynęła fundamentalna decyzja, by służyć Bogu i człowiekowi z pełnym poświęceniem, ukonkretniana wielokrotnie w innych sytuacjach wymagających podejmowania kolejnych konkretnych decyzji na bazie rozpoznawanych wtedy powinnościach, jak wstąpienie do zakonu, wyjazd na misje do Japonii, budowę klasztoru itd. Do tej wielowarstwowości decyzji nawiązał papież Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*, pisząc:

Dokonując wyboru, człowiek decyduje zarazem o sobie samym, opowiada się swoim życiem za Dobrem, Prawdą, lub przeciw nim i ostatecznie za lub przeciw Bogu. Słusznie zwraca się uwagę na szczególne znaczenie pewnych wyborów, nadających kształt całemu życiu moralnemu człowieka i wyznaczających swą przestrzeń, wewnątrz której może on na co dzień podejmować i realizować także inne konkretne wybory (Jan Paweł II, 1993, p. 65).

I to ujawnia specyfikę etyki chrześcijańskiej.

Dużą część etyki postrzeganej w świetle katolickiej nauki społecznej zajmuje też problematyka cnót, która zajmuje się także ustalaniem roli tak zwanych cnót teologalnych, jakimi są wiara, nadzieja i miłość, a także cnót kardynalnych, ze szczególnym uwzględnieniem sprawiedliwości. Starając się wyznaczyć im rolę, jaką mają do odegrania, by ludzkie działania były właściwe pod względem moralnym, traktuje się je jako usprawnienia ludzkiego intelektu, woli i uczuciowości w stosunku zarówno do Boga, jak i człowieka, czyli działającego podmiotu. Dlatego etyki, które nie odwołują się do religii, pomijają je, a nawet wręcz odrzucają, zwłaszcza nadzieję. Przykładem tego mogą być poglądy André Comte-Sponville'a wyrażone w książce *Mały traktat o wielkich cnotach*.

Bardzo ważnym zagadnieniem etyki rozpatrywanej w świetle katolickiej nauki społecznej jest sprawa wartości, a dokładniej mówiąc – sposobu ich istnienia, natury, możliwości i sposobu poznania, hierarchii oraz odrębności, czy też problematyka związana z istnieniem wartości typowo chrześcijańskich. Pod tym względem mamy wiele różnorodnych propozycji. Najogólniej rzecz biorąc, pytanie dotyczy tego, czy istnieją wartości typowo chrześcijańskie, czy tylko sposoby wartościowania właściwe chrześcijańskim etykom. Dla jednych bowiem są to szczególne byty (np. dla D. von Hildebranda), dla innych utrwalone poprawne relacje międzyludzkie (M. Gogacz), jeszcze dla innych odpowiednie wzorce odnajdywane w kulturze (T. Ślipko) lub własności bytu (tomiści). Trwa też pomiędzy nimi dyskusja, czy Boga można uznać za najwyższą wartość, czy raczej relację z Nim. Czy Bóg jest najwyższą wartością? Przyjęcie, że jest On najwyższą wartością, rodzi pytanie, czy przestaje nią być w przypadku człowieka niewierzącego. Powstaje też pytanie, jak mają się wartości do powinności. Co jest bardziej pierwotne; poznanie powinności czy wartości? Czy mamy powinność realizacji poznanej wartości, istniejącej samodzielnie, wedle jej miejsca w hierarchii wartości, czy może na odwrót, odkrycie powinności (przykazania) sprawia, że dane działanie staje się wartością moralną i to taką, jaka wyraża przekonania chrześcijan (np. by zło dobrem zwyciężyć). Tak więc normy postępowania uznawane przez chrześcijan, a urzeczywistnione, stają się wartościami i to nie tylko dla chrześcijan. Wydaje się, że są to dwie strony tej samej rzeczywistości, która, z jednej, jawi się jako powinna/obowiązkowa, ukazująca przykazania boskie i ludzkie, przyjmowane

przez chrześcijan i będące punktem odniesienia dla tworzenia etyki jako nauki normatywnej, a z drugiej, gdy zostaną zrealizowane przez działające podmioty, to będą uznawane za wartościowe/wartości, czyli godne zachodu, umożliwiające stanie się w pełni człowiekiem. Bardzo bliskim takiego rozumienia wartości był Tadeusz Ślipko, który pisał, że wartości są relacjami odpowiedniości, jakie zachodzą między wewnętrzną celowością danego działania a naturą ludzką celowościowo i doskonałościowo uporządkowaną. W tej perspektywie jawią się tak zwane działania supererogacyjne, czyli nadobowiązkowe, do których są zdolni także niechrześcijanie (przykład miłosiernego Samarytanina), ale chrześcijanie mają pewne wzory działania, które im to ułatwiają i dostarczają odpowiedniej motywacji, jawią się jako warte podjęcia, gdyż ich wysiłki będą wspierane nadprzyrodzoną łaską.

Etyka postrzegana w świetle katolickiej nauki społecznej nie tyle więc różni się jakimiś szczegółowymi normami, których nie ma w innych systemach etycznych (może tylko w innym sformułowaniu), ile jej specyfika ujawnia się na poziomie antropologicznym (gdy chodzi o rozumienie człowieka i jego przeznaczenia oraz jego miejsca w ludzkiej społeczności), a także na poziomie pewnych wzorców podsuwanych mu przez nauczanie Kościoła. Gdy zaś odwołuje się do tych nakazów czy zakazów ze względu na to, że nakazał to Kościół, wówczas staje się teologią moralną.

Etyka może zakładać arystotelesowsko-tomistyczną koncepcję metafizyki, antropologii czy epistemologii, ale może też posiadać postać etyki fenomenologicznej (M. Scheler, D. von Hildebrand) lub nawet filozofii dialogu (J. Tischner). W Polsce powstawała ona po I wojnie światowej, jak i po drugiej, a więc w czasach komunizmu. Inny charakter nadawano jej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, a inny w Akademii Teologii Katolickiej czy Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie. W okresie międzywojennym była ona uprawiana w ramach tradycyjnego tomizmu przez takich myślicieli jak Jacek Woroniecki OP, Feliks Bednarski i inni. W drugiej połowie XX wieku tworzyli ją Tadeusz Ślipko SI, który utrzymywał, że oprócz zagadnienia celu ostatecznego i prawa naturalnego podejmuje ona również zagadnienie wartości. Na KUL-u kształtowali ją tacy myśliciele jak Karol Wojtyła (odwoływał się do fenomenologii Schelera), Tadeusz Styczeń, Andrzej Szostek. Utrzymywali oni, że etyka powinna brać pod uwagę osobę zarówno jako jej podmiot, jak i przedmiot, ku któremu jest skierowane działanie osoby-podmiotu. Innym

etykiem chrześcijańskim był Józef Tischner. Wykorzystywał on fenomenologię, jak i filozofię dialogu i stawiał pojęcie dobra przed pojęciem bytu. Sporo uwagi poświęcił on zagadnieniu wartości, gdyż był przekonany, że człowiek myśli według wartości. Tak więc różne mogą być punkty wyjścia i sposoby ustalania norm, zwłaszcza dotyczących życia w społeczności, najważniejsze jest jednak ustalenie, kim jest człowiek, w jakiej pozostaje relacji do innych, a także do Pana Boga i Kościoła.

BIBLIOGRAFIA

- Böckle, F. (1973). Swoistość etyki chrześcijańskiej. *Collectanea Theologica*, 1, 5–14.
- Comte-Sponville, A. (2000). *Mały traktat o wielkich cnotach*. Warszawa: Volumen.
- Dudek, J. (1997). *Etyka niezależna Tadeusza Kotarbińskiego*. Zielona Góra: WSP.
- Fuchs, J. (1974). *Teologia moralna*. Warszawa: PAX.
- Inlender, B. (1968). Dwie koncepcje stosunku etyki filozoficznej do teologii moralnej. *Studia Theol. Varsav.*, 1, 71–86.
- Jan Paweł II (1993). *Veritatis splendor*. Poznań: Pallottinum.
- Kotarbiński, T. (1976). *Medytacje o życiu godziwym*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Kotarbiński, T. (1987). O istocie oceny etycznej. W: P. Smoczyński (Red.), *Pisma etyczne* (s. 106–110). Wrocław: Ossolineum.
- Kotarbiński, T. (1958). Zasady etyki niezależnej. *Studia Filozoficzne*, 1, 3–13.
- Moń, R., & Podrez, E. (2020). Etyka. W: P. Mazur, P. Duchliński, P. Skrzydlewski (Red.), *Przewodnik po polskiej filozofii chrześcijańskiej* (s. 133–153). Kraków: Wyd. Naukowe Akademii Ignatianum.
- Moń, R. (1979). Etyka objawiona a naturalna w Rz 1, 18-32. *Studia Theol. Varsav.*, 2, 65–80.
- Piana, G. (1981). O hermeneutykę decyzji etycznej. *Communio*, 3, 23–38.
- Styczeń, T. (1967). Etyka czy teologia moralna. *Znak*, 159, 1077–1082.
- Styczeń, T. (1980). *Etyka niezależna?* Lublin: KUL, 61–62.
- Ślipko, T. (2004). *Zarys etyki ogólnej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Ziegler, J.G. (1973). Czy istnieje etyka specyficznie chrześcijańska? *Collectanea Theologica*, 1, 15–28.

Wykaz Autorów

Anna Bugajska, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-6078-7405>

Barbara Chyrowicz, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

<https://orcid.org/0000-0002-0919-3844>

Marek Czachorowski, Akademia Kujawsko-Pomorska

<https://orcid.org/0000-0002-7259-6152>

Sławomir Czapnik, Uniwersytet Opolski

<https://orcid.org/0000-0001-6479-5066>

Piotr Duchliński, Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

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

Sebastian Gałecki, Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie

<https://orcid.org/0000-0003-2728-0447>

Grzegorz Hołub, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0002-0312-3693>

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>

Ryszard Moń, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

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

Michał Mrozek, Instytut Tomistyczny (Warszawa)

<https://orcid.org/0000-0002-5461-8151>

Mariola Paruzel-Czachura, Uniwersytet Śląski w Katowicach;

University of Pennsylvania

<https://orcid.org/0000-0002-8716-9778>

Andrzej Pryba, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

<https://orcid.org/0000-0002-6186-4422>

Marek Sołtysiak, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0003-4437-0321>

Marta Soniewicka, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0003-3409-7819>

Krzysztof Stachewicz, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

w Poznaniu

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

Agnieszka Thier, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0002-5915-2071>

Tomasz Zarębski, Uniwersytet Dolnośląski DSW we Wrocławiu

<https://orcid.org/0000-0002-8865-8231>