

- **Dzieje etyki**
 - **Starożytność i średniowiecze**
 - **Nowożytność**
- **Problematyka etyki**
 - **Istota powinności moralnej i dobra moralnego**
 - **Szczegółowa treść powinności i dobra moralnego**
 - **Treść powinności i dobra moralnego jako sprawność**
 - **Sumienie jako norma moralności**
- **Metoda i struktura etyki**
 - **Przedmiot a metoda e.**
 - **E. jako teoria upadku i wyzwolenia moralnego człowieka**

ETYKA (gr. ἠθικά [ethiká], od: ἦθος [ethos] — stałe miejsce zamieszkania, obyczaj) — dyscyplina filozoficzna obejmująca zespół zagadnień związanych z określeniem istoty powinności moralnej (dobra lub zła moralnego), z determinacją jej szczegółowej treści (słuszności), ostatecznym wyjaśnieniem faktu powinności moralnej działania oraz genezą zła moralnego i sposobami jego przewyciężenia.

Nazwą „etyka” oznacza się: 1) teorię powinności moralnej lub moralnej wartości postępowania; 2) teorię faktycznie uznawanych w określonym środowisku społecznym (etos), a często także praktykowanych w nim, norm moralnych postępowania (moralność); 3) przeświadczenia (oceny) i praktyki moralne danej społeczności lub nawet poszczególnych jej przedstawicieli.

Tylko w pierwszym znaczeniu słowo „etyka” używane jest w jego właściwym znaczeniu. W drugim przypadku e. utożsamiona zostaje z teorią etosu (zwykle z historią moralności, etnologią moralności, psychologią lub socjologią moralności), w trzecim — z samym etosem. Nadto w obszarze języka ang. utożsamia się często e. z teorią e., czyli metaetyką, zw. tam również filozofią moralną (moral philosophy).

E. w pierwszym znaczeniu określa się niekiedy nazwą „etyka normatywna” i przeciwstawia e. w znaczeniu drugim, której nadaje się wtedy nazwę „etyka opisowa” lub (rzadziej) — „etologia”. Rozróżnienie to ma zabezpieczać przed utożsamieniem e. jako teorii dotyczącej powinności lub wartości moralnej postępowania z teorią etosu, a nawet z samym etosem (moralnością). Uzasadnionej potrzebie przestrzegania tego rozróżnienia towarzyszy jednak w niektórych ujęciach dogmatycznie przyjęte założenie, jakoby normy moralne były jedynie decyzjami jakiegoś autorytetu ustanawiającego powinność moralną, nie zaś wyrażeniami stwierdzającymi istniejącą niezależnie od czyjejkolwiek decyzji powinność moralną. Potrzebie tej można uczynić zadość, rozróżniając na poziomie przedmiotowej rzeczywistości powinność moralną postępowania od faktycznego jej uznawania i praktykowania (moralnością, etosem) oraz na poziomie teorii pomiędzy teorią powinności moralnej, czyli e., a teorią etosu, czyli teorią moralności (etologią). Dla teorii e., czyli nauki o e. — należy rezerwować określenie „metaetyka”, natomiast dla teorii etologii — nazwę „metaetologia”.

E., ograniczając się do naturalnych źródeł poznania powinności moralnej i do naturalnych podstaw (kryteriów) ich prawomocności (ważności), różni się także od teologii moralnej. Teologia moralna, chociaż nie rezygnuje z naturalnych źródeł poznania, to jednak odwołuje się również do źródła nadnaturalnego,

czyli do objawienia chrześcijańskiego, w świetle którego interpretuje naturalną wiedzę o powinności moralnej.

Dzieje etyki. Starożytność i średniowiecze. Dzieje e. można przedstawić jako historię prób ujęcia istoty jej przedmiotu, tj. powinności moralnej działania.

Sokrates, uważany za „odkrywcę” e. i jej ojca, dla wyrażenia istoty cnoty, tj. dobra moralnego i powinności moralnej, tworzy teorię definiowania pojęć etycznych, stając się przez to również ojcem logiki i metaetyki (jako logiki e.). Odkryć powinność moralną to odkryć to, co należy się człowiekowi od człowieka ze względu na jego godność. Stąd naczelne hasło e. Sokratesa: „Poznaj samego siebie!”. Godności tej należna jest afirmacja bez względu na cokolwiek innego poza nią samą (np. zachowanie własnego życia lub nakaz władzy; por. Platona *Obronę Sokratesa, Kritona, Fedona*). Afirmacja ta stanowi istotę działania moralnie dobrego i moralnie dobrej postawy („dzielności etycznej”, cnoty). Sokrates uważał, że działanie moralnie złe do tego stopnia uwłacza godności działającego, iż źródło swe może mieć wyłącznie w niewiedzy człowieka, wykluczał bowiem, by człowiek świadomie chciał urągać samemu sobie. Dlatego uznał, że wystarczy poznać dobro moralne (powinność moralną, cnotę), by je urzeczywistnić (intelektualizm etyczny). Przekonaniu temu dał świadectwo oddając własne życie. Następstwem życia cnotliwego jest szczęście, dlatego zachęcał do cnoty również (nie przede wszystkim) w imię szczęścia, głosząc, że cnota jest także pożyteczna (jako szczęściurodna).

Uczniowie Sokratesa — Arystyp, Antystenes, Platon — uznali natomiast, że szczęście jest źródłem i racją bytu cnoty, utożsamiając e. z teorią szczęścia. Odtąd historia e. staje się w znacznej mierze historią sporu o istotę szczęścia, czyli ostatecznego celu (najwyższego dobra) działania, a samo działanie określa się jako moralnie powinno lub wartościowe o tyle, o ile stanowi nieodzowny warunek (środek) osiągnięcia szczęścia (eudajmonizm). Arystyp z Cyreny (szkoła cyrenaików) upatruje istotę szczęścia w doznawaniu przyjemności zmysłowej (hedonizm), Antystenes (szkoła cynicka) — w niezależności jednostki od uwarunkowań wewnętrznych (dążenie do przyjemności) i zewnętrznych (konwenans, nacisk opinii), Platon — w intelektualnym kontakcie człowieka z transcendentną ideą Dobra i Piękną (*Uczta*), dzięki czemu mędrzec, który byłby jednocześnie władcą (*Państwo, Prawa*), mógłby prowadzić całe społeczeństwo do szczęścia (powszechnej pomyślności).

Arystoteles wyodrębnił e. jako osobną dyscyplinę filozoficzną w ramach filozofii praktycznej, przeciwstawionej filozofii teoretycznej, i przydzielił e. jej obecną nazwę (*An. post.*, 89 b 9). Moralną powinność postępowania wyznacza stosunek do najwyższego Dobra. Ideę dobra najwyższego Arystoteles określił na drodze analizy faktu działania ludzkiego, który ujawnia Dobro najwyższe jako rację uniesprzeczniającą podjęcie działania, czyli jako jego cel ostateczny. Celem tym jest samourzeczywistnienie się człowieka jako człowieka, czyli ziszczenie się szczytowych możliwości ludzkiej natury: najdoskonalszej władzy (intelektu) najdoskonalszy akt (poznanie) w stosunku do najdoskonalszego przedmiotu (Aktu Czystego), zaś działanie moralnie powinno, to działanie służące samourzeczywistnieniu (eudajmonizm perfekcjonistyczny). Ponieważ człowiek jest z natury istotą społeczną, stąd jego samourzeczywistnienie jest

możliwe tylko w powiązaniu z urzeczywistnianiem dobra wspólnego całego społeczeństwa. Dlatego dobry człowiek to (także) dobry członek rodziny (społeczności domowej) i dobry obywatel (*Ekonomika* i *Polityka* stanowią część składową e.).

Dla epikurejczyków (Epikur) przedmiotem e. są potrzeby i dążenia jednostki w aspekcie możliwości ich rozumnego zaspokojenia w ciągu całego życia człowieka. Działania temu celowi służące są moralnie dobre. Dla stoików (Zenon z Kition) cnota jest sama w sobie dobrem. W jej osiągnięciu mędrzec widzi swe dobro najwyższe (szczęście), i dlatego do niej dąży. Neoplatonizm (zwł. Plotyn) wiąże cnotę z aktywnością filozoficzną, poprzez którą człowiek, stając się uczestnikiem tego, co boskie i nieśmiertelne, osiąga swe szczęście. E., rozumiana nadal jako teoria szczęścia, pozostaje w ścisłym związku z teologią: poznawczy kontakt z bóstwem jest środkiem do samouszczęśliwienia.

Wpływ objawienia chrześcijańskiego na świadomość moralną i rozwój refleksji etycznej zaznacza się zwł. przez ukazanie godności człowieka jako instancji moralnie powinnościnorodnej. Perspektywa wcielenia i odkupienia dobitnie ukazuje, że mimo moralnego upadku, człowiek zachowuje swą rdzenną godność w sposób nienaruszony, przyczyniając się zarazem do ponownego odkrycia swoistego charakteru powinności moralnej oraz do przełamania antycznego eudajmonizmu. To ponowne odkrycie przedmiotu e. umożliwi odkrycie jej samej jako teorii różnej od teorii szczęścia; teoria szczęścia jest jednak nadal rozbudowywana na przedłużeniu e., jako teoria zbawienia, tj. soteriologia. Miłość w znaczeniu etycznym, tzn. rozumiana jako akt należnej Bogu i każdej innej osobie afirmacji, jest równoważna z wyzwoleniem od egoizmu. Miłość powoduje zawsze samospełnienie (samourzeczywistnienie, doskonałość) podmiotu miłości, jako swój konieczny, choć przez nią wprost nie zamierzony skutek („Kto straci swą duszę dla mnie, ocali ją”). Miłość ustanawia także jednoczącą więź międzyosobową, zwł. jest to relacja z Bogiem, gwarantująca miłującemu Go uczestnictwo w Nim jako w Dobru najwyższym. Odkrycie godności człowieka idzie w chrześcijaństwie w parze z ukazaniem jej najgłębszego wymiaru i jej źródła. Objawienie, przyczyniając się przez to do dojrzenia procesu samoidentyfikacji e., równocześnie stwarza podstawy do tworzenia e. teologicznej (teologii moralnej) bądź na zasadzie „rewelacionizacji” niesprzecznych z objawieniem ujęć e. filozoficznej, bądź na zasadzie traktowania moralnie doniosłych treści objawienia jako „faktów objawienia” dla interpretowania ich za pomocą określonego, niesprzecznego z objawieniem chrześcijańskim systemu filozoficznego (*intellectus fidei*).

Próby podejmowane w tym kierunku już w starożytności przez filozofów chrześcijańskich: Orygenes, Tertuliana, Klemensa Aleksandryjskiego, św. Ambrożego, a zwł. św. Augustyna, kontynuują myśliciele średniowieczni — św. Anzelm, św. Bernard, P. Abélard. Szczególnie dojrzałym owocem tych prób są dzieła Piotra Lombarda i św. Bonawentury, a zwł. obie *Sumy* św. Tomasza z Akwinu. Św. Tomasz inspirując się Arystotelesem, czerpie również z e. św. Augustyna, który nawiązuje do niektórych wątków e. Platona. Obaj, opierając e. na założeniach metafizycznego realizmu, przewyciężają antyczny eudajmonizm. O ile jednak źródłem tego realizmu u św. Augustyna jest teza wiary o stworzonności człowieka i świata przez Boga („*Quia Deus bonus est nos sumus*”), o tyle św. Tomasz podstawy swego realizmu czerpie już z doświadczalnie stwierdzanej przy-

godności istnienia świata i człowieka, które poddaje analizie filozoficznej: jeśli jedyną racją uniesprzeczniającą fakt istnienia człowieka i jego godności jest akt miłości stwórczej osobowego Absolutu, to człowiek istniejąc jako osoba uczestniczy w istnieniu i godności swego osobowego Stwórcy. Istniejąc z Miłości, jest tym samym wezwany do miłości Boga i wszystkich, których Bóg stwórczo miłuje. Cel ostateczny (szczęście, zjednoczenie z Bogiem) nie jest tylko dobrem ze wszech miar pożądanym, lecz także człowiekowi zadany; ma charakter finis deitatus. Na tej podstawie mógł św. Tomasz już w swej filozofii bytu (*esse* — istnienie jako *actus essendi*) i filozofii człowieka (człowiek jako *imago Dei*) wylegitymować wiele doniosłych dla e. twierdzeń, które w wizji św. Augustyna mogły być twierdzeniami opartymi jeszcze wyłącznie na objawieniu (np. teza o prawie naturalnym jako uczestnictwie rozumnego jestestwa w odwiecznym zamysle stwórczym Boga).

E. prawa naturalnego kontynuował Jan Duns Szkot (niesłusznie uznawany niekiedy za etycznego woluntarystę). Rozróżniając dwie naturalne inklinacje woli: inklinację do tego, co korzystne (*inclinatio commodi*) i inklinację do tego, co sprawiedliwe (*inclinatio iustitiae*), wyciągnął on ostateczne konsekwencje dla filozofii wolności z przewyższenia w e. eudajmonizmu.

Oderwanie natomiast od doświadczeniowej bazy moralności spekulacje niektórych teologów średniowiecznych na temat nieograniczonej wolności Absolutu, przeniesione na grunt e., zrodziły pogląd, że powinność moralna działania jest konstytuowana całkowicie arbitralną decyzją Boga, który mógłby, gdyby zechciał, dowolnie zmieniać treść swych nakazów (deontonomizm heteronomiczny, czyli woluntaryzm Henryka z Gandawy i Wilhelma Ockhama). Franciszek Suárez ogólny nakaz (*bonum est faciendum*) zinterpretował jako prawo płynące z odpowiedniego rozumienia dobra, co stało się źródłem późniejszych deontologii w formie tucjoryzmu, probabilizmu, ekwiprobabilizmu oraz kazuistyki moralnej.

Nowożytność. Protoplastą e. nowożytnej jest Th. Hobbes. Podstawą jej jest antropologia, bazująca na fizycznej koncepcji człowieka jako rozsądnego egoisty, którego naczelną tendencją jest dążenie do zachowania własnego bytu. Tendencja ta wobec dysproporcji pomiędzy liczbą ludzi a możliwościami zaspokojenia ich potrzeb rodzi wzajemną wrogość (*homo homini lupus*), a niekontrolowana doprowadziłaby do wzajemnego wyniszczenia „w wojnie wszystkich przeciw wszystkim”. W tej sytuacji rozum dyktuje normy współżycia ludzi jako konieczny warunek przetrwania. E. powstaje jako rodzaj rozsądnej umowy. Pierwszym postulatem tej e. jest utworzenie państwa jako instytucji, która wykalkulowanym przez rozum „naturalnym” normom (*law of nature*) nada postać prawa i zagwarantuje jego przestrzeganie tak, aby łamanie go okazało się dla przestępcy niekorzystne. E. staje się w ten sposób technologią życia zbiorowego w państwie, określającą reguły współdziałania, którym jednostka winna się bezwzględnie podporządkować (heteronomizm), chociaż czyni to ostatecznie w swym własnym interesie (eudajmonizm, utylitaryzm).

Unia heteronomizmu z eudajmonizmem stanowi cechę e. Hobbesa, pociągającą wielu etyków i polityków aż po czasy współczesne. Wprawdzie ścisłe zespolenie „prawa natury”, jako prawa rozumu, z prawem państwowym (politycznym) ulegnie u wielu autorów nowożytnych rozluźnieniu, jednak podkre-

ślone przez Hobbesa powiązanie e. z teorią społeczeństwa, państwa i prawa, położenie akcentu na zewnętrzne zachowanie się człowieka (jego skuteczność) oraz oddzielenie e. od teologii, nawet naturalnej (heteronomizm etyczny, pozytywizm etyczny) stanie się rysem znamionującym e. nowożytną, zwł. zaś tzw. e. szkoły prawa natury (H. Grotius, S. Puffendorf, Ch. Wolff).

W reakcji na antropologię Hobbesa, która redukowała życie człowieka do funkcji instynktu samozachowawczego, przyznając rozumowi ludzkiemu jedynie służebną wobec niego funkcję, oraz w odpowiedzi na jego dedukcjonistyczną i heteronomiczną e. powstał w Anglii kierunek, opierający e. na wewnętrznej władzy podmiotu, czyli tzw. intuicji moralnej. Intuicjonizm uznawał samorzutną harmonię pomiędzy dążeniem jednostki do zaspokojenia własnych potrzeb a miłością bliźniego (altruizm platońskiej szkoły w Cambridge — H. More, R. Cudworth oraz późniejsza szkoła „zmysłu moralnego” — H. Shaftesbury, F. Hutcheson, D. Hume).

Hume wszedł do historii metaetyki także przez twierdzenie, zw. potem „gilotyną Hume’a”, wg którego e. nie można, z racji logiczno-formalnych, oprzeć na filozofii człowieka i metafizyce (z przesłanek nienormatywnych nie można wywieść wniosków normatywnych).

Teoria I. Kanta jest z jednej strony próbą przełamania eudajmonizmu (w obronie bezwarunkowości powinności moralnej i bezinteresowności dobra moralnego) i heteronomizmu (w obronie wolności podmiotu działania moralnego, czyli autonomii), z drugiej zaś próbą powiązania e. opartej na wewnętrznej autonomii podmiotu z e. szkoły prawa natury. W ramach e. ogólnej (Sittenlehre) Kant wyróżnia e. właściwą (Tugendlehre) i naukę o prawie (Rechtslehre). Nauka o prawie bada jedynie legalność zachowań, nie wnikając w ich motywy, natomiast e. właściwa za przedmiot ma działania, których wewnętrzną zasadą jest samostanowienie istoty rozumnej oparte na „fakcie czystego rozumu praktycznego” (imperatyw kategoryczny), który wyłącza skłonności naturalne, występujące w roli racji działania moralnego (autonomizm). Niebezpieczeństwem przerodzenia się wolności w samowolę na płaszczyźnie moralnego działania Kant usiłuje zapobiec wprowadzając postulat, nazwany obecnie „zasadą uniwersalizacji” („postępuj według maksymy, którą chciałbyś uczynić regułą powszechnego prawodawstwa”). Nietrudno w tym postulacie formalnym dostrzec próbę uznania godności osoby ludzkiej i jej przedmiotowej struktury bytowej za podstawę ważności naczelnej zasady etycznej oraz za kryterium determinujące treść ogólnie ważnych szczegółowych norm moralnych.

Kantowski dualizm wolności (autonomii) i empirycznej natury człowieka usiłował przewyciężyć G. W. Hegel. Ustalenia etyczne znajdują się u niego w tle spekulatywnie rozumianych dziejów, będących całościowym (totalnym) procesem stawania się wolności obiektywnej. Fragmentarycznym wyrazem tego procesu jest forma etyczności (Sittlichkeit), będąca sposobem istnienia „społeczeństwa obywatelskiego” — rozumnej wspólnoty subiektywnie wolnych podmiotów. Prymat ogólności w rozwoju Bytu każe jednak znieść tę formę na rzecz państwa — najwyższej postaci ducha obiektywnego w dziejach (a tym samym objawia jednostkom powinność podporządkowania się państwu). Konstruktywizm e. Hegla prowokował do protestów. Jednych raził idealizm stojący u podstaw tej konstrukcji, innych niedowartościowanie niepowtarzalności jednostki ludzkiej i złożenie jej w ofierze na rzecz ogólności (państwa).

Próba zinterpretowania heglizmu w duchu materializmu jest e. K. Marksa: rzeczywistość ma charakter dynamiczny i materialny; zmiana jest rozwojem; także rozwój społeczeństwa ludzkiego ujawnia jego materialny (ekonomiczny) i dialektyczny (klasowy) charakter. Poznanie praw tego rozwoju umożliwia świadome pokierowanie nim i przyspieszenie go przez zbudowanie (w drodze walki klas, rewolucji socjalistycznej, wprowadzenia dyktatury proletariatu) podstaw dla zaistnienia wolnego od antagonizmów społeczeństwa jednoklasowego (bezklasowego), opartego na społecznej własności środków produkcji. W ustroju tym, zw. komunizmem, znika podstawa do przeciwstawiania afirmacji człowieka jako człowieka — afirmacji człowieka ze względu na jego przynależność do klasy robotniczej, czyli człowieka jako członka klasy. Marks widzi w tym warunek wystarczający samoczynnej przemiany świadomości moralnej człowieka, jego „reintegracji, czyli powrotu do siebie” (przewyciężenie alienacji), a tym samym urzeczywistnienia zasady: „Człowiek człowiekowi najwyższą wartością” (dialektyczna jedność moralności i e. zarazem klasowej i uniwersalistycznej; *Dzieła*, Wwa 1960, I 589).

Protestem przeciw hegliańskiej doktrynie podporządkowania jednostki ludzkiej ogólności państwa (totalizm) była S. Kierkegarda filozofia człowieka jako niepowtarzalnego podmiotu, F. Nietzschego filozofia życia oraz filozofia moralności otwartej H. Bergsona. Do Kierkegarda nawiązała e. egzystencjalistyczna — G. Marcel, K. Jaspers oraz J. P. Sartre i M. Heidegger. Koncepcję Bergsona podjął M. Scheler, twórca (wraz z E. Husserlem) e. fenomenologicznej, kontynuowanej przez N. Hartmanna, D. von Hildebranda, R. Ingardena. W nurcie e. fenomenologicznej tworzył również F. Brentano, który w reakcji na formalizm Kanta głosił (podobnie jak G. E. Moore), że źródłem poznania etycznego jest intuicja. Etycy fenomenologowie uważają, że dzięki intuicji (Wertheinsicht, Wertgefühl) podmiot ujmuje obiektywnie dane wartości „materialne” (treściowe) wraz z ich przedmiotową pozycją na skali wartości. Wartość moralna dołącza się natomiast do działania poza zamierzeniem jej ze strony działającego (am Rücken der Intention), wtedy mianowicie, gdy działający daje w swym wyborze pierwszeństwo pozamoralnej wartości wyższej nad niższą (zasada preferencji wartości obiektywnie wyższej). Niektórzy fenomenologowie dostrzegają, tak jak tomiści, np. D. von Hildebrand, J. Maritain, K. Wojtyła, T. Ślipko, bezpośredni związek obiektywnej hierarchii wartości z przedmiotową strukturą osoby ludzkiej (natury ludzkiej), traktując ten związek jako podstawę poznania „porządku dóbr” (ordo bonorum) lub „prawdy o dobru”, a tym samym podstawę moralnie słusznych wyborów (ordo caritatis).

Reakcją na konstruktywizm e. dialektycznej był pozytywizm: É. Durkheim, L. Lévy-Bruhl, usiłujący wyeliminować w ogóle z e. kategorię powinności i zastąpić ją badaniem tego, co ludzie uważają za powinno (socjologizm etyczny). Inni pozytywiści uważają, że psychologia, badając empiryczne motywy ludzkich dążeń, jest w stanie ustalić to, co ludzie uważają za cenne, by na tej podstawie zbudować e. jako prakseologię (technologię) urzeczywistniania ludzkich potrzeb i dążeń, czyli eudajmonologię (felicytologię) społeczną. To, co cenne, jest tu utożsamiane z tym, co cenione (psychologizm etyczny J. S. Milla, M. Schlicka). Inni natomiast, nie negując potrzeby felicytologii, uważają za błąd redukcję jej do e., a tego, co cenione do tego, co cenne. Etycy ci odmawiają normom i ocenom etycznym waloru poznawczego (akognitywizm) i traktują je bądź jako narzędzie

wyrażania własnych postaw emocjonalnych (emotywizm: A. J. Ayer, R. Carnap, M. Ossowska), bądź także jako narzędzie wzbudzania podobnych postaw u innych (imperatywizm: Ch. Stevenson), bądź wreszcie jako narzędzie pararacjonalnej argumentacji na rzecz określonych przepisów działania (preskrytywizm: R. M. Hare). Poglądy podobne do Milla głosili wcześniej D. Hume i J. Bentham — twórca bryt. utilitaryzmu, a potem H. Sidgwick. Wszyscy oni uznają tzw. zasadę użyteczności (tzn. maksimum dóbr dla maksymalnej ilości ludzi) za moralną podstawę zarówno indywidualnych, jak i zbiorowych (politycznych) decyzji. Utilitaryzm stanowi do dziś przedmiot ożywionej dyskusji (ewolucja rozumienia zasady użyteczności, zwł. w odniesieniu do zakresu osób, których skutki działania dotyczą, oraz sposobu rozumienia szczęścia) zwł. w obszarze języka ang. (J. C. Smart, W. Frankena, R. Brandt, J. Rawls, B. Williams).

Po II wojnie światowej nastąpił renesans łączenia e. z polityką (teorią państwa i prawa), z nawiązaniem do filozofii praktycznej Arystotelesa i św. Tomasza (J. Piwowarczyk, J. Woroniecki, J. Kalinowski), Arystotelesa i Kanta (J. Rawls, O. Höffe), Kanta, Hegla, Marksa i Freuda (szkoła frankfurcka — M. Horkheimer i H. Marcuse, J. Habermas, E. Fromm oraz tzw. e. dyskursu — Habermas, K. O. Apel) oraz Hobbesa, Kanta i Marksa (szkoła erlangenńska — E. Lorenzen, O. Schwemmer). W Polsce podjęto oryginalną próbę metodologicznego uprawnoczenia tzw. e. niezależnej (T. Kotarbiński) lub e. empirycznej (T. Czeżowski), które odwołując się do oczywistości doświadczenia powinności (wartości) moralnej działania („oczywistość serca”, „empiria aksjologiczna”) ukazują wspólną płaszczyznę akceptowania podstawowych wartości ludzkich, akceptowania mimo różniących ludzi światopoglądów. Odwołanie się do oczywistości doświadczenia powinności dostarcza (wbrew chyba zamysłom jej twórców) kryteriów dla oceny wartości samych światopoglądów.

Współcześnie w e. toruje sobie drogę tendencja „ponownego odkrycia osoby”: osoba odnajduje siebie i spełnia się jako osoba dopiero wówczas, gdy odkrywa drugiego człowieka i afirmuje go jako osobę, odkrywając zbieżność odpowiedzialności za drugiego z odpowiedzialnością za siebie (postawa dialogalna — M. Buber, F. Ebner, G. Marcel, E. Mounier). Właściwym adresatem dla osoby jako podmiotu działania moralnego nie jest powinność jako powinność, ani wartość jako wartość, ani prawo jako prawo, lecz konkretna osoba, która ze względu na swą godność i strukturę bytową określa dla każdej innej osoby pole jej moralnej powinności (D. von Hildebrand). W polu tym osoba odnajduje samą siebie obok innych osób jako podmiot wśród podmiotów. Świat osób stanowi więc nie wybrany, lecz zastany kontekst dla wolnej aktywności. Każda z osób (drugie „ja”, „bliźni”), przedstawiając jedyną w swoim rodzaju godność, „rodzi” w każdej innej powinność uznania jej w tej godności. Godność osoby własnej nie jest wyjątkiem, lecz szczególnym przypadkiem „rodzenia” tej powinności. Uznanie to wyrazić się może jedynie osobowymi aktami afirmującymi tę godność, czyli aktami miłości. Świat osób w całym swym zakresie jest więc dla osoby jako podmiotu działania moralnego polem odpowiedzialnej (należnej osobom) miłości (K. Wojtyła, A. Rodziński). O tym, które z aktów do tego się nadają, rozstrzyga obiektywna struktura osoby. Strukturą tą jest stała i poznawalna natura ludzka, umożliwiająca formułowanie ogólnie ważnych norm moralnych. Ogólne normy muszą jednak być każdorazowo wypełniane konkretną treścią, ponieważ każda osoba jest istnieniem niepowtarzalnym, eg-

zystującym w strumieniu jednorazowych sytuacji (J. Maritain, M. A. Krąpiec, J. Seifert, R. Spaemann, R. Buttiglione).

Gwałcenie godności ludzkiej przez totalizm, różne formy politycznej przemocy i gospodarczego imperializmu wyostrzyły wrażliwość na godność człowieka i wartość jego istnienia. Powszechnie odczuwana potrzeba uzewnętrznienia tego doświadczenia wyraziła się najdobitniej w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ (jednym z jej głównych inspiratorów i kodyfikatorów był J. Maritain). Do krystalizowania się świadomości personalistycznej przyczyniają się współcześnie także te kierunki filozoficzne, które z powodu swej jednostronności prowokują do protestu, jak absolutyzacja podmiotowości ludzkiego „ja” w niektórych wersjach egzystencjalizmu (drugi staje się tu wyłącznie „treścią” świadomości „ja”) z jednej strony oraz hipostazowanie struktur społecznych z drugiej, np. w strukturalizmie (M. Foucault, J. Lacan, C. Lévi-Strauss). Do strukturalizmu nawiązują myśliciele związani z nurtem postmodernizmu (J. Derrida, G. Deleuze, R. Rorty), którzy bądź eliminują — jako hipostazę ludzką — podmiotowość, bądź w roszczeniu rozumu do poznania prawd ogólnie ważnych dostrzegają zagrożenie dla ludzkiej wolności.

Zjawiskiem znamionym jest, że współczesne proklamacje personalizmu stanowią istotną treść programów etycznych znacznie różniących się kierunków filozoficznych (np. neotomizm, fenomenologia, egzystencjalizm, neomarksizm) i poglądów na świat (chrześcijaństwo i ateistyczny humanizm). Hasła: „humanizm”, „człowiek dla człowieka Bogiem”, „ogólnoludzka solidarność”, „wyzwolenie człowieka” czy „emancypacja człowieka” nabierają z wolna odmiennej treści, w miarę jak pojęcie człowieka w ramach założeń filozoficznych określonego systemu wypełnia się szczególną zawartością. Niezależnie jednak od tego, sama afirmacja wartości osoby ludzkiej uchodzi za rzecz nie podlegającą dyskusji, oczywistą na mocy elementarnego doświadczenia moralnego, nie zaś dopiero na mocy przyjętych założeń filozoficznych. Zjawisko to stanowi swego rodzaju test na temat przedmiotu, źródeł i charakteru wiedzy o powinności moralnej lub wartości moralnej działania, czyli etyce.

Problematyka etyki. Aby udzielić odpowiedzi na pytanie, czym jest e., trzeba i wystarcza wskazać, co e. bada (tzn. określić jej przedmiot) oraz ukazać, po co e. bada to, co bada (tzn. określić jej cel). Cel e. jest w pewnej mierze uzależniony od przedmiotowych nastawień i zainteresowań badacza, ale zainteresowania te wzbudza w nim ostatecznie przedmiot badania, prowokując do stawiania określonych pytań pod jego adresem. Treść i charakter tych pytań determinują z kolei metodę e., czyli sposób szukania i udzielania na nie uzasadnionych odpowiedzi (twierdzeń). Zespół tego rodzaju twierdzeń stanowi teorię danego przedmiotu, czyli naukę o tym przedmiocie. O swoistym obliczu e. jako teorii decyduje więc źródłowo i w rozstrzygającej mierze przedmiot jej badania; przy nim trzeba pozostać, chcąc scharakteryzować e. jako teorię.

Istota powinności moralnej i dobra moralnego. Uderzająca różnorodność określeń przedmiotu e. nasuwa pytanie, czy za określeniami tymi kryją się rzeczywiście różne jego ujęcia. Jedni uznają za przedmiot e. moralnie dodatnie i moralnie ujemne działania ludzkie (akty woli, decyzje, czyny, zachowania), inni — moralnie dodatnie lub ujemne dyspozycje do działania, chwilowe (aktualne usposobienie, zamiar, intencja) bądź trwałe (habitualne usposobie-

nie, postawa moralna, cnota lub wada); inni znowu — moralną powinność lub obowiązek działania (podjęcia decyzji spełnienia czynu) albo zajęcia określonej postawy; jeszcze inni za przedmiot e. uważają tzw. wzorce osobowe, jako urzeczywistnione przez pewne jednostki i godne naśladowania ideały moralne; inni jeszcze — tzw. normy moralności, czyli kryteria, w świetle których wyznacza się powinność moralną lub wartość moralną czynów albo postaw; jeszcze inni widzą przedmiot e. w wypowiedziach wyrażających powinność moralną działania (normy moralne) lub jego moralną wartość: dobro lub zło, słuszność lub niesłuszność działania (oceny moralne).

1. Kryteria systematyzacji ujęć e. Wymienione ujęcia przedmiotu e. nie wykluczają się wzajemnie, dlatego przeciwstawianie ich na zasadzie dysjunkcji wyłączającej polega na nieporozumieniu. Aby mu przeciwdziałać, wystarczy ujęcia te uporządkować za pomocą odpowiednich kryteriów podziału. Przytoczymy dwa takie kryteria: kryterium przedmiotowe i kryterium językowe.

Przedmiot e.: materialny i formalny. Na pierwszym miejscu trzeba wyróżnić jako kryterium porządkujące to, co e. bada, czyli jej przedmiot materialny, oraz to, z jakiego punktu widzenia bada to, co bada, czyli jej przedmiot formalny.

Przedmiotem materialnym e. jest: działanie ludzkie (decyzja, czyn, postępowanie), czyli te wszystkie akty ludzkie, których człowiek jest wolnym i świadomym sprawcą. Nie pozostaje to jednak w opozycji do: postawy (dyspozycji aktualnej lub habitualnej), z jakiej odnośne czyny wypływają i którą utrwalają; zarówno działanie ludzkie, jak i postawa nie pozostają w opozycji do: człowieka-osoby jako działacza moralnego, czyli sprawcy czynu bądź podmiotu postawy. Stąd kwalifikację moralną (powinność, dobro lub zło, słuszność lub niesłuszność) można równocześnie i równoważnie odnosić zarówno do działania (np. kradzież jako czyn), do postawy (np. nieuczciwość jako wada), lub do ich podmiotu, czyli człowieka-osoby (złodziej jako człowiek nieuczciwy: podmiot nieuczciwości bądź sprawca kradzieży).

Przedmiotem formalnym e. są działania ludzkie, postawa lub człowiek jako podmiot działania, bądź postawy odniesione do normy moralności (kryterium wartości moralnej). W jej świetle odnośne działanie ludzkie jawi się przed jego dokonaniem jako: 1) moralnie powinno — bądź nakazane, bądź zakazane, bądź dozwolone. Gdy zaś odnośne działanie zostanie aktem wolnego wyboru dokonane, wówczas w świetle tejże normy moralności staje się ono: 2) moralnie wartościowe bądź moralnie ujemne (antywartościowe), bądź moralnie obojętne. Wartości moralnej nie należy przeciwstawiać powinności moralnej działania, ponieważ stanowi ona jej spełnienie. To samo odnosi się odpowiednio (równoważnie) do postawy oraz do człowieka jako sprawcy działania lub podmiotu postawy. Jest tedy sprawą w zasadzie obojętną, czy etyk koncentruje się na działaniu, które winno być dokonane w świetle normy moralności (podejście nomologiczne), czy na wartości działania, spełniającego wymaganą przez normę powinność jego podjęcia (podejście aksjologiczne), czy też na podstawach moralnych (podejście aretologiczne), czy wreszcie na tzw. wzorcach osobowych (podejście egzemplarystyczne).

Stopień języka: powinność działania a sąd o powinności działania. Drugim kryterium porządkującym różnorodność określeń przedmiotu e. jest stopień języka, w jakim determinuje się i wyraża jej przedmiot formalny. Rezultat odniesienia działania (jeszcze nie dokonanego bądź już dokonanego) do normy

moralności można bowiem wyrazić bądź: w języku przedmiotowym (stylizacja rzeczowa), i mówić o powinności lub wartości moralnej działania albo podmiotu ich obojga: człowieka, bądź: w tzw. metajęzyku (stylizacja językowa), i mówić o sądach wyrażających powinność lub wartość moralną działania. W pierwszym przypadku mówimy o tzw. normach moralnych, w drugim o ocenach. Obydwa sposoby określania przedmiotu formalnego e. są uprawnione i na równi mogą być przez etyków stosowane. Pamiętając o poczynionych zastrzeżeniach i wskazanych możliwościach redukcji (opartych na analogii atrybucji) można określić e. jako teorię mającą za przedmiot powinność moralną ludzkiego działania. Określenie to jest równoważne (nie równoznaczne) wszystkim pozostałym, dlatego może być przez wszystkich akceptowane. Różnice polaryzujące poglądy na e. w aspekcie jej przedmiotu formalnego mają zatem swe źródło i podstawę dopiero w poglądzie na to, co stanowi normę moralności, ona bowiem wyznacza swoiście moralny sens powinności działania lub istotnie moralny sens jego wartości.

2. Co jest normą moralności: szczęście, nakaz autorytetu, godność osoby? (Eudajmonizm — deontonizm — personalizm). Moralną powinność działania określa się na trzy sposoby. Za moralnie powinne uważa się dane działanie dlatego że: 1) stanowi ono nieodzowny warunek osiągnięcia szczęścia, do którego działający dąży jako do swego celu (ostatecznego); 2) zostało ono działającemu nakazane przez odpowiednio miarodajny autorytet; 3) wyraża ono afirmację należną komuś lub czemuś z racji przysługującej mu wsobernej wartości, zw., w przypadku osoby, godnością. W związku z tym trzeba wyróżnić trzy ujęcia e.: eudajmonistyczne (gr. εὐδαιμονία [eudaimonía] — szczęście, doskonałość), deontonomiczne (gr. δέον [deon] — trzeba, powinno się; oraz νόμος [nomos] — prawo, przepis) oraz personalistyczne (łac. persona — osoba). Rozstrzygnięcie zagadnienia, które z tych ujęć e. zasługuje na przyjęcie i z jakiego powodu, stanowi przedmiot podstawowego sporu w e. i jej dziejach. Historia prób określenia istoty powinności moralnej zbiega się z poszukiwaniem normy moralności determinującej przedmiot e., i poprzez to z poszukiwaniem tożsamości e. jako swoistej teorii własnego, nieredukowalnego do innych, przedmiotu.

Ujawnieniu normy moralności i istoty powinności moralnej nie sprzyja daleko idąca zbieżność przekonań dotyczących tego, co jest w szczegółowych przypadkach moralnie słuszne lub moralnie niesłuszne, przez co trudno odpowiedzieć na pytanie, dzięki czemu np. prawdomówność jest istotowo moralnie powinnym działaniem: czy dzięki temu, że gwarantuje działającemu osiągnięcie własnego szczęścia, czy dzięki temu, że prawdomówność została mu nakazana przez odpowiedni autorytet, czy też dzięki temu, że prawdomówność jest jedynie godnym osoby sposobem odnoszenia się wobec osoby? Ujawnieniu racji istotowo moralnie powinnościotwórczej w odniesieniu do działania nie sprzyja również okoliczność, że działanie moralnie powinne jako jedynie godne osoby, zarówno adresata działania, jak i jego podmiotu, może się okazać zarazem jedynie efektywnym środkiem osiągnięcia własnego szczęścia (czyli powinnym również ze względu na jego osiągnięcie) i równocześnie przedmiotem nakazu autorytetu (zwł. najwyższego z możliwych, czyli powinnym również ze względu na ten nakaz). Pojęcia o różnej treści okazują się w tym przypadku równozakresowe.

Wskazuje się na dwa sposoby ujawnienia swoiście moralnej powinności działania i wyodrębnienia jej od powinności pozamoralnej. Pierwszym jest bezpośrednio odwołanie się do doświadczenia moralnej powinności, ujawniającej się w sędzie sumienia „powiniennem”. Sąd ten ujawnia powinność moralną działania jako niezależną od warunku, jakim jest pragnienie osiągnięcia własnego szczęścia ze strony działającego (wbrew eudajmonizmowi). Ten sam sąd ujawnia, że powinność moralna działania o tyle tylko wiąże podmiot działania, o ile sam jest tego sądu autorem (wbrew deontonomizmowi heteronomicznemu). Ten sam sąd ujawnia równocześnie, iż podmiot wydaje go (i chce go w ogóle wydać) jedynie wówczas, gdy samym aktem jego wydania stwierdza (co najmniej w sposób domniemany) i uznaje niezależną od podmiotu prawdę o rzeczywistości (w akcie sądenia racjonalnie wolny podmiot doświadcza prawdy jako wartości wsobnej, wartości, której należna jest afirmacja dla niej samej). Rzeczywistością tą okazuje się zawsze wartość osobowa adresata działania: godność osoby (osoby drugiego bądź własnej osoby) lub wartość bytu nieosobowego. W taki sposób doświadczenie (intuicja) moralnej powinności ujawnia nieadekwatność zarówno eudajmonizmu (który nie tłumaczy bezwarunkowego charakteru dobra moralnego), jak i deontonomizmu (który nie tłumaczy racjonalnego charakteru powinności moralnej).

Drugim sposobem ujawniania swoiście moralnej powinności działania i wyróżnienia jej od powinności pozamoralnej jest korzystanie z diagnostycznej właściwości zjawiska sporu o moralną słuszność podejmowanej decyzji. Spór dwojga przyjaciół o to, czy powinno się powiedzieć trzeciemu o stanie jego zdrowia, czy też powinno się go przed nim ukryć, ujawnia (niezależnie od jego wyniku) tę powinność jako niezależną (nieuwarunkowaną) od ich dążenia do osiągnięcia własnego szczęścia (doskonałości) i zarazem jako nie odniesioną do nakazu lub zakazu jakiegokolwiek autorytetu. Ujawnia ją natomiast jako mającą swe bezpośrednio źródło i właściwą podstawę w wartości osobowego adresata ich działania. Ujawnia ją przy tym jako bezsporne, oczywiste (bezpośrednio znane i uznane) założenie faktu sporu i warunek konieczny jego sensowności. Wartość wsobna adresata działania, zwł. godność osoby (*dignitas personae humanae*), stanowi zatem poszukiwaną normę moralności, czyli kryterium, w świetle którego dane działanie staje się istotowo moralnie powinno lub (z chwilą jego dokonania) istotowo moralnie wartościowe.

Powinność moralna działania okazuje się powinnością afirmowania osoby lub bytu pozaosobowego dla ich wsobnej wartości, e. zaś okazuje się teorią powinności działania ze względu na wsobną wartość osoby (godność) lub rzeczy jako normę moralności tego działania.

Z zaprezentowanych ujęć e.: eudajmonistycznego, deontonomicznego i personalistycznego, jedynie ostatniemu nazwa e. przysługuje pełnoprawnie, natomiast obu poprzednim należałoby przydzielić różnicowane nazwy, np. teoria szczęścia lub eudajmonologia dla pierwszego, a deontologia lub nomologia dla drugiego.

3. Wartość osoby a wartość bytu nieosobowego jako źródło powinności. Chociaż wartość (wsobna) każdego adresata działania (nie tylko osoby, lecz również bytu nieosobowego, a zwł. istoty żyjącej) jest sama przez się moralnie powinnościurodna, to jednak wartość osobowego adresata działania jest moralnie powinnościurodna w szczególny sposób (bezwarunkowość nieograniczona,

kategoryczność), ponieważ wartość wsobna pozaosobowego adresata nie wyklucza moralnej dopuszczalności (bezwarunkowość ograniczona), a nawet powinności potraktowania go instrumentalnie ze względu na afirmację osób (np. zabijanie i spożywanie zwierząt dla podtrzymania życia ludzi). Osobowa godność adresata działania wyklucza natomiast bezwzględnie moralną dopuszczalność instrumentalnego traktowania jednych osób „dla dobra” innych osób, czy to w formie „poświęcenia” jednostki na rzecz wielu osób lub całego społeczeństwa (totalizm, antyindywidualizm), czy to w formie „poświęcenia” wielu osób (społeczeństwa) na rzecz jednostki (indywidualizm). Dlatego „dobro wspólne”, konstytuujące wspólnotę osób, jest właściwie określone, jeśli jego urzeczywistnienie we współżyciu i współdziałaniu danej wspólnoty osób gwarantuje możliwość afirmowania ich wszystkich i zarazem każdej z osobna, nie wyłączając samospełnienia osoby własnej. Dana osoba może z własnego wyboru, a niekiedy nawet powinna, poświęcić się dla innych osób (wyłączając jednak negację własnej godności, czyli samoupodlenie), nie może być natomiast „poświęcona” przez kogokolwiek innego. Personalistycznie określona norma moralności znosi więc opozycję (nie rozróżnienie) pomiędzy e. osobistą (indywidualną) a e. wspólnotową (społeczną). W jej świetle akt afirmowania osoby lub osób przez osobę okazuje się z jednej strony — jako czyn bezinteresownej miłości — aktem wspólnototwórczym (uczestnictwo), z drugiej zaś niesie z sobą samospełnienie (samodoskonalenie, szczęście) podmiotu tego aktu jako jego konieczny, choć nie zamierzony wprost przez działającego skutek nieprzechodni. E. jako teoria powinności afirmowania osoby dla jej godności — czyli teoria miłości należnej osobie od osoby — wiąże się więc z konieczności z teorią szczęścia (rozumianego jako samourzeczywistnienie), chociaż od niej metodologicznie nie zależy, ani się do niej nie sprowadza.

Szczegółowa treść powinności i dobra moralnego. Skoro (osobowa) godność adresata działania jest źródłem zaistnienia powinności afirmowania go ze strony podmiotu działania, to przedmiotowa struktura tegoż adresata działania musi stanowić kryterium obiektywnie determinujące szczegółową treść aktów afirmacji należnych osobie od osoby. Integralną normą moralności działania ludzkiego jest zatem, wyrastająca z samej struktury bytowej człowieka i zarazem całą tę strukturę przenikająca, osobowa godność człowieka.

1. Intencja czynu, jego przedmiot i okoliczności są wyznacznikami moralności czynu, dobroci i słuszności. Dla ukonstytuowania się aktu moralnie pełnowartościowego, czyli aktu należnej osobie od osoby afirmacji (miłości), potrzeba zatem, aby działający chciał swym aktem zaafirmować osobę adresata (intencja aktu, zamiar jako tzw. wyznacznik moralności aktu) oraz aby akt — podjęty przez podmiot w intencji zaafirmowania osoby adresata — przedmiotowo nadawał się do tej roli, efektywnie służąc jej doskonaleniu (przedmiotowa treść, czyli „przedmiot” aktu, oraz sposób jego dokonania, czyli okoliczności jako wyznaczniki moralności aktu). Czyn zgodny z normą moralności w aspekcie zamiaru nazywa się czynem moralnie dobrym, natomiast zgodny z normą moralności w aspekcie przedmiotowej treści i okoliczności nazywa się czynem moralnie słusznym. Proponuje się nadto, w celu uściślenia języka e., określać mianem działania moralnie wartościowego (godziwego) czyny zarazem moralnie dobre

i moralnie słuszne, oraz mianem moralnie antywartościowego (niegodziwego) czynu zarazem moralnie złe i moralnie niesłuszne.

2. Natura ludzka a ogólne normy słusznego działania. Przedmiotowa treść i sposób działania afirmującego osobę, czyli słuszność działania, są zdeterminowane przedmiotową strukturą, czyli naturą osoby afirmowanej. Efektywne urzeczywistnienie zamiaru afirmowania osoby adresata wymaga zatem ze strony afirmującego — obok dobrej intencji — wystarczającego poznania natury ludzkiej i dostosowania do niej swego działania, w szczególności zaś poznania i akceptowania obiektywnej hierarchii dóbr, określonych strukturą osoby ludzkiej. W ontyczno-aksjologicznej strukturze osoby ludzkiej należy wyróżnić dobro, którym jest sama osoba, od dóbr związanych z jej strukturą, dla których proponuje się nazwę „dóbr dla osoby”. Wśród tych dóbr należy z kolei wyróżnić dobra konieczne związane z jej strukturą, jak istnienie (życie), oraz dóbr niekoniecznych z jej strukturą związanych, jak np. integralność cielesna (posiadanie lub brak niektórych narządów). Poznanie tej hierarchii pozwala na formułowanie ogólnie ważnych norm postępowania moralnie słusznego (prawo naturalne). Ich ogólna ważność (powszechność, stałość) ma swą podstawę w zasadniczej niezmienności przedmiotowej struktury osoby ludzkiej, czyli ludzkiej natury. Niepodobna afirmować osoby ludzkiej dla niej samej, nie afirmując jej istnienia (życia), co wyraża się absolutnym zakazem zabójstwa. Osoba żywiąca rzetelną intencję zaafirmowania swym działaniem osoby adresata nie może więc samowolnie określać treści odnośnych działań, lecz treść tę musi odczytywać z relacji czynu do natury adresata działania. Dlatego domniemanie słuszności działania jest warunkiem koniecznym i kryterium dobrej intencji („dobrej woli”) działającego, zaś jego respektowanie norm ogólnych prawa naturalnego sprawdzianem faktycznej trafności tegoż domniemania. Zdarza się mimo to, że wskutek błędnego rozpoznania natury adresata, ktoś działa moralnie dobrze, a jednak moralnie niesłusznie. Działający pozostaje wówczas bez winy (innocens), mimo to szkodzi adresatowi działania (nocens). Brak jednak winy (zła moralnego) i — odpowiednio — poczuwania się do niej, zwiększa obiektywnie niebezpieczeństwo zagrożenia rzeczywistego dobra adresata działania. Dlatego sprawa niezawodności kryteriów określenia słuszności działania jest jednym z podstawowych problemów i zadań etyki.

3. Kryteria słuszności: skutek a przedmiot czynu. W związku z determinowaniem moralnej słuszności działania wyłoniły się w e. 2 przeciwstawne poglądy: deontologizm i teleologizm. Wg teleologizmu, o moralnej słuszności działania decydują wyłącznie jego dobro- lub złocynne konsekwencje, czyli pozytywne lub szkodliwe skutki działania. Wobec trudności jednoznacznego określenia jakości długofalowych skutków ludzkich czynów oraz różnorodności konkretnych sytuacji, w których są one podejmowane, teleologisci przeczą istnieniu norm ogólnie ważnych, tj. dopuszczają możliwość usprawiedliwionych wyjątków od wszelkich treściowych norm moralnych. Pogląd ten nazywa się również konsekwencjalizmem, proporcjonalizmem lub utylitaryzmem (w węższym sensie tego terminu). Deontologisci natomiast utrzymują, że przynajmniej w odniesieniu do pewnych kategorii czynów można zdeterminować ich słuszność już na podstawie ich treści wewnętrznej, zw. przedmiotem („bonum et malum ex objecto”), a nie dopiero na podstawie ich konsekwencji. Dzięki temu odnośnym normom treściowym przysługiwałyby — kwestionowana zazwyczaj

przez teologistów — uniwersalna ważność. Możliwość rozwiązania sporu wiązać można z wyprecyzowaniem pojęcia skutku (konsekwencji) działania oraz z ujawnieniem źródła przedmiotowej treści („przedmiotu”) czynu. Nie ma bowiem sprzeczności pomiędzy twierdzeniem, że o słuszności działania decyduje jego stosunek (dobro- lub zło-czynne konsekwencje) do swego adresata (zgodnie z teologizmem), a twierdzeniem, że aksjologicznie uhierarchizowana, a zarazem niezmienna i powszechna natura adresata określa z góry obiektywny sposób preferencji jednych działań względem innych (zgodnie z deontologizmem) ze względu na wszelkie możliwe ich konsekwencje. Inny sposób działania musiałby bowiem naruszać przedmiotową strukturę osobowego adresata i stać się aktem antyafirmacji osoby. Powyższy spór okazuje się więc sporem nie tylko o szczegółowe normy moralne, lecz zwł. o normę moralności (o to, czy dobro indywidualnej osoby jest ostatecznym kryterium działania moralnie słusznego). Zagadnienie powszechnej ważności słusznościowych norm moralnych wiąże się ze sprawą istnienia i poznawalności (stałej, czyli niezmiennej i powszechnej) natury ludzkiej jako podstawy wyznaczającej obiektywny i niezmienny porządek wartości (*ordo bonorum*) i tym samym obiektywnie ufundowaną zasadę określania ogólnych reguł słuszności (zwł. w przypadku tzw. kolizji norm moralnych) działania (*ordo caritatis*). Nie teleologiczna teoria słuszności moralnej działania jako taka, lecz odrzucenie kryterium dobra osoby jako normy moralności lub istnienia stałej natury ludzkiej (ewolucjonizm, koncepcja tzw. prawa naturalnego o zmiennej treści) lub (i) możliwości jej poznania (agnostycyzm) prowadzi więc niektórych teleologistów do zakwestionowania możliwości ogólnie ważnych norm słusznościowych i opowiadania się za sytuacjonistycznym i intencjonalistycznym rozwiązaniem problemu określenia słuszności działania, tj. za tzw. utylitaryzmem czynów (*act utilitarianism*, utylitaryzm reguł, *rule utilitarianism*).

Zakres obowiązywania słusznościowych norm moralnych precyzują następujące zasady: 1) zasada mniejszego zła — w sytuacji konfliktu dóbr usytuowanych na różnych poziomach aksjologicznej hierarchii, wyznaczonej przez bytową strukturę osoby ludzkiej (*ordo bonorum*), pierwszeństwo ma dobro znajdujące się na wyższym poziomie tej hierarchii (w ten sposób dobro całości organizmu usprawiedliwia różnego rodzaju interwencje chirurgiczne, np. amputację niektórych organów, by uratować cały organizm). Słusznościowe normy moralne stające na straży dóbr niezwiązanych w sposób konieczny z istnieniem i tożsamością osoby jako osoby obowiązują zatem w sposób restryktywny (chirurg, dokonując operacji, leczy, nie kaleczy); 2) zasada koniecznego zła — w sytuacji, w której w grę wchodzi dobro związane w sposób konieczny z istnieniem lub tożsamością osoby jako osoby bezpośrednia agresja na to dobro nie może być usprawiedliwiona dobrem wyższym, nie istnieje bowiem wyższa aksjologicznie całość od indywidualnej osoby. Dlatego świadomy wybór tego rodzaju działania jest zawsze wyborem zła moralnego (bezpośrednia agresja na to dobro dla osoby, którym jest jej życie, jest zawsze agresją na dobro, jakim jest sama osoba). Dlatego słusznościowe normy moralne, chroniące tego rodzaju dobra osoby, są restryktywne (nie dopuszczają żadnych wyjątków). Potocznym sposobem wyrażenia zasady koniecznego zła jest znana sentencja, iż cel nie uświęca środków (św. Paweł). W sentencji tej termin „środki” odnosi się do tych czynów, które z konieczności są czynami moralnie złymi w sensie zasady zła koniecznego;

3) zasada podwójnego skutku — w sytuacji, w której zachodzi konflikt pomiędzy dobrami, które dla dwu (lub więcej) osób stanowią konieczny warunek ich istnienia bądź tożsamości, ewentualne naruszenie tego rodzaju dobra może być moralnie usprawiedliwione jedynie jako bezpośrednio nie zamierzony skutek czynu moralnie dobrego. W sytuacji takiej mamy do czynienia z zamierzeniem pośrednim, w którym skutek zły nie jest zamierzony, lecz jedynie dopuszczony jako ewentualne następstwo czynu dobrego (klasycznym przykładem tego rodzaju sytuacji jest obrona życia własnego lub życia innych przed napastnikiem: ewentualnym następstwem działania moralnie godziwego, tj. obrony własnej, może być pozbawienie życia napastnika).

4. Norma moralności a podmiot działania: autonomizm a heteronomizm. Stwierdzenie, że normą moralności jest osoba, ujawnia bezprzedmiotowość sporu pomiędzy autonomizmem a heteronomizmem w e. Wg autonomizmu norma moralności czynów znajduje się w samym podmiocie działania i zależy od podmiotu działania. Wg heteronomizmu norma moralności czynów jest poza podmiotem działania i nie zależy od podmiotu działania.

Tymczasem osoba w roli normy moralności jest instancją, która znajduje się zarówno w samym podmiocie działania: własna godność osobowa działającego jest dla niego zawsze (bezpośrednio lub pośrednio, wyłącznie bądź łącznie z innymi adresatami działania) przedmiotową normą moralności, jak i poza nim: w każdym innym osobowym i pozaosobowym adresacie działania. Równocześnie jednak osobowa godność (ani własna, ani cudza) jako norma moralności, nie zależy od podmiotu działania. Jest ona podmiotowi dana i zarazem zadana: dana jego poznaniu jako przedmiot do odczytania i zadana jego wolności do zaafirmowania czynem miłości. W aspekcie ontologicznym jest ona normą w samym podmiocie działania, i z nim się bytowo utożsamia, czyli jest wewnętrzna (zgodnie z autonomizmem, a wbrew heteronomizmowi). W aspekcie epistemologicznym norma jest niezależna od podmiotu, czyli obiektywna (zgodnie z heteronomizmem, a wbrew autonomizmowi). Spełnianie moralnej powinności okazuje się zarówno wiernością obiektywnemu porządkowi dóbr, jak i wiernością sobie.

Treść powinności i dobra moralnego jako sprawność.

1. Definicja cnoty, definicja wady. Należy odróżnić dwa rodzaje skutków czynu ludzkiego: skutki przechodnie, tzn. skutki, które podmiot sprawia w świecie zewnętrznym, oraz skutki nieprzechodnie, tzn. skutki, które czyn, przez fakt jego podjęcia, sprawia w samym podmiocie. Skutki te modyfikują intelektualne wolitywne władze podmiotu; poprzez swe działanie podmiot nabywa sprawności w określonej dziedzinie swej działalności teoretycznej bądź praktycznej. Sprawnością (habitus) nazywamy stałą dyspozycję rozumu lub woli do wykonywania określonego rodzaju aktów. Ponieważ sprawności moralne są usprawnieniem do pewnego typu działania, oznacza to, że są one przede wszystkim sprawnościami woli, chociaż jako usprawnienia do spełniania aktów ludzkich zawierają w sobie zawsze również element intelektualny („nihil volitum nisi praecognitum” — „Czego nie poznasz, tego nie zapragniesz”). Sprawności moralnie dobre nazywamy cnotami. Cnota w szerszym znaczeniu (gr. ἀρετή [areté], łac. virtus) to wszelkie usprawnienie bytu jako podmiotu działania do wykonywania aktów odpowiadających jego naturze (habitus

operativus bonus). Cnota w sensie moralnym to stała skłonność i sprawność woli do spełniania aktów moralnie dobrych. Od Arystotelesa również definicja cnoty jako środka pomiędzy dwoma skrajnościami: niedomiaru i nadmiaru (w sensie ontycznym — *virtus stat in medio*; w sensie aksjologicznym jest to jednak punkt szczytowy — *optimum potentiae*). I tak np. męstwo wyraża właściwą postawę woli pomiędzy zuchwałością a tchórzostwem.

Przeciwnością cnoty jest wada, czyli nabyta przez działania moralnie złe skłonność woli do spełniania aktów moralnie złych.

Ponieważ istotnym elementem działania moralnie godziwego jest intencja afirmacji osoby dla niej samej, czyli miłość w sensie etycznym, stąd miłość — za św. Augustynem — nazywana jest formą cnot (forma virtutum). To dzięki miłości cnota i działanie z niej wypływające uzyskują wymiar ściśle moralny, a przez to prowadzą do spełnienia osoby jako osoby poprzez utwierdzenie jej woli w dobru moralnie powinnym. Analogicznie, wada stanowi o niespełnieniu osoby jako osoby.

2. Podział cnot. Dział e. zajmujący się nauką o cnotach nazywany jest aretologią. Naukę o cnotach moralnych zapoczątkował Platon (zwł. w *Państwie*), zaś usystematyzował Arystoteles (głównie w *Etyce nikomachejskiej*). Za nimi zwykło się wyróżniać 4 podstawowe cnoty moralne, zw. cnotami kardynalnymi (*cardo* — zawias): roztropność, umiarkowanie, sprawiedliwość, męstwo. W ujęciu personalistycznym wszystkie te cnoty rozumieć należy jako postacie miłości (forma virtutum) odniesione do poszczególnych dziedzin ludzkiego działania. Rozróżnienia poszczególnych cnot kardynalnych nie należy jednak rozumieć w sensie podziału logicznego (nie występuje tu cecha rozłączności); w rzeczywistości każda z cnot kardynalnych zawiera w sobie elementy pozostałych cnot.

Roztropność usprawnia rozum i wolę podmiotu do trafnego rozpoznania powinności moralnej („miary miłości”) w konkretnej sytuacji oraz do trafnego wyboru środków prowadzących do realizacji tej powinności. Nie bez powodu zatem nazywana bywa „sternikiem cnot” (*auriga virtutum*) lub cnotą „słusznego osądu” (*recta ratio*). Sprawiedliwość jest cnotą usprawniającą jej podmiot do oddania każdemu tego, co mu się należy (*suum cuique reddere*) w obszarze tzw. dóbr dla osoby, ze względu na powinność afirmacji dobra, którym jest sama osoba, czyli w imię miłości osoby. Sprawiedliwość dzieli się na sprawiedliwość zamienną (sprawiedliwość w wymianie świadczeń pomiędzy jednostkami), rozdzielczą (sprawiedliwość odnosząca się do działań legalnej władzy w stosunku do obywateli) i legalną (sprawiedliwość w relacji obywatela do legalnej władzy). Podstawową miarą sprawiedliwości jest to, co należne osobie z racji tego, że jest osobą (dlatego chociaż przestępcy jako przestępcy należna jest kara, to przestępcy jako osobie należna jest afirmacja). Męstwo jest cnotą usprawniającą wolę człowieka do przewycięzania trudności na drodze do realizacji dobra powinnego; uzdalnia ono człowieka do panowania nad uczuciami (lęku, strachu), np. w obliczu groźby pozbawienia człowieka ważnych dla niego dóbr lub obietnicy ich uzyskania za cenę działania moralnie niegodziwego. Umiarkowanie wprowadza ład w sposób realizacji potrzeb związanych zwł. z dwoma podstawowymi popędami człowieka: popędem samozachowawczym i seksualnym. Dzięki cnocie umiarkowania popędy te realizowane są zgodnie z rozumną naturą osoby ludzkiej jako podmiotu rozumnie wolnego.

Sumienie jako norma moralności. 1. Definicja sumienia. Moralna powinność działania nie dotyczy podmiotu inaczej, jak tylko poprzez jej poznanie, czyli poprzez moralną samoświadomość. Ujmuje ona czyn zarówno na tle godności osoby (powinność, dobroć moralna), jak i na tle przedmiotowej struktury osoby (treść powinności, słuszność moralna). Tę dwuwymiarową świadomość podmiotową moralnej powinności działania (że powinienem i co powinienem) nazywa się sumieniem w szerszym znaczeniu. Świadomość ta wyraża się najpełniej we własnym sądzie podmiotu, typu: powinienem spełnić taki oto czyn wobec O lub R, przy czym symbol O może wskazywać na dowolną konkretną osobę (bądź grupę osób), zaś symbol R na dowolny pozaosobowy byt konkretny (lub grupę bytów) — w obu przypadkach w aspekcie wartości. Taki sąd to sumienie w ścisłym znaczeniu.

W etycznej analizie sumienia trzeba akcentować na równi to, że jest ono własnym aktem podmiotu, mocą którego podmiot sam się zobowiązuje do określonego działania (samozależność, autonomia, wykluczając tu utożsamienie powinności moralnej z naciskiem na wolę, czyli heteronomię), jak i to, że jest ono aktem poznania podmiotu, czyli sądem, na mocy którego podmiot, samym aktem wydania tego sądu, uzależnia się od stwierdzanej w nim (w sposób co najmniej domniemany) prawdy o rzeczywistej wartości osób lub rzeczy (samozależność dzięki samouzależnieniu od prawdy, wykluczająca utożsamienie autonomii podmiotu z jego samowolą). W ten sposób sumienie jako jedyne (sięgające bezpośrednio istoty podmiotu) źródło samoinformacji o zgodności własnego działania z przedmiotową normą moralności staje się teźże normy podmiotowym wyrazem, czyli subiektywną i zarazem subiektywnie ostateczną normą moralności. Podmiot nie ma innej możliwości uzgodnienia własnego działania z obiektywną normą moralności, jak tylko uzgadniając to działanie z własnym rozpoznanem stosunku swego działania do teźże normy. Kierowanie się sumieniem staje się przeto dla podmiotu jedynym sposobem kierowania sobą w świetle „prawdy o dobru” (kierowania się prawdą), a wniosek na temat moralnej powinności działania zawsze w zgodzie z własnym sumieniem wypływa z obowiązku działania zgodnie z obiektywną normą moralności i normę tę zakłada.

2. Stopień niezawodności sumienia. Podmiot zdany na informację swego sumienia nie jest przez to sumienie z równą wartością poznawczą informowany o wszystkich moralnie ważnych elementach swego działania. Niezawodnie sumienie informuje o powinności afirmowania osoby z uwagi na jej godność (prasumienie, syndereza — *persona est affirmanda*) oraz o tym, czy w danym wypadku podmiot podejmując odnośne działanie chce, czy też nie chce (intencja, zamiar) afirmować adresata swego działania, i po to właśnie działanie podejmuje (niezawodnie ważna informacja o dobru lub złu moralnym działania). Informacja sumienia na temat słuszności moralnej działania nie jest natomiast niezawodna, czyli nie wyklucza możliwości błędu. Stąd działanie zgodne z sumieniem gwarantuje podmiotowi moralną dobroć działania, i tym samym zabezpiecza go przed złem moralnym, ale tylko w sposób domniemany zabezpiecza przed działaniem moralnie niesłusznym. Dlatego obowiązek kontroli sumienia jako „normy normowanej” (norma normata), wyrażający się koniecznością coraz głębszego poznania osoby ludzkiej (szczegółowe nauki antropologiczne, filozofia i teologia człowieka), dopełnia w sposób naturalny obowiązek

działania zawsze zgodnie z sumieniem. W poznaniu tego, co moralnie słuszne, dopomóc może odwołanie się do autorytetu, o ile tylko wylegitymował się on wcześniej jako autorytet rzetelny w dziedzinie moralności. Przywoływana nieraz opozycja pomiędzy autorytetem a indywidualnym sumieniem okazuje się wówczas pozorna, ponieważ rzetelny autorytet stoi w służbie sumienia poszukującego prawdy.

Ścisłe powiązanie dobra moralnego działania z jego słuszością (domniemanie słuszości działania stanowi warunek konieczny — i test — dobroci moralnej działania), oraz metodologiczne podporządkowanie sumienia jako „norma normata” normie osoby ludzkiej jako „norma normans”, ujawnia bezprzedmiotowość sporu pomiędzy przedstawicielami tzw. e. usposobienia (Gesinnungsethik, intencjonalizm) a przedstawicielami tzw. e. skutku (Erfolgsethik, utylitaryzm). Oba te ujęcia e. stanowią — niedopuszczalną z racji przedmiotowych — absolutyzację jakiegoś jednego aspektu. E. przewyższającą tę opozycję określa się, za J. Maritainem, mianem personalizmu integralnego.

Metoda i struktura etyki. Przedmiot a metoda e. Sumienie jako subiektywna norma moralności wskazuje swą intencjonalną strukturą na obiektywną normę moralności, ujawniając swój znakowy charakter, dzięki czemu sumienie stanowi dla podmiotu działania rolę najbliższego źródła poznania moralnego. W tym charakterze pełni ono jednak również rolę podstawowego źródła poznania dla e. i kryterium legitymacji jej twierdzeń. Rola ta różnicuje się w zależności od różnych aspektów przedmiotu e., które — ujawniając się jako odrębne — dzięki sumieniu równocześnie mają swój odpowiednik poznawczy w różnych niesprowadzalnych do siebie wymiarach samego sądu sumienia: „powinieniem”. Sąd ten, obok istotowego dlań wymiaru powinności (dobra), posiada ściśle związany z poprzednim wymiar słuszości, czyli określania treści tego, co powinno, i wreszcie, ontycznie podstawowy dla obu poprzednich wymiar egzystencjalny, ujawniający realność powinności moralnej działania. Trójaspektowość powinności moralnej jako przedmiotu e. i odpowiadająca jej trójwymiarowość sumienia jako sądu o powinności moralnej rozstrzygają w sposób zasadniczy o sposobie dochodzenia do twierdzeń w e. i sposobie ich uzasadniania, czyli o strukturze metodologicznej e. (teorii etycznej).

1. Poznanie powinności a struktura e. W aspekcie powinności sumienie pełni rolę bezpośredniego źródła poznania powinności moralnej (bądź dobra moralnego) i zarazem doświadczalną podstawę jego metodologicznej prawomocności. Dzięki sumieniu uznajemy za ważne sądy konkretne typu: „to oto powinieniem wobec ciebie”. W doświadczeniu powinności moralnej sumienie odsłania równocześnie (mniej lub bardziej wyraźnie) godność osoby ludzkiej lub wartość wsobną rzeczy, jako bezpośrednie źródło i współmierną podstawę przedmiotową powinności moralnej. Na tę podstawę sumienie wskazuje wprost, zwł. pod naporem pytania: „dlaczego powinieniem?”. W tym aspekcie sumienie stanowi doświadczalny punkt wyjścia oraz doświadczalną podstawę formułowania naczelnej zasady etycznej w rodzaju: „wszystkiemu, co wartościowe, należna jest od osoby afirmacja” (zw. niekiedy prasumieniem lub synderezą), a w szczególności: „osobie od osoby należna jest afirmacja”. W tym samym aspekcie (powinnościowym) e. okazuje się dyscypliną epistemologicznie i me-

todologicznie autonomiczną (czyli niezależną od innych dyscyplin, również od filozofii i teologii).

2. Poznanie słuszności a struktura e. W aspekcie słusznościowym sumienie, uzależniając trafność i ważność własnych diagnoz od rozpoznania przedmiotowej struktury osoby ludzkiej, wskazuje na zdroworozsądkową lub naukową wiedzę o człowieku, czyli antropologię (empiryczną, filozoficzną lub teologiczną), jako na źródło i podstawę ważności wszelkiej wiedzy o słuszności moralnej postępowania. Od wartości poznawczej wyników danego typu antropologii zależy tedy wartość poznawcza formułowanych opartych na niej słusznościowych norm i ocen — zarówno w e., jak i w praktyce życia (tzw. złota reguła: nie czynź drugiemu, co tobie niemiłe). Sumienie jest przy tym jedyną instancją, która naprowadza na antropologię jako podstawę, od której metodologicznie zależy trafność jego własnych i wszelkich innych diagnoz w aspekcie słuszności działania. Dzieje się to najczęściej pod naporem pytania: „co powinienem, i dlaczego to oto powinienem?”. Stąd niezastąpiona także pod tym względem doniosłość sumienia dla charakterystyki struktury metodologicznej e., czyli w wymiarze, w którym rolę sumienia sprowadza się niekiedy wyłącznie do aplikowania ogólnej reguły słusznościowej do szczegółowego lub konkretnego przypadku (sylogizm praktyczny). W aspekcie formułowania i uzasadniania ogólnych twierdzeń o słuszności działania e. okazuje się więc dyscypliną metodologicznie podporządkowaną antropologii. Determinacja treści norm słusznościowych i ich rangi poznawczej jest uzależniona od treści i charakteru metodologicznego tej antropologii, z której e. czyni użytek w danej dziedzinie. Sprawa ta jest ważna zwł. dla wyodrębnienia e. ogólnej i szczegółowej oraz charakterystyki metodologicznej odnośnych twierdzeń e. szczegółowej.

3. Realność powinności a struktura e. W aspekcie realności powinności sumienie, jako sąd podmiotu „powinienem”, stwierdza faktycznie (choć na ogół tylko wirtualnie) realną podmiotowość powinności moralnej (a nie tylko poczucie), dzięki czemu sąd ten okazuje się równocześnie sądem egzystencjalnym (swoiście metafizycznym) typu: „powinność... istnieje”. Stąd pełna analiza powinności moralnej działania jako przedmiotu e. domaga się od e. z jednej strony analizy sposobu istnienia powinności moralnej, a z drugiej jego ostatecznego wyjaśnienia, czyli zabiegów specyficznie metafizycznych. Rola sumienia poza samym ujawnieniem egzystencjalnego wymiaru powinności polega tu na naprowadzeniu na odpowiednią instancję, zdolną ostatecznie wyjaśnić fakt powinności moralnej. Sumienie co prawda ujawnia realność powinności moralnej jako bezpośrednio ugruntowaną („nabudowaną”) na realności osoby ludzkiej, jednak istnienie osoby okazuje się niekoniecznie związane ze strukturą osoby ludzkiej, i dlatego domaga się dalszej analizy, zdolnej ostatecznie wyjaśnić problem istnienia człowieka. To tłumaczy m.in. fakt pojawienia się pytań ostatecznościowych, typu: „dlaczego w ogóle cokolwiek powinienem?”. Analiza metafizyczna, wyłącznie współmierna do tego rodzaju pytań, ukazuje, że zaistnienie i istnienie osoby tłumaczy się niesprzecznie jedynie nieprzerwaną interwencją stwórczą osobowego Absolutu istnienia, natomiast sam akt interwencji stwórczej Absolutu tłumaczy się niesprzecznie jedynie miłością. W ten sposób osoba — instancja przez swą godność bezpośrednio moralnie powinnościotwórcza — okazuje się ostatecznie powinnościotwórcza jako „teofania”, czyli jako miejsce szczególnego uobecnienia się i objawienia godności osobowego Absolutu: istnienia i miłości.

Akt miłości, jako akt afirmacji należnej osobie od osoby ze względu na jej godność okazuje się w swym najgłębszym wymiarze aktem religijnym (religia naturalna). Natomiast e. jako teoria przechodząca od wskazania i opisu istotowego swego przedmiotu — którym jest powinność moralna działania (fenomenologia moralności) — do jego ostatecznego wyjaśnienia, staje się metafizyką (teologią naturalną) moralności.

4. E. jako teoria autonomiczna a e. jako metafizyka moralności. Zakorzenie godności osobowej człowieka w godności osobowego Absolutu ujawnia ostateczny wymiar normy moralności, a zarazem ostateczne podstawy bytowe przedmiotu e.: powinności moralnej działania i pełny sens samej e., jako teorii tego przedmiotu. „Homo homini summum bonum” (obraz Boży, teofania) okazuje się ostatnim słowem e., która w punkcie wyjścia określa swą identyczność jako teoria przez to, że jej przedmiotem jest doświadczalnie stwierdzalna w sumieniu powinność afirmowania osoby przez osobę, z uwagi na przysługującą jej godność. Intencja i motywacja działania moralnego nie tracąc niczego ze swej pierwotnej, ujawnionej wprost w sumieniu (doświadczalnie) swoistości, uzyskują — dzięki ujawnieniu metafizycznej perspektywy powinności moralnej działania — nieosiągalną poza tą perspektywą głębię. Na tej płaszczyźnie rozwiązuje się również problem stosunku powinności moralnej do nakazu, którego autorem jest autorytet najwyższy z możliwych, a zarazem tożsamy z osobowym Absolutem istnienia i miłości. Jego nakaz funkcjonuje w moralności bezpośrednio jako apel godności osoby o afirmację, przejmowany przez sumienie jako powinność afirmowania jej bez względu na cokolwiek innego poza jej godnością. Spełnienie tej powinności okazuje się jednak w ostatecznym wymiarze równoważne spełnieniu nakazu moralnego Prawodawcy, co najmniej w sposób nieświadomy („anonimowo”). Ujawnienie metafizycznej perspektywy powinności moralnej w e. dokonuje się jednak zawsze dzięki refleksji nad własnym sumieniem, bądź jako nad doświadczalnym źródłem ujęcia powinności moralnej, bądź to jako nad czynnikiem naprowadzającym w sposób wyłączny na konieczne warunki zaistnienia powinności oraz zrozumiałości (tożsamości) jej swoistej, integralnej zawartości. Stąd uprawnione jest odróżnianie e. sumienia od e. metafizycznej, lub tzw. e. niezależnej (autonomicznej) od e. religijnej. Ich przeciwstawianie sobie na zasadzie dysjunkcji wyłączającej jest metodologicznie bezpodstawne.

E. jako teoria upadku i wyzwolenia moralnego człowieka. Chrześcijańskie objawienie i teologia chrześcijańska dodaje, że ostatnie słowo e. na temat godności człowieka nie jest ostatnim słowem Boga o godności człowieka. Wg objawienia okazję do wypowiedzenia tego słowa dał Bogu człowiek czynem negacji powinności moralnej działania, o czym informuje znowu sumienie jako o fakcie doświadczalnie stwierdzalnym. Sumienie staje się przez to doświadczalnym punktem wyjścia dla refleksji etycznej odmiennego niż dotąd typu metodologicznego, tj. jako świadek dramatycznego rozdarcia w podmiocie działania, który niejednokrotnie wiedząc i uznając co powinien czynić, z własnego wyboru postępuje inaczej. Stan negowania aktem wolności tego, co człowiek afirmuje aktem poznania, uwłacza godności osoby ludzkiej i bywa określany nazwą zła moralnego (upadku człowieka, odczłowieczenia, alienacji). Konstatacja tego faktu nasuwa pytanie: w jaki sposób ten stan rzeczy przezwyciężyć

lub w jaki sposób mu skutecznie zapobiegać? Pytaniem tym zostaje ukonstytuowana problematyka moralnego wyzwolenia człowieka (soteriologia etyczna) jako konsekwencja rozpoznania istoty i źródeł moralnego zła (upadku) człowieka. Trafna diagnoza moralnego upadku człowieka oraz wskazanie jego rzeczywistego źródła jest warunkiem nieodzownym dla sformułowania podstawowej zasady moralnego wyzwolenia człowieka. Z punktu widzenia e. personalistycznej nie widać możliwości lepszego sformułowania, a tym bardziej rozwiązania problemu soteriologii etycznej, jak tylko poprzez zwrócenie uwagi na elementy, które od wewnątrz kształtują człowieka w jego istocie jako suwerenny byt osobowy (samostanowienie). Ostatecznie jednak człowiek jako byt zawdzięcza bytowość (istnienie) stwórczej miłości osobowego Absolutu (autonomia człowieka w Bogu). Zewnętrznym, zwł. zaś materialno-ekonomicznym, uwarunkowaniom życia i współżycia ludzkiego przyznaje się tu znaczenie tylko drugorzędne. Objawienie chrześcijańskie, nawiązując do doświadczalnej oczywistości moralnego upadku człowieka (por. Owidiusza: „video meliora proboque, deteriora sequor”), jest w swej zasadniczej osnowie wieścią o interwencji Boga w los upadłego moralnie człowieka, z zamiarem stworzenia dlań szansy moralnego wyzwolenia, bez naruszenia jego wolności. Szansę tę Bóg stwarza człowiekowi, mobilizując go do wewnętrznej przemiany (nawrócenia) „przekonującą mocą Miłości” (Flp 2, 1). Bóg, kierując się tą miłością, dokonuje aktu wcielenia (Verbum Caro), podejmując przez to ostateczną próbę moralnego wyzwolenia człowieka jako jego Odkupiciel (Redemptor hominis).

Bibliografia: G. E. Moore, *Principia E.*, C 1903, 1993 (*Zasady e.*, Wwa 1919); M. Scheler, *Der Formalismus in der E. und die materiale Wertethik*, Hl 1916, Bo 2000⁷; N. Hartmann, *Ethik*, B 1926, 1962⁴; M. Schlick, *Fragen der E.*, W 1930 (*Zagadnienia e.*, Wwa 1960); D. von Hildebrand, *Christian E.*, NY 1953; K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania e. chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, Lb 1959 (oraz w: tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lb 1991, 11–128); J. Kalinowski, *Teoria poznania praktycznego*, Lb 1960; W. Frankena, *Ethics*, EC 1963, 1973²; J. Kalinowski, *Initiation à la philosophie morale*, P 1966; A. Rodziński, *Wprowadzenie do e. personalistycznej*, Znak 19 (1967), 1113–1120; S. Kamiński, *O strukturze e.*, w: *Logos i ethos*, Kr 1971, 265–279; tenże, *Metodologiczne typy e.*, RF 22 (1974) z. 2, 5–18; T. Styczeń, *Zarys e.*, I: *Metaetyka*, Lb 1974; T. Ślipko, *Ethos chrześcijański. Zarys e. ogólnej*, Kr 1974; J. Seifert, *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?*, Mn 1976; A. Szostek, *Pozycja osoby w strukturze moralności*, RF 24 (1976) z. 2, 41–62; tenże, *Dwie uwagi o utylitaryzmie*, ZNKUL 21 (1978) z. 3–4, 46–54; T. Styczeń, *ABC e.*, Lb 1981, 1996⁴; R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, Mn 1982, 1999⁶ (*Podstawowe pojęcia moralne*, Lb 2000); T. Styczeń, *W drodze do e.*, Lb 1984; R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen. Versuch über E.*, St 1989, 1998⁴ (*Szczęście a życzliwość. Esej o e.*, Lb 1997).

Tadeusz Styczeń