

ku *homo sapiens* wnosi zarazem roszczenie do uznania jego podstawowych interesów (czy też – mówiąc innym językiem – praw podmiotowych).

Koniecznym elementem moralnej idei sprawiedliwości jest uznanie człowieka za byt, któremu coś należne jest z tej racji, że jest człowiekiem. Innymi słowy: niezbędnym założeniem teorii sprawiedliwości politycznej jest uznanie istnienia przyrodzonej godności człowieka. Chodzi o godność, której nie nadaje ani żadna władza polityczna, ani wzajemna umowa zainteresowanych. Sądzę, że uznania tej intuicji nie zastąpi nawet najbardziej wyrafinowana forma sprawiedliwości umownej.

Jarosław Merecki SDS

Andrzej Szostek MIC, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1995, ss. 412.

Omówienie książki ks. prof. Andrzeja Szostka MIC, kierownika Katedry Etyki Szczegółowej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, chciałbym rozpocząć od przypomnienia pewnego obrazu zaczerpniętego z innej książki. Przed kilku laty dość duży rozgłos zdobyła praca amerykańskiego filozofa A. MacIntyre'a, zatytułowana *After Virtue*¹. Na pierwszych stronach tej książki autor proponuje czytelnikowi przeprowadzenie następującego eksperymentu myślowego: wyobraźmy sobie, że nauki przyrodnicze ulegają katastrofie spowodowanej tym, że w wyniku oskarżenia naukowców o przyczynienie się do zniszczenia środowiska naturalnego popularność zdobywa ruch polityczny na rzecz ignorancji, który doprowadza do zniszczenia laboratoriów i książek, a w szkołach i uniwersytetach do zniesienia nauczania fizyki, chemii czy biologii. Kiedy po pewnym czasie ruch na rzecz ignorancji traci swą popularność i polityczne wpływy, społeczeństwo podejmuje próbę odnowienia dawnych nauk. Ma jednak tylko skrawki książek, niektóre instrumenty i fragmenty opisów eksperymentów. Mimo wszystko z tych pozostałych i nie do końca zrozumiałych fragmentów ludzie próbują stworzyć nowe całości, z którymi wiążą dawne nazwy fizyki, chemii czy biologii. Nowe nauki używają części dawnej terminologii, ze względu jednak na zasadniczo zmieniony kontekst dawne terminy otrzymują zupełnie inne znaczenia (których sposoby użycia z dużym powodzeniem opisuje nowa filozofia analityczna), a ze względu na luki w wiedzy dotyczącej kontekstu, w którym dawniej używane były odpowiednie terminy, znacznie wzrasta również stopień wolności w nadawaniu im alternatywnych znaczeń (dlatego też popularność zdobywają subiektywistyczne koncepcje nauki).

¹ Jej polska wersja ukazała się niedawno pt. *Dziedzictwo cnoty*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1996.

Zdaniem MacIntyre'a w takim właśnie stanie, który w odniesieniu do nauki jest tylko myślowym eksperymentem, znajduje się nasz język moralny. Posługujemy się tymi samymi co niegdyś terminami, ale utraciliśmy kontekst, w którym terminy te niegdyś powstawały. Wiążemy z nimi różne, niejednokrotnie przeciwstawne do pierwotnych, znaczenia, co m.in. prowadzi do nierozstrzygalności naszych sporów moralnych i do wrażenia, że moralność jest raczej sprawą indywidualnych preferencji, a nie obiektywnego poznania.

Nie zamierzam, oczywiście, w tym miejscu podejmować szerszej dyskusji z tezą MacIntyre'a na temat stanu świadomości moralnej naszej zachodniej kultury (zresztą ukazało się polskie tłumaczenie wspomnianej książki i zapewne stanie się ona i u nas przedmiotem dyskusji). Wydaje mi się jednak, że MacIntyre zwraca uwagę na sprawę istotną. Rzeczywiście w świadomości przeciętnego przedstawiciela współczesnej kultury śródziemnomorskiej przynajmniej niektóre z dawnych pojęć moralnych nabrały nowych znaczeń, niejednokrotnie zupełnie odmiennych w stosunku do tych, jakie wiązano z nimi wówczas, gdy pojęcia te powstawały. Innymi słowy: posługujemy się językiem moralnym, który został wykorzeniony ze swego źródłowego kontekstu, zachowuje natomiast wciąż pewien „ładunek emocjonalny” i stąd nadal chętnie jest używany. Weźmy dla przykładu słowo „sumienie”. Otóż kiedyś mówiło się o kimś, iż jest człowiekiem sumienia, wówczas, gdy – nieraz za cenę osobistych poświęceń – przestrzegał on znanych wszystkim norm moralnych. W kulturze chrześcijańskiej postępowanie zgodne z sumieniem oznaczało przede wszystkim wierność przykazaniom Dekalogu. Dzisiaj natomiast na sumienie, na decyzję podjętą w sumieniu, ludzie powołują się właśnie wtedy, gdy nie przestrzegają powszechnie znanych i przyjmowanych norm moralnych. W ten sposób powołanie się na sumienie służyć może jako usprawiedliwienie odstępstwa od prawie każdej normy (powiedzenie „tak zdecydowałem w moim sumieniu” ucina dyskusję, ponieważ nie dopuszcza już żadnych argumentów). Podobnie rzecz się ma również z innymi pojęciami, dla przykładu można by się przyrzeć choćby znaczeniom słowa „prawo” w sporze o aborcję czy też zmianom znaczeniowym, jakim uległo pojęcie tolerancji (por. znakomity artykuł R. Legutki na ten temat, opublikowany przed kilku laty w „Znaku”).

Rezultatem tego wykorzenienia pojęć z ich źródłowego kontekstu i posługiwania się nimi w znaczeniach istotnie odmiennych, nawet sprzecznych z ich znaczeniami pierwotnymi, może być tylko chaos, wrażenie całkowitej dowolności. Chaos ten trafnie opisują dziś filozofowie postmodernistyczni. Oczywiście postmoderniści sytuację tę oceniają pozytywnie; ich zdaniem wyraża ona – po wiekach, w których człowiek krępowany był różnymi relatywnie trwałymi schematami pojęciowymi – właściwy sens *conditio humana*. Wolność w posługiwaniu się pojęciami zaczerpniętymi z tradycyjnego języka moralnego ma jednak również swoje strony negatywne; całkowita anarchia w używaniu danego języka podważa zarazem możliwość porozumiewania się w tym języku.

Warto jednocześnie zwrócić uwagę na to, że głoszona niekiedy teza, iż nowożytność (moderna) jest jednoznacznym pochodem w stronę uprawomocnienia coraz większej subiektywizacji i – co za tym idzie – pluralizacji poglądów moralnych (czy wręcz destrukcji wszelkich wspólnych punktów odniesienia w dyskursie moralnym) nie jest prawdziwa. Dziedzictwo moderny i w tym względzie jest wielowątkowe; jego

częścią jest przecież także proklamacja niezbywalnych (absolutnych, niezależnych w swym istnieniu od czyichkolwiek preferencji) praw człowieka, której nie sposób utrzymać, jeśli zaakceptuje się całkowitą subiektywność wartości i dowolność w wyborze znaczeń naszego języka moralnego.

Czy zatem nasze spory o moralność mogą być racjonalne, czy możemy w nich odnaleźć wspólne kryteria ocen i wspólne znaczenia słów? Sądzę, że jedną z podstawowych zalet książki A. Szostka, która stała się pretekstem do powyższych refleksji, jest właśnie propozycja racjonalnego dyskursu o moralności (w różnych jej aspektach: od podstawowych zasad do konkretnych norm), oparta na poszukiwaniu i analizie pierwotnych, doświadczalnych kontekstów podstawowych pojęć języka moralności, którym przecież wciąż się posługujemy (por. szczególnie pierwsze dwa rozdziały książki: „Podstawy personalizmu” i „Sumienie a prawda o człowieku”). W tej metodzie, odwołującej się często do konkretnych, życiowych przykładów, Autor widzi szansę na odbudowę wspólnych znaczeń w naszym współczesnym myśleniu i mówieniu o moralności. Etyka A. Szostka nie jest etyką systemową w tym sensie, że wynika ona z innych, ogólniejszych założeń jakiegoś filozoficznego czy teologicznego stanowiska. Z tego również powodu język, którym posługuje się A. Szostek, nie jest technicznym językiem jakiegoś określonego systemu filozoficznego, lecz swą prawomocność czerpie z opisu i analizy doświadczeń, z których odpowiednie terminy wyrosły jako ich językowe znaki.

Tytuł książki: *Wokół godności, prawdy i miłości* zawiera trzy pojęcia, które są w pewnym sensie kluczem do całej uprawianej przez A. Szostka etyki. Po pierwsze godność, a ściślej godność osoby. Swoją koncepcję etyki A. Szostek prezentuje w dyskusji z dwoma innymi próbami ujęcia istoty moralności: z eudajmonizmem i deontonomizmem. Wedle eudajmonistów moralna dobroć (lub moralne zło) ludzkiego postępowania jest rezultatem jego relacji do ostatecznego celu ludzkich dążeń, którym jest dla nich różnie pojmowane szczęście. Innymi słowy: czyn jest moralnie dobry dlatego, że prowadzi do szczęścia, którego człowiek z konieczności pragnie. Z kolei dla deontonomistów, którzy zwracają uwagę na takie – nie doceniane, ich zdaniem, przez eudajmonistów – cechy doświadczenia moralności, jak kategoryczność i bezinteresowność, moralna dobroć działania jest rezultatem jego zgodności z nakazem odpowiedniego autorytetu. Takim autorytetem może być na przykład Bóg (coś jest dobre dlatego, ponieważ tak chce Bóg), ale też może nim być sam podmiot działania (por. na przykład to, co wyżej powiedziałem na temat spotykanego dzisiaj często pojmowania sumienia: coś jest dobre dlatego, ponieważ *ja* tak chcę). Autor pokazuje wady i zalety obu tych stanowisk, prowadząc w ten sposób czytelnika w stronę teorii, która – jego zdaniem – adekwatnie opisuje i wyjaśnia doświadczalnie daną moralność. Teorię tę określa mianem personalizmu, czyli etyki opartej na przekonaniu, że „kluczowe znaczenie dla zrozumienia problematyki dobra i zła moralnego ma dostrzeżenie i respektowanie godności przysługującej każdej osobie” (s. 7).

Tak pojęta etyka nawiązuje, z jednej strony, do metodologicznej propozycji wysuniętej swego czasu przez T. Kotarbińskiego i T. Czeżowskiego, tj. propozycji budowania etyki jako nauki empirycznej, czerpiącej swą prawomocność z doświadczenia moralności, a z drugiej – do etyki zarysowanej przez K. Wojtyłę, a rozwijanej przez T. Stycznia, tj. etyki opartej na fenomenologicznej analizie doświadczenia i otwartej

jednocześnie na jego dalszą, metafizyczną interpretację. Personalizm A. Szostka tym właśnie różni się, jak sądzę, od personalizmu np. E. Lévinasa, że nie poprzestaje na opisie faktów moralnych, lecz poszukuje ich dalszego, nawet ostatecznego, wyjaśnienia (jak mi się wydaje, ostatnio potrzebę wydobywania i opracowania takiego wymiaru doświadczenia etycznego dostrzega P. Ricoeur w książce *Soi-même comme un autre*). W tym sensie jest to etyka systemowa, co znaczy tu – otwarta na systemowe (antropologiczne, metafizyczne) dopełnienie o tyle, o ile potrafi ono wylegitymować się wobec danych faktów i o ile te fakty wyjaśnia. Stąd płynie zarówno polemika A. Szostka z tomistyczną interpretacją moralności (por. „Spór o przedmiot etyki” w recenzowanym tomie), jak i odwoływanie się do metafizycznych kategorii arystotelesowsko-tomistycznych jako kategorii „transfenomenalnych”, tj. pozwalających na interpretację i dalsze (aż po ostateczne w sensie metafizycznym) wyjaśnienie tego, co doświadczalnie dane. Z tej wypływającej z samego doświadczenia potrzeby jego dalszego zrozumienia płynie również otwartość na jego religijny wymiar (czemu wyraz A. Szostek daje w ostatnim rozdziale swojej książki, zatytułowanym „Etyka i Ewangelia”). Jak bowiem trafnie wyraził tę intuicję inny filozof: „Refleksja człowieka nad sobą samym ze swej natury porusza się pomiędzy «tak» i «nie», pomiędzy nadzieją i rozpaczą. Chrystus natomiast jest definitywnym «tak» wypowiedzianym przez Boga w odniesieniu do człowieka i dla człowieka. Dlatego wydarzenie Chrystusa ma również znaczenie filozoficzne, udziela energii i siły również racjonalnej samoświadomości człowieka” (R. Buttiglione).

Drugie z kluczowych w etyce A. Szostka pojęć to prawda. Zdaniem Autora etyka jest teorią moralności na miarę poznawczego zapotrzebowania wynikającego z doświadczenia wtedy tylko, gdy stara się oddać sprawiedliwość rzeczywistości, odczytać ją w jej prawdzie – i w tym sensie jest to etyka obiektywistyczna, realistyczna. Zresztą zdaniem A. Szostka etykę warto uprawiać wtedy tylko, gdy uprawia się ją w nastawieniu obiektywistycznym. Jak swego czasu trafnie zauważył filozof pochodzący z całkiem innej tradycji filozoficznej, a mianowicie M. Schlick, powinnością moralną, która nie dotyczyłaby mnie realnie, mógłbym się zupełnie nie przejmować. Taki epistemologiczny realizm nie implikuje oczywiście – jak to iście dialektycznie, jakkolwiek raczej w marksistowskim niż w hegliańskim sensie dialektyki, sugerował swego czasu ks. J. Tischner (por. jego *Spowiedź rewolucjonisty*, Kraków 1993, s. 109) – twierdzenia, że osoba jest rzeczą w potocznym sensie tego słowa. Chociaż prawdą jest, że wyraz „realizm” pochodzi od łacińskiego *res* – przedmiot, rzecz, to jednak realistyczna postawa w filozofii nie ma nic wspólnego z uznaniem osoby za przedmiot (podobnie również absolutyzm epistemologiczny nie implikuje absolutyzmu politycznego, por. tekst „Prawda a zasada pluralizmu w dialogu społecznym i organizacji państwa” w omawianym tomie).

Chociaż z drugiej strony prawdą jest, że osoba ludzka posiada również swoją stronę przedmiotową. Uderzając człowieka w twarz, trudno twierdzić, iż w ten właśnie sposób chce się wyrazić respekt dla jego godności. Pozbawiając człowieka cielesnego życia, pozbawia się go istnienia. Jeśli więc nawet rzeczywiście jest tak, że w pewnym sensie człowiek wymyka się oknom wszelkich systemów (że – jak twierdzili M. Horkheimer i Th. W. Adorno – nie jest możliwa pozytywna definicja człowieka), to z pewnością można – negatywnie – powiedzieć, co zawsze i z koniecznością

ści uderza w jego osobową godność. Taki jest, jak sądzę, sens bronionego również przez A. Szostka twierdzenia, iż istnieją takie negatywne (tj. zakazujące pewnych typów działań) normy moralne, które obowiązują zawsze, nie dopuszczając żadnych wyjątków (A. Szostek pokazuje to na przykład w odniesieniu do normy zakazującej bezpośredniego zabójstwa; por. tekst „Nie będziesz zabijał!”). W tym właśnie kontekście konkretyzację uzyskuje trzecie kluczowe słowo etyki A. Szostka: „miłość”. Miłość jako wyraz postawy afirmacji osoby z racji jej osobowej godności jest bowiem autentyczna wtedy tylko, gdy nie pozostaje na poziomie ogólnych intencji, lecz wyraża się w czynieniu tego, co *r e a l n i e* dobre dla osoby – adresata czynu. To, na czym owo dobro polega, czasami jest oczywiste; często jednak o to właśnie prowadzimy spory, jak choćby w klasycznym już poniekąd przykładzie sporu o to, czy osobie śmiertelnie chorej należy powiedzieć prawdę o stanie jej zdrowia. Zauważmy jednak, że jeśli do takiego sporu w ogóle dochodzi, to dlatego, że konieczny warunek jego zaistnienia – przeświadczenie o tym, że należy działać dla dobra osoby – traktujemy jako rzecz bezsporną. Nasze moralne rozterki dotyczą najczęściej nie tego, czy osobę afirmować, lecz tego *j a k* skutecznie to czynić. Zaletą książki A. Szostka jest to właśnie, że nie pozostaje ona na poziomie ogólnych, metaetycznych rozważań, lecz od ogólnych przesłanek etyki personalistycznej przechodzi do analizy konkretnych konsekwencji etycznego personalizmu (etyka życia, pracy, problem pornografii). Autor nie stroni przy tym od problemów trudnych, wymagających z pewnością dalszej refleksji, jak na przykład wyrażony w tytule jednego z tekstów dylemat żołnierza: „Chronić życie jednych zabijając innych?”.

Jeśli prawdą jest, że nowożytność to rzeczywistość polifoniczna, wielowątkowa, książka A. Szostka, broniąca absolutności prawdy i obiektywności wartości, nie jest działaniem wymierzonym przeciw niej, lecz próbą wydobycia z niej i rozwijania tego wątku, który – jak wraz z jej Autorem sądzę – jest wątkiem wartym kontynuacji, a dziś zagrożonym. Książka A. Szostka dowodzi, że nie odrzuca się w ten sposób filozoficznych zdobyczy nowożytności, lecz zabezpiecza jej autentyczne osiągnięcia (akcent położony na ludzką subiektywność, wolność) przed ich likwidacją ze strony innego wątku tejże samej nowożytności.

Jarosław Merecki SDS

Andrzej B r o n k, *Nauka wobec religii (teoretyczne podstawy nauk o religii)*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1996, ss. 252.

Mircea Eliade zwykł mawiać, że największym osiągnięciem obecnego stulecia nie są wynalazki naukowe czy rewolucyjne przemiany społeczne, ale ponowne odkrycie znaczenia *sacrum* dla ludzkiego życia. Można zauważyć, że współczesny człowiek,