

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI

Akademia Techniczno-Rolnicza w Bydgoszczy

DLACZEGO BYĆ DOBRYM — CZYLI APORIE ETYKI

Wyzwanie dobra

Jednym z istotnych rysów człowieka jest to, że żyje on w obliczu moralnego prawa, które instynktownie aprobuje i z którym pragnie być wewnętrznie zgodny. Zadając sobie na każdym kroku pytania: co powinienem zrobić?, czy postąpiłem dobrze?, dlaczego nie umiem podjąć decyzji?, dlaczego tak łatwo ulegam złu? itd. — człowiek poszukuje trwałego i ostatecznego drogowskazu, mogącego być przewodnikiem w jego zbłąkaniach i upadkach. Nawet akceptując jako właściwy i słuszny, określony ideał życia, nie może on nie zadać sobie pytania: dlaczego ów ideał uważa za dobry, jakie racje uzasadniają taki a nie inny wzorzec postępowania, wreszcie jakie istnieją przed nim alternatywy? W pytaniach tych załzątkowo tkwi, nie zawsze w pełni uświadomiony, problem: **jak żyć**, jakim wartościom służąc — ocala się swe życie, a jakim służąc — nieodwołalnie się je traci?

Te pytania, codziennie przez człowieka przeżywane, legły u podstaw obecnych rozważań. Co warto podkreślić: pytania te odsłaniają fundamentalne aporie etyki jako swoistej dziedziny wiedzy, mającej na celu nie tyle opisywanie ludzkiego życia, ile go (poprzez formułowanie określonych norm) porządkowanie. Oznacza to, że etyka w pierwszym rzędzie musi nie tyle budować szczegółowy i jednolity system nakazów i zakazów moralnych, ile odkryć **racje**, dla których normy te mają obowiązywać człowieka i wiązać go w sumieniu. Inaczej mówiąc, naczelnym zadaniem etyki jest uzasadnić roszczenie norm moralnych do słuszności i obowiązywalności.

Problem możliwości uzasadnienia norm moralnych, będący zasadniczym tematem obecnych rozważań, zostanie tu poddany analizie w świetle codziennego doświadczenia. Wyjściowym pytaniem jest budzący się niekiedy w człowieku okrzyk zwątpienia i zagubienia: **dlaczego mam być dobry?** Jest oczywiste, że oczekujemy od innych należnego nam szacunku, respektowania naszych podstawowych praw i naszej osobowej godności. Podobnych zachowań domagają się od nas inni. Na jakiej jednak podstawie ludzie wzajemnie wobec siebie takie roszczenia wysuwają? Jakie mamy prawo oczekiwać od innych dobra i szacunku, nie zaś zła i pogardy? Skąd płynie powinność okazywania innym szacunku i wyświadczenia dobra, a przynajmniej — powstrzymywania się przed wyrządzeniem im krzywdy? Inaczej mówiąc —dlaczego mam być dobry i co to znaczy „być dobrym”? Kiedy moje działanie jest zgodne z tym fundamentalny wymogiem, kiedy zaś się z nim kłóci? Co ostatecznie uzasadnia wymóg bycia dobrym, co czyni powszechnie (wszystkich ludzi) i bezwzględnie (bez żadnych wyjątków) obowiązującą określoną normę

moralną, **np. chroń życie lub bądź sprawiedliwy?** Widać wyraźnie, że tytułowe pytanie: dlaczego być dobrym? — okazuje się pytaniem o racje obowiązywalności norm moralnych, o ich **ostateczne uzasadnienie**.

Poszukując racji dla powszechnej i bezwzględnej obowiązywalności norm moralnych, człowiek poszukuje zarazem fundamentów dla godziwego współistnienia z Drugim. „Powszechnie wiadomo — pisała Maria Ossowska — jak dalece akceptowanie różnych norm moralnych zagraża spójności grupy. Trudno sobie wyobrazić harmonijne współżycie w grupie, gdzie jeden lekceważy swoje zobowiązania, a drugi je szanuje, gdzie jeden respektuje normę 'nie zabijaj', a drugi się z nią nie liczy”. Poszukując uzasadnienia norm moralnych, człowiek poszukuje trwałego i niezmiennego oparcia dla swojej ziemskiej wędrówki, niezawodnego drogowskazu prowadzącego do pełni człowieczeństwa.

Można więc powiedzieć, że podstawowy dylemat moralnego życia człowieka jest następujący: jeżeli wszelkie wartości, wszelkie rozróżnienia między dobrem a złem, są czysto subiektywnym wymysłem i iluzją, to czy ludzkie życie może posiadać jakikolwiek sens? Czy warto angażować siły w realizację powziętych celów? Inaczej mówiąc: czy takie życie jest rzeczywiście godne człowieka? Jeżeli jednak wartości są czymś obiektywnym, to jak uzasadnić powszechną obowiązywalność norm na nich opartych, nie naruszając zarazem niczyjej wolności? Jak wymagać ich respektowania, bez naruszania ludzkiej godności i podstawowych praw, w tym prawa do błędzenia? Próbując przybliżyć sens powyższych pytań, trzeba poddać analizie zasadnicze uzasadnienia norm moralnych, proponowane w dziejach filozofii.

Próby uzasadnienia norm moralnych

Jednym z historycznie najwcześniejszych uzasadnień norm moralnych były religie, w myśl których Bóg, objawiając się człowiekowi, przekazuje mu zarazem określone prawo moralne, którego przestrzegania wymaga i którego prawomocność poświadcza własnym autorytetem. Jest jednak oczywiste, że religijne uzasadnienie powszechnej i bezwzględnej obowiązywalności norm moralnych nie jest wystarczające, jest bowiem narażone na kilka zasadniczych trudności: 1. Z faktu wiary w Objawienie nie wynika słuszność norm moralnych głoszonych przez daną religię; 2. Różne religie często głoszą odmienne normy moralne, w związku z czym pojawia się nierozstrzygalne pytanie: która z religii jest prawdziwa?; 3. Uznając Wolę Boga za ostateczną rację obowiązywalności norm moralnych, trzeba wcześniej mieć przekonanie, że Bóg jest dobry (zatem dokonać pozareligijnej, moralnej oceny jego działań) i 4. Z określonego sposobu pojmowania Boga nie wynika jednoznacznie jeden i tylko jeden zbiór norm moralnych itd.

Podobnie, nie jest zadowalająca proponowana współcześnie, choćby przez J. Habermasa, tzw. etyka negocjacji, w myśl której racją obowiązywalności norm miałyby być fakt ich uzgodnienia (wynegocjowania) w dialogu społecznym. Zasadniczymi tu trudnościami są: 1. Skrajna relatywizacja dobra i zła (dobre będzie to, co apro-

¹ M. Ossowska: *Zagadnienie powszechnie uznanych norm moralnych*. W: M. Ossowska; *O człowieku, moralności i nauce*. Warszawa 1983, s. 435.

bowane przez większość społeczeństwa, zaś złe to, co przez większość odrzucane); 2. „Umowa społeczna” może uzasadnić, jako obowiązującą i dobrą, najbardziej zbrodniczą ideologię; 3. Trudno rozstrzygnąć, kto miałby prawo głosu w takim społecznym dialogu: czy tylko dorośli, bądź tylko uznani za normalnych?; 4. Człowiek przeżywa dobro i zło jako niezależne od siebie, jako niedyskutowalne i oczywiste itd.

Podobnie — nie można uznać za wystarczające uzasadnienie obowiązywalności norm moralnych, proponowane przez etykę prawa (prawo stanowione przez państwo jest często jawnie sprzeczne z normami moralnymi, uważanymi przez społeczeństwo za obiektywne i niezmiennie), etykę utilitaryzmu (pod pozorem korzyści, nawet ogólnoludzkiej, można usankcjonować największe zbrodnie), etykę empiryczną interpretowaną socjologicznie bądź psychologicznie (to, co ludzie uważają za dobre i złe, często jest tylko psychiczną lub społeczną iluzją), ani wreszcie etykę wolności (dając człowiekowi prawo do kierowania się w działaniu wyłącznie indywidualną wolnością, w istocie rzeczy znosi się wszelkie normy moralne i skrajnie relatywizuje wszelkie wartości).

Wydaje się, że najpoważniejszymi formami uzasadnienia powszechnej i bezwzględnej obowiązywalności norm moralnych (w dużej mierze wolnymi od powyżej zasygnalizowanych trudności), były w dziejach filozofii tzw. etyka zmysłu moralnego bądź sumienia, oraz ściśle z nią związana etyka prawa naturalnego. Obie wyrastały z przekonania, że słuszność norm moralnych obowiązujących człowieka, da się uzasadnić w sposób racjonalny i obiektywny. Ich bliższa analiza jest zasadniczym przedmiotem obecnego artykułu.

Etyka sumienia

Wyrażenie „etyka sumienia” oznacza tu jedną z fundamentalnych prób uzasadnienia norm moralnych, polegającą na odwołaniu się do tzw. zmysłu moralnego (lub sumienia, bądź oczywistości serca), jako określonej władzy poznawczej człowieka, pozwalającej mu w każdym przypadku odróżnić dobro od zła. Zwolennikami tego modelu etyki byli przede wszystkim: F. Hutcheson, D. Hume i R. Cudworth, współcześnie zaś T. Kotarbiński i T. Czeżowski. Wartości moralne na gruncie tego modelu uważa się za oczywiste i niejako *a priori* wyryte w ludzkim sumieniu (czy sercu). Każdy człowiek, stojąc w obliczu określonej sytuacji moralnej, posiada zdolność jej adekwatnej oceny, tj. rozróżnienia między tym, co godziwe i powinno a tym, co haniebne i naganne.

Znakomitą ilustracją etyki odwołującej się do oczywistości sumienia (a zarazem obiektywnej oczywistości wartości moralnych), może być przykład podany przez I. M. Bocheńskiego: wyobraźmy sobie, że Karol namawia Ludwika, aby swojej matce poderznął gardło podczas snu i tą drogą zdobył pieniądze na wódkę. Ludwik na taki czyn nie może się zdobyć, instynktownie uważając go za haniebny. Gdyby jednak Karol domagał się uzasadnienia takiej postawy, gdyby więc „zapytał, dlaczego nie można robić czegoś zbrodniczego, brudnego, grzesznego i tak dalej, to moglibyśmy tylko powiedzieć po prostu, że takich rzeczy się nie robi. Mówiąc inaczej, nic byśmy nie odpowiedzieli. Dowodu, uzasadnienia naszej postawy w ogóle

nie bylibyśmy w stanie dostarczyć. Zdania 'Nie powinieneś swjej matce podcinać gardła, żeby zdobyć pieniądze na popijawę' nie można uzasadnić. Ono jest **oczywiste**; można co najwyżej powiedzieć, że tak jest, i że nie ma co o tym dyskutować². Fundamentalną kwestią jest tutaj **dojrzenie** przez człowieka wspomnianej oczywistości: „Skoro się już raz zrozumiało, czym jest matka, to nie można mieć żadnych wątpliwości, iż morderstwo matki zawsze jest i pozostanie zbrodnią. Kto temu przeczy, jest w tym zakresie ślepy. Są ludzie ślepi na barwy i ludzie ślepi na wartości³”.

W zależności od rozłożenia akcentów i specyficznej interpretacji zmysłu moralnego, ostatecznym uzasadnieniem norm moralnych (i związanej z nim powinności czynienia dobra), jest bądź to **obiektywnie istniejąca sfera wartości**, dostępna człowiekowi w aktach moralnego poznania (uzasadnienie bardziej przedmiotowe), bądź sam **akt przeżycia powinności**, czyli doświadczenie wartości (uzasadnienie bardziej podmiotowe). Na gruncie tego drugiego modelu, bardziej subiektywnego, często akcentuje się całkowitą autonomię etyki od religii, światopoglądu i filozoficznych rozstrzygnięć, dotyczących podstawowej struktury bytu, zwłaszcza bytu ludzkiego. Wiedza moralna jest, jak mówił R. Curworth, od doświadczenia całkowicie niezależna i względem niego uprzednia. Wybierając dobro, człowiek kieruje się wrodzonymi pojęciami i intuicjami moralnymi, według których ocenia i porządkuje rzeczywistość empiryczną wokół siebie. Na gruncie tej interpretacji odpowiedź na pytanie: dlaczego być dobrym?, brzmi: ponieważ podstawowa inklinacja ku dobru jest wryta w moim sercu i stanowi dla mnie niekwestionowaną oczywistość.

Ta próba uzasadnienia norm moralnych jest jednak także narażona na kilka trudności. Przede wszystkim rodzi się pytanie: w jaki sposób wykazać, że człowiek rzeczywiście posiada zmysł moralny, stanowiący przedempiryczną i niezawodną busolę jego postępowania? Jedną z dróg mogłaby być analiza faktycznych zachowań moralnych ludzi, lecz ona właśnie — zdaje się przeczyć istnieniu zmysłu moralnego jako apriorycznej, wspólnej wszystkim władzy rozpoznawania dobra i zła, a przynajmniej — jego **niezawodności**. W obliczu bowiem odmiennych zachowań bądź osądów moralnych, uznać trzeba bądź to, że a) niektórzy ludzie błędzą bądź też, że b) są pozbawieni zmysłu moralnego (sumienia) i cierpią na moralną ślepotę, bądź wreszcie, że c) ich sumienie jest wypaczone (dla S. Butlera zmysłem moralnym może być tylko sumienie prawe, dobrze ukształtowane).

Pierwsza możliwość zdaje się jednak wykluczać interpretację sumienia jako **adekwatnego i nieomylnego** narzędzia rozpoznawania dobra i zła, druga zdaje się negować **powszechne** (wspólne wszystkim ludziom) występowanie zmysłu moralnego, trzecia zaś zmusza do postawienia pytania o **kryteria** prawego sumienia (znamiona zmysłu moralnego, działającego sprawnie i bezbłędnie), a więc o to, kto i na jakiej podstawie będzie w stanie ocenić, czyje sumienie jest dobrze ukształtowane (prawe), a czyje wypaczone. Istnieje niebezpieczeństwo, że za wzorzec prawości każdy człowiek będzie chciał uznać własne sumienie, skrajnie tym samym subiekty wizując to, co miało być adekwatnym rozpoznaniem wartości moralnych, „oczy-

² T. M. Bocheński: *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*. Warszawa 1986, s. 44.

³ Tamże, s. 48.

wistością sumienia". Zmysł moralny staje się tym samym jedynie subiektywną emocją, która może każdego poinformować o tym, w jaki sposób reaguje on na określone zjawiska moralne; brak jednak podstaw, by w zmyśle tym upatrywać postawy uzasadnienia **powszechnej i bezwzględnej** obowiązywalności norm moralnych.

Co więcej, jest faktem, że doświadczenie (subiektywnie) zniewalających wprost oczywistości, jest wyzwalane u różnych ludzi w obliczu całkowicie różnych zjawisk. Czyż można jednak żądać od kogokolwiek, by za autentyczne i wiarygodne uznał **moje oczywistości**, moje przeżycia dobra i zła? Więcej: czy ktokolwiek z ludzi ma prawo odmówić drugiemu adekwatnego przeżycia wartości, kierując się tylko swoim rozeznaniem, nawet najbardziej przekonującym? Czyż jest do pomyślenia, aby tylko mnie (lub tym nielicznym, którzy podzielają moje oczywistości) dane było widzieć prawdę, inni zaś skazani byli na błędzenie? Inaczej mówiąc, czy tylko ja posiadam sprawnie funkcjonujący zmysł moralny czy prawe sumienie, zaś sumienia innych są wypaczone? Czy mamy prawo odmówić sumienia temu, kto żadnych moralnych oczywistości nie dostrzega? Na koniec wreszcie: co znaczy naprawdę „mieć prawe sumienie”?

W obliczu rozbieżności ocen moralnych (a co za tym idzie — przynajmniej niekiedy zachodzących błędnych rozpoznań tego, co dobre i złe), można oczywiście, za T. Czeżowskim, zaproponować jako jedyną (lub główną) drogę eliminacji błędów — **ćwiczenie** zmysłu moralnego (sumienia), poprzez kontrolowanie i sprawdzanie poprawności dokonywanych przezeń osądów: „Umiejętność oceniania rozwija się poprzez ćwiczenie, jak umiejętność obserwacji (w szczególności np. umiejętność mikroskopowania lub wysłuchiwanie szmerów w badaniu internistycznym). Nabywanie wprawdy w ocenianiu ułatwia eliminowanie mylnych ocen”⁴. Problem jednak w tym, że aby dokonać takiej kontroli, trzeba już dysponować wglądami adekwatnymi i oczywistymi. W obliczu jednakże rozbieżnych ocen i wglądów powstaje pytanie: **które** mają zostać uznane za **rzeczywiście** adekwatne i oczywiste, a tym samym stanowić podstawę osądu innych jako błędnych? Kontrola zmysłu moralnego wymaga więc, jako warunku swej skuteczności, uprzedniego i adekwatnego kryterium oczywistości sądów i ocen moralnych. Kryterium to jednak—aby uniknąć błędnego koła w uzasadnianiu — musi być od zmysłu moralnego (czy sumienia) niezależne, bardziej pierwotne. Tym samym jednak tzw. etyka sumienia nie może zostać uznana za **ostateczne** uzasadnienie norm moralnych.

Truizmem jest też, co podkreślała w odniesieniu do tzw. oczywistości moralnych **M. Ossowska**, stwierdzenie, że **zakresy** tego, co oczywiste, nie są zbieżne nawet u ludzi pochodzących z tego samego kręgu kultury, narodu, religii czy nawet małej grupy społecznej. Tzw. oczywistości moralne „często są (...) po prostu głosem naszych nawyków myślowych, które z właściwym sobie egocentryzmem usiłujemy rzutować na otoczenie”⁵.

⁴ T. Czeżowski: *Etyka jako nauka empiryczna*. W: Tegoż: *Pisma z etyki i teorii wartości*. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1989, s. 98.

⁵ M. Ossowska: *Op. cit.*, s. 440.

Co więcej, oczywistości moralne są (według określenia M. Ossowskiej) plastyczne, tzn. mogą zmieniać się pod wpływem określonych bodźców, np. w procesie wychowania (jak pisał w *Bajce o pszczolach* P. Mandeville — nie ma takiej rzeczy, której nie dałoby się wmówić człowiekowi). Często też tzw. oczywiste normy tracą swoją oczywistość — jak podaje M. Ossowska — pod wpływem prób bardziej precyzyjnego i szczegółowego ich sformułowania. I tak np. norma „każdy człowiek winien mieć takie warunki, by mógł rozwinąć wszystkie swoje możliwości”, z pozoru słuszna i oczywista, przestaje taką być w obliczu stwierdzenia, że możliwością stojącą przed człowiekiem jest nie tylko dobro, ale i zło.

Wspomniane tu zjawisko iluzoryczności i relatywności oczywistości już nie tylko rodzi pytanie o kryterium oczywistości autentycznych, lecz pozwala sądzić, że tzw. oczywistości moralne (głos sumienia, przeżycie powinności itd.) są bądź fikcją, bądź też — jeżeli nawet istnieją oczywistości obiektywne — nie są one w stanie przemówić do wszystkich ludzi i ich sumień w sposób jednakowo przekonujący. Tym samym jednak moralne oczywistości można uzasadnić, co najwyżej, drogą przemocy bądź statystycznie, zatem przez wskazanie, że większość ludzi podziela takie właśnie a nie inne zasady (i normy) moralne. Stąd też racją bycia dobrym na gruncie etyki sumienia nie byłoby przeżycie oczywistości, lecz zbieżność sądów moralnych głoszonych przez większość, i narzuconych pozostałym, którym odmawia się prawych sumień.

Idąc dalej należy stwierdzić, że zmysł moralny (sumienie), traktowany jako fundament etyki, może w istocie uzasadnić obowiązywalność dowolnych i wzajemnie ze sobą niezgodnych (a nawet sprzecznych) norm moralnych, np. zarazem wymóg miłowania nieprzyjaciół jak i eksterminacji wyznawców odmiennej („fałszywej”) religii. Zdaniem np. F. Hutchesona zmysł moralny skłania ludzi nie tylko do dobra, ale wręcz — do bezinteresowności. Kierowanie się jednak w działaniu szlachetną intencją nie zapewnia jeszcze dobroci i godziwości czynu. W dobrej intencji, w najgłębszej zgodzie z własnym sumieniem, ludzie nie tylko oddają swe życie za innych, lecz często popełniają także największe zbrodnie.

Podniesiona tu subiektywność zmysłu moralnego (sumienia) i odkrywanych przezeń oczywistości dobitnie pokazuje, że z faktu posiadania przez człowieka określonych przeżyć moralnych (np. przeżycia powinności), nie wynika bynajmniej słuszność ocen i czynów. „Pewne rzeczy jawią się nam jako oczywiste, ale nie potrafimy w żaden sposób przejść od subiektywnych oczywistości do obiektywnych faktów”⁶. Tym samym jednak, jeżeli przeżycie oczywistości dobra (lub powinności określonego czynu) nie ma być jedynie chwilową emocją czy poruszeniem serca (bądź nawet iluzją), musi być zakorzenione w tym, co obiektywne. Inaczej mówiąc, oczywistość serca czy sumienia zakłada istnienie niezależnego od człowieka porządku niezmiennych wartości. Tylko bowiem obiektywnie istniejąca sfera wartości, dostępna poznawczo człowiekowi, może stanowić podstawę rozstrzygnięcia w konkretnych wypadkach, czy głos sumienia jest słuszny, czy nie. Rzecz można, że etyka zmysłu moralnego zakłada określone prawo naturalne odczytywane przez

⁶ Z. Szawarski: *Etyka George'a Edwarda Moore'a* W: G. E. Moore: *Etyka*. Warszawa 1980, s. XIX (podkr. — Z. Sz.)

człowieka Tym samym jednak tym, co ostatecznie uzasadnić ma obowiązywalność norm nie jest głos sumienia czy zmysł moralny, lecz **obiektywnie istniejące wartości** (czyli tzw. prawo naturalne).

Etyka prawa naturalnego

Etykę prawa naturalnego można, w pewnej przynajmniej mierze, potraktować jako przedmiotową, obiektywistyczną interpretację etyki sumienia (bądź też jako jej przedmiotowe dopełnienie i fundament). Prawo naturalne wszak, to niezależny od człowieka porządek wartości wyznaczających kierunek ludzkiego działania. Na gruncie tej koncepcji normy moralne opierają się nie na subiektywnym poczuciu ich oczywistości, lecz na rzeczywistym bycie, na jego „wewnętrznej prawdzie”. Można powiedzieć, że ludzki rozum, penetrując poznawczo rzeczywistość, ujmuje zarazem jej wymiar aksjologiczny, „powinnościowy”, wyrażający się w naczelnej normie prawa naturalnego — „dobro należy czynić, zła unikać”. Prawo to, wpisane w ludzką naturę, aktualizuje się, jak pisze M. A. Krąpiec, zawsze w momencie decyzji podjętej w obliczu konkretnego dobra. „Gwarantem obiektywizmu tego prawa jest intelekt odczytujący konieczne aspekty przedmiotu jako dobra konkretnego”⁷. Inaczej mówiąc, prawo naturalne jest przedmiotowo oczywiste, człowiek zaś dysponuje wrodzoną zdolnością jego poznania i uznania za wiążące go w sumieniu. Można powiedzieć, że dobrym będzie taki czyn, który respektuje zasady prawa naturalnego, złym zaś ten, który zadaje im gwałt Oznacza to, że uzasadnieniem norm moralnych nie jest subiektywne poczucie powinności dobra, lecz obiektywnie istniejąca hierarchia wartości. Stąd też, jak pisał Karol Wojtyła, „bez rzetelnej refleksji nad bytem ludzkim oraz nad jego celowością nie można zbudować uzasadnionej wiedzy o tym, co jest moralnie dobre lub złe, czyli etyki”⁸.

I ta jednak próba uzasadnienia etyki, odwołująca się do absolutności, obiektywności i niezmienności wartości moralnych, nie jest wystarczająca. Przede wszystkim fundamentalny nakaz prawa naturalnego („dobro należy czynić, zła unikać”) jest czysto formalny, treściowo pusty; nie precyzuje wszak, **co i w jakich warunkach** jest dobrem, co zaś złem. Każda próba jego dookreślenia zakłada już jakąś, nie zawsze oczywistą, wizję człowieka i hierarchię wartości. Co więcej, czysto formalny nakaz prawa naturalnego podatny jest na rozmaite i niekiedy sprzeczne ze sobą interpretacje, niezależnie od tego, co pojmuje się jako powinno dobro, co zaś jako zabronione zło. Oznacza to, że odwołując się do prawa naturalnego jako fundamentu etyki, można uzasadnić wszelkiego typu zbrodnie. Jeżeli np. za najwyższe dobro uzna się rozwój ludzkości, może to prowadzić do skrajnej liberalizacji i relatywizacji normy chroniącej jednostkowe ludzkie istnienie. Z ogólnej wszak zasady: „dobro należy czynić”, nie da się wyprowadzić żadnej konkretnej normy „powinieneś czynić to a to w danej sytuacji”, np. ocalić tego człowieka od śmierci.

Idąc dalej należy stwierdzić, że na gruncie etyki prawa naturalnego w istocie uzasadnia się normy etyczne poprzez odwołanie się do tego, co faktycznie istnieje.

⁷ M. A. Krąpiec: *Ja—człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*. Lublin 1986, s. 259.

⁸ K. Wojtyła: *Elementarz etyczny*. Lublin 1983, s. 24.

Inaczej mówiąc, powinności usiłuje się wyprowadzić z tego, co jest. To jednak, jak dowodził już D. Hume, nie jest możliwe. Z faktu wszak, że człowiek jest takim to a takim bytem, oraz że istnieją określone wartości, w żadnym razie nie wynika, że człowiek jest zobowiązany jakiegokolwiek wartości cenić, a tym bardziej — urzeczywistniać. Podejmowane niekiedy (np. w XVIII wieku przez W. Wollanstona, czy współcześnie przez J. P. Searle'a) próby uprawomocnienia zdań normatywnych w oparciu o zdania opisowe, skazane są (i to z zasady) na niepowodzenie. Nie przypadkowo więc I. M. Bocheński przekonanie, że normy moralne wynikają z faktów nazywa „zabobnem”. Tym samym jednak należy stwierdzić, że natura a bytu nie może stanowić ostatecznej racji **powszechnej i bezwzględnej** obowiązywalności norm moralnych. Pomiędzy sferą faktów i wartości zdaje się istnieć, wyraźnie podkreślana chociażby przez I. Kanta, nieprzewycięzalna przepaść. Tym samym, warunkiem uzasadnienia norm moralnych jest, przynajmniej, istnienie obiektywnych i powszechnie obowiązujących wartości jako osobnej, „powinnościorodnej” sfery rzeczywistości oraz ich poznawcza dostępność człowiekowi w jakiejś postaci oczywistości. Jednak ani etyka sumienia, ani etyka prawa naturalnego — tych warunków nie spełniają.

Znaczenie etyki sumienia i etyki prawa naturalnego

Mimo powyżej sformułowanego wniosku, nie można nie dostrzec doniosłości zaprezentowanego w obecnym artykule modelu etyki i znaczenia ukazanych na jego gruncie problemów. Przede wszystkim, etyka sumienia i etyka prawa naturalnego unaocniają fakt, że jeżeli jakakolwiek norma moralna ma być dla ludzkiego sumienia wiążąca, to uzasadniająca ją wartość musi być obiektywna, bezwzględna i niezależna od człowieka. Więcej, musi być dla każdego, indywidualnie, dostrzegalna i akceptowalna. Inaczej mówiąc, człowiekowi nie można narzucić żadnej normy z zewnątrz, bez jego osobistego, w pełni wolnego i świadomego przyzwolenia. Etyka sumienia w pełni więc respektuje postulat **wolności** (moralnej autonomii) każdego z osobna człowieka.

Co więcej, ukazuje jedyny rzeczywisty fundament tej wolności, mianowicie zastaną przez człowieka **prawdę rzeczy**. Wolnością nie jest wszak realizacja wszystkich, całkowicie dowolnych pragnień czy dążeń. Wolność można zbudować i ocalić jedynie w prawdzie jako instancji ostatecznej, niepodatnej na subiektywizację i manipulację ze strony kogokolwiek. Normą, która wiąże każdego człowieka nie jest prawo ustanowione przez określoną władzę i przez nią egzekwowane, lecz immanentne prawa rządzące światem wartości. Tym samym też stwierdzić należy, że — jakkolwiek paradoksalnie to brzmi — normą dla człowieka może być tylko odczytana i uznana w wolności sumienia **prawda bytu** (odwieczne prawo natury).

Co więcej, etyka sumienia wyrasta z głębokiego optymizmu, z ufności w moralną godziwość i prawość człowieka, a przynajmniej — w zdolność bycia prawym i godziwym. Człowiek to nie istota, której postępowanie należy kształtować drogą fizycznej i psychicznej tresury, lecz powołany i w pełni zdolny do osiągnięcia prawdy i dobra autonomiczny **podmiot**. Można powiedzieć więc, że etyka sumienia to etyka **ufności** wobec człowieka, dzięki czemu jest zarazem etyką **szacunku** dla

ludzkiej, indywidualnej godności. Zasadą etyki jest wszak, jak podkreślał H. Struve, by każdy człowiek pozostawał zawsze w zgodzie z samym sobą, aby to, co czyni, było wiernym odbiciem tego, kim jest. „(...) nie wymagam, aby mój znajomy, albo (...) mąż pobożny (...), albo rycerz średniowieczny, lub też Dahomejczyk, stosowali się do moich przekonań etycznych, ja nie oceniam ich postępowania ze stanowiska moich reguł moralnych; ale ja mam prawo wymagać, aby każdy z nich stosował się w swym postępowaniu do własnych przekonań etycznych, aby jego czyn nie ujawniał sprzeczności z tym, co on sam uznaje za właściwe i dobre. Jednym słowem, aby osobnik działający był w zgodzie z samym sobą. I w tym przedstawia się nam właśnie najwyższa zasada postępowania etycznego”⁹. Jak podkreślał św. Tomasz z Akwinu, bardziej godziwym jest ten kto, mając najgłębsze przekonanie, że Chrystus jest bluźniercą i uzurpatorem, odtrąca Go, aniżeli ten, kto—nie wierząc w Boga—trwa przy chrześcijaństwie dla racji pozareligijnych.

Na koniec wreszcie, etyka sumienia oraz etyka prawa naturalnego ukazują problem zasadniczej, jak się zdaje, niedowodliwości norm moralnych. Albo ich słuszność człowiek dostrzega, albo nie. Może w tym rozeznaniu błądzić, nie może jednak podać rozstrzygającego argumentu za lub przeciw określonej normie. Można tym samym stwierdzić, że — i to zdaje się być główną aporią etyki — albo słuszność norm moralnych jest oczywista i zasadniczo dostępna wszystkim (czemu przeczą wnioski powyższych analiz), albo ostatecznie nieuzasadnialna, przynajmniej w sposób bezwzględny (co może prowadzić do skrajnego relatywizmu, a nawet anarchizmu moralnego). Jakiej jednak w tej sytuacji mamy udzielić odpowiedzi na wyjściowe pytanie: dlaczego być dobrym?

Postulat dobra

Wydaje się, że błędząc i poszukując uparcie racji swego moralnego postępowania, człowiek zarazem posiada chociażby intuicyjne i najczęściej jednak prawidłowe rozeznanie moralne. Wprawdzie niełatwo jest powiedzieć, co jest **rzeczywiście** dobre i złe, niemniej jednak „prawie każdy, kto tylko nie powtarza bezwolnie powszechnie przyjętych opinii, rozumie tę ideę”¹⁰. „Gdy wyrządzono ci krzywdę, masz pewnie poczucie, że inni powinni się z tym liczyć: nie myślisz, że to nie ich sprawa i że nie mają powodu starać się cię nie krzywdzić”¹¹. Więcej: „Nasze cierpienia wszyscy poczytujemy nie tylko za **złe dla nas, ale za zło w ogóle**”¹². To oznacza, że pomimo wszelkich trudności w uzasadnianiu norm moralnych, bywają sytuacje, w których człowiek intuicyjnie i nieomylnie doświadcza różnicy między dobrem i złem. Wobec zbrodni ludobójstwa przecież, jak pisał B. Russell, nikt nie może zająć postawy „*de gustibus non est disputandum*”.

⁹ H. Struve: *Zasada postępowania etycznego*. W: S. Jedynek: *Etyka polska w latach 1863-1918*. Warszawa 1977, s. 321.

¹⁰ T. Nagel: *Co to wszystko znaczy? Bardzo krótkie wprowadzenie do filozofii*. Warszawa 1993, s. 67.

¹¹ Tamże, s. 60.

¹² Tamże, s. 62.

Czym jest ta podstawowa intuicja moralna, ten Sokratejski demon, którego głosu nie jest człowiek w stanie zagłuszyć, więcej, którego wyroki, niekiedy bardzo bolesne, każdy człowiek musi przyjąć z pokorą? Jest na pewno głosem prawdy. Tylko w nim dostępna jest pełna prawda o człowieku, tylko on bowiem wyraża ludzkie wnętrze w pełni i do końca. Jest też głosem ostatecznym w tym sensie, że nie może być sprawdzony za pomocą żadnej innej, bardziej fundamentalnej instancji. Prawda o człowieku jest po prostu prawdą **sumienia**. Perspektywa sumienia natomiast odślania jeden z najbardziej istotnych wymiarów ludzkiego życia, mianowicie odniesienie do prawdy. Dobro i zło wszak, przynajmniej w ludzkim doświadczeniu, nie są sprawą osobistej opcji czy preferencji, lecz sprawą **prawdy**. Bez względu więc na niemożność uzasadnienia powszechnej i bezwzględnej obowiązywalności norm moralnych, nawet na gruncie etyki sumienia czy etyki prawa naturalnego, zarówno sumienie jak i prawo naturalne („prawdę rzeczy”), uznać trzeba (choćby w formie postulatu) za podstawową przestrzeń ludzkiego życia moralnego.

Człowiek przecież instynktownie rozumie, że nie on tworzy prawdę, lecz ją zastaje i że tylko do niej się stosując, może nie błędzić w życiu. Tylko słuchając głosu prawdy — może też odnaleźć rzeczywiste dobro. Wymóg prawdy wpisany jest w sam rdzeń bycia człowiekiem. Jak pisał H. Struve: „dążność do prawdy jest potrzebą oraz obowiązkiem ducha. Więc uznać ją muszę, gdy mi się w sposób przekonywający narzuca. Ma ona dla mnie, jako prawda, siłę obowiązującą, i dlatego nie mogę jej dowolnie zmieniać, lecz muszę się do niej zastosować, jeżeli nie chcę popaść w wewnętrzną sprzeczność z samym sobą”¹³.

Gdzie jednak ostatecznie poszukiwać prawdy o człowieku, prawdy bycia, prawdy o dobru i złu? Czy prawda ta jest jeszcze na tyle wyraźna, by człowiek mógł ją dosłyszeć? Pytanie to, zwłaszcza w umyśle współczesnego człowieka, ma wprost Piłatowski sens: „**cóż to jest prawda?**”.

W takim kontekście wypada powrócić do dramatycznego, ale zarazem bardzo aktualnego pytania postawionego na początku tych rozważań: **dlaczego być dobrym?** Pytanie uderza swoją banalnością, ale i niestosownością. Czyż może ono być postawione przez człowieka **całkiem poważnie?** Inaczej mówiąc: czyż człowiek aż tak dalece, tak bardzo siebie zagubił, że nie wie, czym jest dla niego dobro? Czyż rzeczywiście potrzebna jest jakaś dodatkowa racja uzasadniająca ludzką potrzebę i powinność dobra? Czyż nie należy ono do ludzkiej natury?

Trudną, ale jedyną odpowiedzią na pytanie, dlaczego mam być dobry, jest stwierdzenie: **ponieważ jestem człowiekiem**. Gdyby nawet nie udało się uzasadnić żadnej normy moralnej, ta jedna, chociaż tylko formalna zasada, pozostawałaby w mocy: **mam być dobry dlatego, że jestem człowiekiem**. Człowiek przecież „nie odczytuje dobra i zła jako tylko różne kształty swego losu. Jest ze swej natury skierowany i pchnięty ku dobru, pochylony w stronę dobra. W ciszy sumienia odkrywa najgłębszą zgodność z dobrem i obcość zła. Przeżywa dobro jako coś powinienego”¹⁴.

Dobro odkrywa się w sumieniu, zostając sam na sam ze sobą, z bolesną niekiedy prawdą o sobie. Nikt za mnie prawdy tej nie odkryje, nikt za mnie nie odnajdzie drogi

¹³ H. Struve: Op. cit., s. 329.

¹⁴ J. Gałkowski: *Wprowadzenie*. W: K. Wojtyła: Op. cit., s. 11.

do dobra, nikt wreszcie za mnie nie odkryje racji dobra ani nie podejmie żadnej decyzji. Tylko ja mogę wszystko ocalić, albo wszystko zaprzepaścić. Ta świadomość stawia na krawędzi—pomiędzy prawdą a fałszem, dobrem a złem, pomiędzy bytem a nicością; jest świadomością pełni, godności i zarazem nędzy człowieczeństwa. Możliwej wielkości i grożącego upadku, tryumfu i klęski. Ileż heroizmu trzeba, by się nie zxałamać. Mieć w rękach swój los i nim dysponować. Kto choćby częściowo zrozumie, czym jest bycie pomiędzy dobrem i złem, nie może nie odczuć trwogi i lęku. Być człowiekiem, to być w niepokoju.

*

Każdej etyce, każdej próbie uzasadnienia norm moralnych można postawić zarzut, że jest niewystarczająca lub nawet błędna. W każdej jednak wyraża się fundamentalna potrzeba człowieka, by sprostać wyzwaniu dobra, wyzwaniu człowieczeństwa. Każdam w specyficzny dla siebie sposób, ukazuje dramat dobra i zła, dramat wolności. Każda wyrasta bowiem z doświadczenia rozbitego życia i potrzeby jego scalenia, potrzeby ładu i sensu. Czyż człowiekowi jednak sens ten może być kiedykolwiek — przynajmniej na ziemi — dostępny?