

*MIROŚŁAW MYLIK*

Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie

## ETYKA — NAUK PRAKTYCZNYCH CZY TEORETYCZNYCH

### Wstęp

Rozróżnienie na nauki teoretyczne i praktyczne jest bodaj najbardziej kontrowersyjnym podziałem w teorii nauki. I choć ostatecznie i jednoznacznie podział ten nie został naleyte uzasadniony, za to bywa często przyjmowany, gdyż z jednej strony nauki teoretyczne stanowią metodologiczną podstawę dla nauk praktycznych, ale nie odwrotnie. Z drugiej natomiast strony nauki praktyczne realizują bardziej ostateczny cel przedmiotowy swoich badań niż nauki teoretyczne. Dlatego powiada się, że dyscypliny praktyczne stanowią w ród nauk jak osobliwość, niezwykle jednak trudną do jednoznacznego określenia<sup>1</sup>.

Problem ten okazuje się niezwykle interesujący w kontekście zasadniczych rozbieżności co do charakteru etyki, przejawiających się w zasadniczym pytaniu: czy jest ona nauką teoretyczną czy praktyczną? Wiąże się to oczywiście z kontrowersjami na temat istoty filozofii, charakteru samej moralności i sposobu jej określenia. Dlatego też stawia się często pytania, czy etyka jest w ogóle nauką, a jeśli tak, to jakiego typu, a także, czy nie naleyte tego, co zwykle nazywamy etyką, rozdzielić i utworzyć odrębne dyscypliny naukowe?

Nie wchodzić w te sporne kwestie naleyte powiedzieć, że w sprawie charakteru etyki istnieją zasadniczo dwa skrajne stanowiska. W pierwszym (np. pozytywistycznym) podkreśla się zasadniczo teoretyczny (naukowy) charakter etyki. Stąd dla niektórych naukowa może być jedynie etyka opisowa, która z reguły jest pojmowana jako zespół rozważań z zakresu takich nauk szczegółowych, jak analiza logiczna, psychologia, socjologia, historia. W drugim natomiast stanowisku (np. tomistycznym) nawiązuje się do podejścia klasycznego, w którym uprawiano etykę zawierającą zarówno w sobie opisowe, jak i normatywne, zatem posiadające poznawczy charakter fenomenologii i metafizyczny charakter moralności. Na tej bazie szczególnie mocno podkreśla się praktyczną realizację teoretycznych konsekwencji etyki w życiu osoby ludzkiej<sup>2</sup>.

Powstały na gruncie tych stanowisk problem: czy etyka jest nauką teoretyczną czy praktyczną? — stanie się w zasadniczej mierze przedmiotem poniższych

<sup>1</sup> Por. choćby S. Kamiński: *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin 1992, s. 300-301.

<sup>2</sup> Por. np. A. B. Stępień: *Wstęp do filozofii*. Lublin 1978, s. 88.

rozważa. Postaramy się w nich głównie odpowiedzieć, czy etyka była od wieków uważana za naukę praktyczną, a nie teoretyczną, jak to często dzisiaj się zdarza i dlaczego właściwie uważa się ją za naukę praktyczną, a także w jaki sposób czyni ludzkie stanowi dostateczną rację jej praktycznego wymiaru, oraz wreszcie: na jakiej podstawie opiera się odrębność etyki względem innych nauk teoretycznych i jakie są główne powody takiego a nie innego statusu tej nauki?

Rozważania te przybiorą postać następujących argumentów: 1. Argument etymologiczny; 2. Argument historyczno-filozoficzny; 3. Argument metodologiczny; 4. Argument antropologiczny; 5. Argument metafizyczny; 6. Argument wynikający ze stosunku etyki do religii.

### 1.1. Etymologia wyrazu „etyka”

Poniższe rozważania filologiczne, jak i późniejsza argumentacja historyczno-filozoficzna, stanowi winny odpowiedź na pytanie: dlaczego i na jakiej podstawie zwykło się od wieków traktować etykę jako naukę praktyczną?<sup>3</sup> Takiej bowiem odpowiedzi można doszukiwać się już w samym źródłosłowie nazwy tej nauki i jej historii. Wprawdzie filolodzy zgodni są na ogół w tym, że początkowo nazwy *etyka*, *etyczny*, wywodzą się z greckiego wyrazu *ethos*, oznaczały pierwotnie u Homera i Herodota miejsce pobytu, mieszkanie, stajnię, chlew etc., np. koni, wieprzy, legowisko lwów itp., oraz u Hezjusza i tragiczków mieszkanie ludzi. Jednakże z czasem wyraz ten zaczął oznaczać stałe usposobienie wewnętrzne ludzi i zwierząt, rozumiane jako coś stałego, co przebywa w duszy ludzkiej lub zwierzęcej. A wreszcie zaczął to brać go za wewnętrzne usposobienie, charakter, w przeciwieństwie do *ethos*, które oznaczało zewnętrzny nawyk, ustanowiony zwyczaj. Potrafiło to jednak brać w okresie klasycznym polubownie i *ethos* jak te uważano je za równoznaczne<sup>4</sup>.

Przełom nastąpił pod wpływem Arystotelesa, który pierwszy użył wyrazu *ethos*, na oznaczenie cnót moralnych, w przeciwstawieniu do cnót umysłowych, *noos*, gdy uznał, że pierwsze przez nawyki zdobywamy, a drugie poprzez naukę, wykształcenie (*ethos*). Zdawało się więc Arystotelesowi, że dla cnót moralnych stosowniejsza będzie nazwa *ethos* niż *noos* (źródłosłowiu) *noos* swemu z *ethos*,<sup>5</sup>

Na tej podstawie wolno nam dzisiaj, że to Arystoteles jako pierwszy utworzył lub nadał przymiotnikowi *ethos* nowe znaczenie, przeciwstawiając się również przez Stagiryta wymyślonemu. Dlatego te badania nad całą dziedziną cnót ludzkich oddał Ciceron przez nowo utworzony wyraz *moralis*, o czym sam wspomina w *De fato*<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> W rozważaniach tych niezwykle owocne okazało się mało znane poglądy etyczne zapomnianego długoletniego profesora i rektora UJ w Krakowie ks. Stefana Pawlickiego (1839-1916). Zawarł on swoje poglądy etyczne zasadniczo w dwóch litografowanych skryptach uniwersyteckich pt. *Etyka przyrodzona* (Kraków 1891/1892), zwłaszcza s. 3-13 i 301-310, oraz *Etyka socjalna* (Kraków 1907/1908), szczególnie s. 6-22. Szerzej na jego temat zob.: M. Mylik: *Ks. Stefan Pawlicki CR (1839-1916)*. Niepokalanów 1992.

<sup>4</sup> Por. choćby znaczenia greckich *ethos* podanych w czterotomowym *Słowniku Grecko-Polskim*. Warszawa 1960, t. 2, s. 415, hasło *ethos*.

<sup>5</sup> Por. Arystoteles: *Ethica Nicomachea*, II, 1, 1103 a 17.

<sup>6</sup> Por. Ciceron: *De fato*, c. 1.

Łaci skie natomiast *mos*, *moris* oznacza tylko zwyczaj zewn trzny, a to nie odpowiada greckiemu w znaczeniu arystotelesowskim. Albowiem dopiero pod wpływem filozofii greckiej wyrazem *mos* zacz to oznacza przymioty moralne wewn trzne, a przede wszystkim charakter. Z wyrazu *moralis*, który od czasów Cycerona zast puje greckie , utworzono rzeczowniki *moralitas*, do którego Rzymianie tak si przyzwyczaili, e u ywali nawet *moralitas styli*, co miało u nich oznacza sposób pisania pisarza, czyli charakter jego pisma, styl. Natomiast u w. Ambro ego i u pó niejszych pisarzy chrze cija skich stale u ywano *moralitas* zamiast *morum probitas*.

Z biegiem lat, kiedy poga skie ludy Europy przyj ły wiar chrze cija sk , a z ni tłumaczenie *Wulgaty*, j zyk łaci ski oraz filozoficzn terminologi łaci sk , która po dzi dzie zachowała si w j zykach roma skie, to i ko cielny wyraz *moralitas* przeszedł do j zyków roma skich i dlatego mamy francuskie *moralité*, włoskie *moralita*, angielskie *morality* etc. Ciekawostk za lingwistyczn jest to, e w j zyku Niemców, obok obcego dla tego narodu *moralität*, jest tak e ich rodzime *Sittlichkeit*, którym si niekiedy szczyt , gdy uwa aj , e za pomoc tego wyrazu dziedzin moralno ci mog ci le odró ni od zwyczaju (*Sitte*) i od prawa (*Recht*). Jednak e *Sittlichkeit* jest tylko tłumaczeniem łaci skiego *moralitas*, a *sittlich* łaci skiego *moralis*, tak jak *moralis* jest tłumaczeniem greckiego , którego twórca jest Arystoteles.

Rezultat zatem tych bada etymologicznych jest taki, e grecki, łaci ski i niemiecki j zyk miały osobny wyraz, aby oznaczy pojedyncze objawy moralno ci, czyli cnoty (np. m stwo, wstrzemi liwo , sprawiedliwo itd. ), ale nie miały wyrazu ogólnego, który by oznaczaj cał dziedzin ycia moralnego. Wyraz ten został dopiero utworzony przez Arystotelesa, a przez wszystkie j zyki cywilizowane przyj ty

W Polsce równie w XVIII wieku starano si odda jak mo na było najlepiej etymologi greck i łaci sk . Tego wła nie starał si dokona Sebastian Petrycy, pierwszy polski tłumacz *Etyki* Arystotelesa Trzeba jednak pami ta , e wówczas j zyk polski posiadał dwa wyrazy o tym samym znaczeniu, mianowicie *zwyczaj* i *obyczaj*. St d w swoim tłumaczeniu Petrycy wyra nie zaznacza, e u ywa wyrazu *obyczaj*, *obyczajno* na oznaczenie tego, co Arystoteles nazywa o , , b d Rzymianie *moralis*, *moralitas*.

W celu wyc odró nienia cnót etycznych od intelektualnych, wprowadza Petrycy podział na cnoty obyczajne i rozumne. Cnoty obyczajne wyrabia si maj jego zdaniem jakby w walce z samym sob , natomiast cnoty intelektualne znacz to samo, co rozumne zdolno ci<sup>8</sup>.

## 1. 2. Etymologia poj dobra i zła

Praktycznego wymiaru etyki doszuka si równie mo na w etymologii poj dobra i zła. Oba bowiem te poj cia wyst powały we wszystkich (bez wyj tku)

<sup>7</sup> Por. Macrobius: *Saturnalia*, I, 1, 16.

<sup>8</sup> Por. Arystoteles: *Etyka nikomachejska*, tłum. S. Petrycy. Kraków 1618, ks. I-V, s. 2, 43-44150.

j zykach ludów pierwotnych, cho w ka dym z innego punktu widzenia były brane, co wyja nimy sobie poni ej.

Pocz tkowo poj cie *dobry* (-a, -e), istniao przed i było u ywane w do szerokim znaczeniu. Dlatego poj cie *dobrego* odnosio si pierwotnie do przymiotów zmyslowych tak w rzeczach, jak w ludziach. Jednak e z czasem zacz to przez wyraz ten wyra a ca natur człowieka, cho w ka dym j zyku z innego aspektu. St d w jednym j zyku przez *dobry* okre lao si to, co zaslugiwało na szczególnie uznanie, jak np. m stwo czy inne cnoty, w drugim za mówilo si o dobrym charakterze, a w trzecim o dobrym intelekcie etc. Pó niej natomiast przez *dobro* zacz to oznacza co idealnego, niesko czenie doskonałego, co , do czego nale ało d y . Jest to jednak abstrakcja, która powstała dzi ki my leniu filozoficznemu. Jeszcze bowiem przed t abstrakcj daje si zauwa y , i w ka dym j zyku pierwotnym odró niano dobrych ludzi od złych, czego potwierdzeniem jest przede wszystkim to, e w j zykach wszystkich ludów indoeuropejskich nazwa *dobry* oznaczała jaki kolosalny przymiot, co niezwykle wielkiego.

Ostatecznie wi c wyraz *dobry* pierwotnie oznaczał ca natur człowieka, cho w ka dym j zyku z innego punktu widzenia było to ukazywane, bo np. pierwotnie = dzielny, odwa ny; *bonus* = z bogatego rodu; *gut* = id cy w parze (por. *gatte*), dobrze zastosowany etc. Tłumaczy to zarazem fakt, e we wszystkich j zykach indoeuropejskich wyrazy , *bonus*, *gut*, *dobry* etc., przestano stopniowa , podobnie jak nie stopniuje si imion własnych. Je li natomiast z czasem zaszła potrzeba, aby oznaczy to, e jedna rzecz (lub jaki człowiek) jest bardziej wła ciwa do czego , b d od drugiej rzeczy (lub drugiego człowieka), dlatego utworzono stopie wy szy i najwy szy, lecz od innego ródłostowu, jak np. , *melior*, *besser*, *lepszy* etc. Chciano przez to wyrazi , e dobro rozwa ane samo w sobie nie dopuszcza wy szych lub ni szych stopni. Tym samym dana rzecz jest b d dobra, albo ni nie jest

Takie poj mowanie dobrego nazwa nale y bezwzgl dnym, w odró nieniu od poj mowania wzgl dnego, które wyst puje ze wzgl du na cel, jaki ludzie sobie stawiaj w działaniu, i dlatego mo e jedna rzecz by bardziej przydatna (lepsz) od drugiej.

Podobnie sprawa wygl da z poj ciem *zła*, bowiem z punktu widzenia j zyków pierwotnych wszystkie nazwy, jakie słu yły ludom indoeuropejskim na wyra enie *zła*, jak np. sanskryckie *malam*, greckie  $\mu$  czy łaci skie *malus*, daje si sprowadzi do jednego pierwotnego tematu, to jest *brudny*, który słu ył do odró nienia i oznaczenia człowieka dopuszczaj cego si brudnego wyst pku czy te obrazy bogów.

Niemiecki natomiast wyraz *schlecht* nie zawsze był u ywany w znaczeniu *zły*. Albowiem do czasów Lutra wyra ał to samo, co *dobry*. Dowodem na to jest u ywany do dzi przez Niemców zwrot *schlecht und recht* (*szlusznie i wedlug prawd*). St d pierwotny Germanin rozumiał te przez wyraz *schlecht* lini prost , a dla oznaczenia linii krzywej u ywał nazwy *schlimm*. Dopiero od wojny trzydziestoletniej zacz to u ywa wyrazu *schlecht* w znaczeniu *złego*. Jest to z kolei dowodem, e wraz z biegiem lat Germanie zacz li odró nia *dobrze* od *złego*, dlatego starali si to drugie wyodr bni przez zupełnie inn nazw . Na tej te podstawie nale y s dzi , e jak przymioty i zalety oznaczały ludy pierwotne wyrazem *dobry*, tak i ich przeciwie -

stwa rozumiały pod nazw *zły*. St d i wyraz *schlecht* pocz tkowo *prosty* (*schlicht*) jest kolejnym dowodem na to, w jaki sposób wyrazy brane od rzeczy zmysłowych zmieniały swoje znaczenie pod wpływem przeniesienia ich w porz dek psychologiczny człowieka.

Skoro wreszcie poj cie *dobra* pojmuje si bezwzgl dnie i wzgl dnie, to równie mo na tak uczyni z poj ciem *zła*. Albowiem rzecz lub osoba w sobie rozwa ane mogły by złe bezwzgl dnie, ale mogły równie by złe ze wzgl du na działanie ludzkie. W tym drugim, wzgl dnym znaczeniu mo e by jedna rzecz gorsza od drugiej, to jest b d mniej przydatna, b d te bardziej szkodliwa.

Na zako czenie nale y jeszcze powiedzie , e przez samo badanie etymologiczne nie mo na znale ogólnego poj cia dobra, poniewa rozliczne jego znaczenia szczegółowe (tzn. ró ne indywidualne czyny etyczne), si gaj ce pierwocin ludzkiej egzystencji, dopiero przez refleksj filozoficzn zostały sprowadzone do wspólnego mianownika i okre lone mianem dobra. St d te dobro, jako poj cie powszechne, znajduj ce si we wszystkich dobrach szczegółowych, pojawia si w ka dym j zyku bardzo pó no, gdy to dopiero filozofowie zacz li u ywa rzeczownika , *bonum, das Güte, dobro* etc. Nie przeszkadza to nam jednak w wyci gni ciu wniosku, e od samego pocz tku poj cia dobra i zła, jak i sama nazwa etyki, rodziły si z codziennej praktyki ycia ludzkiego, st d i dyscyplina naukowa o tym traktuj ca ma charakter praktyczny, nie za teoretyczny.

## 2. Argument historyczno-filozoficzny

Argument ten, jak i poprzedni, nale y traktowa jako prób odpowiedzi na pytanie: dlaczego etyk uwa a si od dawna za nauk praktyczn ?

Otó dowodz tego ju poczynania Sokratesa, który jako pierwszy w staro ytno ci sprowadził filozofii z nieba do ziemskiego ycia i ludzkich obyczajów, przez co rozpocz to rozwa a o tym, co jest dobre, a co złe. Fakt ten uznano za tak wielki, e Sokratesowi nie tylko przypisywano utworzenie nowej dyscypliny filozoficznej, ale i rodzicem nazwano całej filozofii (*parens philosophiae*).

Nikt zreszt w staro ytnej Helladzie nie mógł podawa si za filozofa, ani tym bardziej zały szkoły filozoficznej, gdyby on sam czy te jego uczniowie, głoszc swoje teorie, nie praktykowali ich zarazem w swoim yciu. Nic wi c dziwnego, e w tym czasie powstało tak wiele szkół filozoficznych, jak chyba nigdy potem, w których wła nie starano si rozwija zagadnienia teoretyczne z ich praktyczn realizacj w yciu jednostki b d danej społeczno ci. St d wida ju u Platona, Arystotelesa czy stoików, e etyka była jakby ostatnim celem całej ich pracy filozoficznej, gdy zmierzała, poprzez odpowiednie rodki praktyczne, do takiego urz dzenia ycia ludzkiego, by człowiek mógł osi gn szcz cie.

W okresie patrystycznym i epoce redniowiecznej *filozofia praktyczna* nabrała przede wszystkim cech tzw. filozofii chrze cija skiej, gdy rozwa ania filozoficzne, i to nie tylko etyczne, „uzupełniały” jakby realizacj prawd wiary chrze cija skiej b d innej religii, np. arabskiej czy ydowskiej. W epoce natomiast nowo ytnej i szczególnie współcze nie wida coraz wi kszy rozłam pomi dzy praktycznym a

teoretycznym ujęciem etyki, jak i całej filozofii, na co niewątpliwie ma rozdział filozofii i nauk szczegółowych<sup>9</sup>.

Jednak mimo to etyka nigdy przez wieki nie straciła swojego wyjątkowego znaczenia praktycznego, czego dowodem jest nieskończenie wiele prac, dyskusji, poglądów, stylów bycia etc., odnoszących się zarówno pozytywnie, jak i negatywnie do samego praktycznego charakteru etyki. Wolno więc nam przypuszczać, że skoro tego wyjątkowego znaczenia praktycznego, siłą rzeczy przecie najdawniejszych czasów ludzkości, nie utraciła etyka do tej pory, to i zapewne nie utraci go i w przyszłości. Natura bowiem ludzka jak była prawie trzy tysiące lat temu, tak sama jest i teraz, a i zapewne tak będzie, o ile w ogóle dotrwa, za trzy czy więcej tysięcy lat, choć może ludzie wyprowadzą się z Ziemi na inne ciała kosmiczne, to jednak nawet wówczas przyszli Ziemianie będą zastanawiali się w ujemny bądź dodatni sposób nad praktycznym zastosowaniem swojej etyki.

### 3. Argument metodologiczny

Argumentacja metodologiczna, jak i następujące argumenty stanowi próbę odpowiedzi na pytanie: dlaczego czyny ludzkie, które są przedmiotem badań etyki, stanowią podstawę dla praktycznego ujęcia tej nauki i jej odróżnienia od innych nauk?

Najpierw jednak należy zdać sobie sprawę z tego, że nie wszystkie czyny ludzkie są przedmiotem badań etyki, ale tylko i wyłącznie te, które są dobre lub złe w znaczeniu etycznym, czyli mają praktyczny odgłos w sumieniu ludzkim, które, jako tajemniczy i najwyższy stróż ludzkiej moralności, albo je pochwała albo potępia<sup>10</sup>.

Stąd w etyce należy przede wszystkim odpowiedzieć na pytania, które stawia nam nasze sumienie. Zadaniem więc etyki jest poznać samego siebie i według tego postąpić. Jest to zarazem najbardziej szczytne zadanie, jakie sobie może na wyciu postawić. Człowiek porównuje się je ze spełnieniem rozkazu w wierszu Delfickiej: *Poznaj samego siebie*. Sokrates wypełnił go pierwszy i dlatego stał się twórcą etyki naukowej.

Inną natomiast sprawą jest to, czy czyny ludzkie mogą być przedmiotem teoretycznych rozważań, gdy np. badamy, w jaki sposób jednostka bądź społeczność postępuje w różnych dziedzinach życia indywidualnego, rodzinnego czy społecznego. Jednakże czyni to zasadniczo antropologia i socjologia.

W socjologii bowiem opisuje się np. w różnych społecznościach rozliczne wypadki postępowania rodziców w stosunku do swoich dzieci, i na odwrót stara się w niej wytłumaczyć przyczyny tych czy innych zjawisk społecznych. W etyce natomiast rzecz wygląda inaczej, ponieważ bada się w niej, jakie mają obowiązki rodzice względem swoich dzieci, a jakie są powinny mieć dzieci względem rodziców. Gdyż badacz już dowiódł, że rzeczywiście istnieją takowe obowiązki, to chce te,

<sup>9</sup> Por. M. Mylik: *Praktyczny a teoretyczny wyraz ludzkiego filozofowania*. W: „Człowiek w Kulturze” 4-5/1995, s. 155-165.

<sup>10</sup> Praktyczny rol i miejsce sumienia wyjątkowo należy wyliczyć T. Lipko w swoim *Zarysie etyki ogólnej*. Kraków 1984, s. 334-361.

a nawet da, aby były wykonywane, inaczej badania takie nie miałyby adnego sensu (celu).

Dlatego wła nie etyka, podobnie jak logika i polityka, jest nauk o charakterze normatywnym, w przeciwie stwie do nauk historycznych i przyrodniczych, jak np. socjologia czy antropologia, które zajmuj si przede wszystkim opisywaniem i tłumaczeniem faktów i rzeczy. Nauki historyczne i przyrodnicze czyni zado swojemu zadaniu, gdy wytłumacz , dlaczego dany fakt, który jest, jest wła nie taki, jakim jest Etyka natomiast, a po cz ci tak e gramatyka i logika, musi wypowiedzie swój s d o warto ci jakiego czynu lub zamiaru (b d rozumowania w przypadku logiki), czy zgadza si lub nie z jak powszechnie obowi zuj c norm moraln . Podobnie polityka, która wraz z etyk , posiada wiele wspólnych tematów z socjologii , to jednak ró ni si od niej zasadniczo, co do punktu wyj cia, celu i drogi do niego zmierzaj cej. W polityce i etyce bowiem patrzy si na rozwój ycia społecznego z punktu widzenia praktycznego, a w socjologii z historyczno-genetycznego. W socjologii bowiem chodzi o to, jak ludzie yli w ró nych epokach, natomiast w etyce i polityce zabiega si głównie o to, jak y powinni.

Wida to szczególnie jasno, gdy przedstawia si tzw. przedmiot materialny i formalny etyki. Przez bowiem przedmiot materialny etyki rozumie si zwykle rzeczywiste działanie ludzkie, za przed jej przedmiot formalny (tre ciowy) moralne podstawy i reguły, czyli moralno tego działania. I cho najwi ksze trudno ci sprawia wła nie wskazanie metodologicznego przedmiotu formalnego etyki", to jednak on wła nie stanowi gwarancj metodologiczn pomi dzy etyk a innymi naukami, nawet praktycznymi jakimi s nauki polityczne<sup>12</sup>.

#### 4. Argument antropologiczny

Praktyczny charakter etyki daje si równie wyprowadzi z tego, e zajmuje si ona t stron ycia ludzkiego, która w gruncie rzeczy najbardziej nas obchodzi, gdy obejmuje nasze (b d innych ludzi) dobre i złe czyny. Takie za czyny maj dla ka dego z nas (jak i po rednio dla całego społecze stwa), bezpo redni, bo praktyczny wymiar, przez co: 1. Raz zwi kszaj b d zmniejszaj sum naszego (czy czyjego ) szcz ycia; 2. Drugi raz wpływaj dodatnio lub ujemnie, i to cz sto prawie niewidocznie, na ducha ludzkiego, czyni c nas po prostu dobrymi b d złymi.

W obu razach w gr wchodzi nasz najbardziej ywotny interes. Z tego te powodu wszyscy jeste my na ogół przekonani, e ka dy z nas jest tyle wart, ile warta jest jego moralno . Ten za , kto jej nie ma, ten jest te tzw. człowiekiem bez moralno ci czy bez charakteru, i na odwrót: kto ma charakter czy moralno , zawdzi cza go wyrobionym zasadom moralnym, które stale praktykuje. Potwierdza to najlepiej

<sup>11</sup> Trudno kryje si w okre leniu terminu „nauka filozoficzna”, bowiem etyka jest integraln cz ci filozofii jako jedna z jej dyscyplin szczegółowych. St d zale y ona w zasadniczej mierze od przyj tej filozofii poznania i ontologii, a wi c od koncepcji zarówno warto ciowego poznania, jak te natury i sposobu istnienia rzeczywistoci (Zob. tu zwłaszcza rozdział O metodologicznej autonomii etyki w pracy S. Kami skiego: *Jak filozofowa* . Lublin 1989, s. 321-330).

<sup>12</sup> Rozwa a to cho by I. Czuma: *Preliminaria do rozwa a o stosunku etyki do nauk praktycznych*. „Roczniki Filozoficzne KUL” 1960, t. VII, z. 2, s. 64-67.

rzeczywiście dnia codziennego, w której ka dy w swoim yciu prywatnym doбира sobie przyjaciół o pewnym zbli onym do siebie poziomie moralnym, jak te powie-rza swoje interesy ludziom nienagannie uczciwym, czy te wreszcie posiada zaufanie jedynie do ludzi o wypróbowanej wcz e niej moralno ci.

Podobnie rzecz wygl da w yciu publicznym, w którym przecie bardziej sobie cenimy na ogół tych, którzy zdobywaj władz bardziej dzi ki cnotliwemu yciu, nawet przy miernych zdolno ciach, ni ludzi o wielkich niekiedy umiej tno ciach, lecz za to o niskim poziomie moralnym. Ten s d najlepiej potwierdza historia, w której, jak to np. miało miejsce w przypadku Arystotelesa w Grecji czy Katona w Rzymie, ludzie, mimo skromnych zdolno ci, zdobyli sobie zaufanie i dost pili sławy wiekopomnej ze wzgl du na swoje cnotliwe ycie. Zgodnie z tym s dem historii, mo emy młodym pokoleniom stawia za wzór do na ladowania przede wszystkim ludzi cnotliwych z minionych wieków. Ko ciół katolicki tak e nie inaczej post puje i kanonizuje zawsze ludzi o wielkim charakterze moralnym.

Ponadto etyka, zajmuj c si najwy szymi zasadami ludzkiego post powania, niesie ze sob niezliczone korzy ci tak dla jednostek, jak i całych społecze stw. Jednostce bowiem wyznacza jasn norm , według której mo e planowa swoje post powanie, jak te pozwala os dzi post powanie innych. W jednym i drugim przypadku mo na dzi ki etyce uzyska niezliczone korzy ci. Je li bowiem we-miemy pod uwag własne czyny, to b dzie ten, który jest niewierz cy, uciekał si do etyki jako do prawodawczyni swego post powania. Ten natomiast, kto przyjmuje jak religi i według jej kanonów urz dza swoje ycie, to b dzie znów w etyce szukał wytłumaczenia moralnej strony uczynków, które spełnia z motywów religijnych.

Praktyczna potrzeba etyki wzмага si jeszcze bardziej wtedy, kiedy zabieramy si do os dzenia czynów innych ludzi. Wtedy ju tylko etyka jest nam w stanie da miar sprawiedliwo ci, według której orzekamy o moralnej warto ci b d to je-dnostki, b d te całych społecze stw.

Je li wi c jednostka nieustannie potrzebuje pewnych zasad moralnych, to tym bardziej potrzebuj ich całe narody, które w swoim yciu politycznym, w prawo-dawstwie, s dach czy administracji, powinny przeprowadza ide moralno ci we wszystkich jej mo liwych aspektach. Mo na wtedy wzi za pewnik, e dopóki dany naród to czyni, dopóty yje, umiera natomiast, kiedy odst puje od zasad moralno ci. Historia ydowska, grecka, rzymska s tego bolesnym, ale wymownym przykładem. W takim wypadku wszyscy rz dz cy, którzy chcieli ratowa upadaj cy naród, musieli najpierw zaczyna od wskrzeszenia zasad moralno ci, czego znów bez etyki uczyni si nie da.

## 5. Argument metafizyczny

Praktyczne skutki etyki widoczne s równie nie tylko w czysto materialnym działaniu ludzkiego ycia, ale równie w jego wymiarze duchowym, którego owo-cami s kultura, nauka, sztuka etc.

Jak bowiem praktyczne, codzienne czyny ludzkie s nacechowane jak doz moralno ci, tak i ka dy utwór duchowy ma t sam cech . Potwierdzeniem tego s cho by sztuki pi kne, zwłaszcza literatura i film, które w swoich najgł bszych podwalinach zawsze przeprowadzaj jak ide moraln , np. odwieczn walk dobra



ze złem, albo konflikt obowi zków, albo te kwestii niespełnionej miło ci, po wi - cenia si etc. Dowodem na to jest ka dy dramat, ka dy film, w którym otwieraj si niezmiernie wrota dla bada etycznych. Trzeba te pami ta , e w krytyce i egzegezie ka dego utworu pi knego mo e i powinna zabiera głos etyka, a jej głos b dzie tym donio lejszy, je li ona sama posi dzie, uznane przez wszystkich, najprawdziwsze, ogólnoludzkie zasady moralne.

Tak sam rol , je li nie wi ksz , mo emy przydzielili etyce w rozwoju nauk tak historyczno-moralnych jak i szczegółowych. O ile bowiem w rozwoju tych pierwszych rola etyki nie budzi wi kszych zastrze e , to z pewno ci w post pie drugich takie w tpliwo ci ze sob niesie. Jednak takie zastrze enia mog pojawia si tam, gdzie nauki szczegółowe zajmuj si jakimi detalami np. przyrody, poniewa tutaj znaczenie etyki jest jakby mniej widoczne. Staje si ono dopiero wyra niejsze, a nawet przestaje budzi w tpliwo ci, kiedy wszystkie te nauki, dzi ki podstawowej roli filozofii pierwszej (metafizyce), ł cz si przedziwnie w jeden całokształt wiedzy ludzkiej, opartej, najkrócej mówi c, na najwyszych zasadach bytu i mylenia. Wówczas to wła nie etyka le y u samych podstaw metafizyki jako dobro w ka dym stworzonym i niestworzonym bycie (*ens et bonum convertuntur*)<sup>13</sup>. Powiedzie wi c mo na za Proudhonem, e jak na spodzie ka dej rzeczy znajduje si teologia, tak i na dnie ka dej sprawy kryje si te etyka.

## 6. Argument wynikaj cy ze stosunku etyki do religii

Ukoronowaniem praktycznego charakteru etyki jest przede wszystkim jej stosunek do kwestii tak dzi wa nej i tak dra liwej, jak religia. Sprawa jest bowiem o tyle wa na, e zwłaszcza od czasów nowo ytnych, nie mówi c ju o współczesnych, wiele prac po wi conych etyce traktuje osobno o jej stosunku do religii. Jednak e ta relacja bywa coraz bardziej niesprawiedliwie potraktowana w tych pracach. Najcz ciej bowiem grzeszy si b d nienawi ci do religii, b d te zupełn do niej obojno ci danego autora, z punktu widzenia jego stanowiska filozoficznego. Je li nawet czasem uwzgl dnia si w takich pracach wpływ poj religijnych na moralno , to jednak bierze si je w znaczeniu tak oderwanym i niejasnym, e wła ciwie nie stanowi one adnej religii, lecz jak teologiczn filozofii , która z kolei etyce nic nie daje. Dlatego w etyce coraz cz ciej mo na dostrzec dominuj cy trend racjonalizmu, w którym d y si do zupełnej separacji etyki od religii, oraz stara si zast pi całkowicie religi przez etyk .

To skłania nas do zastanowienia si nad pytaniem o warto etyki zupełnie odseparowanej od religii, czyli rozwa enia problemu sekularyzacji etyki. W tej za kwestii nale y zda sobie spraw przede wszystkim z tego, e etyka nie jest religi , ani zast pi jej nigdy nie mo e. Przez religi bowiem trzeba rozumie co najmniej trzy główne sprawy, mianowicie:

1. Jaki rodzaj czci oddawanej Bogu za pomoc jakiego rodzaju nabo e stwa, czyli kultu.

<sup>13</sup> Zale no ci te równie ujmuje i rozwa a wielu etyków, jak cho by wspomniani ju wcze niej T. lipko, dz. cyt., s. 30-33; I. Czuka, art. cyt., s. 37-38 i nast.

2. Sam cnot pobo no ci, czyli rodzaj pewnego usposobienia w oddawaniu czci Bogu.

3. Jak sum prawd b d to objawionych, b d to odkrytych rozumem (gd y religia mo e by b d nadprzyrodzona, b d przyrodzona), które odnosz si do istoty Boga, jak i wszelkich relacji jakie maj miejsce mi dzy Bogiem a stworzeniami, a szczególnie w odniesieniu do rodzaju ludzkiego.

W etyce natomiast zwolenników sekularyzacji, typu Höffdinga, Buchnera, Mole-schotta, Vogta, stowarzysze angielskich (braci Holyodke) i ameryka skich (Adler), jak i wielu im podobnym, nie powiada si o powy szych trzech znaczeniach, st d nie mo e by ona religi pod adnym wzgl dem. Albowiem:

1. Nie oddaje si w etyce adnej czci Bogu, wr cz przeciwnie, nawet si j wyklucza, b d powinno si j wyklucza .

2. Nie piel gnuje si w niej cnoty pobo no ci, bo nie ma w niej, b d nie powinno by , na ni adnego miejsca.

3. Nie zawiera si w etyce adnych prawd teologicznych, gdy nie zna si w niej Boga i nie zajmuje si Nim, bo Go rozum nigdy pozna nie mo e.

adna za etyka, nawet ta z przymiotnikiem chrze cija ska, powy szych prawd nie posiada, ale co najwy ej po ycza je sobie b d z religii przyrodzonej, b d z metafizyki, b d wreszcie z religii nadprzyrodzonej.

Dlatego nale y raczej powiedzie , e etyka musi by zawsze poł czona z jak religi . Skoro bowiem etyka nie mo e zast pi religii, to musi pozosta z ni w naj ci lejszym zwi zku.

Jest to zwłaszcza widoczne, kiedy bierzemy pod uwag religi w pierwszym z trzech powy szych znacze , czyli jako oddawanie czci Bogu. Wymaga to bowiem pewnej liczby czynów, b d to przez rozum ci le okre lonych (jak ma to miejsce w religii przyrodzonej), b d przez wy szy autorytet narzuconych (jak to si dzieje w religii objawionej), a wszystkie one razem s jak powinno ci i nie mo e etyka takich obowi zków pomin . Je li zatem nowo ytni etycy (głównie materialci) przyjmuj jedynie dwardzaje obowi zków, to jest wzgl dem siebie samego i wzgl dem bli niego oraz społeczno ci, to przeciwnie im, wi kszo etyków staro ytnych, a i niemało te nowo ytnych i współczesnych, rozprawia o powinno ciach wzgl dem Boga, czyli o religii, o ile ta jest cz ci ogólnej sprawiedliwo ci, która za cel stawia sobie oddanie ka demu tego, co mu si nale y. Musi wi c nasz stosunek do Boga by obj ty tak sprawiedliwo ci , i w ten oto sposób religia w pierwszym z powy szych znacze staje si cz ci etyki. Kto natomiast odrzuca religi , tym samym rujnuje, a nawet niszczy sam etyk . Nie dziwmy si wi c np. Arystotelesowi, który w *Topikach* zestawił obowi zki wzgl dem bóstwa z obowi zkami wzgl dem rodziców po to, eby kara nale yta spotkała ka dego, kto pow tpiewałby o tym, e bogów nale y czci , a rodziców kocha .

Je li natomiast przez religi rozumie b dziemy pewn sum prawd metafizycznych, tłumacz cych stosunek człowieka do Stwórcy, to taka religia b dzie nie tyle cz ci etyki, co nawet jej niezbdn podstaw . Je li bowiem Bóg jest zasad porz dku moralnego, w powy szym znaczeniu sprawiedliwo ci, to nie mo na podawa reguł etycznych, obejmuj cych cał ludzko , nie maj c ci gle przed oczami naszego stosunku do Bóstwa. Innymi słowy, skoro dowodzimy, e Bóg jest sprawc

wiata, a d enie do Niego jest ostatnim celem całej ludzko ci, to nie sposób uregulowa wzajemnych obowi zków, jakie ludzie maj mi dzy sob , jak te tych, które ka dy z nas ma wzgl dem siebie samego, bez zwracania uwagi na cel ostateczny, do którego maj zmierza wszystkie czyny ludzkie. Ostatecznie wi c pewna suma prawd teologicznych stanowi podstaw , na której wznosi si wszelka teoria etyczna

Niew tliw zatem rzecz staje si dla ka dego chrze cijanina to, e religia nie jest przyrodzon teologi , której zasadnicze rysy mo e pozna ka dy nieuprzedzony rozum. Ka dy bowiem człowiek, jako chrze cijanin, yje pod objawionym prawem bo ym, musi wi c etyk przyrodzon uzupełni przez pewne prawdy, obowi zki i przepisy wynikaj ce z Objawienia. Ci za wszyscy, którzy uwa aj religi przyrodzon za wystarczaj c do stworzenia kompletnej etyki, zapominaj o tym, e prawdy teologiczne, rozumem przyrodzonym odkryte, nie daj dostatecznej powagi, eby całe ycie ludzkie wystarcza co uregulowa . Albowiem za teologi przyrodzon , która stanowi cz systemu filozoficznego, stoi jedynie wzgl dna powaga ludzka, a ta przecie nie daje bezwzgl dnej pewno ci, tak potrzebnej do nakładania stałych i niezmiennych obowi zków. Taka natomiast pewno zasadza si na dokładnym poznaniu woli Boga, a ta z kolei tylko w religii objawionej posiada ostateczny wyraz. Dlatego ka de przedsi wzie cie mo na uzna za nieu yteczne i marne, które by pragn ło w czasach chrze cija skich powróci do czysto przyrodzonej etyki, pod pretekstem, e ma ona nam wystarczy . Albowiem etyka taka ju nie wystarczała przed Chrystusem, tym mniej mo e ona zado uczyni wszystkim wymaganiom ludów chrze cija skich.

To za rodzi podział samej etyki, która zwi zana nierozzerwalnie z religi , musi mie te swoj etyk ogóln i specjaln (dodatkw ). W etyce ogólnej zgodne s ze sob prawie wszystkie religie, które polegaj na zasadzie *kochaj bli niego, jak siebie samego* lub *nie czy drugiemu, co tobie niemile*. W etyce natomiast specjalnej wida ró nice mi dzy religiami, które s konieczne po to, aby dana religia mogła by przeznaczona dla okre lonych wiernych. Innymi słowy chodzi tu o to, e pod pewnym wzgl dem, np. chrze cijanin musi mie osobne prawa etyczne i ich przestrzega , gdy natomiast rozwa a si go jako człowieka, to posiada on etyczne obowi zki, które s wspólne tak jemu, jak i wszystkim ochrzczonym i nieochrzczonym ludziom.