

Etyka – definicja, historia

Etyka jest refleksją filozoficzną, której przedmiotem jest działanie. Etycy starają się odpowiedzieć na pytanie, jakie działanie jest dobre, a jakie złe i co sprawia, że pewne działania aprobujemy, inne zaś spotykają się z naszą dezaprobatą. Mówiąc o działaniu, mamy oczywiście na myśli działanie podejmowane przez ludzi, zakładamy, więc istnienie podmiotu tego działania (podmiotu moralnego), celu działania oraz motywów. Owe trzy wyznaczniki działania (podmiot, cel, przyczyna) stanowią trzon każdej teorii etycznej, niezależnie, bowiem od tego, czy dana teoria zakłada, że celem działania jest zapewnienie sobie pomyślności w życiu, użyteczność dla społeczeństwa, czy też na przykład spełnianie obowiązków, musi ona wziąć pod uwagę fakt, że istoty ludzkie posiadają określone cechy fizyczne i psychiczne (może też postulować, że idealna istota ludzka powinna posiadać pewne cechy), a także uzasadnić, dlaczego w ogóle powinniśmy podejmować pewne działanie i jakie powinny być jego skutki.

W pracy niniejszej omówię w sposób zwięzły najważniejsze koncepcje etyczne filozofii europejskiej. Owo zawężenie problematyki do filozofii europejskiej wydaje się być celowe, ponieważ europejska refleksja etyczna posiada pewne rysy wspólne, które odróżniają ją od pozaeuropejskich systemów etycznych. Jednym z takich rysów jest na przykład koncepcja dobra. W etyce europejskiej jedynie dobro definiowane jest w sposób pozytywny, zło natomiast określa się jako nieobecność dobra. Dla porównania, w mitach perskich występują dwaj bogowie: Aryman, bóg zła, oraz Ormuzd, bóg dobra. Pojmowanie zła jako samoistnej, istniejącej obiektywnie jakości przeniknęło do chrześcijaństwa za sprawą Persa Manesa (manicheizm), który nauczał, że we wszechświecie istnieją dwaj bogowie, a człowiek posiada dwie dusze: dobrą i złą¹. Manicheizm – poprzez filozofię św. Augustyna – wywarł pewien wpływ na filozofię chrześcijańską.

Pierwszym filozofem, który przedmiotem filozoficznego namysłu uczynił dobro i zło moralne, był Sokrates (469 – 399 p.n.e.). Wprawdzie już przed Sokratesem filozofowie przyrody posługiwali się pojęciem *aretai*, które na język polski można przetłumaczyć jako dzielności lub cnoty, jednakże pojęcie to nie stanowiło dla nich terminu etycznego – oznaczało ono jedynie biegłość w wykonywaniu jakiejś czynności lub ogólną sprawność życiową. Dopiero Sokrates nadał pojęciu *arete* znaczenie, jakie z pojęciem tym wiążemy również dzisiaj. „Doszedłszy do przekonania – pisze Diogenes Laertios, – że badanie przyrody nie ma żadnego praktycznego znaczenia dla nas, ludzi, Sokrates zajął się roztrząsaniem zagadnień etycznych (...)”².

¹ Pogląd, zgodnie, z którym obiektywnie istnieje tylko dobro, nosi w etyce miano monizmu etycznego, natomiast pogląd, iż obiektywnie istnieje także zło, określa się mianem dualizmu etycznego.

² I. Krońska, *Sokrates*, Warszawa 1964, R. Palacz, *Sokrates*, Zielona Góra 1994.
Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984, t. II, s. 21.

Dla Sokratesa celem etyki jest rozpoznanie dobra – i choć on sam celu tego nigdy nie zrealizował, to znaczy nie zdołał owego dobra odnaleźć i nazwać, to jednak sądził, iż znajomość dobra, pełna wiedza o nim, jest wystarczającym warunkiem ładu moralnego. Wśród hierarchii wartości dobro ma pozycję najwyższą, toteż jego rozpoznanie usuwa wszelkie konflikty wartości. Jednocześnie Sokrates sądził, iż wystarczy poznać dobro, by je realizować. Instancją, która stoi na straży realizacji dobra, a zarazem stanowi narzędzie jego poznania, jest rozum. Dlatego też wystarczy poznać dobro, aby stać się człowiekiem cnotliwym – wiedza o dobru jest dla Sokratesa tożsama z cnotą (*arete*). Zło z kolei wynika jedynie z braku wiedzy o dobru (czy też jest tożsame z brakiem tej wiedzy)³.

Twierdził, że posiada opiekuńczego ducha (*daimonion*), który nigdy nie mówi mu, co ma robić, niekiedy jednak mówi mu, czego ma nie robić. W rozumowaniu posługiwał się metodą zwaną dialektyką, w obrębie, której można z kolei rozróżnić metodę elenktyczną, polegającą na podważaniu twierdzeń oponenta w sposób prowadzący do absurdu, oraz metodę majeutyczną, polegającą na takim kierowaniu rozmową, aby doprowadzić do odkrycia prawdy tkwiącej już w rozmówcy, której jednak on sam sobie nie uświadamia. O metodzie tej Platon pisał w *Teajtecie*: „Bo ja całkiem jestem jak akuszerki: rodzić nie umiem mądrości i o co już niejeden mnie besztął, że innych pytam, a sam nic nie odpowiadam w żadnej sprawie, bo nic nie mam mądrego do powiedzenia, to słusznie besztają. A przyczyna tego taka: odbierać płody bóg mi każe, a rodzić nie pozwolił”⁴. Według Arystotelesa, Sokrates stosował także indukcję w budowaniu definicji pojęć ogólnych: uważał, że najpierw należy zgromadzić przykłady słów, którym wszystkie strony sporu zgadzają się przyznać pewną treść, następnie zaś zbadać, co w znaczeniu tych słów jest wspólne i na tej podstawie zbudować definicję pojęcia ogólnego (a więc na przykład definicję pobożności lub sprawiedliwości oderwaną od przypadkowych własności związanych z pewnymi formami praktykowania pobożności lub sprawiedliwości)⁵.

Dla Platona (427 – 347 p.n.e.) wystarczającym warunkiem życia cnotliwego jest samo pragnienie dobra, wynikające z jego umiłowania. Platon uważał, że człowiek, który naprawdę miłuje dobro, będzie tego dobra poszukiwał i je czynił. Owo poszukiwanie dobra Platon pojmuje jednak w sposób odmienny od Sokratesa: o ile dla Sokratesa rozum miał odkryć i poznać dobro stanowiące integralny składnik świata, o tyle Platon, przejmując od pitagorejczyków wiarę w nieśmiertelność i wędrówkę ludzkiej duszy – uznał, iż

³ Por. J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1973, s. 176.

⁴ Platon, *Teajtet*, Warszawa 2002, s.150 c-d.

⁵ Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1983, 1078 b 24. Źródłem wiedzy o życiu i poglądach Sokratesa są dialogi Platona (zwłaszcza wczesne), uwagi rozproszone w pismach Arystotelesa, dzieło Ksenofanesa *Wspomnienia o Sokratesie* oraz komedie Arystofanesa. A. Schweitzer zauważył, że łatwiej jest zrekonstruować poglądy Jezusa niż Sokratesa, ponieważ o Jezusie pisali niewykształceni ludzie, podczas gdy o Sokratesie „literaci odciskający na jego portrecie piętno własnego talentu”. A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, London 1954, s. 6. Por też. W. K. C. Guthrie, *Sokrates*, Warszawa 2000.

dusza ludzka posiadała niegdyś wiedzę o dobru, jednak wiedzę tę utraciła, łącząc się z ciałem. W *Fajdrosie* pisał: „Dusza nie może patrzeć sama przez się i w całej ciemności swojej wije się i widzi, jak straszne jest to więzienie, w którym ją żądze trzymają, a sam więzień pomaga własne zacieśniać kajdany”.

Dlatego poznanie dobra jest dla Platona wysiłkiem duszy zmierzającym do przypomnienia sobie posiadanej niegdyś wiedzy. Poznanie polegające na oglądaniu zmysłami rzeczy nie byłoby wyzwoleniem duszy, lecz przeciwnie, byłoby jej zniewoleniem, ponieważ rzeczy, które postrzegamy zmysłowo, stanowią jedynie odbicia własnej istoty (idei), która istnieje poza nimi i pozostaje niedostępna poznaniu zmysłowemu. „Więc jeżeli o to chodzi, co mnie się zdaje – pisał Platon w *Państwie* – to zdaje mi się tak, że na szczycie świata myśli stoi idea Dobra i bardzo trudno ją dojrzeć, ale kto ją dojrzy, ten wymiarkuje, że ona jest dla wszystkiego przyczyną wszystkiego, co słuszne i piękne, że w świecie widzialnym pochodzi od niej światło i jego Pan, a w świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum, iż musi ją dojrzeć ten, który ma postępować rozumnie w życiu prywatnym lub publicznym”⁶. Platon rozróżnia dwa rodzaje owego pozazmysłowego poznania: poznanie dyskursywne, polegające na logicznym rozumowaniu, oraz poznanie intuicyjne, będące bezpośrednim oglądem idei przez rozum.

Platon rozróżniał w duszy trzy części, którym odpowiadały poszczególne cnoty moralne: części rozumnej odpowiadała cnota mądrości, cnota męstwa służyła poskromieniu popędu i podporządkowaniu jej rozumowi, cnota umiarkowania zaś stanowiła umiejętność poskromienia pożądliwości. Utrzymaniu harmonii pomiędzy tymi cnotami służyła cnota sprawiedliwości. Adekwatnie do tego istnieją cztery rodzaje zła duszy: niewiedza, tchórzostwo, niewstrzeżliwość i niesprawiedliwość⁷.

Jeszcze inną koncepcję dobra zaproponował Arystoteles (384 – 322 p.n.e.), którego uważa się za właściwego twórcę etyki jako odrębnej i samodzielnej dyscypliny filozoficznej. Filozof ten poddał krytyce platońską ideę dobra, stwierdzając: „Jeśli bowiem nawet istnieje jakieś jedno dobro, które może być orzekane o wszystkim, co dobre, lub może posiadać byt odrębny samo w sobie, to jasne, że człowiek nie mógłby go osiągnąć przez swoje działanie ani posiadać, te zaś właśnie cechy musi posiadać to, czego obecnie szukamy”⁸. Na początku *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles stwierdza, że dobro stanowi cel ludzkiego dążenia i że dobrem właściwym, a więc tym, które jest przedmiotem rozważań filozofii jest to, do czego dąży się ze względu na nie samo (a nie ze względu na coś innego, do czego to coś jest środkiem).

⁶ Platon, *Państwo*, Warszawa 1958, s. 155.

⁷ Swoje poglądy filozoficzne (także etyczne) Platon wyłożył przede wszystkim w tzw. grupie dialogów okresu średniego. Należą do nich między innymi następujące pisma: *Uczta* (o miłości), *Fedon* (o nieśmiertelności duszy), *Fajdros* (o pięknie), *Państwo ks. II – X* (o sprawiedliwości i państwie), *Teajtet* (o poznaniu). W pismach pochodzących z ostatniego okresu życia Platona pewnemu przeobrażeniu uległa nauka o ideach (*Prawa*). Pochodzący z tego okresu dialog *Fileb* traktuje o różnych rodzajach dóbr.

⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1982, 1096b 32 – 34.

Poznanie dobra nie odbywa się drogą abstrakcyjnych rozumowań, jak u Platona, lecz drogą rozumowania praktycznego, polegającego na znajomości ludzkiej natury i konkretnych okolicznościach, w jakich się działa. Postępowanie Arystotelesa polega na analizowaniu tego, co ludzie uważają za dobre – na podstawie tych analiz Arystoteles dochodzi do wniosku, że tym, czego ludzie pragną ze względu na nie samo, jest *eudajmonia*. Termin ten na ogół tłumaczy się jako „szczęście”, należy jednak pamiętać, że u Arystotelesa ma on szersze znaczenie i obejmuje także właściwe zachowanie się oraz ogólne powodzenie w życiu. Dobro nie istnieje, zatem poza światem, nie jest abstrakcyjną ideą, lecz zostaje utożsamione z pewnym stanem (*eudajmonia*), który jednostka winna starać się osiągnąć. Swoistą funkcją człowieka jest „działanie duszy zgodne z rozumem”, a zatem, „najwyższym dobrem człowieka jest działanie duszy zgodne z wymogami tej działalności”⁹ (tj. działania rozumnego).

Człowiek szczęśliwy jest jednocześnie człowiekiem cnotliwym, cnota zaś polega na umiejętności znalezienia złotego środka pomiędzy skrajnościami. Dzielność na przykład polega na znalezieniu właściwej miary pomiędzy dwoma skrajnymi przeciwieństwami: tchórzostwem i brawurą; hojność – na znalezieniu właściwej miary pomiędzy rozrzutnością a skąpstwem itd. Dzielność etyczna u Arystotelesa polega na umiejętności wyboru właściwego środka pomiędzy przesadą w działaniu a działaniem niedostatecznym. Zgubne są dla człowieka zarówno nadmiar, jak i wszelki niedostatek.

Cnota nie jest jednak wystarczającym warunkiem *eudajmonii* – człowiek cnotliwy mógłby być jednocześnie człowiekiem cierpiącym, a cierpienie wyklucza *eudajmonię*. Wprawdzie człowiek szczęśliwy postępuje w życiu cnotliwie, jednak dopiero całościowe spojrzenie na ludzkie życie umożliwi dokonanie oceny, czy życie to jest szczęśliwe czy nie. Cnota nie jest wrodzona, lecz zdobywa się ją poprzez spełnianie dobrych czynów. Ocenie moralnej podlegają jedynie czyny zależne od woli, niemożliwe jest natomiast uznanie za naganne lub chwalebne czynów popełnionych na przykład pod przymusem. Niemożliwe jest ustalenie zestawu cnót na drodze dyskursywnego myślenia – można tego dokonać jedynie poprzez badanie empiryczne. Cnót zaś jest bardzo wiele, ponieważ każda ludzka czynność ma odpowiadającą jej cnotę¹⁰.

Również cynicy i cyrenaicy uważali, że celem działania powinno być osiągnięcie szczęścia. Podkreślali oni konieczność uniezależnienia się od zewnętrznych okoliczności, kładli nacisk na uwolnienie się od pozytywnych pragnień i dążenia do ich zaspokojenia, co miało pozwolić na uniknięcie rozczarowań i cierpienia. Dla Antystenesa cnota jest tożsama z wyrzeczeniem się pragnień – wyzbywając się pragnień przestajemy obawiać się utraty czegokolwiek, a tym samym nie możemy już doznać krzywdy. Również

⁹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska, Etyka wielka, Etyka eudemejska* [w:] Tenże, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 1996, t. V, s. 89, 309, 403.

¹⁰ Por. W. Tatarkiewicz, *Trzy etyki. Studium z Arystotelesa*, [w:] Tenże, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, Warszawa 1971.

cyrenaicy podkreślali, że celem ludzkiego życia powinno być raczej unikanie cierpienia niż dążenie do przyjemności, a nawet, jeżeli dążymy do niej, to warunkiem zaspokojenia naszych pragnień jest ich ograniczenie¹¹.

Także dla stoików (jak zresztą dla całej etyki greckiej po Sokratesie) charakterystyczne jest łącznie cnoty ze szczęściem¹². Podobnie jak cynicy, szkoła stoicka głosiła, że należy wyrzec się pragnień dotyczących rzeczy zewnętrznych, bowiem ich zaspokojenie nie zależy wyłącznie od nas samych. Jediną rzeczą, której powinniśmy pragnąć, jest cnota będąca jedynym prawdziwym dobrem. Ponieważ wszystko, co zachodzi we wszechświecie, podporządkowane jest Logosowi, zatem również człowiek powinien działać w zgodzie z zasadami Logosu. Człowieka, który uświadamia sobie istnienie kosmicznego porządku i się nań godzi, nazywali stoicy człowiekiem cnotliwym – tego, który się przeciwko niemu buntuje – człowiekiem występny. Mimo iż nie powinniśmy przywiązywać wagi do niczego poza samą cnotą, to jednak wśród owych nietrwałych, przemijających rzeczy jedne są bardziej, inne zaś mniej godne wyboru – w ten sposób stoicy uniknęli skrajności, w które popadli cynicy. Uważali oni, że życie w społeczeństwie jest zgodne z Logosem, dlatego człowiek powinien osiągnąć tą samą bliskość względem innych ludzi (ostatecznie względem całej ludzkości), jaką ma względem samego siebie¹³.

Dla Epikura¹⁴ (341 – 270 p.n.e.) cnota była środkiem do osiągnięcia szczęścia, polegającego na doznawaniu przyjemności. Pomiędzy przyjemnościami nie ma różnic jakościowych, są tylko ilościowe – przyjemności mogą być bardziej lub mniej intensywne. Wystarczający do osiągnięcia szczęścia okazuje się już sam brak cierpienia, który odczuwamy jako przyjemność. Podobnie jak cynicy, Epikur uważa, że wyrzeczenie się pragnienia intensywnych przyjemności jest warunkiem szczęścia, bowiem doznawanie tych przyjemności na ogół prowadzi do nieszczęścia. Zasadnicza różnica pomiędzy epikureizmem a stoicyzmem wydaje się polegać na stosunku do cnoty: o ile dla stoików cnota jest wystarczającym warunkiem szczęścia, a człowiek powinien dążyć do cnoty niezależnie od przyjemności, to dla Epikura cnota jest środkiem służącym

¹¹ Por. A. MacIntyre, *Krótką historią etyki*, Warszawa 2001, s. 94 i nast.

¹² Autorem popularnych pism etycznych jest Seneka (3 – 65 n.e.), reprezentujący tzw. młodszy stoicyzm, charakteryzujący się żywym zainteresowaniem problemami moralności z pominięciem problemów logicznych i epistemologicznych, jakie spotykamy u wcześniejszych stoików. Do najbardziej znanych pism Seneki należą: *O krótkości życia*, *O życiu szczęśliwym*, *Listy moralne do Lucyliusza*. Wykład stoickich poglądów etycznych zawiera także dzieło Epikteta (50 – 130 n.e.) *Podręcznik moralności*.

¹³ Por. R. Palacz, *Klasyki filozofii*, Warszawa 1988, s. 53 i nast. Warto przypomnieć wypowiedź Monteskiusza na temat etyki stoickiej: „Nigdzie zasady nie były godniejsze człowieka i zdolniejsze wychować zacnych ludzi niż u stoików; i gdybym mógł na chwilę zapomnieć, że jestem chrześcijaninem, zniszczenie sekty Zenona byłbym gotów pomieścić w liczbie nieszczęść rodzaju ludzkiego”. Monteskiusz, *O duchu praw*, Warszawa 2002, s. 471.

¹⁴ Z pism etycznych Epikura zachował się jedynie przechowany przez Diogenesa Laertiosa *List do Menojkeusa*. Cennym źródłem wiedzy o poglądach Epikura jest także dzieło Lukrecjusza *O naturze rzeczy*, zawierające pełny wykład poglądów filozofa.

osiąganiu przyjemności¹⁵.

Ogólnie rzecz biorąc, etyka starożytna, podobnie jak cała starożytna filozofia, posiada pewne rysy charakterystyczne, odróżniające ją od późniejszej filozofii europejskiej. Przede wszystkim, jak zauważa między innymi Alasdair MacIntyre, u Greków język moralności nie znał rozróżnienia pomiędzy celami moralnymi oraz naturalnymi pragnieniami jednostki. Celem etyki greckiej było nie tylko poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, jakie postępowanie jest dobre, lecz – przede wszystkim, – jakie postępowanie zagwarantuje jednostce pomyślność. MacIntyre przywołuje przykład pojęcia *eudajmonia*, które oznacza zarówno dobre postępowanie, jak i ogólną pomyślność. W przeciwieństwie do etyki greckiej, współczesna etyka formułuje pytanie odmiennie – nie pyta już, jak należy postępować, aby osiągnąć pomyślność w życiu, lecz jak należy postępować, aby postępować dobrze¹⁶.

Należy także przypomnieć, iż filozofia starożytna, a więc także etyka, miała charakter obiektywistyczny, tzn. interesowała się wyjaśnianiem rzeczy zewnętrznych względem jednostki (z owym obiektywistycznym sposobem myślenia jako pierwszy zerwał św. Augustyn¹⁷). Dla filozofów starożytnych podstawową instancją, którą człowiek powinien posługiwać się w działaniu, był rozum, a nie na przykład wola lub intuicja (znów jako pierwszy zerwał z tym św. Augustyn). Cele, jakie stawiali przed człowiekiem greccy filozofowie (szczęście, cnota, pomyślność), były w pełni osiągalne (stoicy sądzili nawet, że łatwo osiągalne).

Wraz z upowszechnieniem się w Europie chrześcijaństwa w pierwszych wiekach naszej ery, dotychczasowe normy postępowania oraz poglądy na moralność zostały zastąpione nowymi. Ową nową moralność można najkrócej scharakteryzować jako zbiór zasad moralnych przestrzeganych przez osoby, które przyjęły religię chrześcijańską. Podstawowy zbiór tych zasad zawarty jest w Nowym Testamencie¹⁸, jednakże w ciągu dwóch tysięcy lat istnienia chrześcijaństwa powstały ich liczne interpretacje, a także systemy filozoficzne, w których skład wchodziły różnorodne ujęcia etyki. W pracy niniejszej omówię najpierw ogólne zasady moralności chrześcijańskiej, następnie zaś przedstawię dwie odmiany etyki chrześcijańskiej: etykę św. Augustyna oraz etykę św. Tomasza.

Zasadniczym *novum* etyki chrześcijańskiej była zasada miłości bliźniego, dotycząca nawet nieprzyjaciół. Dotychczasowa zasada, głosząca, że miłość należy się jedynie przyjaciołom, a do wrogów powinniśmy czuć nienawiść, zostaje zastąpiona przykazaniem: miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują (Mat. 5, 43-47). Zasada miłości bliźniego ma w etyce chrześcijańskiej charakter

¹⁵ Por. A. MacIntyre, *Krótką historią...*, dz. cyt., s. 152 i nast.

¹⁶ Por. A. MacIntyre, *Krótką historią...*, dz. cyt., s. 127.

¹⁷ Por. Św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 1995.

¹⁸ Cztery Ewangelie, Listy św. Pawła.

pozytywny, tzn. zakres jej obowiązywania nie ogranicza się jedynie do powstrzymywania się od wyrządzania krzywdy „nieprzyjaciołom”, lecz do czynnego działania dla ich dobra. Św. Paweł pisze: „A zatem, dopóki mamy czas, czynmy dobrze wszystkim, a zwłaszcza naszym braciom w wierze” (Gal. 6,10).

Źródłem autorytetu etyki chrześcijańskiej jest nauczanie Jezusa zawarte w *Ewangeliach*¹⁹, to zaś nauczanie odnosi się do prawd zawartych w Starym Testamencie. Jednakże starotestamentowe zasady nie zostają ani zniesione i zastąpione nowymi, ani rozwinięte, lecz jedynie jak gdyby przeniesione na wyższy poziom. W *Kazaniu na Górze* Jezus podkreśla: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić” (Mat. 5,17). Etyka chrześcijańska jest, więc czymś więcej niż tylko rozwinięciem przykazań Dekalogu, jest nową jakością etyczną. Postępowanie moralne nie sprowadza się już do wypełniania szczegółowych przepisów, jak w etyce żydowskiej, lecz przybiera formę świadomego dążenia do moralnej doskonałości („Bądźcie, więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” – Mat. 5, 48).

Moralność chrześcijańska zawiera w sobie pewne elementy występujące także w innych odmianach moralności, czy wręcz – w pewnej formie – we wszystkich społeczeństwach. Zasada: „Cokolwiek będziecie chcieli, aby żebym wam ludzie czynili, i wy im czyńcie” (Mat. 7, 12) jest tutaj doskonałym przykładem. Tym, co wyróżnia etykę chrześcijańską, jest bez wątpienia radykalizacja nakazów – przebaczać winy powinniśmy nie, dlatego, aby na przykład pozyskać sobie względy krzywdziciela, lecz dlatego, że Bóg przebacza swoim nieprzyjaciołom, przy czym nie może być granic dla tego przebaczenia, ponieważ również przebaczenie Boga jest nieograniczone. Nakaz miłości do drugiego człowieka ma być bezinteresowny i obowiązywać niezależnie od tego, czy jesteśmy z tym człowiekiem związani wzajemnymi roszczeniami, czy też nie. Świadcząc pomoc drugiemu człowiekowi nie możemy mieć względu na własne korzyści (a więc na przykład nie możemy kierować się obietnicą nagrody w życiu wiecznym), lecz pomoc powinna być bezinteresowna, a działając dla innych, powinniśmy zapomnieć o sobie samych (Łk 18, 9).

Jezus nie podawał konkretnych zaleceń dotyczących szczegółowych problemów, a jego nauczanie stanowi raczej ogólną krytykę utartych sposobów postępowania niż zbiór jasno sprecyzowanych zasad (zauważyć należy, iż gdyby Jezus taki zbiór sformułował, wówczas teologowie chrześcijańscy musieliby borykać się z trudnościami związanymi z dopasowywaniem owych zasad do zmieniających się realiów historycznych i kulturowych). Wzajemna miłość ograniczona jest wprawdzie początkowo do kręgu najbliższych uczniów Jezusa, lecz ów stan jest przejściowy, a celem ostatecznym pozostaje włączenie do tego kręgu całej ludzkości.

Jedną z pierwszych filozoficznie doniosłych interpretacji zasad etyki chrześcijańskiej zawartych w

¹⁹ O zasadzie miłości bliźniego: Ewangelia św. Mateusza 4, 43- 44; Listy św. Pawła do Rzymian 12, 17, 21.

Nowym Testamencie jest etyka św. Augustyna (354 – 430)²⁰. Od Platona przejął Augustyn przekonanie, że celem filozofii jest osiągnięcie szczęścia – na podstawie *Nowego Testamentu* natomiast twierdził, że szczęście polega na znajomości Boga. „Filozofia – pisał – przyrzeka poznać wyraźnie prawdziwego i ukrytego Boga i już prawie pozwala go dojrzeć poprzez przeświecone blaskiem chmury”²¹. Wielkie znaczenie przypisywał wewnętrznej iluminacji będącej źródłem poznania, również moralnego. Dla Augustyna Bóg jest wzorem moralnym, ale także ostatecznym sędzią. Stwierdzenie to wiąże się z augustyńską koncepcją dobra i zła moralnego: według Augustyna Bóg nie może być sprawcą zła, lecz jedynie dobra, zło zaś polega na braku dobra, który z kolei wynika z wolnej woli. Wybierając życie godne człowieka, człowiek staje się w istocie podobny raczej do diabła niż do człowieka. Ludzki umysł może zostać oświecony przez łaskę bożą, która jest zarazem źródłem podziału ludzi na zbawionych i potępionych, należących do państwa bożego i państwa ziemskiego. W dziele *O państwie bożym* Augustyn pisze: „W ziemskim państwie dwie postacie spostrzegamy, jedną okazującą obecność własną, drugą – służącą przez swą obecność do oznaczenia państwa niebieskiego. Rodzi zaś grzechem skażona natura obywateli państwa ziemskiego, obywateli zaś państwa niebieskiego rodzi łaska, zwalniając naturę od grzechu; tamci się zowią naczyniami gniewu, ci – naczyniami miłosierdzia” (*O państwie bożym*, XV, 2). Reprezentantem państwa bożego na ziemi jest Kościół, a cała historia ludzkości staje się historią walki dobra ze złem, w której ostateczne zwycięstwo odniesie dobro. Augustyn przestrzegał wprawdzie, by kochać ludzi z zwalczać ich błędy, jednak w średniowieczu nauka Augustyna stała się teoretycznym uzasadnieniem ingerowania Kościoła – pojmującego siebie jako reprezentanta państwa bożego na ziemi – w bieg spraw politycznych.

Poglądy moralne Augustyna trafnie wyraża zdanie „kochaj i czyń, co chcesz”. Oznacza ono, że jeśli działanie wyływa z miłości (pojętej po chrześcijańsku), to niezależnie od tego, co się uczyni, postępuje się moralnie dobrze. W homilii na 1. List św. Jana (hom. 7,8) Augustyn pisze: „Ojciec karci syna, handlarz schlebia niewolnikowi. Gdybyś obydwie czyny – karę i delikatność – dał do wyboru, któż by nie wybrał delikatności i nie odrzucił bicia. Niejeden czyn wygląda na zewnętrznie dobry, choć nie wyrasta z korzenia miłości. Podobnie i kwiaty mają ciernie. Niejeden czyn wygląda na surowy i twardy, choć dokonuje się go dla wychowania, z pobudek miłości. Dlatego polecam ci jedno krótkie zdanie: Kochaj i czyń, co chcesz!”²².

Augustyn przez całe życie pozostawał do pewnego stopnia pod wpływem manichejskiej nauki o dualizmie dobra i zła i nauka w zauważalny sposób wpłynęła na jego poglądy etyczne. Dla tego filozofa świat – podobnie jak wszystko, co istnieje – jest dobry, ponieważ jest dziełem Boga. Jeżeli w tym świecie pojawia

²⁰ Św. Augustyn, *Wyznania; O państwie bożym*; E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, Warszawa 1953.

²¹ Św. Augustyn, *Przeciwko akademikom*, Warszawa 1977, t. I, s. 3.

²² Por też J. Salij, *Rozmowy ze św. Augustynem*, Poznań 1985, s. 132 i nast.

się zło, to jest ono jedynie nieobecnością dobra, ta zaś nieobecność powstaje za sprawą wolnej woli, jaką Bóg obdarzył istoty przez siebie stworzone. Zło powstaje wówczas, kiedy istoty obdarzone wolną wolą odmawiają i zaprzestają czynienia dobra – zamiast dążenia do celów wyższych wybierają dążenie do niższych. Bóg mógł wprawdzie zapobiec istnieniu zła, nie uczynił tego jednak, ponieważ zło wpisuje się w harmonię świata i jest potrzebne – dzięki niemu grzesznicy zostaną ukarani, a suma dobra w świecie, w którym istnieje także zło, przewyższa dobro, które istniałoby w świecie pozbawionym zła.

Wpływ manicheizmu szczególnie wyraźnie widoczny jest w augustyńskiej nauce o łasce i predestynacji. Augustyn uważał, że Bóg obdarza łaską jednych ludzi – i ci zostaną zbawieni – nie obdarza zaś innych, którzy zostaną potępieni. Człowiek jednak nie może zasłużyć na łaskę, jedynie Bóg decyduje, kogo zechce nią obdarzyć. Ponieważ zaś człowiek nieobdarzony przez Boga łaską nie może czynić dobrze, zatem ostatecznie to Bóg decyduje o tym, kto będzie czynił dobro, a kto – czynił zło²³.

Św. Tomasz (1225 – 1274) z kolei buduje etykę chrześcijańską w nawiązaniu do etyki Arystotelesa²⁴. Dla Tomasza celem ludzkich dążeń powinno być dobro, a ponieważ największym dobrem jest Bóg, zatem to on powinien być celem naszych pragnień. Osiągając to najwyższe dobro osiągniemy zarazem szczęście, bowiem szczęście polega na poznaniu najwyższego dobra, czyli Boga. Podobnie, zatem jak Augustyn, św. Tomasz uważa szczęście za cel ludzkiego życia. Źródło szczęścia powinno być trwałe i niezawodne, dlatego człowiek nie może znaleźć szczęścia w życiu doczesnym. Prawdziwe szczęście znaleźć można tylko w Bogu²⁵. „Ostateczny cel człowieka – pisze Tomasz – i wszelkiej substancji rozumnej nazywa się szczęściem lub szczęśliwością”²⁶. Jednakże w świecie istnieją także inne, niższe dobra, których również warto pragnąć, zachowując jednakże właściwą miarę.

Istnieje, zatem pewna hierarchia dóbr, którą człowiek musi rozpoznać, kierując się rozumem, (co odróżnia Tomasza od Augustyna, dla którego podstawową instancją kierującą naszym postępowaniem była wola). Św. Tomasz modyfikuje także arystotelesowską tabelę cnót, dołączając do niej pokorę, pobożność, którą pojmuje jako skłonność do wypełniania obowiązków religijnych, a także „cnoty nadnaturalne”: wiarę, nadzieję i miłość. Tomasz sprzeciwia się także nadmiernej ascezie, którą określa jako „ofiarowanie Bogu zrabowanych darów”. Etyka chrześcijańska (a więc także etyka Augustyna i Tomasza) jest etyką teleologiczną (gr. *telos* = cel), bowiem wyjaśnia ludzkie działania ze względu na ich ostateczny cel, jakim jest szczęście polegające na obcowaniu z Bogiem. Dla Tomasza obcowanie to polega na poznaniu Boga, ponieważ

²³ Przyp. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987.

²⁴ Św. Tomasz jest autorem trzech wielkich dzieł filozoficznych zawierających cały wykład jego poglądów: *Sumy filozoficznej* (*Summa contra gentiles*), *Sumy teologicznej* oraz komentarzy do *Sentencji* Piotra Lombarda. Por. też *Dzieła wybrane*, Poznań 1984.

²⁵ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I-a, II-ae, q.2.

²⁶ Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, rozdz. XXV.

poznanie (za Arystotelesem) jest najwyższym rodzajem aktywności człowieka.

Duży wpływ na późniejsze koncepcje etyczne wywarła tomistyczna koncepcja prawa naturalnego. Św. Tomasz starał się wskazać te zasady życia publicznego, które są dostępne dla rozumu niezależnie od objawienia. Bóg ustanowił określone prawa, a zadaniem, – jeśli nie wszystkich, to przynajmniej mędrców – jest ich poznanie i stosowanie się do nich. Człowiek powinien postępować zgodnie z „prawem naturalnym”, które jest zbiorem zasad kierujących zarówno życiem ludzkim, jak i światem przyrody. Prawo to pochodzi od Boga, człowiek jednak może je poznać, ponieważ jest ono „wypisane w jego sercu” (Rz 2,15). Zdolność rozpoznawania owego prawa (właściwy człowiekowi zmysł moralny) pozwala nam odróżniać dobro od zła, kłamstwo od prawdy. Prawo naturalne jest przeciwieństwem prawa stanowionego, różnego w różnych epokach historycznych i w różnych kulturach. Dlatego prawo naturalne obowiązuje wszystkich ludzi, niezależnie od różnic kulturowych. Nikt nie może odebrać człowiekowi tego prawa, ponieważ należy ono do natury człowieka. Prawo naturalne zgadza się z naturą ludzką: „Cokolwiek (...) sprzeciwia się porządkowi rozumu, tym samym sprzeciwia się naturze człowieka jako człowieka. To zaś, co jest zgodne z rozumem, tym samym jest zgodne z naturą człowieka jako człowieka”²⁷. Koncepcja prawa naturalnego św. Tomasza stanowi zerwanie z poglądem św. Augustyna, (którego filozofia stała się podstawą oficjalnej nauki Kościoła rzymskokatolickiego). Augustyn sądził, bowiem, że natura człowieka jest skażona grzechem i że wyzwalenie się z tego grzechu powinno polegać właśnie na przewyciężeniu ludzkiej natury. „Sam człowiek, bowiem – pisał Augustyn – choćby się wewnętrznie radował prawem Bożym, cóż poradzi przeciw innemu prawu w swoim ciełe, walczącemu z prawem jego umysłu”²⁸. Prawo pochodzące od Boga zostaje, zatem przeciwstawione prawu pochodzącemu z ludzkiej natury. Św. Tomasz natomiast uznał, że prawo naturalne ukryte jest w każdym człowieku (nie tylko chrześcijaninie) dzięki boskiemu oświeceniu. W wiekach późniejszych teoria prawa naturalnego sprowadzała się do twierdzenia, że prawa rządzące życiem społeczeństw i jednostek stanowią – podobnie jak na przykład prawa fizyki – element natury, a zadaniem filozofów jest ich odkrycie.

Etyka chrześcijańska spotykała się niekiedy z krytyką, przy czym krytyka ta dotyczyła zarówno samej istoty tej moralności, jak i jej praktycznej realizacji. Na przykład Alasdair MacIntyre uważa za „paradoks etyki chrześcijańskiej” fakt, iż etyka ta dąży do wypracowania zasad postępowania dla całych społeczeństw, podczas gdy pierwotne zasady chrześcijańskiej moralności dotyczyły jednostek lub, co najwyżej małych wspólnot. Zdaniem tego autora, pierwotna moralność chrześcijańska była moralnością „tymczasową”²⁹, ponieważ miała obowiązywać przez stosunkowo krótki okres aż do ponownego przyjścia Chrystusa i końca

²⁷ *Summa theologie*, I – II, kw. 71, art. 2, t. 12, s. 14.

²⁸ Św. Augustyn, *Wyznania*, dz. cyt., VII,21.

²⁹ Sformułowanie autora.

dziejów. Ponadto, zdaniem MacIntyre, celem Jezusa nie było wypracowanie całkowicie nowej moralności, lecz jedynie naprawienie błędów w istniejącej moralności faryzejskiej. Ponieważ zaś powtórne przyjście Chrystusa jak dotąd nie nastąpiło, zatem – argumentuje MacIntyre – „kościół chrześcijański od tamtej pory głosił etykę niemogącą mieć żadnego zastosowania w świecie, w którym historia nie dobiegła końca”³⁰.

Na zarzuty te, (które często pojawiają się w literaturze etycznej) można jednak w prosty sposób odpowiedzieć. Z faktu, iż moralność chrześcijańska miała obowiązywać przez stosunkowo krótki okres czasu nie wynika bynajmniej, że przestała ona obowiązywać, skoro powtórne przyjście Jezusa nie nastąpiło. Nie jest też prawdą, iż etyka ta odnosi się do jednostki, podobnie jak nie jest prawdą, że odnosi się do społeczeństw: równie łatwo można przedstawić taką jej interpretację, z której będzie wynikać, że jest ona raczej zachętą do działania, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym.

Moralności chrześcijańskiej zarzuca się także niekiedy (a w każdym razie zarzucano do Soboru Watykańskiego II, że rodzi nietolerancję wobec innych religii (zarówno innych odłamów chrześcijaństwa, jak i – zwłaszcza – wobec judaizmu). Krytycy tej moralności zwracają także uwagę, że ma ona charakter represyjny i utrudnia samorealizację jednostki, co wydają się potwierdzać współczesne analizy psychologiczne. Ponadto wskazuje się, że moralność ta opiera się na systemie nagród i kar, a więc nie ma nic wspólnego z tym, co uważamy za działanie moralne. Moralność ta prowadzi także, zdaniem krytyków, do wykształcenia się pewnych szablonów reagowania w pewien określony sposób, bez względu na zmieniające się okoliczności. obrońcy etyki chrześcijańskiej odpowiadają, iż zarzuty te są słuszne, co najwyżej w odniesieniu do pewnego sposobu rozumienia tej etyki, będącego nie tyle realizacją ideałów chrześcijańskiej moralności, co jej wypaczeniem. Etyka prawdziwie chrześcijańska nie powinna prowadzić do nietolerancji, do wynaturzenia osobowości, nie powinna kierować się obietnicą nagród itd.³¹

Do czasów oświecenia refleksja filozoficzna zdominowana była przez religijną teleologię, na podstawie, której wnioskowano, że obowiązki moralne wynikają z pewnego naturalnego (boskiego) porządku rzeczy. Ów teleologiczny sposób myślenia został zakwestionowany dopiero w dobie renesansu (ostatecznie odrzucony zaś w oświeceniu). Jednym z pierwszych filozofów, którzy poddali krytyce etykę chrześcijańską, był Montaigne. Zdaniem tego myśliciela, większość ludzi nie jest w stanie sprostać wymogom tej etyki, co więcej, sugerował on, iż nie istnieje jeden spójny zbiór zasad, którym mogliby kierować się wszyscy, i każdy z nas musi znaleźć swoją własną etykę zgodną z jego naturą. Montaigne uważał także, że dla sprawnego funkcjonowania państwa wystarczające jest przestrzeganie zasad prawa, bowiem prawo, a nie moralność, jest w stanie wskazać ściśle zasady postępowania. Przepisy prawa nie są jednak tym samym, co

³⁰ A. MacIntyre, *Krótką historią...*, dz. cyt., s. 162.

³¹ Por. R. Preston, *Etyka chrześcijańska*, [w:] *Przewodnik po etyce*, Warszawa 2002, s. 124 i nast.

normy moralne – są one względne, w różnych państwach obowiązuje różne prawo, a powinnością obywatela jest bezwzględne przestrzeganie prawa obowiązującego w jego kraju.

Istotnym pytaniem, której pojawiło się wraz z zakwestionowaniem średniowiecznego obrazu świata, było pytanie o prawomocność władzy. Skoro pogląd, zgodnie, z którym posłuszeństwo jednostki względem władcy wynika z naturalnego porządku rzeczy, został odrzucony, trzeba było odpowiedzieć na pytanie, dlaczego w ogóle jedni ludzie powinni słuchać poleceń innych ludzi.

Jeremy Bentham (1748 – 1832), wychodząc od obserwacji codziennych ludzkich zachowań, doszedł do wniosku, iż ludzie w swoim postępowaniu kierują się tylko dwoma rodzajami doznań: przyjemnością, do której dążą, oraz przykrością, której unikają³². Dla Benthama przyjemności są jakościami prostymi, tzn. nie różnią się jakością, lecz jedynie ilością. Oceniając przyjemności, kierujemy się siedmioma kryteriami: ich intensywnością, trwałością, pewnością, bliskością, prawdopodobieństwem, że nastąpią po niej dalsze przyjemności, „czystości”, czyli prawdopodobieństwem, że nie nastąpią po niej żadne przykrości, wreszcie zasięgu, czyli ilości osób doświadczających przyjemności³³. Etyka jest zaś dla Benthama „sztuką kierowania działalności ludzkiej ku wytworzeniu możliwie największej ilości szczęścia po stronie tych, których dobro ma się na widoku”³⁴.

Zdaniem J. S. Milla (1806-1873), z faktu, że ludzie pożądamy różnych rzeczy, nie wynika wcale, że rzeczy te są godne pożądania. Filozof ten, podobnie, jak Bentham, również uznał, że ludzie kierują się w życiu dążeniem do przyjemności i unikaniem przykrości, jednak odrzucił pogląd, zgodnie, z którym przyjemności nie różnią się jakościowo. Rozróżnił on pomiędzy przyjemnościami niższymi i przyjemnościami wyższymi, duchowymi i dostarczającymi więcej szczęścia niż przyjemności niższe, cielesne. Według Milla, „jest rzeczą niewątpliwą, że ci, którzy w równym stopniu znają obie przyjemności (...), wyraźnie przedkładają typ życia, który angażuje ich wyższe uzdolnienia. Mało, kto zgodziłby się na to, aby zostać zamienionym w któreś ze zwierząt niżej zorganizowanych, nikt inteligentny nie zgodziłby się zostać głupcem, żaden człowiek mający uczucia dla ludzi i wrażliwe sumienie nie chciałby być egoistą i człowiekiem podłym. Nie zrezygnowałiby oni ze swej wyższości nawet za cenę najpełniejszego zaspokojenia tych pragnień, które z tamtymi dzielą”³⁵. O tym, która przyjemność jest wyższa, decydować zaś powinien werdykt tzw. „sędziów

³² Władysław Tatarkiewicz pogląd ten krytykuje jako niejasny, ponieważ, jak zauważa, nie istnieją czyste doznania przyjemności ani przykrości, lecz odczucia te dołączają się jedynie do innych doznań, ponadto zaś przyjemne wrażenia oddziałują na siebie wzajemnie, zwiększając lub zmniejszając ogólne wrażenie przyjemności (to samo odnosi się do doznań przykrych). Por. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 2004, s. 73 i nast. Z rozważań Tatarkiewicza wynika ponadto, iż pojęcie przyjemności, zwłaszcza zaś szersze od niego pojęcie szczęścia, jest o wiele bardziej złożone i wieloznaczne niż wydawało się twórcom utilitaryzmu.

³³ J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, Warszawa 1958, s. 59.

³⁴ Tamże, s. 418.

³⁵ J. S. Mill, *Utilitaryzm. O wolności*, Warszawa 1959, s. 16.

kompetentnych”, a więc tych, którzy znają porównywane przyjemności. Ich opinię, zdaniem Milla, musimy uznać za ostateczną. Bentham był przekonany, że niemożliwe jest udowodnienie tezy, zgodnie, z którą przyjemność jest jedynym dobrem – uważał zresztą, że dowodu takiego nie potrzebujemy. Innego zdania był, Mill. Sądził on, że dowód jest zarówno możliwy, jak i potrzebny i przedstawił go w postaci sylogizmu: dobrem jest tylko to, czego pożądamy, a jedynie przyjemności pożądamy dla niej samej, dlatego jedynym dobrem, którego pożądamy dla niego samego, jest przyjemność³⁶.

Teorie, które starały się odpowiedzieć na to pytanie, określa się mianem teorii umowy społecznej. Pierwsze z owych teorii głosiły, iż możemy dobrowolnie zobowiązać się do posłuszeństwa wobec władcy, zaś to zobowiązanie (obietnica posłuszeństwa) będzie nas skłaniać do jego przestrzegania (zgodnie z zasadą, że powinno się przestrzegać zobowiązań). Inne teorie umowy społecznej przekonują, iż w interesie ludzi leży powierzenie władzy niektórym jednostkom, ponieważ w przeciwnym razie ludzie pozostawaliby w stanie przedpolitycznym, w którym każdy byłby zagrożeniem dla każdego. Do najbardziej znanych należy teoria T. Hobbesa (1588 – 1679). „Natura, bowiem – pisze, Hobbes – skłania każdego, by szukał tego, co dla niego jest dobre i aby uciekał przed tym, co jest dla niego złe, najbardziej zaś przed największym złem przyrodzonym, jakim jest śmierć; i dzieje się to z jakiejś konieczności przyrodzonej, która nie jest mniejsza niż ta, z jaką spada na ziemię kamień. Tak, więc nie jest rzeczą niedorzeczną ani godną nagany, ani sprzeczną ze zdrowym rozumem, jeśli ktoś wkłada całe swoje staranie w to, iżby obronić swoje ciało i jego członki od śmierci i cierpień, i zachować jego istnienie. Co zaś nie jest sprzeczne ze zdrowym rozumem, to wszyscy uważają za słuszne i zgodne z prawem”³⁷. Hobbes sądzi zatem, że uzasadnić dany czyn potrafimy jedynie wtedy, kiedy jesteśmy w stanie wskazać korzyści, jakie ów czyn przynosi sprawcy. Z teorii tej wynika między innymi, że silniejsi mogą zawrzeć między sobą umowę na niekorzyść słabszych, ustanawiając rodzaj „umowy o niewolnictwo” i wyłączając poza sferę moralności jednostki najślabsze, a więc na przykład dzieci lub ludzi obarczonych defektami³⁸.

Zakwestionowana została również teoria prawa naturalnego, zgodnie, z którą zasady moralne stanowią element natury (natury ludzkiej lub natury w ogóle). Najpoważniejszą „konkurentką” teorii prawa naturalnego jest koncepcja zwana utylitaryzmem. Utylitaryzm wychodzi od oczywistej tezy (potwierdzonej także przez współczesną psychologię), że człowiek w swym działaniu dąży do przyjemności i unika przykrości. Utylityści nie posługują się abstrakcyjnymi pojęciami dobra, piękna czy prawdy, traktując

³⁶ Krytykę tego sylogizmu a także różnych odmian hedonizmu, utylitaryzmu i eudajmonizmu przedstawia W. Tatarkiewicz. Por. Tenże, *O szczęściu*, Warszawa 2004, s. 519.

³⁷ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, Warszawa 1956, t. II, s. 211.

³⁸ Por. R. Tokarczyk, *Hobbes: zarys żywota i myśli*, Lublin 1998; D. Gauthier, *Morals by agreement*, Oxford 1986, s. 268.

naturę ludzką jako przedmiot badań empirycznych, a własną doktrynę – jako opartą na przyrodniczej wiedzy o człowieku. Dlatego też dla etyki ugruntowanej empirycznie nie może być innej wartości niż szczęście wszystkich ludzi – każda inna wartość byłaby niemożliwa do zrealizowania w warunkach, w jakich jednostki funkcjonują w społeczeństwie. „Nauka – pisze J. S. Mill, – która przyjmuje jako podstawę moralności użyteczność, czyli zasadę największego szczęścia, głosi, że czyny są dobre, jeżeli przyczyniają się do szczęścia, złe, jeżeli przyczyniają się do czegoś przeciwnego”³⁹. Czyn jest, zatem słuszny wówczas, kiedy jego dobre skutki (prowadzące do pomnożenia szczęścia) przewyższają złe skutki (te, które pomnażają nieszczęścia). Jeżeli możemy dokonać wyboru pomiędzy działaniami różnego rodzaju, to należy wybrać działanie, które bardziej od innych przyczyni się do pomnożenia ogólnej sumy szczęścia⁴⁰.

Różne rodzaje utilitaryzmu przyjmują różne koncepcje szczęścia. Dla J. S. Milla szczęście jest tożsame z przyjemnością – inni utilitaryści utożsamiają szczęście z sumą korzyści, jaką z danego czynu odnosi społeczeństwo. We współczesnych wersjach utilitaryzmu utożsamia się szczęście na przykład z „dobrym układem spraw i sytuacji”⁴¹. Wspólną cechą wszystkich odmian utilitaryzmu jest natomiast stosowanie „arytmetyki moralnej”, czyli rozważanie – przed podjęciem działania – wszystkich dodatnich i ujemnych następstw danego czynu w określonej sytuacji. Z tego powodu utilitarystom zarzuca się niekiedy, że przewidzenie wszystkich skutków danego czynu nie jest możliwe, a twierdzenie, iż przed wykonaniem jakiegoś czynu należy dokonać rachunku moralnego – jest bezpodstawne⁴².

W zależności od tego, czy większą wagę przywiązujemy do reguł postępowania, czy też do samego czynu oraz jego skutków, możemy mówić o utilitaryzmie reguł oraz utilitaryzmie czynów. Utilitaryzm reguł skłonny jest uznać dany czyn za wartościowy nawet wówczas, kiedy nie przyczynia się on do pomnożenia ogólnej sumy szczęścia, jest natomiast zgodny z regułami, które ten rodzaj utilitaryzmu uznaje za wartościowe. Utilitaryzm czynów, przeciwnie, uznaje za wartościowy jedynie takie czyny, które przyczyniają się do zwiększenia ogólnej sumy szczęścia. Różnice pomiędzy tymi dwoma odmianami utilitaryzmu wynikają z różnego stosunku do reguł moralnych: o ile utilitaryzm czynów pojmuje reguły jako swego rodzaju drogowskazy pozwalające na zaoszczędzenie czasu i wysiłku przy rozważaniu konsekwencji czynu, nie zaś, jak utilitaryzm reguł, jako quasi-religijne nakazy, od których odstępstwo jest niemożliwe w żadnych okolicznościach⁴³.

³⁹ J. S. Mill, *Utilitaryzm...*, dz. cyt., s. 13.

⁴⁰ Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, [w:] Tenże, *Droga do filozofii*, t. 1, Warszawa 1971, s. 281.

⁴¹ Por. R. E. Bayles, *Czego należy oczekiwać od utilitaryzmu czynów*, „Etyka” 1973, nr 11, s. 87.

⁴² Por. D. Probuca, *Utilitaryzm*, Częstochowa 1999, s. 97 i nast.

⁴³ Kotarbiński, *Utilitaryzm*, [w:] Tenże, *Wybór Pism*, Warszawa 1958, s. t. I, s. 178 i nast. Por. D. Probuca, *Utilitaryzm...*, dz. cyt., s. 118 i nast.

Oceniając moralną wartość danego czynu, utylitarysty nie biorą, więc pod uwagę intencji sprawy – nawet, jeżeli intencje te były niesłuszne (na przykład podmiot działający niewłaściwie ocenił sytuację), a skutki czynu są korzystne, to czyn ten należy uznać za wartościowy. Czyny, które nie prowadzą do żadnych następstw, są aksjologicznie obojętne. Ponadto, ten sam czyn może być raz oceniony jako wartościowy, innym zaś razem jako naganny, ocena, bowiem zależy nie od samego tego czynu, lecz od jego późniejszych następstw.

Utylitaryzm jest, zatem przeciwieństwem etyki absolutystycznej, dla której wartości istnieją obiektywnie i nie są zrelatywizowane do żadnych osób ani sytuacji. Należy podkreślić, że również zwolennicy absolutnego charakteru wartości zgodziliby się z twierdzeniem, zgodnie, z którym na przykład miłość albo przyjaźń przyczynia się do ogólnego wzrostu pomyślności, argumentowaliby jednak, iż wartości te nie, dlatego są wartościami, iż przyczyniają się do czyjejkolwiek pomyślności, lecz przeciwnie, przyczyniają się do pomyślności właśnie, dlatego, że są wartościami. Ich użyteczność wynika, innymi słowy, z ich absolutnego charakteru.

Rozróżnić należy utylitaryzm reguł od utylitaryzmu czynów. Utylitaryzm reguł za najważniejsze uznaje dobro jednostki i jej celów, utylitaryzm reguł natomiast – dobro społeczeństwa. W utylitaryzmie czynów czyn jest użyteczny wtedy, kiedy jego wkład do „wewnętrznie dobrych układów spraw i sytuacji” jest nie mniejszy niż jakiegokolwiek innego czynu⁴⁴. Dla zwolenników utylitaryzmu reguł dany czyn jest słuszny jedynie pod warunkiem, że jest zgodny z akceptowaną regułą. Dla utylitaryzmu czynów ważne jest przede wszystkim działanie, dla utylitaryzmu reguł zaś – użyteczność konkretnych reguł wynikających z zasady użyteczności.

Utylitaryzm głosi wprawdzie, że dobre jest to, co jest użyteczne, a użyteczne jest to, co jest przyjemne, nie przesądza jednak, jakie motywy kierują ludzkim postępowaniem. Utylitarystą może być zarówno zwolennik egoistycznego indywidualizmu, zgodnie, z którym ludzie kierują się wyłącznie motywami egoistycznymi, jak i ktoś przekonany, iż w postępowaniu ważną rolę odgrywają motywy altruistyczne. Zdaniem filozofów takich jak Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Herbert Spencer (1820 – 1903), wcześniej zaś między innymi Thomas Hobbes (1588 – 1679), John Locke (1632 – 1704), Adrian C. Helwecjusz (1715 – 1771), ludzie kierują się w wyłącznie względami egoistycznymi. W stanie natury ludzie mieliby na uwadze jedynie własne dobro i w ich działaniu nie dałoby się wyróżnić pobudek altruistycznych⁴⁵. Inni filozofowie

⁴⁴ Por. R. E. Bayles, *Czego należy oczekiwać od utylitaryzmu czynów*, „Etyka” 1973, nr 11, s. 87.

⁴⁵ Na przykład prawo własności Locke uzasadniał następująco: każdy człowiek dysponuje własnością swej osoby. Nikt nie ma do niej żadnego uprawnienia, poza nim samym. Możemy, zatem powiedzieć, że prawa jego ciała i dzieło jego rąk słusznie należą do niego. Cokolwiek, zatem wydobył on ze stany ustanowionego i pozostawionego przez naturę, złączył ze swoją pracą i przyłączył do tego, co jest jego własne, uczynił swą własnością”. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, s. 181. Locke sądził, że w ten sposób dowiódł absolutnego prawa

wyznawali pogląd odmienny – uważali oni, iż motyw egoistyczny ze swojej natury obejmuje także troskę o innych ludzi (sympatię dla innych), a w działaniu można wyróżnić zarówno komponent egoistyczny, jak i altruistyczny. Do grupy filozofów rozumujących w ten właśnie sposób należeli między innymi David Hume (1711 – 1776), Adam Smith (1723 – 1790) i Jean Jacques Rousseau (1721 – 1778).

Do absolutyzmu etycznego należy, rzecz jasna, włączyć przedstawione powyżej systemy etyczne Platona, Arystotelesa, św. Augustyna czy św. Tomasza. Odmianą absolutyzmu etycznego jest także etyka Immanuela Kanta (1724 – 1804). Filozof ten uznał, że oparcie etyki na religii jest niemożliwe, ponieważ człowiek posiada wolną wolę i nawet, jeżeli wierzy, iż Bóg ustanowił określone zasady moralne, to musi odpowiedzieć sobie na pytanie, dlaczego powinien słuchać bożych nakazów, a tej odpowiedzi w samej religii znaleźć nie może. Jedyną instancją, która może wskazać i uzasadnić reguły moralności, jest, zdaniem Kanta, rozum. „Praktycznie dobre jest zaś to, co skłania wolę za pomocą przedstawień rozumu, a więc nie z subiektywnych przyczyn, lecz obiektywnie, tj. na mocy zasad mających ważność dla każdej rozumnej istoty jako takiej”⁴⁶. Wprawdzie nie można udowodnić ważności zasad moralnych poprzez odwołanie się do autorytetu Boga, możliwe jest jednak dowodzenie odwrotne. Kant sądził, bowiem, że nie istnieje możliwość udowodnienia istnienia Boga drogą czystej spekulacji filozoficznej, można natomiast dowodzić jego istnienia (a także istnienia wolnej woli oraz pozytywnego rozstrzygnięcia innych pytań metafizycznych) drogą rozumowania moralnego⁴⁷.

Dla Kanta istnieje tylko jedno dobro bezwarunkowe, dobra wola, zarazem jednak to rozum musi wskazać woli, czego ta powinna chcieć. „Każda rzecz w przyrodzie – stwierdza filozof – działa podług praw. Tylko istota rozumna posiada władzę działania według przedstawienia praw, tj. według zasad, czyli posiada wolę. Ponieważ do wyprowadzenia czynów z praw potrzebny jest rozum, przeto wola jest niczym innych jak praktycznym rozumem”⁴⁸. Chcąc postępować moralnie, powinniśmy, zatem działać pod wpływem wewnętrznego nakazu, a nie pod wpływem przymusu zewnętrznego. O tym zaś, jakie działanie jest moralne, decyduje rozum, który nakazuje woli postępować właśnie w ten a nie inny sposób. Pamiętać także należy, iż wprawdzie prawo moralne wyrażane przez imperatyw kategoryczny jest powszechne i konieczne, to jednak nie jest ono narzucone człowiekowi z zewnątrz, lecz znajduje się w nas samych. Obowiązują one zresztą nie tylko człowieka, lecz także każdą istotę rozumną. Prawa te „trzeba wyprowadzać z każdego ogólnego pojęcia istoty rozumnej, istoty w ogóle, i w ten sposób wszelką etykę, której zastosowania do człowieka potrzeba antropologii, wyłożyć najpierw całkiem niezależnie od niej jako czystą filozofię, tj.

własności.

⁴⁶ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1984, s. 39.

⁴⁷ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1972, s. 200 i nast.

⁴⁸ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki...*, dz. cyt., s. 38.

metafizykę⁴⁹.

Zamiast poszukiwać koncepcji dobra, którą można byłoby następnie posłużyć się dla ustalenia konkretnych zasad postępowania, Kant pyta najpierw o same te zasady, zastanawia się mianowicie, jakie podstawowe zasady mogłyby zostać przyjęte przez zbiorowość podmiotów, to znaczy przez wszystkich członków tej zbiorowości. Jedynym ograniczeniem, jakie na tą zbiorowość nakłada, jest brak wiedzy na temat własnych pragnień i stosunków społecznych. Jeżeli okazałoby się, że jakaś zasada moralna (lub zasady) mogłaby zostać zaakceptowana przez wszystkich, wówczas należałoby przyjąć ją jako podstawową zasadę etyki. Ów sposób ustalania reguł moralności Kant określa mianem prawa moralnego lub imperatywu, rozróżniając dwa takie imperatywy: hipotetyczny i kategoryczny. Imperatyw hipotetyczny mówi nam, jakich środków powinniśmy użyć dla osiągnięcia określonego celu („chcemy tego przedmiotu, powinniśmy, więc tak i tak postępować”⁵⁰). Imperatyw kategoryczny natomiast mówi nam, które cele powinniśmy uznać za samoistne cele działania, nie zaś jedynie za środki do osiągnięcia innych celów. Daną zasadę moralną należy, więc przyjąć lub odrzucić nie dlatego, że jej stosowanie wiąże się z korzystnymi lub szkodliwymi następstwami, lecz dlatego, że można chcieć tej zasady (lub jej nie chcieć) jako zasady powszechnej.

Kant formułuje swój imperatyw w kilku różnych wersjach, niekiedy bardzo się od siebie różniących. Jedna z najbardziej rozpowszechnionych jego wersji brzmi w sposób następujący: „Postępuj tylko według takiej zasady, co, do której mógłbyś chcieć, aby stała się prawem powszechnym”. W literaturze etycznej spotyka się najczęściej trzy jego sformułowania. Powyżej przedstawiłem sformułowanie zwane „formułą autonomii woli” albo „powszechności prawa”. W innej wersji (zwanej niekiedy „formułą praw przyrody” sformułowanie to brzmi: „Postępuj tak, jak gdyby maksyma twojego postępowania przez wolę twą miała się stać ogólnym prawem przyrody”. Drugie sformułowanie odnosi się do człowieczeństwa jako celu samego w sobie i brzmi: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy jako środka”. Trzecie sformułowanie wreszcie odnosi się do opisywanej przez Kanta moralnej wspólnoty wszystkich istot rozumnych i stwierdza: „Wszystkie maksymy na podstawie własnego prawodawstwa mają się zgodnie zjednoczyć w możliwe państwo celów jako państwo przyrody”. Na podstawie tego twierdzenia Kant sformułował zalecenie: „Postępuj wedle maksymy członka, który nadaje ogólne prawa dla możliwego państwa celów”.

„Formuła autonomii woli” jest wprawdzie najbardziej znanym sformułowaniem kantowskiego imperatywu, jednak na rozwój refleksji etycznej największy wpływ wywarła „formuła celu samego w sobie”. Według owej „formuły” powinniśmy traktować każdego człowieka – także samego siebie – zawsze jako cel

⁴⁹ Tamże, s. 37.

⁵⁰ Tamże, s. 83.

działania, nigdy zaś jako środek. Traktowanie innych jako celu działania jest, więc w etyce Kanta obowiązkiem moralnym. Wynika z tego, iż odnoszenie się z szacunkiem i sympatią do drugiego człowieka zasługuje na moralną aprobatę jedynie wówczas, kiedy wynika z poczucia moralnego obowiązku, – jeżeli wynika na przykład z faktu, że kogoś lubimy, wówczas w ogóle nie podlega ocenie moralnej. Nie można, zatem pytać, po co istnieje człowiek, ponieważ jest on celem sam dla siebie. Samo istnienie człowieka zawiera w sobie najwyższy cel człowieczeństwa, którym jest realizowanie prawa moralnego. Tylko, bowiem wypełniając prawo moralne człowiek może zachować swą godność i człowieczeństwo.

Znamiennym rysem etyki Kanta jest pojmowanie moralności jako działania wynikającego z poczucia obowiązku, a nie z naturalnych skłonności lub uczuć. Działanie, które podejmujemy powodowani na przykład współczuciem dla cudzego cierpienia, nie jest, więc, według Kanta, działaniem moralnym, o ile temu współczuciu nie towarzyszy przeświadczenie, że działanie to jest także naszym obowiązkiem moralnym.

Kant dokonuje rozróżnienia pomiędzy działaniem zgodnym z obowiązkiem i działaniem z obowiązku. Według niego, większość ludzi postępuje zgodnie z obowiązkiem, jednak ich postępowanie nie jest moralne, ponieważ nie jest postępowaniem „z obowiązku”. Filozof podaje przykład obowiązku nakazującego zachowanie własnego życia. Większość ludzi – dowodzi w *Uzasadnieniu moralności* – stara się zachować własne życie, jednak, – ponieważ nie mają oni wglądu w treść moralnego nakazu nakazującego postępować tak, aby własne życie zachować, a działają powodowani jedynie nieuświadomionym instynktem – to ich postępowania nie można uznać za postępowanie moralne. Jedynie człowiek, który podtrzymuje własne życie w przekonaniu, że jest to jego moralnym obowiązkiem, postępuje moralnie w kantowskim tego słowa znaczeniu. Moralnie postępuje, zatem na przykład ktoś, komu życie nie sprawia radości, kto jest życiem zmęczony i chętnie by się z nim rozstał, nie czyni tego jednak ze względu na moralny nakaz zabraniający odbierania sobie życia. W ocenie danego czynu ważne są, zatem intencje podmiotu działającego, a nie konsekwencje czynów, których, jak podkreśla Kant, często nie jesteśmy w stanie kontrolować.

Również David Hume (1748 –1832) odrzucił, – choć nie tak radykalnie jak Kant – teorię prawa naturalnego (chronologicznie nieco wcześniej od Kanta). Jego zdaniem, sam rozum nie wystarczy do podjęcia działania, ponieważ działanie wynika zawsze z pewnych pragnień i uczuć⁵¹. Dlatego też dla opisu sądów moralnych bardziej adekwatna okazuje się teoria cnót (a więc teoria mówiąca, jacy powinniśmy być, aby postępować dobrze). Cnota jest dla Davida Hume stałym usposobieniem do działania wynikającym z pragnienia dobra dla innych, – mimo bowiem, że na ogół pragniemy dobra dla nas samych, to często pragniemy go także dla innych. Świadczy o tym choćby fakt, że ludzie aprobują wszystko to, co przynosi

⁵¹ Por. M. Rutkowski, *Rola rozumu w decyzjach moralnych : etyka Davida Hume'a*, Wrocław 2001.

powszechnie korzyści, a z dezaprobatą odnoszą się do tego, co wyrządza szkody. Jedną z najwyższych cnót jest cnota poszanowania prawa (sprawiedliwości), która wynika z „pełnego sympatii poszanowania uczuć innych ludzi”.

Hume uważał, że w dziedzinie etyki możliwe jest zastosowanie tej samej metody, którą stosuje się w naukach przyrodniczych, a więc – eksperymentu. Stosując ową eksperymentalną metodę doszedł do wniosku, że – po pierwsze – ludzie kierują się nie tylko rozumem, lecz przede wszystkim uczuciami, które leżą u podstaw decyzji woli, a następnie, że owe uczucia nie są proste, lecz składają się z komponentów, z których jedne są bardziej, a inne mniej pierwotne. Najbardziej pierwotnym komponentem nie jest jednak, wbrew temu, co sądzili na ogół filozofowie przed nim, uczucie egoizmu, lecz przeciwnie – jest nim uczucie sympatii. Wtórne jest natomiast uczucie egoizmu, które jest dla Davida Hume rodzajem przeniesienia sympatii dla innych na samego siebie. Jak wspomniałem, Hume odrzucił także koncepcję prawa naturalnego. Nie twierdził wprawdzie, że prawo takie nie istnieje, uważał jednak, że możemy zasadnie twierdzić, iż ono istnieje, ponieważ nie jest ono bezpośrednio dostępne naszemu umysłowi⁵².

Z punktu widzenia historii etyki interesująca wydaje się także teoria G.W.F. Hegla (1770 – 1831). Hegel nie opracował wprawdzie odrębnej teorii etycznej, ale teoria taka jest zawarta w jego filozofii społeczeństwa i filozofii dziejów, ponieważ zaś oddziaływała ona także na Marksa, jej filozoficzna doniosłość nie wydaje się ulegać wątpliwości.

Według Hegla, pierwotne społeczeństwa były bezrefleksyjne i chociaż obowiązywały w nich pewne zasady moralne, to jednak ludzie nie uświadamiali sobie ich istnienia. Dopiero w miarę komplikowania się stosunków społecznych ludzie zaczęli zastanawiać się, jak ułożyć we właściwy sposób swe relacje z innymi. Jednakże nawet pomimo istnienia świadomej refleksji moralnej jednostka nie jest w stanie całkowicie dowolnie wybierać celów, których zrealizowania będzie pragnąć – zarówno wybór celów, jak i pragnienia jednostki zależą od struktury społecznej, w której jednostka została ukształtowana⁵³.

Na uwagę zasługuje również heglowska koncepcja wolności. Zdaniem Hegla, wolność nie jest czymś, czego moglibyśmy pragnąć niezależnie od konkretnego czasu i miejsca, w jakim żyjemy. Zależnie, bowiem od czasu i miejsca jesteśmy zniewoleni przez innego rodzaju ograniczenia, posiadamy także inne pragnienia i dążenia – wynika z tego, że różne osoby, które domagają się wolności w różnych warunkach – w istocie domagają się zupełnie, czego innego. Wolność, zatem w tradycyjnym tego słowa znaczeniu nie istnieje, istnieją jedynie różne „wolności”, będące z kolei wytworami konkretnej struktury społecznej⁵⁴. Najwyższą wolność jednostka osiąga w państwie i dzięki państwu. „Bo trzeba to wiedzieć – stwierdza Hegel, – że

⁵² Por. W. Skarbek, *Teoria wartości etycznych D. Hume'a*, Piotrków Trybunalski 2003.

⁵³ V. J. Bourke, *Historia etyki*, Warszawa 1994.

⁵⁴ Por. A. MacIntyre, *Krótką historia...*, dz. cyt., s. 256 i nast.

państwo jest urzeczywistnieniem wolności, to znaczy absolutnego celu ostatecznego (...), że wszelką wartość, jaką człowiek posiada, wszelką rzeczywistość duchową zawdzięcza on jedynie państwu”⁵⁵.

Również Karol Marks (1818 – 1883) uważał moralność za wytwór stosunków społecznych, a ściślej, za formę ideologii (na równi z prawem i religią). Dlatego też Marks unikał wypowiadania się w kwestiach moralności, uznając na przykład żądanie słusznych płac dla robotników za czczy frazes, obalony przez współczesną naukę. Twierdził także, że z historycznego punktu widzenia „zawsze zło ostatecznie zwycięża dobro, ponieważ zło wprawia życie w ruch oraz prowokuje walkę, która zawsze przynosi jakieś owoce, tworząc w ten sposób historię”⁵⁶. Poszczególne systemy etyczne są dla Marksa tym samym, co ideologie, do których należą: są formą walki klas, która była siłą napędową historii.

Do amoralizmu prowadzi niekiedy także inna – równie ważna i znacząca – dziewiętnastowieczna teoria – darwinowski ewolucjonizm. Teoria ta – zastosowana do życia społecznego ludzi – twierdzi, że w świecie ludzi panują zasadniczo te same prawa, co w przyrodzie: walka o byt, którą przetrwają tylko najsilniejsi i najlepiej przystosowani. W etyce teoria ta, co może wydawać się zaskakujące, doprowadziła do zgoła odmiennych wniosków. Herbert Spencer (1820 – 1903) sądził na przykład, że postępowanie dobre to postępowanie zgodne z naturą. Jeżeli powinniśmy komukolwiek pomagać, to lepiej jest pomagać silnym niż słabym, ponieważ silni są najlepiej przez naturę przystosowani do życia. Z kolei Ernest Haeckel (1834 – 1919) stworzył na podstawie darwinizmu teorię gloryfikującą państwo. Dla Piotra Kropotkina (1842 – 1921) wreszcie teoria Darwina prowadziła do tych samych wniosków, co religia chrześcijańska – twierdził on, że walka klas zachodzi jedynie pomiędzy gatunkami, w obrębie tego samego gatunku zaś, w tym także wśród ludzi, panuje harmonia i współpraca⁵⁷.

W XX w. powstało kilka nowych teorii etycznych, co nie oznacza jednak, że przedstawione powyżej teorie klasyczne należą definitywnie do przeszłości. Jak zauważył MacIntyre, żyją one własnym życiem nadal, a o sile ich oddziaływania świadczy fakt, że w dyskusjach etycznych często przywołujemy argumenty będące wnioskami z tych właśnie teorii.

⁵⁵ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, Warszawa 1958, t. II, 59.

⁵⁶ K. Marks, *Dzieła*, t. 4, cyt. za: A. Wood, *Marks przeciwko moralności?*, [w:] *Przewodnik po etyce*, Warszawa 2002, s. 559.

⁵⁷ Por. M. Ruse, *Taking Darwin Seriously*, Oxford 1989.

Etyka współczesna

W niniejszej części książki omówione zostaną główne zagadnienia etyki współczesnej. W pierwszej części zostaną przedstawione poglądy dotyczące problemów metaetycznych (naturalizm, intuicjonizm, emotywizm, relatywizm), natomiast w części drugiej – kilka szczególnie interesujących prób rozwiązania kwestii dotyczących konkretnych zasad postępowania (etyki normatywnej).

Do problemów metaetycznych, które w dwudziestym wieku wywoływały największe sporów, należy kwestia zasadności teorii naturalistycznych. Mówiąc o teoriach naturalistycznych mamy na myśli takie teorie, które wychodząc od twierdzeń dotyczących faktów (mogą to być na przykład rozstrzygnięcia dotyczące ludzkiej natury) przechodzą do twierdzeń o tym, jak należy postępować. Spór o zasadność tego rodzaju teorii wydaje się być w dużym stopniu rezultatem rozwoju nauk szczegółowych, który to rozwój skłania do postawienia pytania, czy zadania nauki mogą stanowić podstawę do formułowania zadań etyki⁵⁸.

Ogólnie rzecz biorąc, naturalizm głosi, że twierdzenia etyczne można uzasadnić poprzez rozumowanie indukcyjne, dokładnie tak samo, jak uzasadnia się twierdzenia nauk empirycznych. Naturalizm jest w istocie zbiorem podobnych do siebie teorii, połączonych jedną ideą przewodnią i wywodzących się z filozofii greckiej, w tym także arystotelesowskiej⁵⁹. Fakt, że zwolennicy naturalizmu odwołują się do metod nauk empirycznych, nie oznacza, że pragną oni formułować uzasadnienia twierdzeń etycznych poprzez odwoływanie się do twierdzeń którejs z nauk empirycznych, na przykład psychologii. Nie oznacza on także, iż współcześni naturaliści głoszą tezę, zgodnie, z którą na podstawie tego, co jest, dadzą się wyprowadzić wnioski dotyczące tego, co być powinno. Sądzą oni natomiast, iż twierdzenia o tym, co być powinno, są w istocie twierdzeniami o tym, co jest pożądane, zaś sformułowanie „jest pożądane” znaczy tyle, co „jest pożądane przez kogoś”. Jest rzeczą oczywistą, iż zdania zawierające sformułowanie „jest pożądane przez kogoś” lub dające się sprowadzić do zdań zawierających to sformułowanie dadzą się uzasadnić drogą indukcyjnych uogólnień. Naturalizm jest, zatem nie tylko pewną teorią etyczną, lecz także teorią znaczenia twierdzeń etycznych.

Krytycy naturalizmu uważają, że rozumowanie jest niepoprawne, ponieważ nie istnieje logiczne

⁵⁸ Przykładem teorii naturalistycznej jest utylitaryzm: teoria ta formułuje pewne twierdzenia na temat ludzkiej natury i na podstawie tych twierdzeń stara się wypracować zasady, którymi ludzie powinni kierować się w działaniu. Por. E. Klimowicz, *Współczesne teorie utylitarystyczne*, Folia Societatis Scientiarum Lublinensis, A, Vol. 15, 1973. Autorka dzieli współczesny utylitaryzm według uznawanych przez poszczególne teorie twierdzeń ogólnoaksjologicznych na utylitaryzm hedonistyczny i utylitaryzm idealny.

⁵⁹ Por. R. B. Brandt, *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, Warszawa 1996, s. 267. John Stuart Mill napisał, iż „uważać rzecz za pożądaną, (co najmniej ze względu na jej konsekwencje) i myśleć o niej jako o czymś przyjemnym, to jedno i to samo”. Uważał także, że wszystko, co pożądane (...), jest pożądane bądź dlatego, że samo jest przyjemne, bądź dlatego, że stanowi środek zapewniania przyjemności i zapobiegania cierpieniu”. J. S. Mill, *Utylitaryzm*, Warszawa 2005, s. 11.

przejście od twierdzeń o faktach do sądów wartościujących. Jako pierwszy zwrócił na to uwagę Hume, który uważał, że przejście od zdań o faktach do zdań wartościujących możliwe jest tylko pod warunkiem sformułowania pewnej dodatkowej przesłanki, której jednak naturaliści nie są w stanie podać. Ów błąd wnioskowania (od przesłanek o tym, co jest, do wniosków o tym, co być powinno) również określa się mianem „błędu naturalistycznego”⁶⁰.

W XX w. jako pierwszy zwrócił na to uwagę G. E. Moore. W pracy *Principia Ethica* Moore przedstawił koncepcję dobra jako własności niedefiniowalnej, lecz intuicyjnie oczywistej. „Dobro, przeto – pisze Moore – jeśli rozumieć przez nie jakość, którą przyznajemy jakiejś rzeczy (...) nie może być zdefiniowane (...) albowiem jest proste i nie posiada żadnych części. To jeden z tych nielicznych obiektów myślowych, które same w sobie są niedefiniowalne, gdyż należą do owych podstawowych terminów, pozwalających określić to, co daje się zdefiniować (...). Bez najmniejszego trudu można pojąć, iż ‘dobro’ oznacza jakość prostą i niedefiniowalną”⁶¹.

Przedmioty posiadające własność bycia dobrym podzielił on z kolei na „dobre ze swej istoty”, tzn. takie, o których była przed chwilą mowa, oraz dobre ze względu na fakt, że są środkiem do zdobycia tego, co jest dobre ze swej istoty. Niedefiniowalna jest jedynie własność bycia dobrym w pierwszym znaczeniu, przy czym niedefiniowalność Moore pojmował w sposób szczególny. Dla tego filozofa zdefiniować coś oznaczało rozłożyć to na bardziej pierwotne składniki, które już dalszemu „definiowaniu” nie podgalają. Przy pomocy tego argumentu Moore uzasadnia swą koncepcję dobra: jest ono, jego zdaniem, szczególnego rodzaju własnością pozanaturalną, podobną do takich własności, jak na przykład kolor żółty, którego również nie można zdefiniować poprzez rozłożenie go na prostsze barwy składowe. Moore twierdzi, że podobnie jak widząc przedmiot o barwie żółtej intuicyjnie wiemy, że jest on żółty i nie potrzebujemy żadnych dalszych uzasadnień, tak stykając się z czymś posiadającym własność bycia dobrym, od razu wiemy, że to coś posiada taką właśnie własność⁶².

Drugim argumentem, dla którego Moore uznaje dobro za własność niedefiniowalną (oraz pozanaturalną, ponieważ różni się ona od wszelkich własności naturalnych) są niemożliwe do przyjęcia konsekwencje wynikające z prób jego zdefiniowania⁶³. Jeżeli określimy dobro na przykład jako przyjemność, wówczas możemy zapytać, czy przyjemność (lub coś, co jest przyjemne) sama jest dobra. W ten sposób

⁶⁰ , Por. R. Brandt, *Etyka...*, dz. cyt., s. 260 i nast. Mianem błędu naturalistycznego określa się także pogląd sformułowany przez G. E. Moore’a, który zarzucił filozofom moralności utożsamianie przedmiotów posiadających cechę bycia dobrymi z samą tą cechą. Por. A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, Warszawa 2000, s. 312 i nast. Autorem studium poświęconego analizie zdefiniowanego przez Moore’a „błędu naturalistycznego” jest S. Jedynak., Por. Tenże, *Błąd naturalistyczny*, [w:] *Etyka*, Warszawa 1967, s. 289 i nast.

⁶¹ G. E. Moore, *Zasady etyki*, Warszawa 1919, s. 6.

⁶² H. Juros, *Przedmiot etyki w ujęciu G. E. Moore’a*, Warszawa 1968.

⁶³ M. Uliński, *Test otwartego pytania w argumentacji metaetycznej G. E. Moore’a*, Kraków 1986.

jednak dochodzimy do tautologii: jedną i tą samą własność określamy raz jako dobro, raz jako przyjemność, z czego wynika, że pytając, czy coś, co jest przyjemne, jest zarazem dobre, pytamy w istocie, czy coś, co jest przyjemne – jest przyjemne.

Moore wysnuł z tego wniosek głoszący fałszywość naturalizmu. Tymczasem, jak zauważa na przykład Charles R. Pigden, argumentacja przez niego przedstawiona obala, co najwyżej „naturalizm semantyczny”, tzn. tezę, zgodnie, z którą zdania o wartościach dają się zredukować do zdań o faktach. W rzeczywistości – trzymając się powyższego przykładu – niekoniecznie pojęcia dobra i przyjemności muszą być tożsame. Jak twierdzi Pigden, w wyniku dostatecznie pogłębionych analiz może się okazać, że nie są one tożsame, podobnie jak pojęcia „woda”, będące wszak pojęciem przednaukowym i zrozumiałym na przykład dla dzieci, nie jest tożsame z pojęciem H₂O. Ponadto pojęcia, jakimi zwykle się posługujemy, są z reguły nieprzejrzyste, gdy tymczasem rozpoznanie synonimiczności dwóch pojęć wymaga, by ich znaczenia były precyzyjnie określone, co wydaje się być wątpliwe zarówno w przypadku pojęcia „dobro”, jak i pojęcia „przyjemność”⁶⁴.

Między innymi z tych właśnie względów naturalizm ma we współczesnej filozofii wielu zwolenników. Odrzucają oni koncepcje dobra jako własności niepoddającej się analizie, twierdząc, że własności tej nie należy definiować w kategoriach wrażeń zmysłowych, takich jak słuch, wzrok czy dotyk, ponieważ należy ono do sfery przeżyć wewnętrznych, którą możemy zdefiniować w kategoriach aprobaty lub dezaprobaty. Krytycy stanowiska Moore’a podkreślają także, że nie podaje on, w jaki sposób ludzie uczą się rozpoznawać dobro, a bez takiego wyjaśnienia jego teoria jest niekompletna. Moore nie potrafi także rozwiązać innej, poważniejszej trudności. Twierdzi on wprawdzie, że rozpoznajemy dobro „z bezbłędną oczywistością”, nie podaje jednak przyczyn, dla których coś, co jest dobre (posiada własność bycia dobrym) miałyby skłaniać ludzi do określonych zachowań, co sprawia, że jego teoria przestaje nosić znamiona teorii etycznej⁶⁵.

Intuicjoniści⁶⁶ sądzą, że zdania etyczne można uzasadnić jedynie poprzez odwołanie się do intuicji, rozumianej jako bezpośredni „wgląd”, czy też bezpośrednią świadomość pewnych faktów etycznych. Ów bezpośredni ogląd faktów etycznych porównać można do postrzegania przedmiotów fizycznych. Różnica polega jedynie na tym, że postrzeganiu faktów etycznych nie towarzyszy przedstawienie zmysłowe⁶⁷. Nie mamy wprawdzie bezpośredniej znajomości ciężących na nas obowiązków etycznych, możemy jednak ustalić zakres tych obowiązków poprzez poznanie pewnych cech zdarzeń, niepoddających się obserwacji zmysłowej, jednak poznawalnych w sposób bezpośredni (poprzez intuicję moralną).

⁶⁴ Por. Ch. R. Pigden, *Naturalizm*, [w:] *Przewodnik po etyce*, Warszawa 2002, s. 474; W. Tulibacki, *Etyka i naturalizm. Problem naukowego kontekstu etyki*, [w:] Tenże, *Etyka. Zarys*, Kraków 1992, s. 339.

⁶⁵ Por. A. MacIntyre, *Krótką historią etyki...*, dz. cyt., s. 316.

⁶⁶ Do najbardziej znanych zwolenników intuicjonizmu należeli – oprócz Moore’a – H. P. Prichard (*Does Moral Philosophy Rest on a Mistake*, „Mind” 1912) oraz W. Ross (*The Right and the Good*, Oxford 1930).

⁶⁷ Por. R. Brandt, *Etyka...*, dz. cyt., s. 326.

Jedną ze współczesnych teorii intuicjonistycznych jest sformułowana przez W. D. Rossa teoria obowiązków *prima facie*⁶⁸. Autor ten utrzymuje, że niemożliwe jest zbudowanie spójnej teorii etycznej, ponieważ zasady moralne, którymi musimy się kierować, nie są logicznie spójne i nie dają się wywnioskować z jednej lub kilku zasad nadrzędnych. Podejmując określone działanie możemy wprawdzie kierować się pewnymi motywami, jednak z kolei wybór owych motywów nie leży już w naszej mocy. Ponadto powinniśmy brać pod uwagę skutki naszego postępowania, a często także wiele innych czynników, na przykład wcześniejsze działania (złożenie obietnicy), działania innych podmiotów (wyświadczona przysługa, z którą należy się odwdzięczyć) itp. Z tego względu Ross odrzuca konsekwencjalizm, twierdząc, że obejmuje on tylko część problematyki związanej z naszym postępowaniem. Odpowiadając na pytanie, jak w takim razie powinniśmy postępować, Ross wprowadza pojęcie obowiązku *prima facie*, po czym wymienia kilka takich obowiązków: pomagać innym, odwdzięczać się za otrzymaną pomoc, nie sprawiać innym zawodu oraz dotrzymywać obietnic. Nie istnieją jednak reguły pozwalające podjąć decyzję w sytuacji, kiedy musimy wybrać pomiędzy spełnieniem dwóch lub więcej obowiązków, z których każdy skłania nas do podjęcia innego rodzaju działania, ponieważ wśród obowiązków nie sposób zaprowadzić hierarchii pozwalającej zawsze określić, któremu z nich należy przyznać większą ważność w sytuacji konfliktu. Każda próba ustalenia takiej hierarchii okazuje się ostatecznie sprzeczna z faktami.

Na podstawie powyższych ustaleń Ross sformułował także koncepcję powinności moralnych państwa. Przede wszystkim stwierdził on, że każdy człowiek posiada zarówno prawa, jak i powinności, przy czym posiadanie praw jest skorelowane z posiadaniem powinności, te ostatnie, bowiem wynikają z faktu, że także inni ludzie posiadają swoje prawa. Na tej podstawie Ross stwierdza: „Państwo powinno, gwoli ochrony praw osób niewinnych, podejmować wszelkie niezbędne kroki, aby zapobiegać naruszaniu tych praw, przestępca zaś, który pogwałcił prawo innego człowieka do życia, prawo do wolności lub jego prawo własności, utracił prawo do tego, by inni respektowali jego życie, wolność lub własność”⁶⁹. Oznacza to, że państwo jest jedynie uprawnione do wymierzenia kary przestępcy, nie ma zaś obowiązku ukarania go. O tym, w jakiej mierze powinno ono skorzystać ze swego prawa, zdecydować powinien, zdaniem Rossa, wzgląd na dobro publiczne⁷⁰.

Podstawowy zarzut przeciwko tej teorii wiąże się, jak łatwo się domyślić, z pytaniem o hierarchię obowiązków – skoro, bowiem nie istnieją jasno sformułowane zasady moralne, to pytanie o to, co rządzi naszymi wyborami i który z obowiązków *prima facie* powinniśmy wybrać jako najważniejszy w sytuacji konfliktu jawi się jako oczywiste, Ross zaś nie udziela na niewystarczającej odpowiedzi. Zarzut ten stanowi

⁶⁸ S. Soldenhoff, *O intuicjonizmie etycznym. Obowiązek i wartości w systemie etycznym W. D. Rossa*, Warszawa 1969.

⁶⁹ W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford 1930, s. 60 – 61, cyt. za: R. B. Brandt, *Etyka...*, dz. cyt., s. 851.

⁷⁰ Por. R. B. Brandt, *Etyka...*, dz. cyt., s. 852.

zresztą podstawę krytyki nie tylko teorii obowiązków *prima facie* Rossa, lecz także teorii deontologicznych, które również, według oponentów, nie są w stanie w przekonujący sposób odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób dochodzimy do wiedzy o tym, co jest słuszne i niesłuszne i według jakich kryteriów powinniśmy wybierać pomiędzy różnymi możliwymi czynami. Główną słabością tego rodzaju krytyki wydaje się być jej niezdolność do przedstawienia alternatywnych propozycji, które z kolei same nie podlegałyby równie poważnym zarzutom. Jeżeli bowiem przeciwieństwem teorii deontologicznych mają być teorie teleologiczne, głoszące, że dla moralnej oceny czynu ważne są jego konsekwencje i że nie istnieją rodzaje czynów, które byłyby dobre lub złe same w sobie, to powstaje pytanie, w jaki sposób uchronić podmiot przed popełnieniem najgorszych nawet czynów, jeżeli mają one prowadzić do dobrych rezultatów. Niewiele przesady będzie w stwierdzeniu, że pewien rodzaj teorii teleologicznych wszedł w skład dwudziestowiecznych ideologii: narodowego socjalizmu, faszyzmu i komunizmu, co wydaje się przemawiać na rzecz tezy, iż w pewnych okolicznościach teorie te mogą wydawać się atrakcyjne z tej przyczyny, iż usprawiedliwiają terazniejsze zło w imię przyszłego dobra. Jest to argument przeciwko tym wszystkim, którzy uważają, że zarzut, jakoby teorie teleologiczne implikowały moralną dopuszczalność czynienia zła ze względu na jego dobre następstwa nie dotyczy sytuacji związanych z codziennym życiem, lecz co najwyżej okoliczności nadzwyczajnych, w których również przeciwnicy etycznej teleologii zmuszeni są do ratowania swych teorii przy pomocy różnych kontrowersyjnych wybiegów⁷¹. Ponadto, nawet, jeżeli zgodzilibyśmy się, że teorie teleologiczne dopuszczają na przykład skrzywdzenie osoby niewinnej w imię zapobieżenia krzywdzie większej ilości osób jedynie w sporadycznych przypadkach, to i tak możemy twierdzić, że teorie te zachęcają do dyskusji na temat dopuszczalności podobnych czynów i poprzez te dyskusje mogą wpływać na nasze przeświadczenia o użyteczności podobnych działań.

Wspomnieć należy także o innej, mniej znanej, jednak oryginalnej i ważnej koncepcji, mianowicie teorii etycznej Johna Deweya. Zdaniem tego filozofa, wszyscy posiadamy pewną wiedzę dotyczącą tego, jak powinniśmy postępować, wiedza ta nie jest jednak wynikiem wewnętrznego olśnienia, jakie spotyka nas w wyniku obcowania z dobrem, lecz zdobywamy ją dokładnie w taki sam sposób, w jaki zdobywamy każdy inny rodzaj wiedzy⁷². Dewey sądzi, że uczymy się postępować w określony sposób ze względu na pragnienie osiągnięcia pewnych celów. Wiedza moralna, tak jak każda wiedza, jest, zatem narzędziem osiągania celów, a coś, co jest dobre, jest takim ze względu na jego przydatność w osiągnięciu celów (jednakże same te cele mogą również być dobrem). Jak zauważa A. MacIntyre, teoria Deweya znajduje się „możliwie najdalej od

⁷¹ W taki sposób zarzut ten usiłuje obalić na przykład P. Pettite. Por. P. Pettit, *Konsekwencjalizm*, [w:] *Przewodnik po etyce...*, dz. cyt., s. 276.

⁷² J. Zdybel, *Rozwój jako cel moralny w etyce J. Deweya*, [w:] S. Jedynek (red.), *Etyka XX wieku*, Lublin 1991, t. II, s. 87 i nast.

idei Moore'a, Dewey bowiem niemal znosi rozróżnienie pomiędzy faktycznością a powinnością. Według niego, praktyczne decyzje podejmujemy w oparciu o rozważania, które formułujemy w formie zdań empirycznych, te zaś zdania jesteśmy w stanie sformułować jedynie na podstawie naszej empirycznej wiedzy o świecie⁷³.

Zbliżony pogląd na istotę zdań etycznych sformułował Clarence I. Lewis. Filozof ten, podobnie jak Dewey, uznał, że „wartościowanie jest zawsze kwestią wiedzy empirycznej”⁷⁴, same fakty empiryczne nie wystarczają jednak, by przesądzić, co jest słuszne i sprawiedliwe. W przeciwieństwie jednak do Deweya, w szczególności zaś do Moore'a, Lewis uważa, że nie istnieje jedna wartość będąca czymś w rodzaju statystycznej średniej powstałej w wyniku doświadczenia, co odróżnia doświadczenie wartości (dobra) od doświadczeń zmysłowych. Wartość ponadto nie jest własnością przedmiotów, lecz pewnym wewnętrznym doświadczeniem powstającym w zetknięciu z przedmiotami. W pewnych postawach i czynach możemy doświadczać istnienia wartości moralnych, podobnie jak doświadczamy wartości estetycznych obcując na przykład z dziełami sztuki⁷⁵.

Wiele dyskusji we współczesnej filozofii moralności wywołała także teoria emotywizmu. Emotywizm głosi, iż nie istnieją poglądy etyczne w zwykłym tego słowa znaczeniu, istnieją natomiast postawy wobec rozmaitych rzeczy. Dla emotywistów mieć pewną opinię etyczną oraz żywić wobec czegoś pewną postawę oznacza jedno i to samo. Z kolei wśród wielu różnych rodzajów postaw istnieją postawy moralne, różniące się od innych postaw tym, że wyrażając owe postawy (czy też „poglądy” etyczne, będące dla emotywistów wyrazem postaw moralnych), posługujemy się zdaniami zawierającymi takie pojęcia, jak „naganny”, „zły”, „dobry”, „pożądany” itd.

Jedną z najbardziej znanych wersji emotywizmu sformułował Alfred Ayer w pracy *Language, Truth and Logics*. Stwierdził on, iż zdania będące normami moralnymi w istocie pozbawione są znaczenia i są jedynie wyrazem emocji tego, który je wypowiada. Do wniosku tego doszedł na podstawie rozważań nad naturą języka. Wszystkie zdania możliwe do sformułowania w języku podzielił on na analityczne (sądy logiki i matematyki), empiryczne (zdania nauki możliwe do zweryfikowania lub sfalsyfikowania) oraz zdania emotywne, do których zaliczył między innymi zdania etyki (a także na przykład teologii). Ponieważ zdania emotywne nie wyrażają niczego poza naszymi emocjami, zatem nie ma sensu mówienie o ich prawdziwości

⁷³ Por. A. MacIntyre, *Krótką historią etyki...*, dz. cyt., s. 317.

⁷⁴ C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle 1946, s. 401. Cyt. za: A. Ayer, *Filozofia XX wieku*, Warszawa 2000, s. 132.

⁷⁵ R. Carnap, *Filozofia jako analiza języka nauki*, Warszawa 1969, s. 137; C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, London 1947.

Por. A. Ayer, *Filozofia XX wieku*, Warszawa 2000, s. 132 i nast. Por. też S. Jadczyk, *Myśl etyczna Clarensa I. Lewisa*, [w:] S. Jedynak (red.), *Etyka XX wieku*, Lublin 1991, t. I, s. 61 i nast.

lub fałszywości, podobnie jak bezsensowne jest mówienie o prawdziwości lub fałszywości naszych emocji. Oznacza to ni mniej ni więcej, że zdania etyczne nie są ani prawdziwe ani fałszywe. Możemy wprowadzić powiedziec, że są one w pewnym sensie „prawdziwe”, jednak jedynie pod warunkiem, że chodzi nam o to, czy trafnie wyrażają one towarzyszące im stany emocjonalne. Oczywiście wynika z tego również, że wszelkie spory etyczne składają się ze zdań pozbawionych sensu, są zatem niemożliwe, aby bowiem spór mógł się toczyć, musi istnieć sposób jego rozstrzygnięcia, a więc stwierdzenia, że jedno ze składających się nań zdań są prawdziwe, a inne fałszywe⁷⁶.

Inną wersję emotywizmu głosi C. L. Stevenson⁷⁷, który jest zwolennikiem emotywizmu naturalnego. Autor ten zgodził się z poglądem Ayera, zgodnie, z którym sądy moralne są jedynie wyrazem naszych emocji, o ile jednak Ayer uznał, że poza wyrażaniem emocji nie pełnią one żadnej innej funkcji, to Stevenson doszedł do wniosku, że ich funkcją podstawową nie jest wyrażanie emocji podmiotu wygłaszającego te sądy, lecz wzbudzanie emocji u innych. Stevenson rozróżnia także dwa rodzaje znaczenia emotywnego. Z pierwszym z nich mamy do czynienia wówczas, kiedy osoba wypowiadająca zdanie: „To jest dobre” ma w istocie na myśli: „To mi się podoba. Uczyń tak, zatem”. Znaczenie drugie pojawia się przy okazji wypowiedzi, które Stevenson określa mianem „definicji perswazyjnych”, a które dają się rozłożyć na znaczenie opisowe oraz związane z nim znaczenie ematywne. Z tego drugiego twierdzenia wynika, że niemożliwe jest podanie na przykład definicji dobra w kategoriach wyłącznie opisowych⁷⁸.

Emotywizm ma zarówno swoich zwolenników jak i przeciwników. Ci ostatni zwracają uwagę na sprzeczność pomiędzy podstawowym twierdzeniem emotywizmu o niemożności prowadzenia racjonalnych sporów etycznych a stanem faktycznym, podkreślając, że gdyby spory etyczne rzeczywiście nie były możliwe, to by nie istniały – gdy tymczasem jest dokładnie odwrotnie. Podkreśla się także, że gdyby wszyscy stali się nagle emotywistami, to społeczeństwo w szybkim tempie rozpadłoby się, ponieważ każdy, kto miałby na to ochotę, mógłby wyznawać na przykład zasadę, że zabijanie słabszych jest dobre, o ile zasadzie tej towarzyszą takie właśnie emocje. Zagorzałym krytykiem emotywizmu jest między innymi Clarence I. Lewis, o którym Alfred Ayer pisze, iż „odwołuje się wielokrotnie do emotywistycznej teorii etyki, traktując ją niemal w kategoriach zbrodni popełnionej w złośliwej intencji”⁷⁹.

Problemami znaczeń pojęć etycznych zajmuje się także R. M. Hare. Autor ten dzieli wyrażenia składające się na język moralności na deskryptywne (opisujące) oraz preskryptywne (nakazujące). Z kolei

⁷⁶ J. Hołówka, *Relatywizm etyczny*, Warszawa 1981, s. 237 i nast. Por. też I. Lazari-Pawłowska, *Relatywizm etyczny*, „Etyka” 1985, nr 21; *O rodzajach relatywizmu etycznego*, „Studia Filozoficzne” 1965, nr 4 (43).

⁷⁷ Por. *The Emotive Meaning of Ethical Terms* (1937), *Persuasive Definitions* (1938), *Ethics and Language* (1944).

⁷⁸ Por. A. MacIntyre, *Krótką historia etyki...*, dz. cyt., s. 322.

⁷⁹ A. Ayer, *Filozofia XX wieku...*, dz. cyt., s. 137.

wśród wyrażen preskryptywnych Hare wyróżnia imperatywy w zwykłym sensie oraz wyrażenia wartościujące. Również sądy moralne autor ten uznaje za swego rodzaju preskrypcje, wprowadzając nie tożsame ze zwykłymi imperatywami oraz bardziej skomplikowane logicznie, jednakże stanowiące „reguły rozumowania rządzące myśleniem moralnym”. Zadaniem preskryptywizmu – tak bowiem Hare nazwał tę teorię – jest poszukiwanie kryteriów pozwalających odróżnić reguły rządzące wszystkimi nakazami (imperatywami), nie tylko moralnymi, od zdań etycznych, tj. takich, w których występuje wyrażenie „powinien” lub inne, deontyczne terminy modalne (na przykład „musi”)⁸⁰. Jedną z kategorii pozwalających odróżnić sądy „powinnościowe” od innych nakazów jest, zdaniem Hare’a, możliwość ich uogólniania. Preskryptywnym aktem mowy z kolei Hare określa taki akt, który „oznacza wzięcie na siebie zobowiązania (...), że podejmie się działanie wymienione w tym akcie mowy, lub, jeśli wymaga to udziału innej osoby, że będzie się chciało, aby ona je podjęła”⁸¹.

Hare stwierdza także, że sądy moralne, choć odnoszą się w pewien sposób do faktów empirycznych, to jednak muszą motywować ludzi do określonego działania, zaś zdania o faktach owej zdolności nie mają. Oznacza to, że nawet jeżeli sąd moralny jest w istocie opisem pewnego faktycznego stanu rzeczy, to zarazem jest on także czymś więcej, zawiera bowiem dodatkowy „element preskryptywny”, którego sądy empiryczne nie posiadają. Jednym z zadań preskryptywizmu staje się zatem pokazanie, w jaki sposób – na podstawie sądów odnoszących się do faktów empirycznych – dochodzimy do sądów preskryptywnych. Usiłując odpowiedzieć na to pytanie, Hare odwołuje się do koncepcji bezstronnego obserwatora, jednak jego rozważania nie wydają się być przekonujące. W praktycznym działaniu natomiast powinniśmy odwoływać się do intuicji, nie zaniehbując racjonalnej analizy naszych decyzji w sytuacjach, gdy jest to możliwe (na przykład dysponujemy wystarczającą ilością czasu)⁸².

Również współczesna filozofia analityczna podjęła próbę wypracowania racjonalnych zasad, które pozwalałyby rozstrzygać spory etyczne. Do najbardziej znanych koncepcji analitycznych należą dwie „teorie sprawiedliwości”: Johna Rawlsa oraz Roberta Nozicka.

J. Rawls stwierdza, iż „sprawiedliwość jest pierwszą cnotą społecznych instytucji” i proponuje, aby sprawiedliwość traktować jako bezstronność. Zasady kierujące nią to takie zasady, które wybrałyby każda racjonalna jednostka pozostająca za „zastoną niewiedzy”, tzn. osoba, która nie wiedziałaby, jaką pozycję będzie zajmowała w społeczeństwie, jakie będą jej zdolności, cele życiowe, w jakim systemie politycznym,

⁸⁰ Por. R. M. Hare, *Uniwersalny proskrytywizm*, [w:] *Przewodnik po...*, dz. cyt., s. 504.

⁸¹ Tamże, s. 506; Ch. Perelman, *Usprawiedliwienie norm*, „Etyka” 1973, nr 11; Tenże, *O sprawiedliwości*, Warszawa 1959.

⁸² R. M. Hare, *Sąd moralny*, [w:] „Etyka” 1973, nr 11; R. M. Hare, *Sprawiedliwość i równość*, [w:] „Etyka” 1977, nr 15.

ekonomicznym czy kulturowym będzie żyć itd. Ową „zasłonę niewiedzy” Rawls określa także mianem „pierwotnej sytuacji równości”. Sytuacja ta, jak stwierdza, jest „odpowiednikiem stanu natury w tradycyjnej teorii umowy społecznej”⁸³.

Rawls uważa, że każda osoba znajdującą się za „zasłoną niewiedzy” określi sprawiedliwą dystrybucję dóbr dla każdego porządku społecznego w oparciu o dwie zasady. Pierwsza z owych zasad brzmi następująco: „Każda osoba winna mieć równe prawo do jak najszerzego całościowego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich”. Zasada druga mówi z kolei, iż „nierówności społeczne mają być tak ułożone, a) aby były z największą korzyścią dla najbardziej upośledzonych (...), b) aby były związane z dostępnością stanowisk i urzędów dla wszystkich (...)”⁸⁴. W oparciu o te założenia Rawls formułuje „koncepcję ogólną” sprawiedliwości, która brzmi następująco: „Wszelkie pierwotne dobra społeczne – wolność i szanse, dochód i bogactwo, a także to, co stanowi podstawy poczucia własnej wartości – mają być rozdzielane równo, chyba, że nierówna dystrybucja któregośkolwiek z tych dóbr lub wszystkich jest z największą korzyścią dla najmniej uprzywilejowanych”⁸⁵.

Również R. Nozick przyjmuje pewne przesłanki, z których wyprowadza wnioski dotyczące sprawiedliwości. Autor ten stwierdza, że w świecie całkowicie sprawiedliwym ludzie byłiby uprawnieni do posiadania dóbr tylko pod warunkiem, że zdobyliby je drogą „sprawiedliwego aktu pierwotnego nabycia” lub drogą „sprawiedliwego aktu przekazania” od kogoś, kto sam nabył te dobra drogą „sprawiedliwego aktu pierwotnego nabycia” lub „sprawiedliwego aktu przekazania” od kogoś, kto... itd. Nozick stwierdza zatem, iż „zasada sprawiedliwości dystrybucyjnej w jej pełnym sformułowaniu stwierdzałaby po prostu, że dystrybucja dóbr jest sprawiedliwa, jeżeli każdy jest uprawniony do dystrybucji dóbr, które posiada w ramach tego rozdziału”⁸⁶.

Teorie etyczne można także podzielić ze względu na funkcję, jaką przypisują one wartościom. Istnieją dwie grupy takich teorii: deontologiczne oraz teleologiczne. Według teorii deontologicznych powinniśmy spełniać pewne uczynki nie ze względu na ich dobre skutki, lecz ze względu na słuszność samych tych uczynków. Przez słuszność rozumie się tutaj takie postępowanie, które zostałoby zaakceptowane przez idealnie racjonalnego i bezstronnego obserwatora, posiadającego wszelką potrzebną wiedzę odnoszącą się do danej sytuacji (definicja ta nawiązuje do poglądu Dawida Hume’a i Adama Smitha)⁸⁷. W teorii deontologicznej słuszność nie jest tym samym, co dobro, głosi ona, bowiem, że

⁸³ Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994, s. 12 i nast.

⁸⁴ Tamże, s. 414 – 415.

⁸⁵ Tamże, s. 416.

⁸⁶ R. Nozick, *Anarchia, Państwo, Utopia*, Warszawa 1999, s. 153.

⁸⁷ Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 255.

powinniśmy podejmować decyzje bez względu na to, do jakich skutków doprowadzą, jeżeli tylko podejmujemy je w oparciu o słuszne zasady. C. Fried, jeden z twórców współczesnej deontologii, ujmuje to w sposób następujący: „dobro ostatecznych konsekwencji nie gwarantuje słuszności działań, które do nich doprowadziły. Te dwie dziedziny są dla deontologa nie tylko odrębne; słuszność jest także pierwotna wobec dobra”⁸⁸.

Reprezentanci tego stanowiska napotykają jednak na kilka poważnych trudności. O ile zwolennicy teorii teleologicznych są w stanie uzasadnić słuszność postępowania poprzez wskazanie, że przynosi ono najwięcej dobra i jednocześnie wyrządza najmniej zła, o tyle deontologowie takiego uzasadnienia nie podają. Krytyków skłania to do twierdzenia, iż w praktyce często niemożliwe okazuje się rozróżnienie pomiędzy czynem słusznym a niesłusznym. Kolejną trudnością, której zwolennicy teorii deontologicznych nie potrafią w zadowalający sposób przezwyciężyć, jest wskazanie kryteriów umożliwiających orzekanie, kiedy powinniśmy spełnić dany czyn wiedząc, że przyniesie on złe skutki, kiedy zaś dokonanie tego czynu będzie niesłuszne. Bez takiego kryterium może okazać się, że niezależnie od tego, jakie działanie podejmiemy, będziemy zmuszeni uznać je za niesłuszne. Można wprawdzie argumentować, że istnieją sytuacje, w których cokolwiek byśmy uczynili i tak postąpimy niesłusznie, to jednak Fried i inni zwolennicy teorii deontologicznych nie są w stanie podać powodów, dla których sytuacje takie miałyby być wyjątkiem, nie zaś regułą. Niektórzy krytycy sądzą nawet, że niemożliwe jest uchwycenie różnicy pomiędzy czynem słusznym powodującym złe następstwa, a czynem niesłusznym, ponieważ w praktyce ludzie kierują się różnymi zasadami moralnymi i w zależności od owych reguł dany czyn powodujący złe następstwa byłoby skłonni uznać za słuszny bądź niesłuszny⁸⁹.

Jak dotąd, spór pomiędzy zwolennikami a przeciwnikami teorii teleologicznych nie został zażegnany, fakt zaś, że konkurujące ze sobą teorie etyczne nie są w stanie w sposób nie budzący zastrzeżeń udowodnić słuszności swoich poglądów ani obalić teorii z nimi konkurujących jest zapewne jedną z przyczyn, dla której wielu filozofów opowiada się za moralnym relatywizmem. Jak wiadomo, relatywizm moralny głosi, iż każdy sąd moralny może być równie prawdziwy lub równie fałszywy, w zależności od tego, kto ów sąd wygłasza. W różnych społeczeństwach panuje różna moralność i to, co uchodzi za dobre w jednym społeczeństwie, może uchodzić za złe w innym i odwrotnie. Absolutne zdania moralne nie istnieją, wszelkie normy są względne, o wartości moralnej jakiegoś postępowania można mówić jedynie w odniesieniu do konkretnego społeczeństwa w konkretnym czasie. Relatywiści uważają także czasami, że jedno społeczeństwo nie ma prawa ingerować w to, co dzieje się w innym społeczeństwie, co naraża zwolenników relatywizmu na zarzut

⁸⁸ C. Fried, *Right and Wrong*, Cambridge 1978, s. 9.

⁸⁹ Por. J. Mackie, *Ethics*, New York 1977, rozdz. 7. Por. też. R. Brandt, *Etyka, Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, Warszawa 1996, s. 598.

niespójności, często, bowiem okazuje się, że normy obowiązujące w jakimś społeczeństwie nie tylko nie zabraniają ingerowania w moralność innych społeczeństw, lecz wręcz takie ingerowanie nakazują.

Mimo, że relatywizm moralny istnieje w filozofii moralności od starożytności, to jednak ma on, z jednej strony, wielu zwolenników także dzisiaj, z drugiej zaś zarzut relatywizmu wydaje się należeć do podstawowego arsenału, jaki przeciwko poszczególnym teoriom etycznym wysuwają ich krytycy. Zakłada się przy tym najwyraźniej, iż zarzut relatywizmu wystarcza do wykazania fałszywości tych teorii⁹⁰. Krytyka dowodząca, iż taka czy inna teoria popada w relatywizm, opiera się na założeniu, że autorzy owych teorii nie życzyliby sobie relatywistycznych konsekwencji własnych poglądów i że w związku z tym gotowi będą te poglądy odrzucić, jeśli tylko uznają, że zarzut relatywizmu jest nie do odparcia. Wydaje się jednak, iż założenie to należałoby uznać za bezpodstawne, bowiem nie sposób wykluczyć sytuacji, że dany filozof jest zwolennikiem zarówno moralnego relatywizmu, jak i teorii, która do relatywizmu prowadzi. Uzasadniona wydaje się nawet teza, że można być zwolennikiem danej teorii etycznej (na przykład naturalizmu) z tej przede wszystkim przyczyny, iż jest się także moralnym relatywistą⁹¹.

Tezy podobne do relatywizmu głosi także moralny subiektywizm. Subiektywiści moralni również utrzymują, że w sferze moralności nie istnieją fakty, na które moglibyśmy się powoływać rozstrzygając, która ze spierających się stron ma rację. Racji w sporach moralnych nie ma nikt, ponieważ sądy wygłaszane w tych sporach są wyrazem naszych osobistych preferencji, emocji i upodobań. Wyrafinowaną filozoficznie wersją subiektywizmu jest emotywizm, o którym była mowa powyżej⁹².

W dwudziestowiecznej filozofii pojawiły się także próby reinterpretacji tradycyjnych teorii etycznych⁹³. Przykładem mogą tu być prace Elizabeth Anscombe oraz Alasdaira MacIntyre, nawiązujące do etyki Arystotelesa. Pod koniec lat 50. E. Anscombe przedstawiła tezę, iż pojęcia etyczne, takie jak powinność czy cnota, przestały być zrozumiałe, ponieważ miały one znaczenie w obrębie pewnych światopoglądów, których dziś na ogół nikt już nie wyznaje. Mimo iż światopoglądy te dawno odrzucono, pojęcia, które niegdyś funkcjonowały w ich obrębie i które miały znaczenie jedynie w ich obrębie, nie zostały odrzucone wraz z nimi i obecnie funkcjonują niczym „osierocone dzieci”⁹⁴.

Poglądy te rozwijał następnie A. MacIntyre. Autor ten uznał, że z całej dotychczasowej etyki przejęliśmy jedynie oderwane od siebie fragmenty, które traktujemy tak, jakby były one całymi systemami i

⁹⁰ W ten sposób argumentuje na przykład R. M. Hare w cytowanym artykule, dowodząc, iż w relatywizm popadają w równej mierze teorie naturalistyczne, jak i intuicjonistyczne. Por. R. M. Hare, *Uniwersalny proskrytywizm...*, dz. cyt., s. 499.

⁹¹ J. Hołówka, *Relatywizm...* dz. cyt., s. 106.

⁹² Tamże, s. 114.

⁹³ Por. S. Jedynak, *Z teorii i historii etyki*, Warszawa 1983.

⁹⁴ Por. G. E. M. Anscombe, *Modern moral philosophy*, „Philosophy” 1958, nr 33, s. 1019.

wykorzystujemy je w różnych, nieprzystających do siebie dziedzinach życia. Kiedy na przykład podziwiamy medalistów olimpijskich, wówczas kierujemy się platońskim perfekcjonizmem, kiedy określamy prawa własności, kierujemy się etyką Locke'a, kiedy bronimy osobistej wolności jednostki, wówczas postępujemy w zgodzie z etyką Kanta i Milla itd.

MacIntyre proponuje zastąpienie owego chaotycznego pluralizmu zasad i ich uzasadnień jednym systemem, który usiłuje budować w oparciu o etykę Arystotelesa. Zdaniem MacIntyre'a, Arystoteles uczynił rozróżnienie pomiędzy „człowiekiem-jakim-on-faktycznie-jest” oraz „człowiekiem-jakim-mógłby-on-się-stać-gdyby-zrealizował-swą-naturę”, a za cel etyki uznał określenie zasad i cnót, które umożliwiłyby człowiekowi przejście z pierwszego stanu do drugiego. Filozof ten uważa, że ów schemat panował w filozofii europejskiej aż do czasów oświecenia, które go ostatecznie odrzuciło, (przy czym oświecenie, według tego myśliciela, rozpoczęło się w wieku XVIII i trwa nadal).

MacIntyre nie proponuje jednak prostego powrotu do arystotelesowskiego wzorca moralności, wskazuje natomiast na potrzebę zakorzenienia się jednostki w pewnej tradycji moralnej, dzięki której możliwe stanie się „narracyjne uporządkowanie” jednostkowego życia. Owa tradycja moralna natomiast to po prostu wzorce doskonałości przyjęte w pewnych praktykach społecznych, przy czym MacIntyre uważa, że nie wszystkie społeczności i nie wszystkie praktyki społeczne (zawody) w równym stopniu sprzyjają rozwojowi cnót. Cnoty, zdaniem tego filozofa, mogą rozkwitać tylko w niektórych zawodach i w niektórych społecznościach.

MacIntyre kwestionuje, zatem oświeceniowy optymizm i oświeceniową wiarę w rozum jako instancję rozstrzygającą o moralności. Racjonalność jest zawsze racjonalnością określonej wspólnoty i określonej tradycji, a epistemologia, tak jak pojmuje ją oświecenie, okazuje się bezsilna przy próbie odpowiedzi na pytanie o sens życia⁹⁵.

Śledząc przebieg współczesnych sporów etycznych odnieść można wrażenie, że najwięcej dyskusji i polemik wywołały teorie metaetyczne⁹⁶. Zagadnienia etyki normatywnej nie doczekały się rozwiązań równie nowatorskich i filozoficznie doniosłych, co uznać wypada za tym bardziej niepokojące, że wiek dwudziesty okazał się stuleciem nie tylko gwałtownego rozwoju nauki i techniki, lecz także pojawienia się nowych pytań moralnych, na które tradycyjne koncepcje etyczne nie są w stanie udzielić odpowiedzi. Chodzi tu z jednej strony o wielkie dwudziestowieczne ideologie (fasyzm i komunizm), z drugiej natomiast o problemy związane na przykład z postępami w naukach biologicznych i medycznych czy z rozwojem nowoczesnych środków komunikacji. Pojawiły się nawet głosy, iż istnieje zasadnicza różnica pomiędzy sferą moralności oraz

⁹⁵ Por. A. MacIntyre, *Teoria cnoty*, Warszawa 1996.

⁹⁶ M. G. Singer, *Metaetyka a etyka*, [w:] *Zagadnienia etyki*, A. Książek (red.), Warszawa 1995, s. 107 i nast; M. G. Singer, *Metaetyka a istota etyki*, „Etyka” 1973, nr 11.

należącymi do niej dyskusjami na temat problemów moralnych (na przykład eutanazja, aborcja itd.) a filozoficzną refleksją o moralności⁹⁷. Jeżeli nawet filozoficzna dyskusja o moralności nie jest aż tak hermetyczna, jak chcą tego niektórzy filozofowie, a jej wpływ na sposób rozwiązywania rzeczywistych problemów i formułowania norm moralnych nie jest li tylko złudzeniem profesorów filozofii, to jednak nie sposób zaprzeczyć, iż język współczesnej etyki oraz zakres interesujących ją problemów w znaczący sposób odbiega od tego, czego od filozofii moralności oczekują osoby i instytucje, które owe problemy muszą rozwiązywać w rzeczywistym świecie⁹⁸.

Nie oznacza to oczywiście, że filozofowie nie podejmują mniej lub bardziej udanych prób sprostania społecznym nadziejom i oczekiwaniom. Cechą wspólną tego rodzaju usiłowań jest jednak ich autonomia względem istniejących już systemów i teorii etycznych. Miarodajnym przykładem prób rozwiązania problemów, jakie przed etyką stawia życie praktyczne, jest filozoficzna refleksja nad właściwym ukształtowaniem relacji pomiędzy człowiekiem a środowiskiem naturalnym, często określana mianem bioetyki. Wielu zwolenników reprezentuje na przykład stanowisko, zgodnie, z którym bioetykę można uprawiać jedynie jako dziedzinę pragmatyczną, nie zaś – spekulatywną. Bioetyka zmierza, bowiem do rozwiązania zagadnień praktycznych i w zależności od przyjętej interpretacji owych praktycznych zagadnień możliwe jest uzgodnienie jej ustaleń z wieloma różnymi systemami etycznymi. J. Hartman argumentuje, że rozdział pomiędzy praktycznym charakterem bioetyki a wysoce spekulatywnymi i ogólnymi rozważaniami bioetyki jest tak głęboki, iż przejście od „praktycznej i społecznie przydatnej bioetyki” do „metafizycznej i spekulatywnej etyki” jest niemożliwe⁹⁹. Dlatego też, – mimo iż bioetyka pozostaje dziedziną etyki – to jednak często trudno rozróżnić, co jest w niej dociekaniem i problemami *stricte* filozoficznymi, a co stanowi rozważania z dziedziny prawa, obyczajowości, psychologii itp.

W drugiej połowie XX wieku wiele rozgłosu zyskały także bardziej „praktyczne” ruchy filozoficzne (lub filozoficzno-religijne) głoszące konieczność harmonijnego współżycia ludzi z naturą¹⁰⁰. Do najbardziej znanych należy nurt określany mianem New Age. Nurt ten powstał w Stanach Zjednoczonych w latach sześćdziesiątych i opiera się na wierze, że wraz z końcem epoki Ryb i początkiem epoki Wodnika nastąpi koniec ery chrześcijaństwa i nastanie ery pokoju i harmonii. Zwolennicy New Age zalecają między innymi stosowanie różnych praktyk medytacyjnych, które mają odsłonić przez człowiekiem prawdziwą wiedzę o świecie, bowiem wiedza dostarczana przez naukę nie jest w stanie przyczynić się do

⁹⁷ Poglądu tego bronił na przykład A. Ayer. Por. A. J. Ayer, *On the Analysis of Moral Judgments*, [w:] *Philosophical Essays*, London 1945, s. 245 i nast.

⁹⁸ J. Ladd, *Współzależność analizy etycznej i etyki*, „Etyka 1973, nr 11.

⁹⁹ . Por. J. Hartman, *Metafizyczna czy pragmatyczna podstawa dla rozstrzygnięcia problemów bioetycznych*, „Edukacja Filozoficzna” 1999, nr 27.

¹⁰⁰ S. Jedynak (red.), *O problemach globalnych ludzkości XX wieku*, *Etyka XX wieku*, Lublin 1991, t. II, s. 11 i nast.

rozwiązania naszych najważniejszych problemów. Tego rodzaju poglądy w praktyce często okazują się zbieżne z poglądami mniej lub bardziej radykalnych ekologów lub zwolenników gospodarki rozproszonej (globalistów), czego dowodem może być powstała w końcu lat dziewięćdziesiątych grupa o nazwie *Green Forest Camp*, (do której, oprócz wspomnianych, należą także awangardowi artyści). Jej członkowie otrzymali od rządu USA zgodę na utworzenie w stanie Colorado osiedla, gdzie w praktyce starają się realizować ideał życia w harmonii z naturą. Mieszkańcy *Green Forest Camp* nie korzystają zatem z energii elektrycznej, utrzymują się głównie ze zbieractwa, drapieżniki zakradające się w okolice ich domostw odpędzają przy pomocy kija, by ich nie zranić itd.¹⁰¹

Jak wspominałem, główny (czy może raczej, jeśli wolno tak powiedzieć, filozoficznie doniosty) nurt dwudziestowiecznych dyskusji etycznych wydaje się dotyczyć przede wszystkim kwestii metaetycznych (szczególnie analizy języka etyki)¹⁰². Mimo to trudno zaprzeczyć, iż przemiany w życiu społecznym, jakie dokonały się w ciągu ostatniego stulecia oraz związane z nimi przemiany w moralności są co najmniej równie głębokie i zasadnicze jak zmiany w obrębie filozoficznych poglądów na etykę. W przypadku owych przemian filozofowie są jednak zaledwie jednym z wielu uczestników, a ich wpływ na nie ogranicza się do artykułowania i komentowania procesów, które wydają się zachodzić samoistnie i bez ich udziału.

Niemniej jednak wspomnieć należy o tych kierunkach w obrębie etyki, które zmierzają do ustalenia pewnych konkretnych norm moralnych, możliwych do zastosowania w poszczególnych fragmentach życia społecznego¹⁰³. Tak, więc, oprócz bioetyki, jednym z ulubionych obszarów zainteresowań filozofów moralności są etyki różnych zawodów¹⁰⁴, w szczególności tych, które z uwagi na postęp w nauce i technice zyskały nowe, nieznane wcześniej możliwości działania. Często, zwłaszcza w mediach, słyszy się o etyce kobiecej. Wbrew temu, co wydaje się sugerować nazwa, nie jest to etyka uprawiana wyłącznie przez kobiety, lecz refleksja etyczna poświęcona miejscu kobiety w zmieniającej się strukturze współczesnych społeczeństw¹⁰⁵. Rozwój demokracji stał się przyczyną wyodrębnienia się jako samodzielnej subdyscypliny etyki polityki, która – również wbrew swojej nazwie – nie jest etyką zawodu polityka, lecz refleksją poświęconą moralnym aspektom funkcjonowania instytucji politycznych; moralnymi aspektami funkcjonowania gospodarki wolnorynkowej zajmuje się etyka biznesu, rozwój sportu wyczynowego stał się

¹⁰¹ Por. Z. Smolski, *Przystanek Green Forest Camp*, „Wiedza i Życie” 2001, nr 4.

¹⁰² M. Fritzhand, *Główne zagadnienia i kierunki metaetyki*, Warszawa 1970; R. Carnap, *Oceny i normy to wypowiedzi pozbawione sensu*, [w:] I. Lazari-Pawłowska (red.), *Metaetyka*, Warszawa.

¹⁰³ Por. E. Lewandowski, *Społeczna efektywność etyki normatywnej*, [w:] Z. Sareło (red.), *Moralność i etyka w ponowoczesności*, Warszawa 1996, s. 201 i nast.

¹⁰⁴ I. Lazari-Pawłowska, *Etyki zawodowe jako role społeczne*, [w:] I. Lazari-Pawłowska (red.), *Etyka. Pisma wybrane*, Wrocław 1992, s. 84.

¹⁰⁵ Por. B. Smoczyńska, *Dylematy współczesnego feminizmu*, [w:] T. Szkołut (red.), *Aksjologiczne dylematy epoki współczesnej*, Lublin 1994, s. 45 i nast.

przyczyną powstania etyki sportu itd. W zasadzie każda dziedzina ludzkiej aktywności, w której pojawiają się specyficzne dla niej pytania etyczne, posiada obecnie własną etykę oraz filozofów, którzy ową etykę uprawiają jako swój główny obszar refleksji filozoficznej.

Etyka zawodowa

Zauważyć należy przede wszystkim, iż etyki zawodowe stanowią swoiste uszczegółowienie etyki ogólnej. Uszczegółowienie to nie oznacza jednak, iż zajmują się one zagadnieniami dotyczącymi mniejszych w porównaniu z etyką ogólną fragmentów rzeczywistości lub też problemami, z którymi boryka się jedynie pewne grupa ludzi wykonujących dany zawód. Problemy etyki zawodowej są w zasadzie tożsame z problemami, które stara się rozwiązywać etyka ogólna, tożsame w tym sensie, iż nie istnieje różnica pomiędzy np. wartościami w ogóle a wartościami realizowanymi poprzez wykonywanie jakiegoś zawodu lub też różnica pomiędzy cnotami moralnymi w ogóle a cnotami, które wydają się być szczególnie ważne dla osób uprawiających określoną profesję. Prawda na przykład jest wartością moralną niezależnie od tego, czy chodzi o prawdę w rozumieniu dziennikarza, nauczyciela czy lekarza, podobnie jak prawdomówność jest cnotą niezależnie od tego, czy chodzi o prawdomównego dziennikarza, lekarza itd. Oznacza to także, iż wszelkie rozstrzygnięcia dokonywane w obrębie danej etyki zawodowej zachowują ważność także dla wszystkich członków danej społeczności. Uznając np. za jedną z podstawowych norm moralnych w etyce lekarskiej nakaz troski o pacjenta uznajemy tym samym, iż nakaz ten obowiązuje we wszystkich sytuacjach, w których dobro jednego człowieka zależy od postępowania drugiego.

Podstawowym celem etyki zawodowej nie jest, zatem określenie norm moralnych dla sytuacji, które w codziennym życiu większości ludzi zdarzają się jedynie sporadycznie i które w związku z tym obowiązywałyby głównie w obrębie danej grupy zawodowej. Gdyby etyki zawodowe rzeczywiście dążyły do określenia tego rodzaju specyficznych dla danego zawodu norm moralnych, wówczas oznaczałoby to podział całej sfery życia ludzkiego na dwa odrębne obszary: obszar życia prywatnego, wspólny dla wszystkich ludzi (niezależnie, bowiem od wykonywanego zawodu wszyscy mamy życie prywatne) oraz obszar aktywności

zawodowej, gdzie dochodzi do konfliktów moralnych odmiennych od tych, z jakimi spotykamy się w sferze prywatności. Sfera aktywności zawodowej rozpadały się z kolei na szereg odrębnych „poetek etycznych”, względnie od siebie izolowanych i różniących się pomiędzy sobą w zależności od rodzaju konfliktów moralnych występujących na każdym z nich.

Szczegółowość problematyki etyk zawodowych polega na czymś zgoła odmiennym – polega ona, jak się wydaje, na reinterpretacji zagadnień stanowiących przedmiot zainteresowania etyki ogólnej w taki sposób, aby odnosiły się one do sytuacji i konfliktów pojawiających się szczególnie często (lub szczególnie ważnych) z punktu widzenia ludzi wykonujących dany zawód. Ujmując zadania etyk zawodowych w ten sposób widzimy, iż nie są one jedynie rodzajem logicznego wnioskowania polegającego na wyprowadzaniu z przesłanek ogólnych (formułowanych przez etykę ogólną) wniosków odnoszących się do problemów moralnych charakterystycznych dla pewnych zawodów. Zaryzykować można nawet twierdzenie, iż rozróżnienie pomiędzy etykami zawodowymi a etyką ogólną stanowi raczej rezultat pewnego – wygodnego zresztą – zwyczaju językowego niż przejaw faktycznych różnic pomiędzy tymi dwoma obszarami refleksji etycznej.

Etyki zawodowe stają się w ten sposób rodzajem etyki ogólnej (lub raczej jej fragmentami), a konkluzje formułowane na obszarze tych etyk odnoszą się do całej etyki, w tym również do etyk zawodowych innych zawodów. Etyka ogólna i etyki zawodowe operują, zatem nie tyle na różnych poziomach ogólności zagadnień, ile zmiatają do odmiennych celów. Etyka ogólna dąży do formułowania twierdzeń odnoszących się do problemów moralnych jako takich – ponieważ jednak nie istnieją problemy moralne „jako takie”, lecz jedynie problemy w pewnym ściśle określonym kontekście, zatem etyka ta dokonuje daleko posuniętej teoretyzacji problemów moralnych i dąży przede wszystkim do konstruowania abstrakcyjnych modeli moralności. Etyki zawodowe również konstruują swego rodzaju abstrakcyjne modele, starają się jednak osadzić je w pewnym kontekście a także wyrazić przy użyciu języka mniej abstrakcyjnego w porównaniu z językiem etyki ogólnej a zarazem będącego w pewnej części fachowym językiem danego

zawodu.

Różne są również cele filozofów zajmujących się tymi dwoma rodzajami etyki. Publikacje dotyczące zagadnień etyki ogólnej przeznaczone są przede wszystkim dla innych specjalistów – etyków i stanowią na ogół składnik teoretycznej dyskusji na temat podstawowych problemów etycznych (lub metaetycznych). W przypadku etyk zawodowych sytuacja przedstawia się odmiennie: tutaj celem wydaje się być w pierwszym rzędzie dostarczenie danej grupie zawodowej użytecznego narzędzia (w postaci teorii etycznej), pozwalającego na podejmowanie moralnie słusznych decyzji. O ile w pierwszej grupie dyskusja ma charakter wyłącznie akademicki i toczy się w gronie zawodowych filozofów, zaś osoby nieuprawiające zawodu filozofa biorą w niej udział, co najwyżej jako niezaangażowani w wymianę poglądów obserwatorzy, to w przypadku dyskursu filozoficznego, którego przedmiotem są zagadnienia któreś z etyk zawodowych, w dyskusji uczestniczy zawsze – i to na równych prawach – „ten trzeci”, fachowiec wykonujący dany zawód. Udział specjalistów w zakresie danej profesji w dyskusjach etycznych przybierać przy tym może dwojaką formę – bądź bezpośredniego udziału w samej dyskusji (autorami znacznej części artykułów na temat, np. problemów etyki medycyny są sami lekarze), bądź adresata filozoficznych wypowiedzi, który wprawdzie sam w dyskusji udziału nie bierze, który jednak – właśnie ze względu na wykonywany zawód – jest właściwym, jeśli wolno tak powiedzieć, podmiotem moralnych dylematów.

Charakteryzując stosunek etyk zawodowych do etyki ogólnej zauważyć także należy, iż etykę ogólną można pojmować w sposób węższy lub szerszy. Jak zauważa K. Szewczyk, etyka ogólna w węższym znaczeniu jest zwieńczeniem określonego filozoficznego modelu rzeczywistości”. Etyka ogólna w szerszym sensie natomiast oznacza całość refleksji etycznej danej kultury (np. zachodniej). W praktyce ważny okazuje się zwłaszcza związek pomiędzy etykami zawodowymi a etyką ogólną w węższym sensie. Związek ten może być silniejszy lub słabszy w zależności od wyznawanych poglądów na naturę etyki. Dla filozofa pojmującego etykę po kantowsku związek ten będzie ściślejszy, ponieważ filozof ten za sens swoich filozoficznych usiłowań poczytywał będzie zastosowanie etyki Kanta do pewnych typów sytuacji właściwych dla

interesującego go zawodu. Odrębnym czynnikiem jest także bez wątpienia tradycja filozoficzna danej etyki: ilość publikacji dotyczących etyki Kanta lub utilitaryzmu – a co za tym idzie ilość interpretacji i wielowątkowość dyskusji – skłaniać będzie zwolennika tych etyk raczej do poruszania się utartymi szlakami i prób odniesienia się do tego, co przemyśleli inni filozofowie, niż do rozpoczynania własnej refleksji niejako od samych podstaw. Sytuacja zwolenników np. etyki postmodernistycznej jest pod tym względem wyraźnie odmienna, a znaczna część rozważań poświęconych problemom moralnym charakterystycznym dla danego zawodu może zostać jednocześnie uznana za próbę współtworzenia tejże ogólnie pojmowanej etyki postmodernistycznej.

Sposób uprawiania etyki zawodowej zależy od wyznawanej przez danego filozofa ogólnej koncepcji etyki. Zwolennicy dedukcjonizmu uważają np., że celem etyki zawodowej jest formułowanie szczegółowych sądów na podstawie norm ogólnych. Te ogólne normy molarne rozstrzygają, ich zdaniem, wszelkie konflikty moralne pojawiające się w ludzkim życiu, a zatem także konflikty występujące w związku z uprawianiem określonego zawodu. Zwolennik dedukcjonizmu może być równocześnie przekonany o słuszności np. utilitaryzmu, gdzie za naczelną zasadę pozwalającą na rozstrzygnięcie pytań moralnych uznaje się zasadę użyteczności. Wychodząc od tej ogólnej zasady dedukcjonista posuwał się będzie „w dół”, formułując sądy szczegółowe w taki sposób, aby były one zgodne z zasadą użyteczności. Zgodnie z przedstawioną powyżej interpretacją jego rozumowanie polegać będzie na swoistym „przekładzie” ogólnej zasady użyteczności w taki sposób, aby odnosiła się ona do konkretnego kontekstu.

W odmienny sposób postępował będzie etyczny indukcjonista. Dla niego całość etycznej tradycji stanowi jedynie pewien zasób pojęć i teorii, z którego można dowolnie czerpać, dążąc do określenia zasad postępowania dla konkretnych sytuacji. Dopiero na podstawie rozstrzygnięć szczegółowych, jednostkowych konfliktów indukcjonista dążył będzie do sformułowania bardziej ogólnych sądów etycznych. Niektórzy zwolennicy tego podejścia rezygnują zresztą nawet z ambicji uogólniania własnych twierdzeń, a każdym razie nie starają się oni przekroczyć pewnego stopnia ogólności niezbędnego np. do określenia i rozwiązania

najistotniejszych problemów danego zawodu. Największą wadą tego podejścia jest fakt, że filozof rezygnujący z ambicji poszukiwania ogólnych sądów moralnych staje się w praktyce rodzajem doradcy od spraw moralności, co nie zawsze spotyka się ze zrozumieniem ze strony przedstawicieli danego zawodu.

Zaryzykować można przypuszczenie, iż popularność etyk zawodowych może być wynikiem wzrastającej specjalizacji i jak gdyby rozpadania się społeczeństwa na poszczególne specjalizacje zawodowe. Wprawdzie specjalizacja zawodowa sama w sobie nie wydaje się być niczym złym, jednak niepokojące mogą okazać się zjawiska jej towarzyszące. Zjawiskiem takim może być np. tendencja do określania własnej tożsamości poprzez wykonywany przez siebie zawód. Skłonność do określania samego siebie jako przede wszystkim lekarza lub przede wszystkim naukowca, lub przede wszystkim artystę itd. może prowadzić do przekonania, iż także problemy moralne, z którymi borykam się ja jako lekarz, ja jako naukowiec, ja jako artysta itd. mają odmienną naturę i są ważniejsze od problemów, z którymi borykam się ja jako człowiek.

Rosnąca specjalizacja zawodowa prowadząca do wykształcenia się swoistego kultu fachowców wydaje się być zjawiskiem niepokojącym także ze względu na fakt, iż w miarę zawężania się i usamodzielniania poszczególnych dyscyplin rosnącej „specjalizacji” ulega także język, to zaś prowadzi do utrudnień w porozumiewaniu się. Kult fachowców doprowadzić może, innymi słowy, do zerwania komunikacji pomiędzy grupami uprawiającymi poszczególne dyscypliny – w tym również do zerwania komunikacji dotyczącej problemów moralnych. Etyki zawodowe mogą w tym względzie spełnić pożyteczną funkcję, przywracając możliwość komunikowania się (przynajmniej w kwestiach moralności). Posługując się językiem złożonym po części z aparatury pojęciowej właściwej dla danej specjalizacji (zawodu), po części zaś językiem filozofii, pozwalają one osobom niebędącym specjalistami w określonym zawodzie uświadomić sobie istotę związanych z tym zawodem problemów moralnych. Ma to istotne znaczenie, dlatego, że problemy te powstają na ogół w wyniku kontaktu osób wykonujących daną profesję (podmiotu działania) z osobami, które z punktu widzenia owej profesji są „przedmiotami” działania. Dla przykładu, natura konfliktów moralnych, które rozwiązać musi lekarz, jest wprawdzie istotna przede wszystkim dla samego

lekarza, bowiem to on podejmuje decyzji i ponosi za nie odpowiedzialność, zarazem jednak konflikty te powstają w zetknięciu lekarza z pacjentem, a sposób ich rozwiązania wydaje się być bardziej nawet istotny dla tego ostatniego niż dla lekarza (lekarz ponosi odpowiedzialność moralną, jednak pacjent ponosi praktyczne konsekwencje moralnych decyzji lekarza). Etyka medycyny stanowić, zatem może z jednej strony podstawę rozstrzygnięcia kwestii moralnych dla lekarza, z drugiej natomiast dostarczyć może pacjentowi wiedzy niezbędnej do zrozumienia własnych praw (i ich ewentualnych granic) w relacji z lekarzem. To samo odnosi się także do innych zawodów.

Z drugiej strony zwrócić należy uwagę, iż również fakt wyodrębnienia się etyk zawodowych z etyki ogólnej świadczyć może o zakorzenionym w naszej świadomości przekonaniu o istnieniu różnych moralności zawodowych różniących się od moralności ogólnej. Jeżeli zgodzimy się, że moralność jest zbiorem zasad moralnych skłaniających ludzi do określonego postępowania, etyka natomiast jest normatywną nauką o moralności, wówczas okazuje się, że dokonując rozróżnienia pomiędzy etyką ogólną a etykami zawodowymi zakładamy – mniej lub bardziej świadomie, – iż podziałowi temu odpowiada podział na moralność ogólną oraz poszczególne moralności zawodowe. Tezę tą wydaje się potwierdzać zwyczaj przeciwstawiania moralności ogólnej oraz moralności zawodowej (np. lekarskiej) w niektórych publikacjach.

Niepokojący wydaje się być także wzrost specjalizacji w obrębie samej etyki. Do rzadkości należą filozofowie zajmujący się równocześnie etyką ogólną oraz etyką zawodową lub kilkoma różnymi etykami zawodowymi – w zdecydowanej większości mamy do czynienia ze „specjalistami” z zakresie etyki zawodowej jednego tylko zawodu. Prowadzić to może do zerwania łączności pomiędzy ogólną refleksją filozoficzną o moralności a badaniami odnoszącymi się do moralności pojmowanej jako zbiór problemów właściwych dla danego zawodu. Tymczasem, jak zauważa K. Szewczyk, etyka zawodowa, która zaprzestaje ciągłego odnoszenia się do etyki ogólnej „zasklepia się w ideologii profesjonalnej”, w sposób autorytarny narzucającej własny sposób rozumienia dobra. Potrzeba ustawicznego odnoszenia szczegółowych sądów moralnych do twierdzeń etyki ogólnej stanowi także potwierdzenie kompetencji filozofii, która na obszarze

etyk zawodowych w pewnym sensie wkracza w kompetencje specjalistów innych dziedzin, pragnąc prowadzić równoprawny dialog o problemach etycznych z lekarzami, prawnikami, biologiami itd., Jeżeli świadomość ścisłego związku pomiędzy etykami zawodowymi a ogólną refleksją etyczną ma zostać utrzymana, to funkcję tą może spełnić wyłącznie filozofia.

Rosnąca specjalizacja sprawiła także, iż granica pomiędzy zawodem a specjalizacją zawodową stała się płynna. Odmienność kompetencji i zadań (a tym samym odpowiedzialności) wykonywanych np. przez lekarzy różnych specjalizacji lub przez nauczycieli nauczających różnych przedmiotów czy umiejętność sięga niekiedy tak głęboko, iż etyka danego zawodu nie jest w stanie rozwiązać wszystkich problemów występujących w obrębie pojedynczego zawodu wraz ze wszystkimi jego specjalizacjami. Oprócz etyk zawodowych będących filozoficzną refleksją nad moralnością zawodów w tradycyjnym tego słowa znaczeniu pojawiają się, zatem etyki traktujące poszczególne specjalizacje w obrębie tych zawodów nieomal jak samodzielne zawody. Oprócz etyki nauczycielskiej dla przykładu pojawiają się etyki zawodu nauczyciela filozofii, a oprócz etyki lekarskiej – np. etyka zawodu lekarza psychiatry.

Przedmiotem etyki zawodowej jest, rzecz jasna, pewien zawód, dlatego też pożyteczne będzie bliższe określenie, czym jest zawód i z jakimi szczególnymi trudnościami moralnymi wiąże się jego wykonywanie. Ciekawą koncepcję zawodu przedstawia M. Gogacz. Zdaniem tego autora, „etyka zawodowa jest nauką filozoficzną o usprawnieniach moralnych człowieka, potrzebnych do wykonania ulubionej pracy”. M. Gogacz poprzestaje wprawdzie na tym stwierdzeniu, zauważyć jednak wypada, iż określenie zawodu jako „ulubionej pracy” (Gogacz używa także sformułowania „praca, którą najbardziej się lubi”) wskazuje na moment wyboru zawodu. Ponieważ tylko pracę, którą się lubi, można wykonywać dobrze, zaś dobre wykonywanie pracy jest z oczywistych względów warunkiem przestrzegania określonych norm moralnych, zatem także sam wybór zawodu staje się w pewnym sensie decyzją moralną. Określenie zawodu jako pracy, którą się lubi i umie dobrze wykonywać oznacza, zatem, iż podejmując decyzję o wyborze zawodu (albo o jego zmianie, bowiem, jak wskazują statystyki, zmieniamy zawód kilka razy w życiu), powinniśmy kierować

się własnymi upodobaniami i zainteresowaniami nie, dlatego, iż wykonywania lubianego zawodu przysporzy nam w przyszłości więcej satysfakcji (przyjemności) niż wykonywanie zawodu, którego nie lubimy, lecz dlatego, iż kierowaniem się własnymi upodobaniami przy wyborze zawodu potraktować powinniśmy jako nakaz moralny.

Za jeden z zasadniczych składników etyki zawodowej M. Gogacz uznaje koncepcję odpowiedzialności za pracę. Zwrócić jednak należy uwagę, że odpowiedzialność za pracę może być rozumiana w sposób dwojaki: bądź jako odpowiedzialność za rzeczywisty wynik pracy, którego od pracownika oczekuje pracodawca, bądź też jako odpowiedzialność za skutki wykonanej przez siebie pracy dla innych ludzi (np. odpowiedzialność lekarza wobec pacjenta, wychowawcy wobec wychowanka itp.). Nakazy wynikające z tych dwóch rodzajów odpowiedzialności czasami popadać mogą w konflikt. Pracodawca zwykle zainteresowany jest maksymalizacją zysku, co z punktu widzenia pracownika oznaczać może konieczność działania sprzecznego z akceptowanymi przez niego wartościami moralnymi.

Pożyteczne wydaje się także rozróżnienie pomiędzy różnymi etykami zawodowymi w sensie takim, w jakim pojęcie to było dotychczas używane w niniejszej pracy, oraz etyką zawodu (pracy zawodowej). Etykę pracy zawodowej należałoby z kolei odróżnić od etyki pracy jako takiej, ponieważ nie każda praca jest pracą zawodową. Przedmiotem zdefiniowanej w ten sposób etyki pracy zawodowej mogłyby być np. moralne aspekty relacji pomiędzy pracownikiem a pracodawcą, odpowiedzialności za efekty pracy, problem właściwej motywacji do wykonywania określonego zawodu itp.

Rozwój nauki i techniki stał się przyczyną powstania szeregu nowych pytań i dylematów moralnych, które w dotychczasowej historii cywilizacji (i filozofii) bądź w ogóle nie istniały bądź odgrywały rolę marginalną. Przykładem tego typu nowych problemów są kwestie związane z rozwojem nauk biomedycznych, dzięki którym lekarze zyskali m. in. możliwość sztucznego podtrzymywania i przedłużania życia pacjenta, często kosztem wielkiego cierpienia fizycznego i psychicznego. Na pytania te muszą odpowiedzieć w pierwszym rzędzie lekarze, są one istotne także dla filozofów, i to nie tylko tych zawodowo

zajmujących się bioetyki. Okazało się, bowiem, iż podstawowe normy moralne regulujące dotąd stosunki między ludźmi nagle zostały w mniejszym lub większym stopniu zakwestionowane. Pojawiła się konieczność zdefiniowania ich na nowo, tak, aby ponownie mogły one stać się podstawą rozwiązywania najważniejszych moralnych wyzwań.

Dlatego wspomniana potrzeba zachowania ścisłego związku pomiędzy etyką ogólną a etykami zawodowymi nie wydaje się być wystarczająca. Refleksja etyczna powinna, bowiem wyrastać z jakiejś szerszej koncepcji człowieka, stanowiącej uzasadnienie dla norm moralnych. W przeciwnym razie moralność staje się jedynie zbiorem nakazów i zakazów, które prędzej czy później ulegają zakwestionowaniu. Norma moralna „nie zabijaj” jest normą moralną w ścisłym tego słowa znaczeniu jedynie dopóty, dopóki potrafimy wskazać wyrastającą ponad nią koncepcję człowieka, którą uznajemy za prawdziwą. O przykazaniu „nie zabijaj” Jan Paweł II pisze: „Wyrwane z tej perspektywy staje się ono tylko zwykłym zewnętrznym zakazem, zaś człowiek rychło zaczyna się doszukiwać jego ograniczeń, sposobów złagodzenia go i uchylecia w wyjątkowych sytuacjach”

Mimo iż popularność etyk zawodowych jest – zarówno wśród filozofów, jak i specjalistów w obrębie poszczególnych zawodów – zjawiskiem stosunkowo nowym, to jednak refleksja nad zastosowaniem ogólnych norm moralnych do rozwiązywania konfliktów występujących w związku z wykonywaniem pewnych zawodów pojawiła się wraz z wyodrębnieniem i usamodzielnieniem tych zawodów. Praktycznym owocem tego etycznego namysłu były różnego rodzaju kodeksy etyczne, stanowiące zbiór szczegółowych norm obowiązujących w danym zawodzie, oddziałujące w mniejszym lub większym stopniu na sposób rozumienia swych moralnych powinności przez osoby wykonujące dany zawód. Siła tego oddziaływania bywa różna w zależności od tradycji etycznej różnych zawodów. Profesje, które wyodrębniły się i usamodzielniały jako pierwsze (np. medycyna), mogą poszczycić się najdłuższą tradycją etyczną, co z punktu widzenia etyki tych zawodów nie zawsze jest zjawiskiem pozytywnym. Jak zauważa K. Szewczyk, tradycja ta prowadzi często do wykształcenia się specyficznej „wewnętrznej moralności” danego zawodu, a więc

pewnych schematów etycznego myślenia i działania. Schematy te często jednak okazują się nieadekwatne wobec moralnych wyzwań związanych z postępowaniem w nauce i technice oraz wynikającymi z tego postępu nowymi możliwościami działania, a jednocześnie są one zakorzenione w świadomości specjalistów danego zawodu tak głęboko, iż ich przełamanie i zastąpienie tradycyjnych zasad nowymi często okazuje się procesem o wiele trudniejszym i bardziej długotrwałym niż miałyby to miejsce w przypadku zawodów powstałych stosunkowo niedawno.

Etyki zawodowe są jedną z nielicznych dyscyplin filozoficznych (być może zaś jedyną taką dyscypliną) wzbudzającą żywe zainteresowanie u osób wykonujących inne zawody niż zawód filozofa, co więcej, wyrastające z faktu, iż przedstawiciele tych innych, niefilozoficznych zawodów zwracają się z prośbą o opinię do zawodowych filozofów. Filozofów tych zaprasza się na przykład do udziału w rozmaitych komisjach, których zadaniem jest opracowanie kodeksów etycznego postępowania dla różnych zawodów, lub proponuje się im nauczanie etyki w szkołach i na wyższych uczelniach na kierunkach niefilozoficznych. Wszystko to sprawia, iż – wbrew przekonaniu podzielanemu przez znaczną część filozofów – wpływ filozofii zarówno na życie jednostek, jak i na funkcjonowanie całych społeczeństw wydaje się być większy niż kiedykolwiek przedtem. Zwłaszcza w zlaicyzowanych społeczeństwach Europy Zachodniej, gdzie moralność oparta na religii chrześcijańskiej nie jest już w stanie spełniać funkcji regulatora międzyludzkich i społecznych konfliktów, wpływ i znaczenie filozoficznej refleksji i dyskusji jawi się jako szczególnie ważny. Etyki zawodowe uznać można w tym kontekście za swego rodzaju zwieńczenie filozoficznej dysputy o moralności, bowiem to właśnie one dostarczają konkretnych i jasnych wskazówek, jak należy postępować i żyć jako lekarz, nauczyciel, dziennikarz czy naukowiec.

Ważny wydaje się być zwłaszcza fakt, iż tą funkcję etyki zawodowe spełniają w odpowiedzi na zewnętrzne wobec refleksji filozoficznej społeczne oczekiwania. Paradoksalnie bowiem głównym problemem współczesnej filozofii moralności nie jest brak społecznego zainteresowania prowadzący do izolacji filozofii od ważnych problemów społecznych, lecz przeciwnie – najważniejszym wyzwaniem, przed

którym stoi filozofia, jest sprostanie tym oczekiwaniom. Etyki zawodowe (powstałe, podkreślmy raz jeszcze, wskutek zewnętrznego wobec filozofii zapotrzebowania na pogłębione filozoficzne analizy problemów moralnych), które z racji swego charakteru są obszarem wymiany poglądów i doświadczeń pomiędzy filozofami a przedstawicielami innych zawodów, a przez to stanowią swoisty kanał, poprzez który koncepcje filozoficzne oddziaływać mogą na sposób rozwiązywania rzeczywistych problemów – otóż etyki te potraktować można jako probierz zdolności filozofii do sprostania społecznych oczekiwaniom. Ich popularność wydaje się świadczyć o tym, iż filozofia nie okazała się zupełnie bezradna wobec zgłaszanych pod jej adresem potrzeb i roszczeń

Stwierdzić wreszcie wypada, iż również sami etycy uprawiający w sposób systematyczny jakąś etykę zawodową powinni poddać własne cele i zobowiązania wnikliwej filozoficznej analizie i na podstawie tej analizy określić własny zbiór norm moralnych. Wydaje się także, iż jedną z podstawowych norm obowiązujących filozofów moralności powinna być zasada zabraniająca nadmiernych kompromisów. Etyka zawodowa powinna dążyć do jasnego określenia i uzasadnienia zasad postępowania moralnie słusznego, jednak w dążeniu tym powinna być dyscypliną autonomiczną, niezależną od wszelkiego rodzaju zewnętrznej presji czy intelektualnych mód. Powinna wprawdzie stanowić odpowiedź na społeczną potrzebę rozwiązania skomplikowanych moralnych problemów, jednak zaspakajając tą potrzebę nie może przekształcić się w rodzaj filozoficznego negocjowania, zmierzającego do pogodzenia sprzecznych interesów różnych grup społecznych (np. lekarzy, pacjentów i form ubezpieczeniowych). Pokusa filozofowania zmierzającego do zaoferowania tego rodzaju kompromisowych rozwiązań wydaje się być dość silna, jednak, – o czym można się przekonać, śledząc publikacje poświęcone zagadnieniom różnych etyk zawodowych – większości filozofów moralności pokusie tej (jak na razie) zdołała się oprzeć.

Etyka w zawodzie nauczyciela

Zawód nauczyciela należy do tych profesji, w których dochodzi do bezpośredniego kontaktu dwóch osób¹⁰⁶, i to kontaktu szczególnego, gdyż asymetrycznego. Pod tym względem zawód ten przypomina nieco zawód lekarza: zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku osoba wykonująca swój zawód musi do pewnego stopnia „uprzedmiotowić” drugiego człowieka, mając na względzie jego dobro¹⁰⁷. Zawód nauczyciela różni się natomiast od zawodu lekarza tym iż stopień „uprzedmiotowienia” drugiej osoby nie jest stały, lecz zmniejsza się w zależności od stopnia samodzielności intelektualnej i emocjonalnej, jaką w toku kształcenia osiąga uczeń. To z kolei związane jest ze specyfiką pracy dydaktyczno – wychowawczej, której ostateczny cel, czyli ideał wychowania, musi dopiero zostać określony.

Różnica pomiędzy zwodem nauczyciela a innymi zawodami, w których dochodzi do bezpośredniego kontaktu z drugim człowiekiem, polega także na tym, iż relacja między uczniem a nauczycielem nie jest relacją symetryczną. Uczeń, a w szczególności dziecko, nie jest w pełni świadomym sprawcą swoich czynów, nie ponosi zatem wobec nauczyciela pełnej odpowiedzialności moralnej. Na nauczycielu zatem ciąży podwójne zadanie: powinien on sam przestrzegać zasad etyki swego zawodu oraz tak kierować rozwojem ucznia, by ten w przyszłości również postępował zgodnie z nakazami etyki.

Okazuje się zatem, iż w zawodzie nauczyciela etyka nie jest jedynie zbiorem reguł ułatwiających rozwiązywanie typowych dla tego zawodu konfliktów. Cel realizowany przez nauczyciela musi dopiero zostać określony, ponieważ zaś cel ten ma również wymiar etyczny (należy bowiem rozstrzygnąć, jakie wartości i zasady szkoła pragnie wpoić uczniom), zatem cały proces dydaktyczno – wychowawczy staje się w praktyce procesem realizacji pewnego systemu wartości i norm etycznych. Oznacza to, że nie sposób oddzielić w procesie dydaktycznym nauczania od wychowania.

Celem pracy nauczyciela jest nie tylko przekazywanie wiedzy, lecz przede wszystkim rozwój i wychowanie drugiego człowieka. Fakt ten rodzi ważne implikacje teoretyczne i praktyczne. Ponieważ zaś pojęcie wychowania staje się zrozumiałe dopiero w kontekście określonego ideału człowieka (do którego dąży się w procesie wychowania), to odpowiedzieć należy na m. in. pytanie o moralne prawo szkoły (czy też, ogólnie, systemu oświaty) do bycia katalizatorem przemian społecznej świadomości. Pytanie to staje się

¹⁰⁶ Por. T. Gadacz, *Wychowanie jako spotkanie osób*, „Znak” 1991, nr 9.

¹⁰⁷ H. Skowroński zwraca uwagę, że nie dla wszystkich zawodów konieczne jest budowanie odrębnej etyki zawodowej. Etykę taką należy tworzyć jedynie dla zawodów, których specyfika „idzie wystarczająco daleko”. Por. H. Skorowski, *Moralność społeczna*, Warszawa 1996, s. 106. Zaryzykować można tezę, iż „specyfika” zawodów wymagających odrębnej etyki zawodowej wypływa z faktu, iż ich wykonywanie wiąże się z koniecznością pewnego ograniczenia indywidualnej wolności drugiego człowieka.

szczególnie ważne w dobie globalizacji i ścierania się tendencji modernizacyjnych oraz dążeń do zachowania tradycyjnego stylu życia. Pytaniem praktycznym z kolei jest kwestia jednostkowej odpowiedzialności nauczyciela. Pełną odpowiedzialność wobec ucznia za porażkę lub sukces wychowawczy nauczyciel ponosiłby jedynie pod warunkiem, że przysługiwałoby mu moralne prawo swobodnego wyboru ideału wychowawczego. Jeżeli natomiast ideał ten zostaje narzucony przez państwo, a nauczyciel jest jedynie najemnym pracownikiem wykonującym zadania, z którymi niekoniecznie musi się utożsamiać (tak zaś dzieje się często w sytuacji, gdy szkoła stara się zmienić mentalność społeczną), to odpowiedzialność nauczyciel ponosi w pierwszej kolejności przed władzami oświatowymi, a dopiero potem przed uczniem.

Warto także zauważyć, że problem „pogodzenia” osobistych poglądów i pozaszkolnych działań nauczyciela i wymagań, jakie przed nauczycielami stawia szkoła, wynika z zasadniczego napięcia charakteryzującego zawód nauczyciela, a wynikającego z faktu, że nauczyciel jednocześnie reprezentuje samego siebie oraz szkołę jako instytucję. Przez „reprezentowanie” należy tu rozumieć nie tylko ogólny stosunek nauczyciela do własnych obowiązków, lecz także jego relacje z uczniami. Także bowiem w relacjach z uczniami nauczyciel występuje jako przedstawiciel instytucji i jest jedynym „pośrednikiem” w relacji uczeń – instytucja oświatowa. Innymi słowy, z punktu widzenia ucznia nauczyciel w pierwszym rzędzie reprezentuje pewien rodzaj władzy, jakim dla ucznia jest szkoła (należy bowiem pamiętać, że uczeń, który podlega obowiązkowi szkolnemu, nie wchodzi w relacje z nauczycielem dobrowolnie, lecz zostaje do nich w pewnym sensie przymuszony właśnie z powodu tego obowiązku).

W literaturze etycznej często spotkać można rozróżnienie pomiędzy etyką a moralnością. Przez moralność rozumie się zwykle ogół wartości, zasad i postaw akceptowanych w danej społeczności, a więc w pewnym sensie realnie istniejących. Wartości i zasady moralne wyznaczają sposoby postępowania oraz dostarczają kryteriów oceniania. Przez etykę z kolei rozumie się na ogół filozoficzną refleksję nad wartościami i wynikającymi z nich zasadami postępowania¹⁰⁸. Związek pomiędzy etyką a moralnością bywa zwykle luźny, ponieważ refleksja etyczna nie wymaga uwzględniania tego, co ludzie rzeczywiście myślą i robią, w realnym życiu zaś na ogół nie bierzemy pod uwagę złożonych rozumowań charakterystycznych dla etyki jako dziedziny filozofii.

Wyjątkiem pod tym względem są etyki zawodowe, od których oczekuje się nie tylko teoretycznej refleksji, lecz także sformułowania jasnych i możliwych do praktycznego zastosowania zasad. W przypadku etyki zawodu nauczyciela ów związek pomiędzy etyką a moralnością wydaje się być jeszcze ściślejszy z uwagi na wyjątkowy charakter zawodu nauczyciela. Nauczyciel bowiem jest nie tylko zobowiązany do

¹⁰⁸ Pewne uwagi na ten temat przedstawia S. Pikus. Por. też, *Etyka nauczycielska jako problem*, w: *Etyka zawodu nauczyciela. Nauczanie etyki*, red. Krzysztofa Kaszyńskiego, Ludmiły Żuk-Łapińskiej, Zielona Góra 1995, s. 8.

przestrzegania podstawowych norm moralnych, lecz powinien także być dla swoich uczniów wzorem do naśladowania, co nakłada na niego obowiązek ciągłego samodoskonalenia.

Celem etyki nauczycielskiej jest zatem sformułowanie zasad etycznego postępowania w zawodzie nauczyciela oraz określenie ogólnego wzorca osobowego nauczyciela. Owe etyczne zasady nie mogą rzecz jasna stać w sprzeczności z zasadami formułowanymi przez etykę ogólną, nie są jednak również prostym zastosowaniem ogólnych zasad do specyficznych sytuacji i konfliktów związanych z zawodem nauczyciela. Etyka nauczycielska nie może być prostym rozwinięciem czy też uszczegółowieniem etyki ogólnej, a zarazem nie jest w stanie obejść się bez ciągłego odwoływania się do tej etyki.

Etyka ogólna nie jest w stanie dostarczyć w tym przypadku wystarczających wskazówek, ponieważ określenie idealnego systemu dydaktyczno – wychowawczego oraz ideału nauczyciela musi opierać się na specjalistycznej wiedzy pedagogicznej i psychologicznej dotyczącej rozwoju człowieka. Dzieje się tak ze względu na specyfikę relacji uczeń – nauczyciel, w której tylko jedna ze stron jest autonomicznym podmiotem moralnym (a więc podmiotem zdolnym do ponoszenia moralnej odpowiedzialności). Nie znaczy to oczywiście, iż dziecko nie jest podmiotem oddziaływań dydaktyczno – wychowawczych, z punktu widzenia etyki jednak jest ono „uprzedmiotowione” jako osoba podlegająca kształceniu i kształtowaniu.

Z drugiej natomiast strony jednym z celów procesu dydaktyczno – wychowawczego jest osiągnięcie przez ucznia takiego stopnia rozwoju intelektualnego i moralnego, który pozwoli mu uświadamiać sobie moralny aspekt relacji z drugim człowiekiem. Internalizacja podstawowych zasad etycznych stanowi jeden z celów wychowania, etyka ogólna jest więc stale obecna w pracy nauczyciela jako swoisty „materiał”, który uczeń powinien sobie przyswoić.

Z powyższych względów wątpliwości budzi teza, że dobro w etyce nauczyciela można określić ze względu na cel pracy dydaktyczno – wychowawczej. W sposób najbardziej ogólny (i zgodnie m. in. z zapisami w ustawie Karta Nauczyciela) celem tym jest wszechstronny rozwój ucznia. Rozwój zmierza jednak zawsze do pewnego celu, którego określenie jest zadaniem władz oświatowych, szkół, a wreszcie poszczególnych nauczycieli. Powstaje ponadto pytanie, czy tak pojęty cel przyświeca każdemu nauczycielowi niezależnie od specyfiki nauczanego przedmiotu a także od wieku i zdolności ucznia. Nie ulega jednak wątpliwości, że nauczyciel wychowania fizycznego zmierzają do odmiennych celów niż nauczyciele matematyki, nauczanie początkowe różni się od nauczania w ostatnich klasach liceum czy tym bardziej nauczania osób dorosłych. Jeżeli zatem mówimy o nauczaniu szkolnym, to musimy brać pod uwagę fakt, iż w szkole mamy do czynienia nie tyle z kształceniem, co ze „współkształceniem”, tzn. wspólną pracą nauczycieli zmierzającą do jednego celu, czyli dobra ucznia.

Z tego nadrzędnego celu można, jak się wydaje, wyprowadzić szczegółowe zasady dotyczące

wzajemnych relacji pomiędzy nauczycielami. Nakaz współdziałania w obrębie instytucji oświatowej w realizowaniu dobra ucznia oznacza, że nauczyciel nie może uznawać swojego przedmiotu za „lepszy” czy też „ważniejszy” od przedmiotów nauczanych przez innych nauczycieli (jako że celem szkoły jest wszechstronny rozwój młodego człowieka). Można wprawdzie wskazać sytuacje, w których dany przedmiot jest obiektywnie ważniejszy dla ucznia od pozostałych (np. dla ucznia przygotowującego się do egzaminu, szczególnie zainteresowanego danym przedmiotem itp.), jednak sytuacje takie stanowią konsekwencję decyzji samego ucznia, a nie nauczyciela. Również wszelkie konflikty pomiędzy nauczycielami utrudniają współpracę, jeżeli zatem do tych konfliktów dochodzi, to nauczyciele powinni dołożyć starań, by nie odbiły się one na ich relacjach z uczniami. Niedopuszczalna jest zwłaszcza wszelka krytyka innych nauczycieli wobec uczniów, a także oczernianie kolegów wobec innych nauczycieli albo przełożonych. W kontaktach z kolegami nauczyciela obowiązuje ponadto zasada koleżeństwa i solidarności.

Zarówno w szkole, jak i poza nią nauczyciel powinien dbać o autorytet swego zawodu. W szkole oznacza to m. in. zakaz przyjmowania podarunków od uczniów i rodziców, nawet jeżeli nie noszą one znamion korupcji (tzn. ich celem nie jest uzyskanie korzyści w postaci np. lepszej oceny na egzaminie albo świadectwie). Autorytet zawodu nauczyciela zostaje podważony poprzez odpłatne udzielanie korepetycji własnym uczniom. Również publiczne opowiadania o konfliktach wewnątrz szkoły z pewnością nie wzmacniają autorytetu zawodu.

Z samego faktu, że nauczyciel styka się z drugim człowiekiem, można wyprowadzić kilka ważnych zasad etycznych. Należą do nich m. in. zasada prawdy, zasada szacunku do drugiej osoby, zasada profesjonalizmu oraz zasada empatii i więzi emocjonalnej¹⁰⁹. Zasada prawdy oznacza, iż nauczyciel powinien przekazywać wiedzę w sposób bezstronny, tam zaś, gdzie chodzi nie tylko o wiedzę, lecz również o ocenę pewnych faktów, postaw czy czynów, powinien starać się powstrzymać od narzucania uczniowi własnego punktu widzenia. Z zasady szacunku wynika, iż zabronione są wszelkiego rodzaju czynności poniżające dla ucznia (np. stosowanie kar cielesnych), nawet jeśli nauczyciel jest przekonany, że wpływają one pozytywnie na rozwój ucznia. Nauczyciel powinien postępować z taktem i dyskrecją w trudnych dla ucznia sytuacjach, ma także obowiązek zachować dla siebie powierzone przez ucznia tajemnice. Zasada profesjonalizmu nakazuje nauczycielowi ciągłe uzupełnianie własnej wiedzy, zarówno w zakresie nauczanego przedmiotu, jak i w zakresie samej „techniki” nauczania. Z zasady tej wynika również, że nauczyciel powinien dbać o podnoszenie poziomu nauczania oraz stałe doskonalenie warunków pracy dydaktycznej.

Spośród wymienionych zasad najwięcej kontrowersji budzić może zasada prawdy, która

¹⁰⁹ Wszystkie te zasady służą dobru dziecka, wydaje się więc, że nie ma potrzeby wprowadzania zasady dobra ucznia jako odrębnej normy etycznej.

bezpośrednio wiąże się z problemem neutralności światopoglądowej nauczyciela. Zasada neutralności światopoglądowej (którą nakłada na nauczycieli m. in. Karta Nauczyciela), że nauczyciel nie powinien starać się przekazać uczniom wyznawanego przez siebie światopoglądu, własnej religii czy własnych poglądów na określone zagadnienia. Z naruszeniem tej zasady mamy do czynienia nie tylko wtedy, gdy nauczyciel prezentuje dany zbiór twierdzeń jako ostateczną i niepodważalną prawdę, oczekując od ucznia, iż ten owe prawdy zaakceptuje oraz stosując system kar i nagród w celu uzyskania akceptacji. Nauczyciel postępuje w sposób sprzeczny z zasadą neutralności także wtedy, gdy świadomie powstrzymuje się od prezentowania alternatywnych stanowisk i punktów widzenia na poszczególne sprawy, pomija kontrowersje związane z własnymi przekonaniem, jeżeli przedstawiając odmienne poglądy wskazuje na ich słabe strony, pomijając mocne, słowem, jeśli pozbawia ucznia możliwości samodzielnego wyrobienia sobie zdania i autonomicznego podjęcia decyzji co do słuszności bądź fałszywości poszczególnych tez.

Podstawową trudnością, na jakie stosowanie tej zasady napotyka w praktyce, nie jest wbrew pozorom konieczność ukrywania przez nauczyciela swoich poglądów. Nauczyciel ma prawo zapoznać ucznia ze własnymi przekonaniem, nie powinien jedynie podejmować kroków, których celem jest ograniczenie wolności wyboru ucznia. Głównym problemem wydaje się natomiast być intelektualna zdolność ucznia do świadomego (a więc wolnego) dokonywania wyborów tego rodzaju. Poglądy na wiele ważnych spraw wyrabiamy sobie wszakże przez całe życie i zwykle nie czynimy tego w oparciu o informacje przekazane przez szkołę. Dlatego zasada neutralności światopoglądowej będzie spełniona wówczas, gdy zamiast przedstawiać konkurencyjne stanowiska światopoglądowe czy religijne, nauczyciel ograniczy się do uświadomienia uczniowi, iż wyborów światopoglądowych musi on dokonywać samodzielnie.

Z kolei z zasady szacunku dla godności ucznia wynika zasada nakazując respektowanie jego autonomii. Zasada ta jest ważna zwłaszcza w okresie kształtowania się hierarchii wartości, wówczas bowiem uczniowie zderzają się z wartościami przekazywanym przez szkołę z wartościami obowiązującymi w rodzinie. Nauczyciel musi w takim przypadku odróżnić rzeczywiste wartości, z którymi młody człowiek spotyka się w domu rodzinnym i które uznaje za autentyczne, od pseudowartości charakterystycznych dla współczesnego, konsumpcyjnego stylu życia.

Inną zasadą wynikającą z nakazu poszanowania godności człowieka jest zasada tolerancji. Nakazuje ona równe traktowanie ludzi w ich ludzkiej godności, bez względu na poglądy, religię, kolor skóry, orientację seksualną itd. Tolerancja nie może jednak oznaczać obojętności wobec postaw i zachowań sprzecznych z ideałem wychowania realizowanych przez szkołę (ideał ten zawiera zresztą również tolerancję jako jedną z podstawowych wartości). Nauczyciel pragnący postępować zgodnie z zasadą tolerancji stoi więc przed szczególnym wyzwaniem, musi bowiem odróżnić to, co w postawie i zachowaniu ucznia jest przejawem jego

osobistych przekonań i zasługuje na akceptację, a co stanowi złamanie wartości i zasad, których uczeń powinien przestrzegać.

Z etyczną zasadę poszanowania godności ucznia warto odróżnić od analogicznej zasady pedagogicznej (a więc należącej do „metody” wychowania), głoszącej, iż uczeń upokorzony i poniżony odpłaca złem. Naruszenie zasady poszanowania godności jest więc nie tylko czynem nieetycznym, lecz także błędem wychowawczym. Godność ucznia narusza zaś nie tylko świadome poniżanie, lecz także takie zachowania nauczyciela, jak ironia, złośliwość, niecierpliwość, autorytarny sposób postępowania z uczniem, nieliczenie się z jego zdaniem itd. Z drugiej jednak strony warto podkreślić, że także zasady pedagogiczne są w pewnym sensie zasadami etycznymi, skoro bowiem celem szkoły jest wychowanie człowieka akceptującego moralne wartości i postępującego zgodnie z wynikającymi z nich zasadami, to również porażka pedagogiczna nabiera znaczenia etycznego.

Nauczyciela obowiązuje również zasada sprawiedliwości. Zasada to oznacza w pierwszym rzędzie, że uczeń powinien być oceniany proporcjonalnie do uzyskanych wyników (względnie zaangażowania i wkładu pracy).

Kolejna zasada, mianowicie zasada empatii, spojrzenia na dany problem z punktu widzenia osoby go doświadczającej, jest w pracy nauczyciela istotna dlatego, że nauczyciel, który potrafi zrozumieć ucznia, dostrzec przeżywane przez niego trudności, zyskuje tym samym możliwość przyścia uczniowi z pomocą. Nie bez znaczenia jest też fakt, że nauczyciel, który jest przez swoich uczniów lubiany, a dzięki temu łatwiej osiąga sukces dydaktyczny i wychowawczy. Zgłosić tu jednak można wątpliwość, czy zasada empatii jest zasadą etyczną, bowiem zdolność empatii jest cechą osobowości, na którą mamy wpływ w niewielkim stopniu. Dlatego celowe wydaje się rozróżnienie pomiędzy empatią jako cechą osobowości, a empatią jako gotowości wysłuchania i zrozumienia ucznia. O zasadzie etycznej jako normie moralnej można więc mówić jedynie w tym drugim znaczeniu, natomiast empatia w znaczeniu pierwszym jest bez wątpienia jedną z cech nauczyciela „idealnego”.

Odrębną grupę zasad stanowią normy odnoszące się do typowych konfliktów związanych z pracą nauczyciela. Można wyróżnić kilka typów konfliktów tego rodzaju: konflikt pomiędzy osobistą karierą i pragnieniem zawodowego sukcesu a dobrem ucznia, szkoły, środowiska, społeczeństwa itd.; konflikt pomiędzy sukcesem dydaktycznym a pozaszkolnymi zobowiązaniami; konflikt pomiędzy wymaganiami władz oświatowych (decyzjami administracyjnymi, programem nauczania) a osobistymi przekonaniami¹¹⁰.

Z różnymi rodzajami zasad etycznych związane są różne rodzaje odpowiedzialności. Nauczyciel jest w pierwszym rzędzie odpowiedzialny przed uczniem i rodzicami za przygotowanie go do dorosłego życia, przed

¹¹⁰

Por. Też: M. Michalik, *Problemy etyki zawodu nauczyciela*, „Oświata i Wychowanie” 1980, nr 2, s. 4.

przełożonymi za realizację programu i wykonywanie poleceń, wreszcie przed społeczeństwem za ukształtowanie wartościowej, zdolnej do społecznego współżycia jednostki. Ze względu na tę odpowiedzialność nauczyciel podlega stałej kontroli ze strony dyrektora szkoły i kuratorium. Obowiązek kontrolowania nauczycieli nakłada na władze oświatowe Karta Nauczyciela, ponadto zaś nauczyciel jest nieformalnie kontrolowany i oceniany przez rodziców. W odróżnieniu jednakże od relacji uczeń-nauczyciel relacja nauczyciela – władze szkoły a także relacja nauczyciel – rodzic jest relacją symetryczną, tzn. zobowiązania etyczne istnieją w równym stopniu po jednej, jak i po drugiej stronie relacji.

Nauczyciel zobowiązany jest do współpracy z rodzicami. W kontaktach z rodzicami i szerszym otoczeniem społecznym powinien postępować zgodnie z zasadą szacunku i szczerości. Nauczyciel nie może naruszać godności rodziców, ranić ich uczuć religijnych, lekceważąco wyrażać się o ich światopoglądzie itd. Należy podkreślić, iż celem tych kontaktów jest zawsze dobro ucznia, niekiedy jednak dobro to jest różnie rozumiane przez obie strony, co może stać się przyczyną konfliktu pomiędzy nauczycielem a rodzicem. Nauczyciel nie powinien wówczas zapominać, iż pierwszym wychowawcą dziecka są rodzice i że decyzja co do celu i metod wychowawczych należy zawsze do nich.

Zwrócić należy uwagę, iż sukces pracy dydaktyczno – wychowawczej zależy nie tylko od wiedzy, postawy etycznej i osobistego zaangażowania nauczyciela. Zależy on z jednej strony od warunków pracy (organizacyjnych i ekonomicznych), a z drugiej od zaangażowania i pracowitości samych uczniów oraz społecznego otoczenia szkoły (stąd tzw. poziom nauczania w szkołach na wsi jest często niższy niż w dużych miastach)¹¹¹. Mówiąc zatem o sukcesie i porażce dydaktycznej i pedagogicznej należy mieć na względzie fakt, iż po stronie nauczyciela nie leży w całości ani zasługa za sukces ucznia, ani odpowiedzialność za porażkę.

Szkoła pełni nie tylko funkcję dydaktyczną i wychowawczą, lecz także opiekuńczą. Dla nauczyciela oznacza to przede wszystkim, iż jest on odpowiedzialny za fizyczne bezpieczeństwo uczniów w szkole, wydaje się jednak, by funkcja opiekuńcza polegała wyłącznie na zapewnieniu bezpieczeństwa w tym sensie. Ponieważ każdy z nas spędza w szkole znaczną część życia, w dodatku z okresie, w którym jesteśmy najbardziej podatni na wszelkie wpływy, szkoła powinna być także miejscem przyjaznym, w którym zaspokojone zostają także psychiczne potrzeby dzieci i młodzieży. Niewystarczające wydaje się samo powstrzymanie się przez nauczycieli od naruszania godności osobistej ucznia, od nieuzasadnionego krytykowania, niesprawiedliwego oceniania, karania itd. Duże znaczenie ma pod tym względem wyposażenie sal lekcyjnych w pomoce dydaktyczne czy możliwość uczestniczenia w zajęciach pozalekcyjnych.

¹¹¹ Por. S. Krawcewicz, *Rozważania nad etyką nauczyciela*, Warszawa 1987. s. 156 i nast.

Nauczyciel powinien przede wszystkim sam posiadać spójny system wartości i norm etycznych, nawet bowiem skupiając się wyłącznie na pracy dydaktycznej, oddziałuje on wychowawczo na młodzież. Dlatego w przypadku etyki nauczyciela szczególnie ważne wydaje się odróżnienie etyki jako zbioru norm obowiązujących w zawodzie nauczyciela (ewentualnie wraz z refleksją nad tymi normami i leżącymi u ich podstaw wartościami) od etyki w sensie osobistych przekonań jednostek wykonujących zawód nauczyciela (wartości). Ze względu na wspomniany powyżej podwójny charakter pracy nauczyciela (nauczyciel reprezentuje samego siebie oraz szkołę) celowe jest również rozróżnienie pomiędzy idealnym systemem nauczania i wychowania oraz idealnym nauczycielem

Potrzeba pracy nad sobą, poszerzania własnych zainteresowań i horyzontów poznawczych, nie tylko w zakresie nauczanego przedmiotu, wreszcie moralnego samodoskonalenia wynika z faktu, iż nauczyciel jest dla młodego człowieka mistrzem i wzorem do naśladowania, a wszelkie dostrzeżone przez uczniów braki podważają jego autorytet. Nauczyciel kompetentny, a przy tym postępujący zgodnie z zasadami etyki zarówno wobec uczniów, jak i wobec szkoły i wreszcie samego siebie szybko zyskuje autorytet będący nieodzownym warunkiem sukcesu dydaktyczno – wychowawczego. Ponadto jedynie nauczyciel będący dla uczniów autorytetem, także w sensie moralnym, jest w stanie uniknąć zniechęcenia, rozczarowania czy wręcz załamania i depresji związanych wykonywaniem swojego zawodu.

Owa praca nad sobą nie byłaby jednak możliwa, gdyby nauczyciele nie dysponowali wzorcem nauczyciela idealnego, z którym mogliby porównać dostrzeżone w sobie wady i popełnione błędy. We wszelkich sytuacjach trudnych nauczyciel powinien zastanawiać się, jaki jest w rzeczywistości, a jaki powinien być. Zauważyć również należy, że motywacją do pracy nad sobą nie może być wyłącznie świadomość, że jest się obserwowanym i ocenianym przez uczniów i przez władze szkoły. Motywacja ta powinna wynikać w takim samym stopniu z wewnętrznego przeświadczenia, że wykonywanie zawodu nauczyciela jest zajęciem nadającym sens życiu i że nie można stawać się coraz lepszym nauczycielem, nie stając się równocześnie coraz lepszym człowiekiem¹¹².

Odrębną kwestią jest zbiór norm moralnych wyznawanych przez nauczyciela. Należy, innymi słowy, zastanowić się, czy osobiste przekonania etyczne nauczyciela mogą być przedmiotem oceny ze strony zwierzchnictwa (a więc na przykład, czy w praktyce przekonania te mogą stanowić przesłankę do zwolnienia nauczyciela z pracy, negatywnej oceny w przypadku konkursu na stanowisko dyrektora itp.). Ze względu na różnorodność poglądów i stylów życia nie sposób tutaj przedstawić jednoznaczne rozstrzygnięć, choć nie ulega wątpliwości, że istnieją pod tym względem wyraźne ograniczenia. Trudno np. wyobrazić sobie, aby

¹¹² Por. M. Rusiecki, *Pojęcie etosu*, „Wychowawca. Miesięcznik Nauczycieli i Wychowawców Katolickich” 2002, nr 2 (110).

dobrym przykładem dla dzieci i młodzieży był nauczyciel, który w czasie wolnym angażuje się w działalność mająca na celu legalizację narkotyków. Także pewne cechy indywidualne (np. skłonności pedofilne) uniemożliwiają wykonywanie zawodu nauczyciela. Należy też pamiętać, że dużą rolę w określaniu granic indywidualnej wolności nauczyciela ma obowiązujący w państwie, a więc także w systemie oświaty, światopogląd. O zależności tej świadczy stosunkowo niedawna dyskusja medialna dotycząca zakazu pracy w szkołach nauczycieli o orientacji homoseksualnej.

W pracy dydaktyczno – pedagogicznej można też wskazać problemy, które jedynie częściowo poddają się wartościowaniu etycznemu. Jednym z takich problemów jest styl nauczania. Jeśli wyróżnimy dwa zasadnicze style, tzn. autorytarny i demokratyczny, to style te można wprowadzić poddać ocenie etycznej, należy jednak pamiętać, że postępowanie nauczyciela w praktyce jest w dużej mierze konsekwencją jego osobowości. Z tego powodu zasadą, którą, jak się wydaje, powinni kierować się nauczyciele, jest zasada umiaru, dzięki której nauczyciel preferujący styl demokratyczny zdoła zachować wśród uczniów autorytet, a nauczyciel preferujący styl autorytarny nie zniechęci uczniów do siebie i nauczanego przedmiotu.

Podobnym zagadnieniem jest kwestia bliskości i bezpośredniości relacji między uczniem a nauczycielem. Nie ulega wątpliwości, że istnieje pewna granica owej bliskości, a nauczyciel nie powinien ani sam tej granicy przekroczyć, ani dopuścić do jej przekroczenia przez ucznia. Niemożliwe do zaakceptowania są np. wszelkie kontakty o charakterze erotycznym, nawet jeżeli uczeń jest *de facto* dorosłym człowiekiem¹¹³.

Podkreślić też należy, iż nie powinny wybierać zawodu nauczyciela osoby, które nie znajdują satysfakcji w pracy z dziećmi i młodzieżą. Często zdarza się, iż nauczycielami zostają osoby przypadkowe, które nie zdołały znaleźć pracy w innej dziedzinie. Wydaje się, że na władzach oświatowych ciąży obowiązek właściwej selekcji kandydatów, należałoby także umożliwić odejście ze szkoły tym nauczycielom, dla których praca dydaktyczna nie jest życiowym powołaniem. Jedynie nauczyciel, który lubi swoich uczniów, jest w stanie nawiązać z nimi właściwą więź emocjonalną, sprawić, by uczniowie czyli się w jego obecności swobodnie, by polubili nauczany przez nauczyciel przedmiot i by dostrzegali w osobie nauczyciela wzorzec do naśladowania. Jedynie takiemu nauczycielowi uczeń jest w stanie zaufać, a zaufanie do nauczyciela jest wszakże warunkiem szacunku. Trudno jest zaś szanować ludzi, do których nie ma się zaufania. Jakość pracy pedagogicznej i wychowawczej zależy nie tylko od zdobytej przez nauczyciela wiedzy i od sprawności posługiwania się przez niego narzędziami dydaktycznymi i pedagogicznymi, lecz także od etycznej „formacji” nauczyciela, a więc po prostu od tego, jakim jest on człowiekiem.

¹¹³ Kontaktów takich zabraniają także kodeksy etyczne nauczyciela akademickiego.

Także zmieniające się warunki społeczne stawiają nauczycieli przed nowymi wyzwaniami etycznymi. Globalizacja sprawia, że aktualne staje się pytanie o własną tożsamość i sposób jej budowania w zglobalizowanym świecie. Szkoła jest bez wątpienia jedną z instytucji, której zadaniem powinno być ułatwienie młodemu człowiekowi określenia swego miejsca w świecie. Z drugiej jednakże strony pytanie o tożsamość oprócz wymiaru jednostkowego ma także wymiar społeczny, jest więc pytaniem o wspólnotę, a zatem także o obowiązujące w obrębie tej wspólnoty wartości i normy etyczne. Nauczyciel znajduje się zatem w sytuacji konfliktu pomiędzy zobowiązaniami wobec ucznia i jego prawem poszukiwania własnej tożsamości, a zobowiązaniami wobec wspólnoty, która oczekuje od nauczyciela przekazywania określonych wartości, a tym samym określonej tożsamości.

Młodzi ludzie bardziej niż kiedykolwiek przedtem stają przed perspektywą braku poczucia sensu życia i związanych z nią tym niebezpieczeństw, takich jak uzależnienia od niebezpiecznych używek, uczestnictwo w destrukcyjnych grupach rówieśniczych, samobójstwa itp. Łatwość podróżowania i podejmowania pracy w krajach Europy Zachodniej zmusza do spojrzenia z nowej perspektywy na wartości, które dotychczas leżały u podstaw pracy dydaktycznej, takich jak patriotyzm, zdolność poświęcenia się dla innych, dobro wspólne itd.

Dla szkoły problem ten wydaje się być tym trudniejszy, iż z założenia nie powinna ona dostarczać młodemu człowiekowi gotowych rozwiązań, a jedynie wyposażyć go w umiejętności rozpoznawania i wyboru wartości. Doświadczenia okresu PRL pokazują zresztą, że szkoła nie jest w stanie wpoić młodym pokoleniom żadnego światopoglądu, jeżeli światopogląd ten jest odrzucany przez zdecydowaną większość społeczeństwa. Oznacza to, że szkoła jako instytucja nie byłaby w stanie ochronić młodych ludzi przed poczuciem życiowej pustki i związanym z nim aksjologicznym indyferentyzmem, nawet gdyby starała się to zrobić.

Fakt ten nie zwalnia jednak nauczyciela od troski o dobro ucznia stojącego przed problemami egzystencjalnymi. Nauczyciel nie może lekceważyć tych problemów, zakładając, że rozwiążą się one same z w miarę intelektualnego i emocjonalnego dojrzewania ucznia, myślenie takie bowiem często popycha młodych ludzi do eksperymentowania z narkotykami czy udziału w destrukcyjnych grupach rówieśniczych. Nauczyciel powinien starać się zrozumieć istotę egzystencjalnych niepokojów swoich uczniów i okazywać zainteresowanie nimi, a przede wszystkim nie przyczyniać się do ich pogłębienia, tak zaś dzieje się wówczas, kiedy nauczyciel postępuje w sposób sprzeczny z zasadami, których przestrzegania wymaga o swoich uczniów. Jest to jedna z przyczyn, dla których tak ważna w pracy dydaktyczno – pedagogicznej jest osobista postawa etyczna nauczyciela. Jak jeszcze w latach 60-tych zauważył W. Okoń, „nauczyciel jest dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek odpowiedzialny nie tylko za nauczanie i wychowanie, lecz także za całe przygotowanie

młodego człowieka do coraz bardziej własnego życia, jest to odpowiedzialność bardziej w sferze moralnej niż jakiegokolwiek innej”¹¹⁴.

W Polsce obowiązki nauczyciela względem ucznia zostały określone w ustawie zwanej Kartą Nauczyciela z dnia 26 stycznia 1982 r. W dokumencie tym stwierdza się w sposób ogólny, że obowiązkiem nauczyciela jest rzetelne wykonywanie zadań związanych z dydaktyczną, wychowawczą i opiekuńczą funkcją szkoły, wspierając ucznia w jego rozwoju¹¹⁵. Ponadto nauczyciel powinien przekazać uczniowi wartości, które stanowią podstawę społeczeństwa obywatelskiego, takie jak szacunek do drugiego człowieka, wolność sumienia, powinien także „dbać o kształtowanie u uczniów postaw moralnych i obywatelskich zgodnie z idea demokracji”. Zapisów tych wynika, że nauczyciel ma na względzie nie tylko dobro ucznia, lecz także dobro szkoły, w której jest zatrudniony, a także dobro całego społeczeństwa. W praktyce ponosi on także odpowiedzialność wobec innych nauczycieli, rodziców, swoich przełożonych oraz władz oświatowych.

Karta nakłada także na nauczyciela obowiązek dążenia do „pełni własnego rozwoju osobowego” (art. 6 pkt. 2). Obowiązek ten wynika po części z zasady profesjonalizmu, zasada ta odnosi się jednak do rozwoju zawodowego nauczyciela, podczas gdy znacznie określenia „rozwój osobowy” wydaje się wykraczać poza czysto zawodowe kompetencje. Wprawdzie trudno byłoby podać precyzyjną definicję tego określenia, można bowiem założyć, iż zawód nauczyciela wykonują osoby o już ukształtowanej osobowości, można jednak założyć, że ów rozwój to przede wszystkim samodoskonalenie w sensie moralnym, stawanie się nie tylko coraz lepszym, coraz bardziej wykształconym nauczycielem, lecz przede wszystkim coraz lepszym człowiekiem.

Bardziej minimalistyczny charakter ma pkt. 2, art. 9.1, który stwierdza, że zawód nauczyciela może wykonywać każdy, kto (po spełnieniu kilku innych wymogów) „przestrzega podstawowych zasad moralnych”. Z zapisu tego wynika, że warunkiem koniecznym i wystarczającym jest spełnienie pewnego moralnego minimum, jest on jednak tak nieprecyzyjny, iż w praktyce trudno byłoby na jego podstawie rozstrzygnąć, kiedy zachodzą przesłanki pozwalające danej jednostce zakazać pracy w szkole, kiedy zaś naruszone zasady nie były „podstawowymi zasadami moralnymi”.

Ustawa przewiduje również kary dyscyplinarne dla nauczycieli dopuszczających się uchybienia „godności zawodu nauczyciela lub obowiązkom” (art. 75.1), włącznie z wydaleniem z zawodu. Ustawa nie

¹¹⁴ W. Okoń, *Osobowość nauczyciela*, Warszawa 1962, s. 22.

¹¹⁵ W podobny sposób określa zadanie szkoły Kościół katolicki. Por. np. Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, n. 1. W dokumencie tym zwraca się uwagę, że nauczyciel zobowiązany jest wspomagać dzieci i młodzież w rozwoju zgodnie z aktualną wiedzą psychologiczną i pedagogiczną.

precyzuje jednak, w jakich przypadkach dyrektor lub komisja dyscyplinarna ma prawo ukarać nauczyciela¹¹⁶.

Etyczne zasady pracy nauczyciela reguluje także Kodeks Etyki Nauczycielskiej¹¹⁷. Kodeks ten jest spełnieniem postulatów zgłaszanych już znacznie wcześniej przez środowisko nauczycieli¹¹⁸. Kodeks rozpoczyna się od *Preambuły*, w której zostaje wyjaśniony cel jego powstania, po czym następuje *Przyrzeczenie Nauczycielskie*, wyraźnie nawiązujące do zapisów w Karcie Nauczyciela. Składając *Przyrzeczenie*, nauczyciel zobowiązuje się dążyć do pełni rozwoju tak własnego, jak i powierzonych jego pieczy uczniów, „wychowywać młode pokolenia w duchu umiłowania prawdy, człowieka i Ojczyzny”, a także dbać o autorytet zawodu nauczyciela¹¹⁹.

Za podstawowy obowiązek moralny nauczyciela Kodeks uznaje troskę o dobro ucznia (pkt. 2). Nauczyciel stanowić powinien dla ucznia wzór do naśladowania (z czego wynika obowiązek samodoskonalenia). W rozdziale poświęcam prawom i obowiązkom nauczyciela Kodeks podkreśla, że nauczyciela obowiązują te same zasady etyczne w życiu prywatnym, co zawodowym. Oprócz wartości i zasad omówionych powyżej (, zasada prawdy, poszanowania godności ucznia, tolerancji, itd.) Kodeks stwierdza także, iż „nauczyciel stoi na straży realizacji chrześcijańskich wartości moralnych” (pkt. 6), nie wyjaśnia jednak, co należy przez to określenie rozumieć. Mniej enigmatyczny, lecz z pewnością bardziej kontrowersyjny jest pkt. 10: „Nauczyciel wychowuje w szacunku dla każdego życia ludzkiego, we wszystkich fazach jego rozwoju, od poczęcia po naturalny kres”. Punkt ten jest nie tylko trudny do zaakceptowania dla wielu nauczycieli, lecz przede wszystkim wydaje się on być sprzeczny z zasadą światopoglądowej neutralności nauczyciela. Kodeks zresztą nie wymaga od nauczyciela owej neutralności, zwraca jedynie uwagę, iż nauczyciel powinien być tolerancyjny wobec „innych przekonań religijnych i światopoglądów” (pkt. 7).

Wadą tych dwóch dokumentów wydaje się być zbyt ogólnikowość w niektórych sprawach, co w przypadku Karty Nauczyciela wynika zapewne z faktu, iż jest ona aktem prawnym, nie powinna zatem rozstrzygać kwestii z natury niewymiernych i będących raczej przedmiotem sumienia niż rozstrzygnięć prawnych czy administracyjnych. Z kolei Kodeksowi Etyki Nauczycielskiej zarzucić można brak neutralności światopoglądowej. Kodeks został opracowany przez środowisko nauczycieli katolickich, nie powinno zatem dziwić, że odwołuje się on do wartości chrześcijańskich oraz sprzeciwia się aborcji i eutanazji. Z tego powodu jednak stwarza on istotne trudności tym nauczycielom, którzy wyznają odmienne przekonania dotyczące

¹¹⁶ W jednym z punktów wspomina jedynie o możliwości bezzwłocznego zawieszenia nauczyciela w wykonywaniu obowiązków, gdy doszło do naruszenia „praw i dobra dziecka” (art. 83. 1, pkt. 1a).

¹¹⁷ Projekt Kodeksu zostały przygotowany przez Zespół ds. Etyki Nauczycielskiej powołany w 1993 r.

¹¹⁸ A. Potocki, *U źródeł „Kodeksu Etyki Nauczycielskiej” czyli „Pedagogium” o. Bernarda Kryszkiewicza*, w: *Pedagogika katolicka. Zagadnienia wybrane*, red. A. Rynio, Stalowa Wola 1999, s. 403 i nast.

¹¹⁹ *Kodeks Etyki Nauczycielskiej*, Polskie Towarzystwo Nauczycieli, Apostolicum, Ząbki 1997.

wspomnianych wartości.

Bibliografia

- A Definition of Irreversible Coma*, Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School, [w:] *Journal of the American Medical Association* 205/6/1968.
- Aiken W., *Zwierzęta i prawa. W odpowiedzi Reganowi*, [w:] „Etyka” 1986, nr 18.
- Aleksandrowicz J., *Sumienie ekologiczne*, Warszawa 1988.
- Anscombe M.E.G., *Modern moral philosophy*, [w:] „Philosophy” 33/1958.
- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 1996.
- Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1983.
- Attfeld R., *The Ethics of Environmental Concern*, Oxford 1983.
- Augustyn, *Przeciwko akademikom*, Warszawa 1977.
- Augustyn, *Wyznania*, Kraków 1995.
- Aumonier N., Beignier B., Letellier P., *Eutanazja*, Warszawa 2003.
- Ayer A., *Filozofia XX wieku*, Warszawa 2000.
- Ayer A., *On the Analysis of Moral Judgments*, [w:] *Philosophical Essays*, London 1945.
- Bańka J., *Cywilizacja. Obawy i nadzieje*, Warszawa 1979.
- Barcik A., *Etyka biznesu w zarządzaniu przedsiębiorstwem w polskiej gospodarce rynkowej*, Katowice 2000.
- Bayles E. R., *Czego należy oczekiwać od utylitaryzmu czynów*, [w:] „Etyka” 1973, nr 11.
- Beccaria C., *O przestępstwach i karach*, Warszawa 1959.
- Bentham J., *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, Warszawa 1958.
- Bezrobocie w Polsce i związane z nim kwestie etyczne*, [w:] Węgrzecki A. (red.), *Etyczny wymiar przekształceń gospodarczych w Polsce*, Kraków 1996.
- Bołoz W., *Życie w ludzkich rękach*, Warszawa 1997.
- Borkowski T., *Przemiany w etyce biznesu przed i po 1989 r.*, [w:] Dietl J., Gasparski W. (red.), *Etyka biznesu*, Warszawa 1997.
- Borowski H., *Etyka pracy i etyka biznesu*, Lublin 1996.
- Bourke J. V., *Historia etyki*, Warszawa 1994.
- Brandt B. R., *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, Warszawa 1996.
- Buksiński T., *Pochwała i krytyka polskiego scjentyzmu*, [w:] „Edukacja Filozoficzna” 1994 nr 17.
- Campell S.H.K., Otaegui J. P., Wilmut I., *Cell Cycle Co-Ordination in embryo cloning by nuclear transfer*, [w:] “Reviews of Reproduction” 1/1/1996.

- Carnap R., *Filozofia jako analiza języka nauki*, Warszawa 1969.
- Carnap R., *Oceny i normy to wypowiedzi pozbawione sensu*, [w:] Lazari-Pawłowska I. (red.), *Metaetyka*, Warszawa 1988.
- Czarnecki P. S., *Die Ethik In Polen In den Jahren des Systemwandels*, [w:] „Doctrina” 2/2005.
- Czarnecki P. S., *Etyka - cele, zadania i funkcje*, [w:] Czarnecki P. S. (red.), *Filozofia bliższa życiu. Księga pamiątkowa ofiarowana prof. W. Słomskiemu*, Warszawa 2005.
- Czarnecki P. S., *Etyka w kontekście nauczania filozofii w szkole*, [w:] Burlikowski B., Słomski W. (red.), *Filozofia w szkole VI*, Kielce 2005.
- Czarnecki P. S., *Etyka w Polsce w latach 1989-2000*, [w:] Słomski W. (red.), *Filozofia polska w okresie transformacji ustrojowej*, Siedlce 2003.
- Czarnecki P. S., *Marii Ossowskiej nauka o moralności*, Warszawa 2006.
- Czarnecki P. S., *Pasywizm moralny - uwag kilka na marginesie zagadnienia*, [w:] Burlikowski B., Słomski W. (red.), *Filozofia w szkole III*, Kielce 2002.
- Czarnecki P. S., *Wokół rozważań o etyce - podstawowe problemy i dylematy*, [w:] „Parerga” 2004, nr 1.
- Czarnecki P., *Zarys etyki*, Lublin 2008.
- Czarnecki P., *Etyka mediów*, Warszawa 2008.
- Czarnecki P., *Dylematy etyczne współczesności*, Warszawa 2008.
- Czarnecki P., *Człowiek w procesie wychowania*, Lublin 2008.
- Czym była dyskusja o aborcji*, [w:] Titkow T., Domański H., *Co to znaczy być kobietą w Polsce*, Warszawa 2001.
- Dołęga M. J., *Człowiek w zagrożonym środowisku*, Warszawa 1998.
- Dupkala R., *Reflexie Európskej filozofie na Slovensku*, Michalovce 2001.
- Dupkala R., *Úvod do filozofie dejin*, Bardejov 1998.
- Ekofilozofia, bioetyka, etyka biznesu: aktualne problemy współczesności*, Jaroń J. (red.), Siedlce 2004.
- Ekologia i społeczeństwo: polityka i etyka wobec zagadnień ekologicznych*, Delorme A. (red.) Wrocław, Wrocław 2001.
- Elliot R., Arran G., *Environmental Philosophy. A collection of Readings*, St. Lucia 1983. Fenigsen R., *Eutanazja. Śmierć z wyboru*, Poznań 1994.
- Etyczny wymiar przekształceń gospodarczych w Polsce*, Węgrzecki A. (red.), Kraków 1996.
- Etyka biznesu w zastosowaniach praktycznych : inicjatywy, programy, kodeksy*, Gasparski W. (red.), Warszawa 2002.
- Etyka biznesu: z klasyki współczesnej myśli amerykańskiej*, Ryan V. L., Sójka J.(red.), Poznań 1997.

- Etyka i polityka*, Marciniak M.E., Mołdawa T. (red.), Wojtaszczyka A.K., Warszawa 2001.
- Etyka międzyludzkiej komunikacji*, Puzyńska J. (red.), Warszawa 1993.
- Etyka zawodowa straży granicznej, materiały pokonferencyjne*, Szczerba R. J.(red.), Kętrzyn 2000.
- Etyka zawodowa: seminarium*, Góralczyk P. (red.), Warszawa, 20 maja 1997.
- Etyka zawodu nauczyciela*, Kaszyński K., Żuk-Łapińska L. (red.), Zielona Góra 1995.
- Fiut S.I., *Ekoetyki. Kierunki rozwoju aksjologii współczesnej przyjaznej środowisku*, Kraków 1999.
- Fiut S.I., *Idea bioetyki*, [w:] *Ochrona środowiska w świetle filozofii wartości. Materiały z II Jagiellońskich Sympozjów Etycznych*, Kraków 1992.
- Fried C., *Right and Wrong*, Cambridge 1978.
- Fritzhand M., *Etyka jako problem*, [w:] „Człowiek i Światopogląd” 6/221/1984.
- Fritzhand M., *Główne zagadnienia i kierunki metaetyki*, Warszawa 1970.
- Fromm E., *Mieć czy być*, Poznań 1995.
- Gauthier D., *Morals by agreement*, Oxford 1986.
- Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987.
- Gilson E., *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, Warszawa 1953.
- Gluchman V., *Človek a morálka*, Prešov 2005.
- Godecki Z., *Etyka zawodowa w doradztwie podatkowym*, Toruń 1998.
- Gogacz M., *Ku etyce chronienia osób*, Warszawa 1987.
- Groble A., *Dlaczego teksty filozoficzne publikowane w Polsce są często na niskim poziomie*, [w:] Znak 2005, nr 600.
- Gubała W., *Jan Paweł II o etyce lekarskiej*, [w:] „Polski Przegląd Chirurgiczny” 65/12/196.
- Guthrie W. K. C., *Sokrates*, Warszawa 2000.
- Gutman A., Thompson D., *Ethics and Politics. Cases and Comments*, Chicago 1984.
- Hallowell J., *Moralne podstawy demokracji*, Warszawa 1993.
- Hare M. R., *Sąd moralny*, [w:] „Etyka” 1973, nr 11.
- Hare M. R., *Sprawiedliwość i równość*, [w:] „Etyka” 1977, nr 15.
- Hare M. R., *Uniwersalny proskrytywizm*, [w:] *Przewodnik po etyce*, Warszawa 2002.
- Hartman J., *Metafizyczna czy pragmatyczna podstawa dla rozstrzygnięcia problemów bioetycznych*, [w:] „Edukacja Filozoficzna” 1999, nr 27.
- Hegel F.W.G., *Wykłady z filozofii dziejów*, Warszawa 1958.
- Hobbes T., *Elementy filozofii*, Warszawa 1956.
- Hoffe O., *Ethik und Politik. Grundmodelle und Probleme der Praktischen Philosophie*, Frankfurt 1979.

- Hołówka J., *Relatywizm etyczny*, Warszawa 1981.
- Homoseksualizm. Dokumenty Kościoła, opracowania, rozmowy, świadectwa*, Warszawa 2000.
- Horoszewicz M., *Kościół rzymski i kara śmierci*, [w:] „Człowiek i Światopogląd” 1983.
- Jadczak S., *Myśl etyczna Clarena I. Lewisa*, [w:] Jedynek S. (red.), *Etyka XX wieku*, Lublin 1991.
- Janeczek S., *Filozofia na KUL-u. Nurty – osoby – idee*, Lublin 1999.
- Jarom J., *Bioetyka* (hasło), [w:] Jedynek S., *Słownik etyczny*, Lublin 1990.
- Jarom J., *Bioetyka. Wybrane zagadnienia*, Warszawa 1999.
- Jaroń J., *Stan bioetyki w Polsce*, [w:] Tyburski W. (red.), *Ekofilozofia i bioetyka. VI Zjazd Filozoficzny*, Toruń 1996.
- Jaroń J., *Współczesna etyka katolicka i teologia moralna w Polsce w latach 1945 – 1992*, Toruń 1998.
- Jaroński F., *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, [w:] *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, wybór i wstęp Tatarakiewicz W., Warszawa 1970.
- Jedynek S., *Błąd naturalistyczny*, [w:] *Etyka*, Warszawa 1967.
- Jedynek S., *O problemach globalnych ludzkości XX wieku*, *Etyka XX wieku*, Jedynek S. (red.), Lublin 1991.
- Jedynek S., *Stosunek człowieka do przyrody jako problem moralny*, [w:] *Filozofia moralności*, Warszawa 1987.
- Jedynek S., *Z teorii i historii etyki*, Warszawa 1983.
- Jonas H., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main 1979.
- Juros H., *Przedmiot etyki w ujęciu G. E. Moore’a*, Warszawa 1968.
- Kampka F., *Społeczne konsekwencje wprowadzenia ustawy transplantacyjnej. Prognoza*, [w:] *Etyczne aspekty transplantacji narządów*, Opole 1996.
- Kaniowski A., *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*, Warszawa 1999.
- Kaniowski M.A., *O kondycji polskiej filozofii po trzeźwym namyśle*, [w:] „Znak” 2005, nr 600.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1966.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1972.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1984.
- Kis J., *Aborcja? Argumenty za i przeciw*, Warszawa 1993.
- Klimowicz E., *Współczesne teorie utylitarystyczne*, *Folia Societatis Scientiarum Lublinensis*, A, Vol. 15, 1973.
- Kotarbiński S., *Utylitaryzm*, [w:] Tenże, *Wybór pism*, Warszawa 1958.
- Krąpiec M.A., *Przedmowa*, [w:] Jaroszyński W., *Etyka. Dramat życia moralnego*, Warszawa 1996.
- Krońska I., *Sokrates*, Warszawa 1964.

- Kuczyński J., *Wstęp do uniwersalizmu. Ogrodnicy świata*, Warszawa 1998.
- Ladd J., *Współzależność analizy etycznej i etyki*, [w:] „Etyka” 1973, nr 11.
- Laertios Diogenes, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984.
- Lang W., *Prawo i moralność*, Warszawa 1989.
- Lazari-Pawłowska I., *Etyki zawodowe jako role społeczne*, [w:] Lazari-Pawłowska I., *Etyka. Pisma wybrane*, Wrocław 1992.
- Lazari-Pawłowska I., *O rodzajach relatywizmu etycznego*, [w:] „Studia Filozoficzne” 4/43/1965.
- Lazari-Pawłowska I., *Relatywizm etyczny*, [w:] „Etyka” 1985, nr 21.
- Legowicz J., *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1973.
- Leone S., *Śmiertelnie chory*, Kraków 2000.
- Lewandowski E., *Spółeczna efektywność etyki normatywnej*, [w:] Sareło Z. (red.), *Moralność i etyka w ponowoczesności*, Warszawa 1996.
- Lewis I.C., *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle 1946.
- Lipiec J., *Wczoraj i dziś polskiej filozofii*, [w:] „Edukacja Filozoficzna” 1994, nr 17.
- Lipovetsky G., *Le crépuscule de devoir*, Paris 1992.
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992.
- Łyko Zachariasz, *Etyka*, Warszawa 2006.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty*, Warszawa 1996.
- MacIntyre A., *Krótką historią etyki*, Warszawa 2002.
- MacIntyre A., *Teoria cnoty*, Warszawa 1996.
- Mackie J., *Ethics*, New York 1977.
- Mariański J., *Etos pracy bezrobotnych*, Lublin 1994.
- Marks K., *Dzieła*, t. 4, cyt. za: Wood A., *Marks przeciwko moralności?*, [w:] *Przewodnik po etyce*, Warszawa 2002.
- Mihina F., *Popperova kritika indukcionizmu*, [w:] „Filozofia” 50/7/1995.
- Mihina F., *K modelom racionality*, w: *Moderna racionalita II*, Bratislava 1996.
- Mihina F., *Klasická pozitivna filozofia*, Prešov 1995.
- Mihina F., *Kriza filozofie a metafyziky?*, [w:] „Filozofia” 54/7/1999.
- Mihina F., *Otvorena spoločnosť – Popperov projekt modernej spoločnosti*, [w:] „Filozofia” 50/11/1995.
- Mihina F., *Otvorena spoločnosť – produktívny mýtus modernej doby?*, [w:] *Slovensko a Europa*, Prešov 1996.
- Mihina F., *Popperova kritika indukcionizmu*, [w:] „Filozofia” 50/7/1995.
- Mihina F., *Racionalita. K náčrtu genealógie, modelov a problémov*, Prešov 1997.

- Mihina F., *Wittgensteinowe epistemiczne limity*, [w:] *Veda vo filozofickej reflexii*, Prešov 2000.
- Mihina F., *Wittgensteinowe epistemiczne limity*, [w:] *Veda vo filozofickej reflexii*, Presov 2000.
- Mill S. J., *Utylitaryzm. O wolności*, Warszawa 1959.
- Miłosz Cz., *Ogród nauk*, Kraków 1998.
- Miś A., *Filozofowie i filozofia dzisiaj*, [w:] „Edukacja Filozoficzna” 1994, nr 17.
- Monteskiusz, *O duchu praw*, Warszawa 2002.
- Moore, E.G., *Zasady etyki*, Warszawa 1919.
- Moralność i etyka w ponowoczesności*, Sareło Z. (red.), Warszawa 1996.
- Moralność społeczna i etyka zawodowa*, Guzowski E., Świtka J., Warszawa 1986.
- Morowitz J. H., Trefil S. J., *Jak powstaje człowiek. Nauka i spór o aborcja*, Warszawa 1995.
- Motycka A., *Wiedza a uczucia*, [w:] Gotycka A. (red.), *Wiedza a uczucia*, Warszawa 2003.
- Nozick R., *Anarchia, Państwo, Utopia*, Warszawa 1999.
- O godności dzisiaj. Wywiad z profesorem Hanną Świdą-Ziembą*, rozmowę prowadziła M. Środa, [w:] „Etyka” 1999, nr 32.
- Osińska K., *Choroby moralne*, Warszawa 1995.
- Ostasz L., *Ku etyce uniwersalistycznej i zarys teorii wartości*, Kraków 1994
- Ostrowska A., *Śmierć i umierania*, Warszawa 1991.
- Otowicz R., *Etyka życia: bioetyczny i teologiczny kontekst problematyki życia poczętego*, Kraków 1998.
- Palacz R., *Klasycy filozofii*, Warszawa 1988.
- Palacz R., *Sokrates*, Zielona Góra 1994.
- Papuziński A., *Życie, nauka, ekologia, Prolegomena do kulturalistycznej filozofii ekologii*, Bydgoszcz 1998.
- Perelman Ch., *Usprawiedliwienie norm*, [w:] „Etyka” 1973, nr 11; [w:] Tenże, *O sprawiedliwości*, Warszawa 1959.
- Petit P., *Konsekwencjalizm*, [w:] *Przewodnik po etyce*, Warszawa 2002.
- Pigden R. Ch., *Naturalizm*, [w:] *Przewodnik po etyce*, Warszawa 2002.
- Piłuś H., *Człowiek w filozofii Karola Wojtyły - Jana Pawła II*, Warszawa 2002.
- Platon, *Państwo*, Warszawa 1958.
- Platon, *Tejtet*, Warszawa 2002.
- Popper R.K., *Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności*, Warszawa 1997.
- Porębski Cz., *Czy etyka się opłaca? Zagadnienia etyki biznesu*, Kraków 2000.
- Prawo narodzin, życia i śmierci. Etyczne problemy współczesności*, Lublin 1984.
- Preston R., *Etyka chrześcijańska*, [w:] *Przewodnik po etyce*, Warszawa 2002.

- Prichard H.P., *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake*, [w:] Mind 1912.
- Probučka D., *Utylitaryzm*, Częstochowa 1999.
- Rahner K., Vorgrimler słownik., *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, hasło „Śmierć”.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994.
- Ross D.W., *The Right and the Good*, Oxford 1930.
- Ross D.W., *The Right and the Good*, Oxford 1930.
- Rozmowa z prof. Władysławem Stróżewskim, [w:] Wodziński C., *Filozofia jako sztuka myślenia* Warszawa 1993.
- Ruse M., *Taking Darwin Seriously*, Oxford 1989.
- Rutkowski R., *Rola rozumu w decyzjach moralnych: etyka Davida Hume'a*, Wrocław 2001.
- Salij J., *Rozmowy ze św. Augustynem*, Poznań 1985.
- Schweitzer A., *The Quest of the Historical Jesus*, London 1954.
- Singer G.M., *Metaetyka a etyka*, [w:] *Zagadnienia etyki*, Książek A. (red.), Warszawa 1995.
- Singer G.M., *Metaetyka a istota etyki*, [w:] „Etyka” 1973, nr 11.
- Singer P., *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, Warszawa 1997.
- Skarbek W., *Teoria wartości etycznych D. Hume'a*, Piotrków Trybunalski 2003.
- Skarga B., *O filozofię bać się nie musimy*, Warszawa 1999.
- Slipko T., *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Warszawa 1988 (wyd. II, Kraków 1994).
- Slipko T., *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*. Kraków 1994.
- Słomski W., *Personalistyczna wizja wolności*, Warszawa 2000,
- Słomski W., *Problemy moralne etyki seksualnej*, Warszawa 1999,
- Smoczyńska B., *Dylematy współczesnego feminizmu*, [w:] Szkołut T. (red.), *Aksjologiczne dylematy epoki współczesnej*, Lublin 1994.
- Smolski Z., *Przystanek Green Forest Camp*, [w:] „Wiedza i Życie” 2001, nr 4.
- Soldenhoff S., *O intuicjonizmie etycznym. Obowiązek i wartości w systemie etycznym W. D. Rossa*, Warszawa 1969.
- Sternberg E., *Czysty biznes: etyka biznesu w działaniu*, Warszawa 1998.
- Stevenson L.C., *Ethics and Language*, London 1947.
- Stolárik S., *Výber z diela*, Prešov 2005.
- Stróżewski W., *W kręgu wartości*, Kraków 1992.
- Symotiuł S., *Prowizoryczność jako sytuacja kulturowa*, [w:] Muszyńska E. i in. (red.), *Między logiką a etyką. Prace oferowane Profesorowi Leonowi Kojowi*, Lublin 1995.

- Szahaj A., Jakubowski N.M, *Filozofia polityki*, Warszawa 2005.
- Szawarski Z., *Bioetyka*, [w:] „Problemy” 1986, nr 4.
- Szmyd J., *Podstawowe problemy etyczne gospodarki wolnorynkowej. Poszukiwania i rozdroża etyki biznesu*, [w:] Promieńska H. (red.), *Etyka wobec problemów współczesnego świata*, Katowice 2003.
- Szulakiewicz M., *Ku filozofii niewiedzącej*, [w:] „Edukacja Filozoficzna” 1994, t. 17.
- Tatarkiewicz W., *O bezwzględności dobra*, [w:] Tenże, *Droga do filozofii*, t. 1, Warszawa 1971.
- Tatarkiewicz W., *O szczęściu*, Warszawa 2004.
- Tatarkiewicz W., *Trzy etyki. Studium z Arystotelesa*, [w:] Tenże, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, Warszawa 1971.
- Tischner J., *Polska jest ojczyzną*, Paris 1985.
- Tokarczyk A. R., *Prawa narodzin, życia i śmierci*, Kraków 1997.
- Tokarczyk R., *Etyka prawnicza*, Warszawa 2005.
- Tokarczyk R., *Hobbes: zarys żywota i myśli*, Lublin 1998.
- Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, Poznań 1984.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*.
- Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*.
- Tomczyk-Tołkacz J., *Etyka biznes : wybrane problemy* Wrocław 1994.
- Truchlińska B., *Filozofia polska. Twórcy, idee, wartości*, Kielce 2001.
- Tulibacki W., *Etyka i naturalizm. Problem naukowego kontekstu etyki*, [w:] Tenże, *Etyka. Zarys*, Kraków 1992.
- Tulibacki W., *Etyka i nauki biologiczne*, Olsztyn 1994.
- Uliński M., *Test otwartego pytania w argumentacji metaetycznej G. E. Moore’a*, Kraków 1986.
- Velasques M., *Business Ethics*, New York 1982.
- W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Szczygieł K. (red.), Tarnów 1998.
- Walkowiak J., *Misja firmy a etyka biznesu*, Warszawa 1998.
- Waloszczyk K., *Kryzys ekologiczny w świetle ekofilozofii*, Łódź 1996.
- Wileński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985.
- Wojtysiak J., *Czy istnieje takie x, że x jest filozofią polską?*, [w:] „Znak” 2005, nr 600.
- Woodhead L., *Feminizm i etyka chrześcijańska*, [w:] „ResPublica” 2002, nr 12.
- Zdybel J., *Rozwój jako cel moralny w etyce J. Deweya*, [w:] Jedynak S. (red.), *Etyka XX wieku*, Lublin 1991.
- Zegler J., *Etyczna ocena dawstwa organów*, [w:] Marcol A. (red.), *Etyczne aspekty transplantacji narządów*, Opole 1996.