

Artur Andrzejuk

Człowiek i dobro

Warszawa 2002

SPIS TREŚCI

Mieczysław Gogacz: <i>Ujęcia doniosłe i atrakcyjne</i> (przedmowa)	3
Wprowadzenie	3
1. Arystotelesowski schemat życia moralnego	5
2. Tomistyczna interpretacja etyki Arystotelesowskiej	7
a) Osoba podmiotem życia moralnego	7
b) Koncepcja prawa naturalnego	9
c) Miłość i mądrość jako podstawy etyki	10
d) Sumienie jako podmiotowa norma moralności	12
3. Problem dobra i zła	13
a) Tożsamość dobra z bytem	13
b) „Dobre życie” jako istota dobra moralnego	14
c) Zło jako brak dobra	15
d) Zło moralne jako niedomaganie rozumności w ludzkim postępowaniu	15
4. Problematyka roztropności	17
a) Istota roztropności	17
b) Składniki roztropności	18
5. Problematyka sprawiedliwości i cnót społecznych	19
a) Istota sprawiedliwości	19
b) Cnoty społeczne	20
6. Problematyka męstwa	23
a) Istota męstwa	23
b) „Części” męstwa	24
7. Problematyka umiarkowania	26
a) Istota umiarkowania	26
b) Składniki umiarkowania	26
8. Pedagogika jako konsekwencja etyki	28
9. Etyki zawodowe jako syntezy filozofii moralnej i pedagogiki	30
10. Trudny problem wolności	31
a) Wolność, czy rozumność?	31
b) Wolność, czy konieczność?	32
c) Wolność, czy niezależność?	34
d) Wolność, czy miłość?	34
Zakończenie	36

Mieczysław Gogacz

Ujęcia doniosłe i atrakcyjne

(przedmowa)

Artur Andrzejuk wydaje swoją kolejną książkę, której tytuł „Człowiek i dobro” jest zapowiedzią głębokiego związania z człowiekiem jego działań moralnych. Okazuje się jednak, że książka realizując zapowiedziany w jej tytule temat jest ponadto uwyrażnieniem tematów doniosłych i atrakcyjnych. Za temat doniosły można uważać „Arystotelesowski schemat życia moralnego”, czy „Tomistyczną interpretację etyki Arystotelesowskiej”. Tematem atrakcyjnym jest wskazanie na „Miłość i mądrość jako podstawy etyki” oraz na wciąż niepokojący ludzi „Problem dobra i zła”. Może też zwracać uwagę problem uczuć.

Należy wymienić opublikowane książki dr Artura Andrzejuka, są one następujące: „Niepełnosprawność” (współautor M. Gogacz, Pallottinum 1991), „Człowiek i decyzja” (Navo, wyd. I 1996, wyd. II 1998), „Słownik terminów”, (Navo i Veritas w Londynie 1998) „Zagadnienie etyki zawodowej” (praca zbiorowa pod red. A. Andrzejuka, Navo 1998) „Małe vademecum tomizmu” (Navo i Veritas 1999). „Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu” (Navo 1999), „Krótkie moralia chrześcijańskie” (praca zbiorowa pod red. A. Andrzejuka, Navo i Veritas 2000) „Prawda o dobru. Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej” (Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2000). Aktualny tytuł „Człowiek i dobro”, (Navo 2001).

Książka, którą Artur Andrzejuk aktualnie wydaje jest jakby na nowo znakiem jego aktywności intelektualnej, pracowitości, uzdolnień i pomysłowości. Jest zarazem źródłem mojej radości. Autor bowiem dorastał i naukowo dojrzewał w stałym kontakcie ze mną, swym profesorem.

Niech ta książka bardzo czytelna, świetnie napisana i potrzebna studentom, zresztą wszystkim osobom, zainteresowanym etyką, zasługująca na opublikowanie, będzie także źródłem jego radości, a zarazem impulsem do nowych publikacji i wyjaśniania problemów filozoficznych, które skupiają jego uwagę.

I niech nam nigdy nie brakuje jego książek.

Wprowadzenie

Etyka, jako normatywna wiedza o dobru w ludzkim postępowaniu, została sformułowana w niezależną dyscyplinę naukową przez starożytnych Greków, jako tzw.

etyka eudajmonistyczna. Osią, wyznaczającą tę etykę, były, oprócz fundamentalnego pojęcia „dobra”, trzy terminy wprowadzone już na zawsze do filozoficznej nauki o moralności. Chodzi mianowicie o „szczęście”, „naturę” i „cnotę”. „Natura” oznaczała fundament etyki, jej podstawę i swoistą zasadę. Można powiedzieć, że rozumienie natury odpowiadało na pytanie „dlaczego?”, stawiane nauce o moralności. Dla większości greckich etyków zgodność ludzkiego postępowania z naturą była czymś nie podlegającym kwestii. Było to tak oczywiste, jak to że człowiek chodzi na dwu nogach i oddycha powietrzem atmosferycznym. Problemy zaczynały się w momencie pytania o charakter tej natury, ale to już nieco inny temat. „Cnota” to zastosowanie w działaniu zasad wynikających z natury; niekiedy utożsamia się wręcz z samymi tymi zasadami. Cnota więc odpowiada na pytanie „jak?”. Jak mianowicie żyć zgodnie z naturą; co robić, aby to życie wykazywało ową fundamentalną zgodność? Można powiedzieć, że cnotami były te zalety moralne człowieka, które powodowały, że jego życie stawało się zgodne z naturą, czyli po prostu umożliwiały „dobre życie”, jak potem określi je Arystoteles. Oczywiście, katalog samych cnot głoszonych przez jakiegoś myśliciela był konsekwencją przyjmowanej przez niego koncepcji natury ludzkiej. Szczęście było skutkiem dobrego życia. Jako takie więc stanowiło cel etyki (zgodnie z ogólną prawidłowością, według której skutek jakiegoś działania jest celem jego zaplanowania i podjęcia). W związku jednak z greckim pojęciem szczęścia należy koniecznie zwrócić uwagę na dwie sprawy, bez uwzględnienia których nasz obraz greckiej filozofii moralnej będzie co najmniej wypaczony. Po pierwsze więc, mówiąc o szczęściu należy pamiętać, że oznaczało ono dla filozofów helleńskich coś zgoła odmiennego, niż dla nas. „Szczęście” mianowicie stanowiło coś w rodzaju życiowej satysfakcji, uzasadnionego zadowolenia z powziętych w życiu decyzji i dokonań. Dotyczyło zatem wyłącznie ludzi dojrzałych, ustabilizowanych i mogących na jakąś część swego życia spojrzeć z pewnej perspektywy. Doskonałą charakterystyką człowieka szczęśliwego może być św. Paweł Apostoł, który podsumowując swe życie powiedział: „W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiary ustrzegłem. Na ostatek odłożono dla mnie wieniec sprawiedliwości, który mi w owym dniu odda Pan, sprawiedliwy Sędzia...”(2Tm 4,7-8). Szczęście więc nie mogło być udziałem ludzi młodych; tym bardziej nie mogły go posiadać dzieci. Szczęście zatem to dla Greków pewien stan duchowy i intelektualny, a nie uczuciowy czy emocjonalny. Doznania emocjonalnej satysfakcji nazywano, w zależności od jej odcienia, zadowoleniem, uciechą, radością. Można więc w pewnym przybliżeniu powiedzieć, że we współczesnym języku polskim terminy „szczęście” i „zadowolenie” zamieniły się swoimi znaczeniami w stosunku do starożytnej greki. Czy jesteś szczęśliwy? - pytamy nabywcę nowego samochodu nazajutrz po transakcji. Czy jesteś zadowolony? - zapytamy go po roku użytkowania auta. Arystoteles pytałby odwrotnie. Sprawa druga, to zakorzenione w historii filozofii wiązanie etyki greckiej właśnie ze szczęściem, wszak nazywa się ją etyką eudajmonistyczną lub nawet eudajmonologią (od „eudajmonia” - szczęście). Sprawia to niekiedy wrażenie, że cała etyka grecka jest hedonistyczna (od „hedone” - rozkosz) i subiektywistyczna (od „subiectum” - podmiot; w tym wypadku odznacza mniej więcej tyle, co względna, relatywna). Gdy jednak weźmiemy pod uwagę to, co powyżej powiedziano na temat natury szczęścia, to unikniemy tego nieporozumienia. Warto może też zauważyć, że etyka oparta na zarysowanym schemacie może być (i bywa) równie dobrze nazywana aretologią (od „arete” - cnota) lub naturalizmem, z powodu opierania jej na rozumieniu natury.

Mimo podobnego rozumienia podstaw i genezy etyki przez różnych myślicieli greckich, ich konkretne odpowiedzi na fundamentalne pytanie: „jak żyć dobrze?” bywały zgoła odmienne. Zależało to bowiem każdorazowo od rozumienia natury człowieka, jako podmiotu postępowania moralnego. I tak np. dla Arystypa z Cyreny tę naturę ludzką stanowiło jedynie ciało wyposażone w zmysły i dlatego dobrem tej natury była przyjemność zaś złem - ból. Etyka Arystypa (hedonizm) zalecała wyszukiwanie przyjemności zmysłowych, a w ich doznawaniu widziała szczęście człowieka. Innego zdania był założyciel cyników, Antystenes. Naturę ludzką widział w tym, co nie ulega niewoli zmysłów. Dlatego dobra upatrywał w pełnym wyzwoleniu się człowieka od krępujących go więzów cielesnych. Podstawowym nakazem cyników było więc nie poddawanie się uczuciom, aż do uzyskania swoistego stanu „bezuczuciowości” - apatii.

Platon, po części za Sokratesem, dostrzegł w takim pojmowaniu nauki o moralności zbyt duży ładunek subiektywizmu, który doprowadził w końcu do sformułowania przez Protagorasa z Abdery zasady, że to „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy”. W imię tej zasady w majestacie prawa skazano i stracono człowieka, „o którym możemy powiedzieć, że ze wszystkich, którycheśmy wtedy znali, najlepszy był i w ogóle najmądrzejszy i najsprawiedliwszy”¹. Platon więc pragnął znaleźć jakąś obiektywną miarę dobra. Uczynił z niej byt idealny, wieczny i niezmienny, „rzeczywiście rzeczywisty”, będący najwyższą ideą, a według niektórych badaczy - po prostu Bogiem Platona. Obowiązkiem moralnym ludzi stało się dążenie do idei dobra. Zasada ta wyznaczyła etykę idealistyczną, a do dziś wyznacza pedagogikę wzorów i ideałów, tak często lansowaną w wychowaniu dzieci i młodzieży. Usytuowanie jednak dobra w świecie idei czyniło ją jednak ostatecznie przedmiotem czyjejś arbitralnej decyzji, np. władcy. Podejmując to zagadnienie Arystoteles stanął przed problemem wyprowadzenia dobra moralnego z życiowego doświadczenia ludzi oraz zobiektywizowania tak ustalonego dobra człowieka.

1. Arystotelesowski schemat życia moralnego

Arystoteles wyszedł w swojej etyce od wspólnego wszystkim ludziom doświadczenia celowości ich działań. Każdy z nas podejmując jakieś działanie czyni je dla określonego celu. Ten cel jawi się jako coś korzystnego, przyjemnego bądź szlachetnego. A zatem celem naszego postępowania jest w naszym mniemaniu jakieś dobro. Stąd dobrem dla każdego z nas jest to, do czego dążymy. Takie pojmowanie dobra stało się podstawą jego klasycznego określenia, według którego „dobrem jest to, czego wszyscy pożądają”². Uzyskanie zamierzonego dobra sprawia człowiekowi satysfakcję, co - jak pamiętamy - Grecy nazywali szczęściem. Z tej perspektywy możemy równie dobrze powiedzieć, że celem człowieka jest zarówno dobro jak i szczęście. Dobro jest bowiem celem ujętym jako pewien zewnętrzny wobec człowieka przedmiot; możemy je nazwać celem przedmiotowym. Szczęście stanowi wewnętrzne w człowieku doznanie, będące skutkiem uzyskania dobra; możemy je nazwać celem podmiotowym.

¹ Platon, *Fedon*, 118 A (LXVIII), tł. W. Witwicki.

² Arystoteles, *Retoryka*, 1362 a 21 - 23; ἀγαθός ἐστω ... οὐ ἐπίεται πάντα; bonum est quod omnia appetunt.

Zarysowany wyżej punkt wyjścia arystotelesowskiej etyki, spełniając wymogi empirycznej metodologii³ sytuuje zarazem w subiektywizmie i relatywizmie. Dobro bowiem zależy od celu dowolnie przez człowieka określonego (subiektywizm). Może się też okazać, że nie ma żadnych trwałych dóbr; wszystko jest względne i zależne jedynie od zmieniających się okoliczności (relatywizm). Arystoteles stosował empiryczny punkt wyjścia w swojej filozofii - był jednak przede wszystkim realistą; nie mógł więc głosić w etyce relatywizmu, gdyż zlikwidowałby w ten sposób samą etykę. Podjął więc trud zbudowania etyki normatywnej przy wykorzystaniu swej empirycznej metody badawczej. Kluczem do rozwiązania problemu stało się właśnie zagadnienie szczęścia. Otóż, skoro szczęście jest skutkiem uzyskania upragnionego dobra, to aż nadto dostępna jest nam obserwacja, z której niezbicie wynika, że ogromna mnogość rzeczy, o które ludzie zabiegają, których pragną i o które walczą, niekiedy przez długie lata, nie sprawiają im szczęścia - nie stają się przedmiotem życiowej satysfakcji. Oznacza to, iż nie każde zamierzone dobro może stać się przyczyną szczęścia. A zatem rzecz, która staje się dla nas przedmiotem wyboru i dążenia, czyli dobrem, musi spełniać określone warunki, aby jej uzyskanie zaowocowało szczęściem. Uszczęśliwiający dobro musi swoiście „pasować” do człowieka, którego ma uszczęśliwić. Arystoteles przeprowadza taką analizę⁴. Pokazuje, że bogactwa, o które zabiega tak dużo ludzi nie są przyczyną szczęścia, lecz co najwyżej pewnym jego warunkiem. (Stagiryta uważa bowiem, że człowiek musi posiadać pewien stopień zamożności dla praktykowania cnoty. Nie oznacza to oczywiście, aby jej praktykowanie nie było możliwe w mniej sprzyjających warunkach, np. w biedzie lub ucisku, lecz wymaga już wtedy heroizmu.) Podobnie przyczyną szczęścia nie może być sława wynikająca z działalności społecznej, politycznej lub każdej innej. Zależy bowiem ona w minimalnym stopniu od samego człowieka, zabiegającego o sławę, gdyż polega w swej istocie na tym, że to inni go znają i uznają. Jest to aż nadto oczywiste w naszych czasach, gdy wizerunek osób publicznych (a i często samo „zaistnienie” kogoś jako osoby publicznej) uzależnione jest od „dyrygentów” mass-mediów. Dla Arystotelesa nie może być cnotą to, co nie należy do nas - i to jest raczej oczywiste. Stąd proponuje ustalenie uszczęśliwiającego człowieka dobra na podstawie tego, co wyróżnia człowieka spośród innych bytów żyjących. Tym zaś istotnym wyróżnikiem człowieka („różnicą gatunkową” - w języku Stagiryty) jest natura intelektualna. Właściwego dobra człowieka należy zatem szukać w zgodności dóbr zewnętrznych z intelektem. Tylko bowiem zaspokojenie tego, co stanowi istotę bycia człowiekiem - bytem rozumnym, może zaowocować stanem trwałej i nieutralnej satysfakcji. A zatem dobro obrane jako uszczęśliwiający cel musi być „wspólnaturalne” intelektualnej formie duszy ludzkiej, musi być do niej co najmniej dopasowane. Dlatego Arystoteles powiada, że najwyższym dobrem człowieka jest teoretyczna kontemplacja. Życie jednak człowieka spełnia się także w działaniu praktycznym i etyka w równym stopniu dotyczy zachowań człowieka pozostających w jego wnętrzu jak i postępowania na zewnątrz. To zewnętrzne działanie - aby spełniało walor moralnego dobra - ma być zgodne z intelektualną naturą człowieka, ma być po prostu rozumne. A zatem w etyce swoiście utożsamia się cel i droga do niego prowadząca,

³ Korzystając z odróżnienia, poczynionego przez W. Tatarkiewicza, należy koniecznie zwrócić uwagę, że Arystoteles był empirykiem, a nie empirystą. Stagiryta mianowicie (jako empiryk) opierał swe badania na wynikach obserwacji i doświadczenia; nie głosił natomiast teorii (jak empiryści), że wszelka wiedza pochodzi wyłącznie z doświadczenia i w żaden sposób nie można jej inaczej zbudować. Zob. *Historia filozofii*, t. 2, wyd. XIV, Warszawa 1995, s. 98-99.

⁴ *Etyka nikomachejska*, 1095 b 12 - 1096 a 5, tł. D.Gromska.

gdyż jednym i drugim jest rozumne życie lub po prostu dobre życie, czyli życie godne człowieka jako istoty rozumnej. Nie jest to żaden paradoks, gdy się zważy, że etyka jest nauką o ludzkim postępowaniu, a zatem jej celem jest działanie prowadzące do celu. Życie rozumne (czy jak często mówi Arystoteles - „zgodne z rozumem”) polega na korzystaniu z intelektu przy podejmowaniu działań. Jest to więc pewna umiejętność człowieka, chciałoby się powiedzieć: pewna sztuka, mająca walor zalety moralnej. Taką umiejętność Arystoteles nazywa - zgodnie z utartą już tradycją - cnotą. Cnota więc stanowi zastosowanie rozumności do określonego typu działań; jest więc pewną aplikacją tej rozumności we wszystkich możliwych poczynaniach człowieka. Jest więc tyle cnót, ile typów ludzkiej działalności. Cnoty są więc umiejętnościami ułatwiającymi człowiekowi życie. Są podstawą sukcesów na każdym polu ludzkiej działalności: naukowej, wychowawczej, gospodarczej, czy społecznej. Dzięki nim dobrze zachowujemy się, pracujemy, odpoczywamy, bawimy się i odżywiamy.

Istotą cnoty Arystoteles uczynił umiar, nazywany też przez niego „złotym środkiem”. Nie chodzi tu jednak o jakieś idealnie wyznaczone miejsce pośrednie na zasadzie podziału geometrycznego czy średniej arytmetycznej. „Złoty środek” jest właściwą miarą, a tę ustala zawsze rozum. A zatem „złoty środek” stanowi rozumne wyjście z sytuacji, unikające zarówno niedociągnięć jak i przesady. Może się więc zdarzyć sytuacja, z której rozumnym wyjściem, a więc i „złotym środkiem” będzie wyjście ekstremalne, a nie jakieś kunktatorskie wycofanie z zajęcia wyraźnego stanowiska. Dodać należy, że Arystoteles zarówno niedomiar (w stosunku do „złotego środka”), jak i nadmiar, nazywa wadą.

Ten arystotelesowski schemat życia moralnego umożliwił rozpoczynanie analizy filozoficzno-moralnej z każdego jego „miejsca”. Można bowiem bez sprzeniewierzenia się Mistrzowi ze Stagiry powiedzieć, że dobro moralne polega na cnocie lub że stanowi je szczęście, lub że jest zgodnością z naturą, albo zgodnością z rozumem. W historii filozofii po Arystotelesie spotkamy wszystkie te interpretacje.

2. Tomistyczna interpretacja etyki Arystotelesowskiej

a) Osoba podmiotem życia moralnego

W tym miejscu wypada nam powrócić do Arystotelesowego tematu natury ludzkiej. W jej rozumieniu i interpretacji w okresie pomiędzy Arystotelesem i św. Tomaszem z Akwinu dokonały się pewne zmiany. Ich autorem był Boecjusz, który naturę wprowadził starał się zdefiniować po Arystotelesowsku, ale uczynił z niej raczej pojęcie powszechne; w odniesieniu jednak do bytów rozumnych wprowadził pojęcie osoby, jako jednostkowego bytu samodzielnego o rozumnej naturze⁵. Samo Boecjuszowe pojęcie osoby nie zmienia radykalnie etyki Arystotelesowej; raczej ją uwyrażnia i przez to precyzuje. Etyka Stagiryty bowiem skupia się wokół tych dóbr, które są charakterystyczne dla człowieka z punktu widzenia jego gatunkowej różnicy w stosunku do innych bytów

⁵ Boetius, *Liber de persona et duabus naturis*, cap. 1 (PL, t. 64, kol. 1343 C). Rationalis naturae individua substantia.

żywych; tę różnicę stanowi rozumność. Po Boecjuszu wystarczy już tylko powiedzieć, że etyka dotyczy człowieka jako osoby.

Tomasz z Akwinu, akceptując Boecjańską definicję osoby, zmienia jej rozumienie w takim zakresie, w jakim zmienił Arystotelesowską koncepcję bytu⁶. Tomistyczna koncepcja osoby musi wychodzić od aktu istnienia, obejmować możliwość intelektualną, zaktualizowaną przez ten akt i wskazywać na relacje osobowe, jako skutki przejawów aktu istnienia osoby. Rozumienie bowiem osoby, jako istniejącego bytu jednostkowego o intelektualnej istocie, wprowadza w jej obszar relacje osobowe, jako - specyficzne dla osób właśnie - wzajemne powiązania oparte na realności, prawdzie i dobru. Osoba zatem i relacje osobowe stanowią punkt wyjściowy Tomaszowej filozofii moralnej. Zmienia to w takim stopniu rozumienie natury ludzkiej, że sytuuje się w niej oprócz intelektualności także, a może przede wszystkim, fakt nawiązywania przez osoby relacji o charakterze życzliwości, zaufania i pragnienia trwałości tych więzi.

Etyka skoncentrowana na relacjach osobowych, otwiera człowieka na powiązania z osobami, które nie są ludźmi. Może stanowić, w dalszych konsekwencjach, filozoficzny fundament teologii moralnej. Siłą rzeczy jednak - jako nauka praktyczna - a więc swoiście powodująca skutki wychowawcze, etyka interesuje się przede wszystkim osobami ludzkimi. A zatem to głównie filozofia człowieka stanowi zespół podstaw dla rozważań moralnych. Wśród tych podstaw najważniejsze - oprócz relacji osobowych - zdają się być sprawności i cnoty moralne.

Sprawności są umiejętnościami rozumnych władz człowieka, czyli intelektu jako władzy poznawczej i woli jako władzy decyzyjnej. Ponieważ sprawności dotyczą tych właśnie władz - same swoiście nabywają ich charakteru; są bowiem umiejętnościami rozumnymi i dobrowolnymi. Sprawności możemy więc modyfikować i używać wtedy, gdy chcemy. Odróżnia to sprawność od mechanicznie uzyskiwanego wyćwiczenia naszych władz zmysłowych, określanego jako nawyk. Nawyk jest bezrefleksyjny, właśnie mechaniczny. Tomasz podaje jeszcze inny sposób odróżnienia tych aspektów naszego działania; otóż dokonywanie aktów sprawności daje człowiekowi zadowolenie. Jeśli robimy coś, co lubimy i sprawia nam to ponadto przyjemność⁷ - możemy być pewni, że działamy za pomocą sprawności. Należy jednak pamiętać, że nasze konkretne działanie stanowi funkcjonalną jedność, odzwierciedlającą jedność duszy i ciała, dlatego nasze działanie konglomerat sprawności i nawyków; ważna jest jedynie ich wzajemna zależność: to sprawności mają kierować nawykami, a nie na odwrót. Dobrym przykładem może być tu prowadzenie samochodu: obok niewątpliwych sprawności, takich jak umiejętność poruszania się po drogach zgodnie z regułami, występuje tu szereg sytuacji nawykowych, jak np. zmienianie biegów przy określonych obrotach silnika. Ważne jest jednak, aby ostatecznym prowadzeniem samochodu do celu kierowały sprawności, a nie nawyki.

Odróżnianie nawyków od sprawności jest niezwykle ważne w pedagogice i dydaktyce. Kształcenie bowiem i wychowywanie jest nabywaniem sprawności, nie zaś bezmyślnym zapamiętywaniem ujęć i nabywaniem mechanicznych nawyków.

Wśród sprawności są takie, które niejako ze swej natury prowadzą do moralnego dobra (jak np. mądrość lub sprawiedliwość). Sprawności takie są zarazem cnotami. Może

⁶ Zob. *Summa theologiae* I, 29, 1; III, 19, 1, ad 4.

⁷ Zachodzi uzasadniona obawa, że wszyscy ci, którzy nie lubią wykonywanej pracy, których zniechęca ona i frustruje, nie posiadają sprawności do jej wykonywania. Jest to szczególnie niebezpieczne, gdy dotyczy nauczycieli i wychowawców, gdyż wtedy niehybnie zamienią oni kształcenie w ćwiczenie pamięci, a wychowanie w tresurę.

się zdarzyć też sytuacja, że człowiek „wypracował” w sobie sprawność działania negatywnego moralnie. Sprawność taką nazywa się wadą. Odróżnia się ją od złego nawyku, który nosi nazwę nałogu.

b) Koncepcja prawa naturalnego

Arystoteles odwoływał się w swojej etyce do natury ludzkiej i uznając w niej rozumność jako czynnik ją charakteryzujący, oparł na niej koncepcję dobra moralnego. Wskazuje to na podstawową konieczność liczenia się w naszym postępowaniu z realnie istniejącą rzeczywistością, z rzeczywistością bytów jednostkowych: samodzielnych (substancji) i niesamodzielnych (przypadłości i relacji). Oczywiście rzeczywistość tę rozpoznajemy za pomocą intelektu (który sam też stanowi jej składnik). Odczytanie przez nasz intelekt otaczającej nas rzeczywistości jako pola naszego działania, nazwano prawem naturalnym. Prawo bowiem to nic innego, jak zespół wskazań i zaleceń zaopatrzone w odpowiednie sankcje oraz uzasadniany przez właściwy autorytet. Ponieważ realnie istniejąca rzeczywistość - jako wyznacznik naszego postępowania - spełnia wszystkie właściwości prawa, dlatego odczytanie jej w aspekcie celów ludzkiego postępowania już starożytni prawodawcy rzymscy nazwali prawem naturalnym, dotyczącym z natury („przyrodzonym”) wszystkich ludzi („Prawo..., które przyrodzony rozsądek ustanowił pomiędzy wszystkimi ludźmi, jest jednako przestrzegane u wszystkich ludów i nazywa się prawem narodów, jako prawo, którym posługują się wszystkie narody”⁸.) Odczytanie podstawowych zaleceń prawa naturalnego nie nastroczało raczej większych trudności: rozpoznane elementy strukturalne bytu ludzkiego traktowano jak zalecenie. I tak, z faktu istnienia człowieka pochodzi jego prawo do życia. Intelekt człowieka wyznacza jego naturalne prawo do prawdy. Posiadanie wolnej woli determinuje naturalne prawo do wolności. Szczegółowe cechy fizyczne człowieka wyznaczają prawo własności, podstawowe relacje osobowe domagają się chronienia małżeństwa i rodziny.

Pytając o autorytet uzasadniający prawo naturalne św. Tomasz z Akwinu wskazuje na samą rzeczywistość, innym razem - na Boga, jako Stwórcę natury. Bóg bowiem jest autorem prawa naturalnego przez sam akt stworzenia bytów, a nie w jakiś inny specjalny, czy dodatkowy, sposób. Współcześni prawodawcy zazwyczaj nie odwołują się do Boga; wystarczy im uzasadnienie za pomocą samej natury, jak czyni to np. uchwalona przez ONZ w 1948 r. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka. Jest to do zaakceptowania. Nie można natomiast zgodzić się na kwestionowanie samego prawa naturalnego z powodu nieuznawania istnienia Boga. Niezależnie od merytorycznych aspektów tej kwestii, które należą raczej do filozofii bytu, z etycznego punktu widzenia przyjęcie tego rozwiązania powodowałoby, że ludzie nie uznający istnienia Boga nie podlegali by prawu naturalnemu - skutki tego byłyby absurdalne, albowiem oznaczałyby, że jedni ludzie mogliby bez narażenia na jakiegokolwiek konsekwencje poznawać innych ich życia lub własności. Podobnie przedstawia się sprawa z problemem sankcji wynikających z nieprzestrzegania prawa naturalnego. To sama natura swoiście „mści się” za nieliczenie się z jej właściwościami. Większość współcześnie występujących chorób tzw. cywilizacyjnych jest tego doskonałą ilustracją. Wiedział o tym doskonale Arystoteles, gdy ze zgodności dobra z

⁸ Gaius, *Instytucje*, 1.

naturą uczynił warunek szczęścia. Nie oznacza to bynajmniej, że nie powinno się wymierzać innym kar za gwałcenie zasad prawa naturalnego.

c) Miłość i mądrość jako podstawy etyki

Arystoteles uważał, że przyjaźń jest podstawową międzyludzką relacją i wobec tego stanowi podstawę wszelkich ludzkich wspólnot, od małżeństwa począwszy a na państwie skończywszy. Tomasz z Akwinu umieścił przyjaźń w szerszym kontekście relacji osobowych, powodowanych w człowieku wprost przez własności przejawiające akt istnienia. Te własności to realność, prawda i dobro. Realność jest podstawą relacji współobecności osób. Naturą tej relacji jest bowiem to, co wnosi realność. Relacja ta, jako spotkanie osób w fakcie realności jest właśnie współobecnością, przejawiającą się jako akceptacja, podstawowa życzliwość, miłość na jej jakiś najniższym i fundamentalnym zarazem poziomie. Tomasz wyróżnił bowiem trzy poziomy miłości.

Pierwszy stanowi właśnie akceptacja i nazywa się miłością naturalną. Określa ją Akwinata jako *connaturalitas* - odpowiedniość natur spotykających się osób. Jest to właściwie bardziej postawa człowieka, polegająca na akceptacji innych, na stałej życzliwości wobec drugich, na gotowości przyjścia z pomocą naszym bliźnim, gdy znajdują się w jakiejś potrzebie. Można powiedzieć, że *connaturalitas* przekłada się na codzienną naturalną i nieudawaną uprzejmość wobec ludzi. Jest to więc pewna właśnie postawa, która jednak konkretyzuje się w określonych sytuacjach, wtedy mianowicie, gdy spotykamy innego człowieka. Dlatego Tomasz zaliczył ją do kategorii relacji.

Drugi poziom miłości sytuuje się w uczuciach. Ważna jest tu jednak uwaga, że miłość na poziomie uczuć polega na uczuciach, swoiście wyczerpuje się w zareagowaniach emocjonalnych, te zareagowania ją stanowią i wypełniają. Różni się to od sytuacji, w której uczucia przejawiają miłość, są jej znakiem i manifestacją, nie zaś istotą. Uczucia bowiem są składnikiem natury ludzkiej i doznajemy ich bez względu na to, czy tego chcemy, czy nie. To tak jak np. z jedzeniem; nie da się nie jeść, ale też to nie oznacza, aby czynność tę czynić istotą życiowych zabiegów. Podobnie uczucia; są w nas, lecz to one powinny nam służyć, a nie na odwrót. Cechą uczuć jest pożądanie. Tomasz nazywa to relacją *quo ad nos* - poszukiwaniem dobra dla siebie. Cechą więc istotną i znakiem rozpoznawczym miłości na poziomie uczuć jest poszukiwanie w niej przede wszystkim dobra dla siebie: to ja jestem na pierwszym miejscu. Ta druga osoba jest właśnie druga. Sytuacja ta ma miejsce nie tylko w pożądaniu o charakterze zmysłowym, czy erotycznym, choć wtedy jest najbardziej zauważalna i charakterystyczna. Może się jednak zdażyć w związkach pozbawionych wątku fizycznego (tzw. „miłość platoniczna”), a nawet w relacji człowieka do Boga. W tym ostatnim wypadku, ma to miejsce zawsze wtedy, gdy nasze życie religijne koncentruje się wokół naszych przeżyć (np. poczucia grzeszności), czy darów Bożych (radości, skupienia, pokoju), a nie na samym Bogu.

W uczuciu miłości liczy się też piękno. Jest ono ważnym motywem skupienia uwagi na przedmiocie naszych uczuć, przykuwa je ono i nawet swoiście zniewala. „Uwiodło cię piękno” - zarzucił Daniel starcowi oskarżającemu Zuzannę⁹. Dotyczy to w takim samym stopniu piękna fizycznego, co intelektualnego i duchowego. Zawsze wtedy gdy motywem zaprzyjaźnienia jest fascynacja czyjąś osobowością, poczuciem humoru czy inteligencją -

⁹ Dn 13, 56 „Species decepit te” w Wulgacie. Biblia Tysiąclecia: „piękność sprowadziła cię na bezdroża”.

szukamy w spotkaniach czegoś dla siebie. Nawet w życiu religijnym, gdy motywem zaprzyjaźnienia z Bogiem jej piękno Ewangelii, fascynacja osobą Chrystusa, czy logiczna zawartość Objawienia - wtedy polega ono na poszukiwaniu w nim ostatecznie czegoś dla siebie i ujawnia, iż sytuuje się raczej w sferze uczuciowo-emocjonalnej, a nie intelektualno-wolitywnej. Odniesienie do umiłowanego dobra jako do czegoś dla siebie (*quo ad nos*) oraz główny akcent położony na pięknie to znaki, że relacji miłości dokonuje na poziomie uczuć.

Trzecim poziomem miłości jest miłość osobowa (*dilectio*). Tylko ta miłość obejmuje sobą wszystkie sfery osoby ludzkiej: jej intelekt, wolę i ciało. Jest to więc relacja typowa dla osób i dla nich właściwa. Wyróżnia w niej Tomasz kilka odmian. Pierwszą z nich jest właśnie przyjaźń. Jej cechą istotną jest wzajemność. Warunkuje ją pewna równorzędność przyjaciół. Jest to pedagogicznie ważna uwaga. I wprawdzie nazywa się przyjaźnią wzajemne odniesienia, np. dzieci i rodziców, to jednak związek ten nie w pełni jest przyjaźnią, albo nie tylko przyjaźnią. Tomasz powie, że w przypadku przyjaźni podmioty tej relacji mają się do siebie, jak akt do aktu¹⁰. W przypadku stosunku podmiotu i kresu relacji, jak aktu do możliwości, mamy do czynienia z miłością, która niczego nie oczekuje dla siebie, która zawsze służy innym, jest cierpliwa i łaskawa, nie zazdrości, nie szuka poklasku, nie unosi się pychą, nie dopuszcza się bezwstydu, nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie pamięta złego, nie cieszy się z niesprawiedliwości, wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma i nigdy nie ustaje¹¹. Tę odmianę miłości nazwano *caritas*. Gdy podmiot i kres mają się do siebie jak możliwość do aktu - wtedy mamy do czynienia z miłością, której charakterystyczną cechą jest potrzeba stałej obecności kochanej osoby: „jak łania pragnie wody ze strumieni, tak dusza moja pragnie Ciebie” – woła Psalmista¹². Tę odmianę *dilectio* Mieczysław Gogacz nazywa miłością *amor*, dla podkreślenia, że charakteryzuje ją tęsknota, która jest połączeniem smutku z powodu nieobecności kochanej osoby z pragnieniem tej obecności.

Z miłością w etyce łączy się mądrość. Mądrość bowiem oznacza umiejętność wskazywania na przyczyny. Dla Greków umiejętność ta jest podstawową cechą mędrca, czyli filozofa - miłośnika mądrości. W etyce, która jako dyscyplina filozoficzna jest podobnie wskazywaniem na przyczyny (lecz w tym wypadku chodzi o przyczyny postępowania i to postępowania dobrego pod względem moralnym), mądrość polega na umiejętności wyprowadzania dobra z rozpoznanej prawdy. Mądrość etyczna oznacza więc sztukę wskazywania na dobro osoby z pozycji prawdy o osobie. Prawda w tym wypadku stanowi więc przyczynę dla dobra. Mądrość zatem jest właściwym powodem chronienia osób ludzkich. Stanowi bowiem indywidualne spojrzenie na każdego człowieka z pozycji jego własnej „radości i nadziei, smutku i trwogi”¹³. Z takiej struktury mądrości łatwo wyprowadzić wniosek, że cnota ta jest podstawową zasadą wyboru zarówno działań chroniących osoby (etyka) jaki i je wychowujących (pedagogika). Wskazuje to ponadto na akcentowany od dawna organiczny niemal związek etyki i pedagogiki. Takie indywidualne

¹⁰ Niektórzy wychowawcy – ujmując sprawę z tego punktu widzenia – nie pochwalają zwyczaju zwracania się dzieci do rodziców po imieniu. Przyjaciół bowiem można mieć wielu. Rodzic – nawet będący najserdeczniejszym przyjacielem dziecka – jest tylko jeden i choćby z racji tego faktu zajmuje pozycję wyjątkową. Zwrot „Mamo” czy „Tato” stanowi dla dziecka imiona własne przekraczające wszystkie inne imiona i należy ten fakt uszanować nie proponując dziecku lekkomyślnie przejścia na „ty”.

¹¹ Por. 1 Kor 13, 4-8.

¹² Ps 42,2.

¹³ Por. *Gaudium et spes* (Konst. duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym) - inicip.

spojrzenie na dobro drugiej osoby jest możliwe tylko w miłości *dilectio*, gdy przedmiot moich odniesień traktuję jako dobro samo w sobie (*bonum in se*). Wtedy z prawdy o osobie potrafię wyprowadzić autentyczne jej dobro (a nie np. swoje własne). Dlatego też etyka tradycyjnie już domaga się aż miłości w kontaktach pomiędzy osobami.

d) Sumienie jako podmiotowa norma moralności

„Miejscem”, gdzie dokonuje się wyprowadzenie dobra z prawdy jest sumienie. Sama etymologia tego terminu wskazuje na pochodzenie jego sądu z pewnej wiedzy moralnej („z umienia”). Zasadą jednak łączenia prawdy z dobrem jest prasumienie (syndereza), które - według św. Tomasza - jest naturalną sprawnością pierwszej zasady postępowania: czyń dobro. Sprawność „naturalna” oznacza w tym wypadku tyle, że dążenie do dobra, pożądanie i pragnienie dobra (przynajmniej dla siebie samego!) jest sposobem funkcjonowania intelektu (ze względu na to nazywanego praktycznym). Nie jest zatem prasumienie czymś dodanym do intelektu, nie stanowi więc jego przypadłości, tak jak ma to miejsce w przypadku sprawności nabytych. Syndereza jest po prostu sposobem zachowania się intelektu, jako pryncypium kierującego naszym postępowaniem. Z tego punktu widzenia możemy powiedzieć, że dążenie do dobra jest dla człowieka naturalne oraz - wobec tego - że sprawność warunkująca to dążenie jest także naturalna.

Prasumienie jest podstawą moralności, jej warunkiem i fundamentem. Warunkuje bowiem rozpoznawanie dobra - a co za tym idzie - odróżnianie dobra od jego braku, czyli od zła. Jest pierwszym i podstawowym zareagowaniem na spotkany byt. To zareagowanie, nazywane także „słowem serca” jest zawsze pozytywne i akceptujące, gdyż taką jego naturę wyznacza realność spotykanego bytu i nasz intelekt biernie recypujący tę realność, swoiście się jej poddający, czy wręcz „upodabniający się” do niej. Realność wywołuje reakcję podobną do samej siebie - nie jest możliwe aby powodowała zanegowanie, atak, zło, gdyż oznaczałoby to, że wyznacza zachowania wprost przeciwne swemu charakterowi. Tymczasem przyczyna nie może wywoływać skutków innych niż ona sama. Klóci się to z treścią zasady racji dostatecznej, a także z zasadą niesprzeczności.

Prasumienie skierowuje nas do bytu jako do dobra, lecz nie jest w stanie wskazać, który byt owocuje w relacji z nami pozytywnymi dla nas skutkami. Potrzebna jest więc tu pewna szczegółowa wiedza, pewna prawda o dobru. Człowiek musi się zastanowić, dokonuje pewnego namysłu, który w tradycji filozoficznej nazywa się kontemplacją. Kontemplacja jest bowiem namysłem połączony zawsze z pewną dozą osobistego zaangażowania się w sprawę, z określonym ładunkiem przejęcia się, wynikającego z afektywnego, a nie tylko czysto teoretycznego, podejścia do problemu¹⁴. Zwyczajny namysł może bowiem dotyczyć rzeczy i spraw zupełnie dla nas obojętnych, tak jak np. rozwiązywania zadań z algebry, gdy matematyka nie stanowi naszej życiowej pasji lub wypełniania krzyżówek dla zabicia czasu w oczekiwaniu na pociąg. Kontemplacja przeciwnie - może dotyczyć każdej sprawy nieobojętnej dla nas. Ma miejsce zawsze wtedy

¹⁴ Egzystencjaliści odróżniają tu problem od tajemnicy. Problem to właśnie martwe, nie obchodzące nas zagadnienie, które nie stanowi dla nas przedmiotu osobitego zaangażowania się. Inaczej jest z tajemnicą. Tajemnica to sprawa żywo nas interesująca, to jakieś ważne życiowe zagadnienie, to coś, co nas autentycznie obchodzi.

gdy w grę wchodzi jakaś pasja, miłość, przejęcie. To, jak mamy postąpić jest dla nas zawsze sprawą nieobojętną - dlatego też zawsze aspektu tego dotyczy kontemplacja i dlatego też kontemplację teoretycy zagadnienia uznali za jedną z zasad wyboru właściwego postępowania.

Możemy więc powiedzieć, że na sumienie składają się trzy elementy: (1) praszumienie jako naturalne skierowanie do dobra i wobec tego podstawa w nas odróżniania dobra od zła, (2) namysł moralny, czyli kontemplacja, która dokonuje rozeznania spraw i rzeczy, niezbędnego do podjęcia właściwych decyzji oraz (3) mądrość jako wyprowadzenie właściwego dobra z rozpoznanej prawdy. Mądrość wobec tego jest ostateczną i rozstrzygającą zasadą moralną. Nie jest więc sumienie jakimś zupełnie subiektywnym przeświadczeniem moralnym, naszym „widzi mi się”, uzasadnieniem zachcianek, wynikających z emocjonalnego rozchwiania.

Tak rozumiane sumienie Tomasz z Akwinu czyni podmiotową normą moralności i w radykalnych słowach głosi jego prymat w życiu ludzkim. Uważa bowiem, że nie mamy innego kryterium postępowania, niż nasze własne sumienie. Zgodność tego postępowania z sumieniem świadczy o zintegrowanej osobowości, jest skutkiem pracy samowychowawczej i stanowi doskonałość moralną człowieka. Konsekwencją tej tezy jest też pogląd, że błędne sumienie usprawiedliwia złe czyny człowieka.

Nie jest to jednak w wydaniu św. Tomasza absolutyzacja sumienia, czyniąca z naszego przeświadczenia moralnego jedyną normę moralną. Człowiek jest bowiem odpowiedzialny za kształt swego sumienia. Oprócz więc kolejnego akcentu kierującego ku pedagogice, mamy tu podjęty problem braku określonej wiedzy moralnej - zawinonego lub niezawinonego przez człowieka. Tomasz ponadto mocno podkreśla, że znajomość prawa naturalnego obowiązuje wszystkich i wszystkim jest dostępna. Warto pamiętać, że trybunał norymberski skazujący hitlerowskich zbrodniarzy wojennych powoływał się na prawo naturalne nie tylko aby uchylić tezę obrony, że podsądni działali zgodnie z legalnym prawem (stanowionym przez nazistów), ale także dlatego by nie mogli oni powoływać na zgodność swego postępowania ze swoim sumieniem, jako dostateczne usprawiedliwienie zamordowania milionów ludzi.

3. Problem dobra i zła

a) Tożsamość dobra z bytem

W filozofii klasycznej pojęcia dobra i zła wynikają z metafizycznego ujęcia bytu. Filozofia bytu zatem jest też źródłem ujęć dobra i zła, dokonywanych w etyce. W metafizycznym rozumieniu dobro i byt są tym samym - różnią się jedynie w naszym ujęciu. „Byt” jest ujęciem rzeczy ze względu na jej realność; „dobro” jest jej ujęciem ze względu na to, że realna rzecz jest przedmiotem naszych wyborów (pożądania). Jedna i druga własność buduje się na istnieniu bytu i z niego wprost wynika.

Stąd pochodzi prosty wniosek, że byt samodzielny, czyli substancja jest dobrem wprost z tego względu, iż jej bytowanie (*esse*) jest właśnie bytowaniem samodzielnym. Bytom przypadłościowym przysługuje *esse* ze względu na substancję i dlatego też dobro przypadłości jest dobrem ze względu na substancję. To odróżnienie ma - jak się wydaje -

kapitalne znaczenie dla etyki, gdyż jest podstawą - w dziedzinie moralności - odróżniania dobra istotnego od dóbr jedynie przypadłościowych. Chroni więc etykę przed subiektywnym nominowaniem jakichkolwiek dóbr na pozycję dobra istotnego. Ważna jest też konsekwencja tego odróżnienia: przypadłość bytuje ze względu na substancję; podobnie i dobro przypadłościowe jest dobrem tylko ze względu na dobro substancji. Te metafizyczne dystynkcje są w filozofii ludzkiego postępowania podstawą odróżnienia celu od środków do tego celu prowadzących.

Swoistym przejściem z ujęcia metafizycznego do etycznego, jest pojęcie dobra natury bytu, zbieżne z prawem naturalnym (którego zadaniem jest wszakże chronienie przede wszystkim właśnie dobra natury). Do dobra natury człowieka należy samo jej bytowanie, uwarunkowane szeregiem przypadłości nazywanych w sumie życiem. Pierwszym więc dobrem tej natury będzie życie i wszystko co je podtrzymuje i przekazuje. Dobrem natury ludzkiej będzie też posiadanie przez człowieka wszystkich tych przypadłości, które wyznacza ludzka forma. Zawiera się w nim przede wszystkim poznawanie i decydowanie, zarazem wszystko to, co umożliwi człowiekowi podmiotowanie tych działań (a więc także cielesna natura człowieka i wszystko, co ją chroni).

b) „Dobre życie” jako istota dobra moralnego

Pojęcie „dobrego życia” jest proveniencji perypatetyckiej. Sam Arystoteles dobrym życiem nazywał życie rozumne. Rozumność naszego postępowania zasadza się na umiejętnościach korzystania z intelektu w różnych życiowych sytuacjach. Te umiejętności nazywał cnotami. W XV w. dołączono do tego temat godności, pisząc, że w życiu rozumnym realizuje się godność osoby ludzkiej.

Dobre życie w wymiarze indywidualnym to - powtórzmy - życie rozumne, czyli życie według cnoty. Warunkuje jednak z zewnątrz to dobre życie, zaspokojenie naturalnych potrzeb człowieka związanych z jego życiem biologicznym. Można powiedzieć, że pierwszym warunkiem dobrego życia jest życie w ogóle.

Dobre życie w wymiarze społecznym to przede wszystkim jedność pokoju, przez którą rozumie się nie tylko wykluczenie przemocy ze stosunków społecznych, lecz przede wszystkim sprawiedliwość, która wyklucza napięcia społeczne lub je likwiduje w samym załączku. Warto zaznaczyć, że dobre życie, zarówno w wymiarze indywidualnym jak i w wymiarze społecznym nie jest czymś raz na zawsze uzyskanym; stanowi raczej nieustanne podejmowanie wysiłku poprawiania naszych działań indywidualnych oraz ciągle udoskonalanie funkcjonowania społecznego.

W tej perspektywie dobre życie jest tożsame z dobrem moralnym. Realizuje się ono w trzech aspektach: jako dobro szlachetne, przyjemne i użyteczne.

Dobrem szlachetnym jest to dobro, o które zabiegamy ze względu na nie same. Wiążąc zagadnienie dobra z problematyką miłości św. Tomasz powie, że dobrem szlachetnym jest dobro miłości *dilectio*, np. przyjaźni. Dobro szlachetne to zarazem dobro rozumne lub intelektualne. Oznacza to więc, że dobrem szlachetnym dla osoby ludzkiej jest druga osoba, do której odnosimy się miłością *dilectio*.

Dobrem przyjemnym jest to samo dobro szlachetne, uzyskane i sprawiające człowiekowi radość. Dobrem przyjemnym więc jest ta sama osoba, gdy pozostaje z nami w przyjaznych stosunkach.

Dobrem użytecznym jest wszystko to, co służy dobru szlachetnemu. Jest to więc klasyczne zastosowanie odróżnienie celu (dobro szlachetne) od środków zmierzających do urzeczywistnienia tego celu (dobro użyteczne). W takiej perspektywie dobro użyteczne jest czymś właśnie potrzebnym człowiekowi, czymś bowiem służącym osobie - i jako takie - jest jak najbardziej dopuszczalne moralnie. Problem zaczyna się wtedy, gdy coś, co niejako z natury jest dobrem użytecznym np. wytwory, traktujemy jako dobro samo w sobie. Owo dobro w takiej sytuacji staje się dobrem pozornym, a ludzkie działania, przyczynowane przez to „dobro”, nabierają cech zła moralnego.

c) Zło jako brak dobra

W ujęciu metafizycznym zło utożsamia się z niebytem, jako brakiem *esse*. Każda rzecz istniejąca jest dobra na miarę właśnie swojego *esse*. Jest więc dobra jako taka, a może być zła pod jakimś względem, z powodu określonego braku, który ją upośledza.

Spośród wielu konsekwencji filozoficznych, jakie powoduje metafizyczna koncepcja zła jako braku dobra¹⁵ warto zwrócić uwagę na jedną: tę mianowicie, że zło nie istnieje jako coś realnego; jest ono właśnie brakiem właściwej realności, czystym zaprzeczeniem jakiegokolwiek *esse*. Jest to w dalszej konsekwencji podstawą klasycznego przekonania o dominacji dobra, utożsamionego z bytowaniem. Dla św. Tomasza nie istnieje nawet coś, co można by nazwać zupełnym złem, ponieważ gdy coś istnieje - z samego tego faktu jest czymś dobrym. Dlatego Tomasz sądzi, że przyczyną zła jest dobro, gdyż tylko z pozycji dobra możemy mówić o jego brakach i niedomaganiach, które stanowią zło.

Dobro natury bytu może doznawać rozmaitych braków, które tradycyjnie nazywa się złem naturalnym lub - niekiedy - złem fizycznym. Złem naturalnym będzie niemożność zaspokojenia podstawowych naturalnych potrzeb człowieka; będzie nim też brak lub uszkodzenie przypadłościowych organów, wymaganych przez naturę ludzką do właściwego funkcjonowania osoby ludzkiej. Złem naturalnym będzie więc brak pożywienia lub ubrania, uwięzienie i przymusowe bezżeństwo. Złem tym będzie też kalectwo, wrodzone i nabyte wady fizyczne lub psychiczne, właściwe starości lub chorobie upośledzenie funkcjonowania organów ciała¹⁶.

d) Zło moralne jako niedomaganie rozumności w ludzkim postępowaniu

Zło moralne sytuuje się w ludzkim postępowaniu, czyli tych działaniach człowieka, w których występuje on jako świadomy i dobrowolny podmiot swoich aktów (a więc jako osoba). Pamiętać przy tym należy, iż dobrowolność ludzkiego postępowania jest funkcją

¹⁵ Malum est privatio boni.

¹⁶ Może się też zdarzyć sytuacja, że niektórzy ludzie wyrzekają się pewnych dóbr naturalnych, tych mianowicie, których wyrzeczenie nie stanowi bezpośredniego zagrożenia ich biologicznej egzystencji, dla jakiegoś wyższego, zazwyczaj duchowego dobra. Tak ma się sprawa z ubóstwem i celibatem.

intelektualności bytu ludzkiego i dlatego można - skrótowo - powiedzieć, że przyczyną zła moralnego jest niedomaganie rozumności ludzkiego postępowania¹⁷.

Dlatego możemy wyróżnić trzy w człowieku źródła zła moralnego: ignorancja, uczucia i złośliwość woli.

W pierwszym przypadku, należy odróżnić prosty brak wiedzy, czyli właśnie niewiedzę od takiego jej braku, który jest w jakiś sposób spowodowany przez samego człowieka, czyli właśnie ignorancji¹⁸. Sama ignorancja może stanowić określoną winę człowieka, wtedy, gdy powinniśmy coś wiedzieć, a nie wiemy oraz może być bez jakiegokolwiek winy, gdy nie wiemy tego, czego wiedzieć nie mamy obowiązku¹⁹.

Św. Tomasz uważa, że tym obowiązkiem każdego człowieka jest - choćby ogólna znajomość prawa naturalnego (np. w postaci Bożych przykazań) oraz podstawowych obowiązków zawodowych i społecznych.

Uczucia mogą powodować moralnie złe postępowanie człowieka na trzy sposoby: 1) z roztargnienia, które uczucia powodują; 2) z przeciwieństwa, gdy uczucia wprost sprzeciwiają się temu, do czego skłania intelekt; 3) z powodu dużej siły reakcji fizjologicznej, należącej do natury uczuć.

Można przy tym dodać, że w zmysłach mogą się wytworzyć i utrwalić - wskutek powtarzania się niewłaściwych zależności (tzn. intelektu i woli od uczuć, a nie na odwrót) - stałe niewłaściwe skłonności, które stanowią nawyki złego działania i jako takie nazywane są nałogami. Nałóg taki w pewien sposób przymusza człowieka do wykonywania wyznaczonej przez niego czynności i w ten sposób ogranicza dobrowolność ludzkiego postępowania.

Na temat roli uczuć w życiu moralnym szczególnie istotna - z naszego punktu widzenia - wydaje się ta opinia św. Tomasza, gdy powiada, iż „to, że ktoś pożąda w nieuporządkowany sposób jakiegoś dobra doczesnego, pochodzi z tego, że w sposób nieuporządkowany kocha samego siebie; kochać bowiem kogoś - to chcieć dla niego dobra. Dlatego jasne się staje, że nieuporządkowana miłość własna jest przyczyną wszelkich grzechów”. W ten sposób raz jeszcze Akwinata uświadamia nam, że wyjściowym zagadnieniem filozofii moralnej jest zagadnienie miłości, jej prawidłowości i właściwego kształtowania.

Z zupełnie inną sytuacją mamy do czynienia w przypadku czynów złych, popełnianych świadomie i z rozmysłem, czyli przy pełnej akceptacji naszej woli, orientującej się doskonale w negatywnym sądzie intelektu na temat tego czynu lub tym sądem zupełnie nie interesującej się. Czyny takie Akwinata nazywa „grzechami z wyboru”, a ich przyczynę określa jako „złośliwość woli”²⁰.

¹⁷ Nie chodzi więc tu o brak wiedzy moralnej, co zgodnie z tzw. intelektualizmem etycznym w sensie Sokratejskim, stanowiłoby przyczynę moralnego zła. Dla Tomasza także złośliwość woli, będącej władzą intelektualną, będzie kwalifikowana jako dysfunkcja rozumności.

¹⁸ Tomasz używa terminów „nescientia” i „ignorantia”.

¹⁹ Warto tu zwrócić uwagę, że ignorancja bardzo często jest tzw. grzechem cudzym, gdy nie nauczymy swoich dzieci, uczniów czy studentów tego, co powinni znać, umieć i potrafić zastosować w swoim życiu moralnym, czyli po prostu prawdy. Dotyczy to szczególnie przekazywanych informacji aksjologicznych - oceniających rozmaite dobra i ustalających ich hierarchię. Ma to szczególne znaczenie w czasach obecnych, gdy coraz rzadziej spotyka się mistrzów uczących swoich uczniów na swą własną odpowiedzialność, a coraz częściej kształcenie wynika z programów, wytycznych, czy tzw. racji stanu.

²⁰ Przy tej okazji warto zwrócić uwagę na problem zaniechania, jako braku właściwego postępowania. Wynika z tego pogląd, że akt moralnie negatywny nie zawsze musi być jakimś czynem człowieka; może być, tak jak w tym wypadku, właśnie zaniechaniem właściwego czynu. Takie świadome i dobrowolne zaniechanie

Wielokrotnie powtarzając czyny negatywne moralnie, wola nabywa sprawności złego postępowania. Przypomnijmy: usprawnienia - to uzyskane przez ćwiczenia umiejętności naszych władz duchowych: intelektu i woli. Gdy umiejętności polegają na „sprawnym” wykonywaniu złych moralnie czynów - wtedy nazywa się je wadami moralnymi. Podobnie negatywnie, jak postępowanie ze złośliwości woli, kwalifikuje się działania wynikające z wad moralnych, wada bowiem tym różni się od nawyku, że - tak jak każda sprawność - jest świadoma i dobrowolna; możemy jej - tak jak sprawności - używać kiedy chcemy i jak chcemy.

4. Problematyka roztropności

a) Istota roztropności

Koncepcja cnót kardynalnych, nazywanych także głównymi, stanowi pewną próbę uporządkowania rozlicznych sprawności i cnót moralnych, które są człowiekowi niezbędne w ciągu jego życia. Jest to więc pewna propozycja uporządkowania całej wiedzy o życiu moralnym człowieka. Roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie - to nie tyle więc nazwy jednostkowych cnót, co całych ich rodzin. W każdej z nich wymienia się trzy grupy sprawności moralnych: warunki lub składniki cnoty (tzw. części integralne), postacie cnoty (tzw. części podmiotowe) oraz sprawności towarzyszące cnotom głównym (tzw. części subiektywne). Skorzystamy teraz z tego najstarszego i najszacowniejszego podziału cnót i sprawności moralnych i zarysujemy ich funkcjonowanie, wymieniając też i wady, które się przeciwstawiają poszczególnym cnotom²¹.

Roztropność dla Tomasza z Akwinu jest najważniejszą cnotą moralną, cnotą od której zależą wszystkie inne, która jest ich „kierowniczką” i która właściwie kieruje postępowaniem człowieka²². Nazywa ją cnotą dobrego działania - słusznym powodem postępowania (*recta ratio agibilium*). Ciekawe jest także w tekstach Tomasza usytuowanie tej cnoty w obszarze władz człowieka. Pisze bowiem, że cnota ta jest ze swej istoty sprawnością intelektualną, lecz nabywa jej także wola, dzięki „kontaktowi” z intelektem, dlatego też może być zaliczana do cnót wolitywnych. Otóż roztropność jest sprawnością intelektu w tym zakresie, w jakim intelekt kieruje naszym postępowaniem - jest to więc tzw. praktyczna sprawność intelektu (lub sprawność intelektu praktycznego). Aby jednak

właściwego pod względem moralnym i powinnego w danej sytuacji postępowania, jest takim samym zaciągnięciem winy moralnej z powodu złośliwości woli, jak podjęcie czynu nieodpowiedniego.

²¹ Warto zaznaczyć, że w klasycznej etyce nie występuje osobny „traktat o wadach”, lecz są one zawsze omawiane przy okazji cnót jako ich przeciwieństwa. Jest to jeszcze jeden przykład pedagogicznego zorientowania etyki, a zarazem dowód, że ta proponowana pedagogika jest ze wszechmiar „pozytywna”, czyli operująca wskazywaniem na cel, dążeniem do doskonałości, wykorzystywaniem talentów, zmierzaniem do dobra moralnego, a nie „negatywna”, czyli wytykająca błędy i wady, karząca niedociągnięcia, główne swe zadanie upatrująca w uchronieniu przed złem moralnym.

²² Omawiając cztery cnoty kardynalne korzystam z ujęć św. Tomasza, który zebrał i uporządkował zgodnie ze swoim rozumieniem człowieka, nauczanie moralne zarówno filozofów starożytnych jak i pisarzy patrystycznych. *Traktat o roztropności* znajduje się w *Summa theologiae* II-II-ae, stanowiąc kwestie od 47 do 56.

uruchomić nasze działanie konieczna jest decyzja woli - bez niej wszelkie, nawet praktyczne, działania intelektu pozostają w sferze koncepcji i planów. W tym więc zakresie, w jakim wola jest podmiotem naszego postępowania, roztropność przysługuje woli jako jej cnota. Z tego punktu widzenia możemy powiedzieć, że roztropność jest sprawnością „współpracy” intelektu i woli w dziedzinie wyznaczania ludzkiego postępowania.

Istota jednak roztropności sytuuje się w intelekcie. Jest ona w nim umiejętnością wyboru środków dla osiągnięcia zamierzonego celu. Określenie samego tego celu należy do mądrości, która jest teoretyczną cnotą intelektu. Może tu pojawić się pytanie, dlaczego cel naszego postępowania, czyli cel naszej działalności praktycznej jej określany przez cnotę teoretyczną? Odpowiedź jest jednak prosta. Cel życia człowieka nie jest dowolnie przez niego obierany; tkwi w naturze ludzkiej i jako coś istniejącego obiektywnie domaga się odkrycia; odczytania, a nie skonstruowania go przez człowieka. Odczytywanie rzeczywistości stanowi zadanie sprawności teoretycznych, dlatego też odkrycie celu naszego człowieczeństwa należy do mądrości, która est najdoskonalszą z teoretycznych cnot intelektu.

Zadaniem roztropności - powtórzmy - jest doprowadzenie do tego celu. Działalność więc tej cnoty sytuuje się w dziedzinie środków, za pomocą których realizuje się cel. A że do tego samego celu można dojść wieloma drogami, dlatego działanie roztropności polega na wybieraniu najbardziej optymalnych rozwiązań, podejmowaniu najrozsądniejszych decyzji i rozstrzygnięć. Cel zaś osiąga się za pomocą jakiegoś działania - dlatego też roztropność określono jako cnotę należytego działania.

b) Składniki roztropności

Tomasz z Akwinu wymienia – podsumowując swoiście klasyczną naukę o cnotach – szereg „składników” i „części” roztropności. Najpierw wymienia się warunki tej cnoty, czyli tzw. części integralne. Pierwszą z nich jest pamięć. Chodzi tu jednak nie o zdolność „wkuwania” formułek lub tekstów, lecz o pamięć, którą nazwać można by praktyczną. Jest to zatem doświadczenie, rozumiane jako wyciąganie praktycznych wniosków z tego, co się wydarzyło i przechowywanie ich w pamięci na przyszłość. Trafna ocena zaistniałej sytuacji jest wymieniana jako kolejny warunek roztropności. Ta zdolność, nazywana też „zmysłem rzeczywistości” polega na prawidłowej ocenie faktu w jego uwarunkowaniach i okolicznościach. *Docilitas* – „pouczalność” jest sztuką korzystania z rad innych. Jest to niezwykle cenna zdolność: umieć wysłuchać innych i wybrać z tego to, co najlepsze. Z pouczalnością wiąże się więc tak potrzebna umiejętność doboru doradców. Nie chodzi więc tu o zaufanie, które raczej odnosi się do osoby, której ufamy, lecz bardziej o umiejętność oceny treści rad. Do pouczalności więc odnosić się będzie powiedzenie „nieważne kto, ale co mówi”. Inną sprawnością, która wspomaga roztropność, jest zapobiegliwość. Polega ona na umiejętności samodzielnego radzenia sobie w różnych, nieraz trudnych nawet, sytuacjach. Grecy łączyli ją z bystrością intelektualną i umysłową przenikliwością, nazywając *eustochia*. Opatrzność z kolei polega na umiejętności skupienia uwagi na tym, co się wykonuje, ze szczególnym uwzględnieniem skutków naszego działania. Właśnie to zorientowanie działania na owoce, które ono przyniesie, stanowi istotną cechę opatrności. Oględność jest natomiast uwzględnianiem w naszym

postępowaniu okoliczności, które wprawdzie nie stanowią o istocie naszego czynu, ale mogą powodować rozmaite skutki uboczne, też niekiedy bardzo ważne. Zazwyczaj podaje się tu jako przykład okazywanie sobie publicznie czułości przez zakochanych; nie stanowi to jakiegoś zła, ale może dotknąć, np. kogoś, kto właśnie stracił ukochaną osobę. Ostrożność jest roztropnym skupieniem uwagi na zagrożeniach, które - nie wyeliminowane w porę – mogą zniweczyć podjęty trud. Cnota ta stanowi więc zabezpieczenie przed jakimkolwiek złem zewnętrznym, które mogłoby zagrozić naszemu zmierzaniu do obranego celu.

Wśród postaci roztropności wymienia się przede wszystkim umiejętność zarządzania mniejszymi lub większymi społecznościami. Dotyczy to w szczególnym stopniu osób piastujących kierownicze stanowiska, należy jednak zauważyć, że w społeczeństwach demokratycznych wspomniana umiejętność musi w równym stopniu dotyczyć wszystkich uprawnionych do głosu obywateli. Jest to bodaj największe wyzwanie demokracji naszych czasów. Inne wymieniane postacie tej cnoty to roztropność rodzinna i wojskowa.

Cnoty, które wspomagają roztropność w prosty sposób wynikają ze stanowiących ją warunków. Owe „pomocnice” *recta ratio agibilia* noszą zazwyczaj imiona greckie. I tak, *eubulia* – zaradność jest umiejętnością udzielania trafnych rad; *synesis* – rozsądek stanowi sztukę prawidłowego wydawania sądów w różnych praktycznych dziedzinach życia; *gnome* – jest trafnym odwoływaniem się do najwyższych zasad (np. prawa naturalnego) w sytuacjach nadzwyczajnych, w których „normalne” lub rutynowe zachowanie się nie miałyby waloru moralnego dobra.

Zazwyczaj wymienia się cztery wady przeciwstawiające się roztropności: 1. Zaniedbanie stanowi zwyczajny brak roztropności lub po prostu nieroztropność. 2. Pochopność jest brakiem zastanowienia się ze względu na napór uczuć i stanowi w rezultacie podejmowanie działań pod wpływem emocji. 3. Nieuwaga jest zaniedbaniem poprawnego sądu. 4. Niestalość jest odstępowaniem od raz obranego celu. Są także cztery wady podobne do roztropności: (1) „roztropnością ciała” nazywa się uczynienie celem życia tych dóbr, które ze swej natury są tylko środkami do życia, np. jedzenia, ubrania, mieszkania itp.²³. (2) Chytrność jest zastosowaniem w realizacji jakiegoś celu środków moralnie niedopuszczalnych. (3) Podstęp i (4) oszustwo – to różne zastosowania chytrności.

5. Problematyka sprawiedliwości i cnot społecznych

a) Istota sprawiedliwości

Sprawiedliwość²⁴ kojarzy się zwykle z prawem, jego stanowieniem i stosowaniem. Jest to słuszne skojarzenie, lecz należy pamiętać, że za tym wszystkim stoi człowiek sprawiedliwy - lub przeciwnie: niesprawiedliwy (wtedy będziemy mieli niesprawiedliwe prawo albo niesprawiedliwe korzystanie z niego). Sprawiedliwość więc jako cnota moralna dotyczy człowieka i poprzez niego udziela się rozmaitym jego dziełom.

²³ Warto zauważyć, że tzw. konsumpcyjny styl życia jest upowszechnieniem tej wady w skali całych społeczeństw.

²⁴ *Traktat o sprawiedliwości* to kwestie od 56 do 80 II-II-ae partis. Religijności poświęca Tomasz kwestie od 80 do 100, a pozostałym cnotom społecznym - od 101 do 122.

Z takiego rozumienia sprawiedliwości wynika jej klasyczna definicja, która mówi, że „sprawiedliwością jest stała wola oddania każdemu, co mu się należy”. W definicji tej należy wyróżnić dwa elementy: najpierw to, co się komuś od nas należy - co nazwano uprawnieniem oraz stałe pragnienie oddania każdemu tego, do czego ma owo uprawnienie. Istotą cnoty sprawiedliwości jest właśnie ten drugi element, sytuujący się niewątpliwie we władzach decyzyjnych człowieka - jest więc sprawiedliwość z istoty swojej cnotą wolitywną. Element pierwszy jednak wymaga użycia intelektu - to on bowiem musi ustalić, co się zgodnie z prawdą komuś należy. A zatem sąd na temat treści uprawnienia należy do intelektu. Etyka rozważa warunki poprawności takiego sądu. Wymienia się wśród nich samą sprawiedliwość jako główną przyczynę, swoisty motyw wiodący, której przeciwstawia się niesprawiedliwość i wynikająca z niej przewrotność. Następnym warunkiem jest kompetencja: sędzi ten który jest do tego sądu uprawniony. W przeciwnym wypadku mamy sąd samozwańczy. Trzecim warunkiem jest roztropność sądu, której sprzeciwia się sądenie pochopne i lekkomyślne. Grecy uważali, że do sprawiedliwego sądenia potrzebujemy specjalnego rodzaju roztropności, którą – przypomnijmy - nazywali *synesis*.

Tak rozumianą sprawiedliwość dzieli się na trzy grupy: sprawiedliwość społeczna lub współdzielcza obejmuje obowiązki jednostki względem wspólnoty. Będą to więc nasze obowiązki względem rodziny, wspólnoty uniwersyteckiej, narodowej lub państwowej. Sprawiedliwość rozdzielcza obejmuje obowiązki wspólnot względem należących do nich jednostek. Tak więc obejmuje ona obowiązki rodziny w stosunku do jej członków, np. uprawnienia dzieci, albo przeciwnie starców lub chorych, powinności uczelni wobec jej studentów i profesorów, powinności wspólnoty państwowej wobec obywateli. Sprawiedliwość wymienna - to wzajemne powinności jednostkowych osób, wynikające z zawieranych przez nich umów; najprostszym przykładem takiej zależności jest umowa kupna-sprzedaży.

Wada niesprawiedliwości dotyczy każdego z tych rodzajów sprawiedliwości.

b) Cnoty społeczne

Cnoty społeczne to różne postacie sprawiedliwości (jej części subiektywne) wyróżnione z punktu widzenia podmiotów uprawnień i charakteru tych uprawnień. Nie tylko filozofowie chrześcijańscy, ale ich greccy nauczyciele i inspiratorzy jako pierwszą cnotę społeczną wymieniali religijność, czyli szacunek i cześć jaka należy się Bogu-Stwórcy ze strony stworzenia rozumnego, jakim jest człowiek, zdolnego odkryć swoje pochodzenie. Istnienie bowiem Boga, jak i jego rola w dziele stworzenia (zupełnie inaczej pojmowana przez chrześcijan i Greków) leżą po stronie rzeczywistości, a nie w sferze subiektywnych przekonań (jak to jest dziś dość powszechnie przyjmowane). Stąd i szacunek wobec Boga jest czymś powszechnie wszystkich obowiązującym, bez względu na osobiste relacje człowieka z Bogiem. Tomasz z Akwinu bardzo wyraźnie o tym pisze, podkreślając że religijność jest dziedziną naturalnej moralności i nie należy do obszaru relacji osobowych (tzw. cnót włanych, teologicznych lub Boskich - wiary, nadziei i miłości) łączących realnie człowieka z Bogiem.

Pietyzm to najogólniej rzecz ujmując szacunek do własnych „korzeni” – i tych najbliższych w osobach rodziców, i tych trochę odleglejszych, obejmujących dziadków i

dalszą rodzinę, i tych jeszcze bardziej odległych, już bezimiennych, odciskających na nas jednak swe niezatarte piętno za pomocą języka, kultury, cech regionalnych lub narodowych. Patriotyzm więc – zarówno ten lokalny, jak i ten odnoszący się do całej Ojczyzny oraz nawet ten obejmujący „rodzinną Europę” - stanowi postać pietyzmu.

Szacunek jako postać sprawiedliwości ma węższe znaczenie niż mu się zwykle przypisywać w popularnej publicystyce²⁵. Obejmuje on bowiem te relacje, którymi odnosimy się do osób, które w jakimś porządku spraw i rzeczy nas przewyższają (nazwijmy ich umownie „starszymi”). Będą to więc przełożeni, osoby starsze wiekiem, nasi nauczyciele, demokratycznie wybrani przedstawiciele różnych organów wybieralnych. Szacunek więc stanowi pewien rodzaj czci wobec wszystkich tych osób.

W stosunku do osób, które w jakimś porządku są nam równe, a więc np. wobec kolegów w szkole czy w pracy, obowiązuje nas pewna pozytywnie rozumiana poufałość. Określa się ją jako przyjacielskość (dla odróżnienia od przyjaźni, będącej postacią osobowej relacji miłości). Przyjacielskość nie stanowi relacji osobowych – posiada jednak pewne cechy przyjaźni: równość, wzajemność, życzliwość.

Sama życzliwość to odniesienie, które obowiązuje nas w sposób szczególny w relacjach z ludźmi w jakiś sposób nam podlegającymi. Składa się na nią stała gotowość przyjścia z pomocą, a także pewna cierpliwość i troskliwość. Jest to więc nasza relacja w stosunku do osób młodszych, naszych uczniów czy podwładnych.

Prawdomówność polega na mówieniu zawsze prawdy. Stanowią ją zatem dwa momenty: sama prawda oraz jej komunikowanie. Szczególnie ten drugi aspekt – z powodu którego prawdomówność jest cnotą moralną – domaga się rozumności w jego stosowaniu. Prawdomówność więc nie polega na rozprowadzaniu rzeczy nawet prawdziwych każdemu i w każdej sytuacji. Wręcz przeciwnie: nie wolno nam na każdym kroku przypominać koleżance, że ma odstające uszy (choć istotnie takie posiada). Pamiętajmy także, iż obmowa jest ujawnianie informacji prawdziwych o jakiejś osobie w celu zaszkodzenia jej, np. nie wszyscy w zakładzie pracy muszą znać kłopoty rodzinne szefa, który akurat jest naszym sąsiadem. Niewiele – jeśli chodzi o skutki - obmowa różni się od oszczerstwa, które jest podawaniem o kimś informacji nieprawdziwych. Prawdomówność zatem nie jest więc szczerym odpowiadaniem na każde zadane pytanie. Iluż to ludzi w czasie ostatnich wojen uratowały nieszczerze odpowiedzi. Pamiętajmy bowiem, że prawdomówność jest podawaniem prawdy ze względu na jakieś dobro²⁶.

²⁵ Szacunek, który jest odniesieniem do wszelkich „starszych” i życzliwość, która jest podobną relacją do jakichkolwiek „młodszych” dzisiaj nie są tak precyzyjnie dookreślone i wobec tego uważa się, że i szacunek, i życzliwość obowiązuje nas wobec wszystkich innych ludzi. Jest to zasadniczo słuszne, jednakże w etyce klasycznej dokładniej określa się naturę szacunku i życzliwości, i z tego powodu dokładnie je „adresuje”. Nie oznacza to oczywiście, że wobec „starszych” nie mamy być życzliwi, gdyż zawiera się to w naturze szacunku; tak samo jak życzliwość nie może wykluczyć poszanowania czyjejś osobowej godności, co z grubsza współcześnie nazywa się szacunkiem.

²⁶ Problem prawdomówności oraz kłamstwa w dobrej wierze był – szczególnie zaraz po wojnie – przedmiotem wielu rozważań i kontrowersji. Podawano bowiem przykłady kłamstw, które uratowały całe szeregi niewinnych ludzi. Klasycznym przykładem była odpowiedź zakonniczki, przełożonej domu ukrywającego dzieci żydowskie, która na pytanie esesmanna, czy są w klasztorze dzieci żydowskie, odpowiedziała, że nie. Bernard Häring – niemiecki teolog moralista – twierdził, że odpowiedź siostry nie była tzw. „dobrym” kłamstwem, lecz odpowiedzią prawdziwą. Nazista bowiem nie pytał o dzieci żydowskie w celach np. statystycznych, lecz po prostu, aby je zabić. A zatem jego pytanie powinno brzmieć: czy są dzieci do zabicia? I prawdziwa odpowiedź na to pytanie brzmi: nie ma dzieci do zabicia, a języku, którego

Z kolejną cnotą społeczną, posłuszeństwem, wiąże się cały szereg nieporozumień. Po pierwsze posłuszeństwo kojarzy nam się z uległością, która raczej jest czymś biernym i w niczym nie przypomina aktywnej w swej istocie cnoty moralnej. Jest to, oczywiście, skojarzenie błędne. Posłuszeństwo bowiem jest umiejętnością właśnie aktywnego wprowadzenia w życie czyichś życzeń – zazwyczaj jakiegoś właściwego przełożonego. Łatwo to zilustrować za pomocą schematu podejmowania decyzji. Z posłuszeństwem mamy do czynienia wtedy, gdy w procesie podejmowania decyzji bierze udział więcej osób, np. w kształceniu uniwersyteckim profesor określa jego cele, czyli program przedmiotu, adiunkci i asystenci w ramach swoich zajęć ustalają i podejmują działania zmierzające do realizacji programu. Te działania są środkami do osiągnięcia wskazanego celu. Ich wykonanie pozostaje studentom – to oni muszą przeczytać lektury, przyswoić sobie określony materiał i napisać odpowiednie prace. Za każdym razem, gdy „decyzyjną pałeczkę” przejmują nowe osoby – posłuszeństwo warunkuje sukces całego przedsięwzięcia. Drugim nieporozumieniem związanym z cnotą posłuszeństwa jest utożsamianie jego z szacunkiem. Szacunek bowiem dotyczy osób umownie nazwanych „starszymi”. Nie wszystkich zaś „starszych” mamy słuchać. Posłuszeństwo w ogóle nie dotyczy osób jako osób, lecz spraw i ewentualnie dopiero wtedy osób związanych ze sprawami. Przyczyną bowiem posłuszeństwa jest wspólny cel, któremu służą zarówno przełożeni jak i podwładni. Zależności te wynikają z roli, jaką ktoś spełnia w dziele realizacji tego celu. A zatem posłuszeństwo jest zaangażowaniem w wypełnianie poleceń właściwego przełożonego i w zakresie jego kompetencji. „Demoralizacja władzy” polega między innymi i na uzurpowaniu sobie prawa do rozkazywania wszelkim „młodszym”, tymczasem dziekan innego wydziału nie jest moim przełożonym, mimo że jest „starszym”. Jeszcze gorsze jest roszczenie sobie prawa do zarządzania dziedzinami, które nie przynależą do dziedziny przełożonego, np. gdy szef w wojsku ingeruje w sprawy rodzinne czy duchowe i religijne swoich podwładnych. Podleganie wszystkim tym wynaturzeniom władzy nie ma nic wspólnego z cnotą posłuszeństwa, a nawet więcej: w imię zdrowego posłuszeństwa należy im się przeciwstawić.

Wdzięczność jest umiejętnością swoistego rewanzu wszystkim tym, od których doświadczyliśmy jakiegoś dobra. Rewanż ów (który jest istotą sprawiedliwości) nie zawsze polega na pełnym odwzajemnieniu otrzymanego dobra; często jest to po prostu niemożliwe. Wtedy jeszcze bardziej ujawnia się wdzięczność w postaci serdecznej pamięci o naszych dobroczyńcach. Do wdzięczności będą należały wszelkie jej znaki w postaci choćby słowa „dziękuję”, kwiatów na imieniny, czy lampki i modlitwie przy grobach tych, co przeszli już w inny wymiar rzeczywistości. Niekiedy może się zdarzyć, że nasz dobroczyńca znajdzie się w potrzebie, której teraz my możemy zaradzić. Wdzięczność polegać będzie tutaj na gotowości pomocy i samej tej pomocy. Warto pamiętać o wdzięczności, chociażby z tego powodu, że może się zdarzyć, iż znów o coś będziemy musieli poprosić; ponadto brak wdzięczności – niewdzięczność – jest jedną z najbrzydszych pospolitych ludzkich wad.

Karność możemy nazwać nieobojętnością na zło. Jest to cnota, która „pilnuje w nas” sprawiedliwości wymiennej w stosunku do osób wyrządzających jakieś zło. Karność jest więc umiejętnością, takiego wymierzania kar, aby przede wszystkim dokonać poprawy karanego (a gdy się to nie uda – to przynajmniej spowodować, by nie szkodził więcej).

użył essermann pytając, trzeba było powiedzieć: nie ma dzieci żydowskich. Zakonnica zatem zachowała się prawdopodobnie.

Karność jest więc „poczuciem sprawiedliwości”, nieodzownym przede wszystkim dla tych osób, które posiadają władzę karania i nagradzania innych.

Nie zawsze we wszystkich życiowych sytuacjach da się zastosować powszechnie przyjęte procedury zachowania, czy postępowania. Niekiedy dla jakiegoś dobra moralnego musimy postąpić niekonwencjonalnie, a nawet niezgodnie z powszechnie przyjętymi zwyczajami lub wbrew obowiązującym przepisom prawnym. Odwołać się musimy wtedy do samego „ducha praw”, którym w klasycznej filozofii jest zawsze prawo naturalne. Umiejętność podejmowania takich rozstrzygnięć nosi grecką nazwę *epikei*, tłumaczoną niekiedy po polsku jako „nadprawość”.

Ostatnia z cnót społecznych odnosi się do posiadanych przez nas wytworów i to zarówno dóbr materialnych jak bogactwa duchowego. Wszelkie rzeczy powinny służyć ludziom. Oczywiście pierwszeństwo ma zawsze właściciel, ale jest czymś niemoralnym zatrzymywanie przy sobie (lub nawet niszczenie) rzeczy które są nam zbędne, natomiast mogą być przydatne innym. Taka umiejętność udzielania innym swojej własności nazywa się hojnością i stanowi ogólną zasadę (i cnotę) korzystania z wszelkiej własności. Chciwość i skąpstwo powodują, że przy naszych miastach rosną góry śmieci, a dosłownie na nich wegetują ludzie nie posiadający podstawowych środków do życia.

6. Problematyka męstwa

a) Istota męstwa

Męstwo²⁷ najkrócej można określić jako cnotę walki - sprawność rozumnej obrony dobra. Średniowiecze korzysta najchętniej z określenia Cyserona, który mówi, że „męstwo to świadome i rozważne stawianie czoła niebezpieczeństwu oraz znoszenie cierpień”. Arystotelesowskie natomiast określenie męstwa jako złotego środka pomiędzy strachem i odwagą stanowi doskonałą ilustrację tego, czym dla Stagiryty jest cnota. Męstwo bowiem jest tu przede wszystkim zdystansowaniem się od emocji wiążących się z zaistniałym zagrożeniem. Takimi emocjami są zarówno strach, skłaniający człowieka do ucieczki przed niebezpieczeństwem oraz odwaga popychająca do brawurowego zaatakowania pojawiającego się zła. Męstwem jest tu rozumne wyjście z sytuacji; atak, gdy jest to konieczne - wycofanie się, gdy nie ma rozumnej potrzeby podejmowania walki.

Cnota męstwa realizuje się w specyficznych warunkach. Często podkreśla się, iż niebezpieczeństwo, w obliczu którego staje męstwo, musi być znaczne. Stanowi ono zazwyczaj zagrożenie wartości dla człowieka najwyższej - jego życia. Akt męstwa stanowi więc świadome zaryzykowanie własnym życiem²⁸. Z faktu natomiast, że męstwo stanowi cnotę, a więc rozumne zareagowanie na niebezpieczeństwo, wynika warunek pewnej współmierności tego, czym ryzykujemy w stosunku do tego, w jakiej sprawie ponosimy to ryzyko. Nie będzie więc męstwem narażanie życia bez znacznego powodu. Nie stanowi więc męstwa ryzykowanie życiem np. dla sławy²⁹.

²⁷ *Traktat o męstwie* to kwestie od 123 do 140 II-II-ae partis.

²⁸ Dlatego w klasycznej literaturze wiąże się je zazwyczaj z zawodem wojskowym. Współcześnie, kto wie czy nie w większym stopniu, dotyczy ono innych zawodów, np. strażaków, policjantów i wszelkiego rodzaju strażników i ratowników.

²⁹ Teza ta pod znakiem zapytania stawia tzw. sporty ekstremalne, np. himalaizm, niektóre wyścigi samochodowe, itp. Wprawdzie znawca zagadnienia, F.W. Bednarski twierdzi, że sporty owe uprawiane są nie

b) „Części” męstwa

Męstwo nadaje swoisty szlif całej osobowości człowieka, wywołując cały szereg skutków nie kojarzących się z tą cnotą na pierwszy rzut oka. Pierwszą zazwyczaj wymienianą cechą człowieka pełnego męstwa jest wielkoduszość, stanowiąca cnotę, która powoduje w nas sięganie ducha ku czemuś wielkiemu; jej celem bowiem jest jakiś wielki czyn.³⁰ Wielkoduszości towarzyszy ufność i nadzieja oraz pewnego rodzaju beztraska, a J. Woroniecki ocenia ją jako „zdrową ambicję”. Zauważa też, że „dobra losu”: majątek, władza i przyjaciele pomagają w spełnianiu się wielkoduszości³¹.

Realizacją wielkoduszości w rzeczach materialnych jest wielmożność.

Przeciwnością wielkoduszości przez przesadę jest zarozumiałość. Sprzeciwia się wielkoduszości także próżność, którą jest niezgodne z rozumem pożądanie chwały. To pragnienie może stać się próżne z trzech przyczyn. Po pierwsze z przyczyny rzeczy, w której ktoś szuka chwały, a więc gdy rzecz ta jest niegodna, łatwo znikająca i psująca się. Po drugie z przyczyny ludzi, u których ktoś szuka chwały, a więc np. u ludzi, których sąd nie jest pewny. Po trzecie z przyczyny samego szukającego chwały, mianowicie jeśli

ze względu na ryzyko śmierci, jednakże statystycznie ujmowane owe ryzyko jest niepokojąco wysokie i wobec tego stawia pod znakiem zapytania moralną dopuszczalność takich „sportów”.

³⁰ Tomasz z Akwinu dodaje, że wielkoduszość odnosi się do honoru wielkiego i czci najwyższej. Do czci i honoru najwyższego kierują nas inne cnoty: *filotimia* - miłość czci oraz *afilotimia*, czyli obojętność na cześć. Obie one są ludzkimi zaletami, gdy funkcjonują zgodnie z rozsądkiem rozumu

³¹ Zamiast szczegółowych opisów natury tej cnoty najlepszą jej prezentacją będzie zbudowany z wypowiedzi Akwinaty obraz wielkodusznego. Tomasz pisze: „Wielkoduszość dotyczy czci nie jakiegokolwiek, lecz tylko wielkiej. Jeśli należy się cnotcie cześć, to wielka cześć należy się wielkiemu dziełu cnoty”. Wielkoduszny sięga po wielką cześć, jako po to, czego jest godzien lub nawet jako po to, co jest mniejsze niż to, czego jest godzien. Dóbr zewnętrznych nie uważa za coś wielkiego, dlatego się z nich, jeśli są, zbytnio nie cieszy, ani też zbyt nie przygłębia go ich utrata. Nie miesza się do spraw małych, a ogranicza się jedynie do dzieł wielkich, godnych siebie. Odnosi się do czci w ten sposób, że stara się czynić to, co jest godne czci; wszakże nie tak, by cześć oddawaną przez ludzi przeceniał”. Arystoteles sądzi - pisze św. Tomasz - że „własnością wielkodusznego jest okazywać się wielkim w stosunku do ludzi wyższej klasy i bogatych, natomiast być skromnym w stosunkach z ludźmi miernymi”. Tomasz pisze nawet o ironii wielkodusznego, która polega - jego zdaniem - „na niezewnętrznianiu całej swej wielkości, zwłaszcza gdy ma do czynienia z tłumem”. Pojawia się problem, jak taka postawa ma się do cnot moralnych. Odpowiadając Tomasz pisze: „Wielkoduszny w tym, co potrzeba, jest umiarkowany, a do tego, co największe, dąży zgodnie z rozumem, gdyż jak mówi Arystoteles uważa się bowiem za godnego czegoś, co jest proporcjonalne do jego godności”. Wielkoduszny nie wynosi się z powodu wielkiej czci, ponieważ nie uważa jej za coś, co go przewyższa; raczej nią gardzi, a tym bardziej gardzi czią mierną lub małą. I podobnie nie załamuje się ujmą na honorze, lecz nią pogardza jako tym, co go spotyka niesłusznie. Jeśli chodzi o cnotę męstwa, to u wielkodusznego polega ona na tym, że „naraża się tylko na takie niebezpieczeństwa, na które warto się narażać”. Ma przyjaciół godnych siebie, gdyż „unikaj pochlebstw i udawania, które są własnością ludzi małego ducha”. Nie jest jednak prawdą, że do nikogo nie zwraca się o pomoc, gdyż „jest między innymi znakiem ludzkiej wybitności to, że ma się innych w gotowości i możliwości dopomożenia”. „Wielkoduszny uzewnętrznia się w specyficzny sposób. Pośpiech bowiem w ruchach pochodzi stąd, że człowiek ma wiele drobnych zamierzeń, do których wykonania pośpiech jest potrzebny. Natomiast człowiek wielkoduszny dąży tylko do rzeczy wielkich, których jest mało, ale wymagają wielkiego skupienia uwagi, dlatego jego ruchy są powolne. Wielkoduszni ... zabierają głos tylko w sprawach wielkiej wagi”. Wszystko to pouczająco komentuje É. Gilson: „Ta pochwała ufności w siebie, bogactwa, umiłowania honoru i sławy nie została wygłoszona w XV stuleciu na dworze któregoś z książąt włoskiego odrodzenia, lecz w XIII wieku przez mnicha, który ślubował posłuszeństwo i ubóstwo”. I dalej: „Etyka św. Tomasza przewidziała niejako Wawrzyńca Wspaniałego”.

własnego pragnienia chwały nie odnosi ku godziwemu celowi, a więc ku czci Bożej lub dobru bliźnich. Zalicza Tomasz próżność do wad moralnych i wylicza inne wady pochodzące od niej; a więc: 1) przez "postawę intelektualną" zachodzi upór przy swoim zdaniu i zamknięcie wobec poglądów prawdziwych i słuszych, nazywa się to chępliwością; 2) przez "postawę woli" podobne zamknięcie nazywa się niezgodą; 3) upór przejawiający się przez słowa nazwano przekorą; 4) przez czyny zachodzi nieposłuszeństwo, jako brak właściwego współdziałania z innymi, a zwłaszcza z przełożonym.

Małoduszność w inny sposób sprzeciwia się wielkoduszności. Pamiętamy, że wielkoduszność jest z wielkości ducha dążeniem do rzeczy wielkich. Małoduszność - odwrotnie - z małości ducha unika celów wzniosłych. Istotą zatem wady tej jest właśnie małość ducha. Przykładem małoduszności może być ów sługa z przypowieści Jezusa, który z małodusznego lęku zakopał otrzymane od pana pieniądze, aby aż do powrotu pana pozostały nietknięte. Dlatego słusznie S. Bełch nazywa małoduszność „kompleksem niższości”. Małoduszność przeciwstawia się wielkoduszności z trzech punktów widzenia: 1) ze względu na istotę, gdyż właśnie wielkość ducha u wielkodusznego przeciwstawia się małości w kimś małodusznym; 2) ze względu na przyczynę, gdyż przyczyną małoduszności jest ze strony intelektu - ignorancja; ze strony woli natomiast tą przyczyną jest lęk, (ignorancja powoduje nieznaną ocenę własnych sił; lęk ukazuje groźbę niepowodzenia, pomniejszając ocenę własnych sił); 3) ze względu na skutek, gdyż powoduje odsunięcie się od celu wielkiego i wzniosłego.

Wielmożność jest cnotą regulującą proporcje pomiędzy wkładem lub wydatkiem i dziełem, które w jego wyniku ma powstać. Człowiek małostkowy, czy po staropolsku sknera, nie podejmuje wysiłków i wydatków mających na celu wzniosłe dzieło. Motywem takiego postępowania jest lęk przed wysiłkiem lub wydatkiem, które nierozzerwalnie muszą się wiązać z takim dziełem. W sumie powoduje to, że sknera nigdy nie stanie się twórcą wielkiego dzieła, gdyż jak mówi Arystoteles „jego wysiłek skierowany jest ku temu, żeby jak najmniej wydać” i wskutek tego „sknera wydając wielkie sumy w mały sposób traci dobro”. Sknera bowiem wydając w mały sposób, bo na rzeczy małe, traci wielkie sumy, gdyż każdy nawet najmniejszy wydatek wydaje się mu zbyt wielki. W efekcie tego „traci dobro wspaniałości dzieła”. I to jest istota tej wady. Sknerstwo jednak w wadliwości przewyższane jest przez skąpstwo, które jest niechęcią do jakiegokolwiek wydatku. Sknerstwo bowiem powstrzymuje jedynie od wydatków wielkich. Wielmożności, jako „złotemu środkowi”, przeciwstawić się można w obydwu kierunki. Właściwej miary bowiem można niedociągnąć i to ma miejsce w sknerstwie. Rozrzutność przekracza proporcje pomiędzy wkładem i dziełem, i powoduje, że wkład ten jest wyższy niż wymaga tego określony cel. Rozrzutny jest przeciwieństwem małostkowego sknery przez samą naturę jego działania: pierwszy przekracza normę rozumu, drugi do niej nie dociąga.

Wytrwałość, jako cnota, jest zachowaniem właściwej miary pomiędzy złem i oporem człowieka wobec tego zła. Jest więc ta cnota arystotelesowskim „złotym środkiem”. A zatem przekroczenie tej cnoty może dokonywać się w obie strony.

Niewytrwałość jest właściwie brakiem cnoty wytrwałości. Niewytrwały bowiem z łatwością odstępkuje od dobra z powodu trudności, których nie jest w stanie znieść. Ta niewytrwałość ma dwie przyczyny: 1) przyzwyczajenie do przyjemności, które powoduje, że człowiek nie potrafi znieść ich braku; 2) z naturalnych dyspozycji, np. konstrukcji psychicznej. (Arystoteles zauważa w tym miejscu, że taką słabszą strukturą cielesną

dysponują kobiety). Uporem jest natomiast przesadna niezłomność. Otóż, nawet w słusznej sprawie, ale o określonej wadze, nie ma większego sensu ponosić ofiar większych niż sama ta sprawa. Tomasz przestrzegając przed taką postawą pisze: „Wytrwałość jest zatem cnotą, bo stoi w pośrodku, upór zaś jest wadą przez przesadę, a niewytrwałość przez nie dociągnięcie do powinnego środka”.

7. Problematyka umiarkowania

a) *Istota umiarkowania*

Umiarkowanie³² polega na prowadzeniu miary rozumu w dziedzinę uczuć i potrzeb ludzkich. Cnota ta kojarzy nam się zazwyczaj z odmawianiem sobie różnych przyjemności i wygod; nie zawsze w jakimś określonym celu, lecz raczej dla samej zasady. Owszem, umiarkowanie bardzo często polega na odmawianiu sobie różnych rzeczy, ale zawsze dlatego, że przekraczają one rozsądną miarę. Może więc zdarzyć się sytuacja, że w imię właściwej miary, czyli za pomocą cnoty umiarkowania, ktoś przymusza się np. do jedzenia, gdy nie ma apetytu, do odpoczynku, gdy przemęczy go praca z powodu nadmiernego poczucia obowiązku. („Natura wyposażyła w przyjemności wszystkie czynności konieczne do życia człowieka – uważa św. Tomasz - kto by zatem dla uniknięcia przyjemności zaniechał używania tego, co jest wymogiem natury, postępowałby sprzecznie z porządkiem natury... I na tym polega niewrażliwość jako wada”) Wskazuje to raz jeszcze na fakt, że istotą umiarkowania jest prowadzenie właściwej miary, a nie bezmyślne powstrzymywanie się od przyjemności dla samego powstrzymywania się.

Jednakże nieporównanie częściej umiarkowanie skłania nas do wyrzeczenia się czegoś, niż do tego czegoś zachęca. Nieumiarkowanie jest siłą rzeczy częściej spotykaną wadą, przeciwstawiającą się cnotie umiarkowania, niż niewrażliwość. Wadliwość nieumiarkowania polega na niezgodnych z ustalonymi przez rozum granicami pragnieniami i pożądaniami. Dzieje się tak dlatego, że „materia” umiarkowania są potrzeby i pragnienia wynikające z tzw. pożądania naturalnego, które stanowi w nas moc zabezpieczającą zarówno nasze życie jednostkowe, jak i gatunkową egzystencję. Wspomniana moc musi posiadać na tyle wystarczającą siłę, aby człowiek zbyt łatwo nie zrezygnował ze swego życia w jakiś niesprzyjających warunkach. Z tego też powodu w warunkach „normalnego życia” dysponujemy pewnym nadmiarem owej „życiowej energii”, która wymaga wtedy właściwego wymierzenia. Dlatego też w literaturze poświęconej tej cnotie tyle uwagi poświęca się właściwemu odżywianiu i uregulowaniu życia płciowego. Niemniej podejmuje się też i inne tematy, które pokrótce zostaną omówione i tutaj.

b) *Składniki umiarkowania*

Umiarkowanie - jeszcze raz powtórzmy - odnosi się głównie do uczuć, wywoływanych przez pożądanie naturalne, a ujmując rzecz od strony skutków można

³² Umiarkowaniu poświęca Tomasz osobny traktat, znajdujący się w II-II-ae partis *Summa theologiae* i obejmujący tam kwestie od 141 do 170.

powiedzieć, że jego przedmiotem są przyjemności związane z jedzeniem i życiem płciowym. Pierwszym znakiem funkcjonowania tej cnoty jest naturalny w człowieku odruch wstydu. Jest on uczuciem i wobec tego sam nie może być i nie jest cnotą. Dlatego Arystoteles mówi, że „u ludzi cnotliwych wstyd jest warunkowy”.

Jak wstyd może być pewną przyczyną umiarkowania, tak szlachetność mogliśmy nazwać owocem tej cnoty - miłością piękna umiarkowania. Duchowe piękno bowiem polega - zdaniem Tomasza - na tym, że ludzkie postępowanie przejawia światło rozumu i jest to tym samym, co szlachetność. Ciceron, pisze: „Oto kształt, można powiedzieć oblicze szlachetnego, gdy ukaże się naszym oczom, wzbudza w nas, jak się wyraża Platon, podziwu godną miłość mądrości”. Św. Augustyn formułuje na tej podstawie określenie: „szlachetnością nazywamy piękność intelektualną, którą określamy właściwym mianem duchowej”. M. Gogacz, tę godną czci najwyższej szlachetność, określa mianem „duchowej elegancji”²³.

Wśród postaci umiarkowania jako pierwszą wymienia się wstrzemięźliwość, która odnosi się do używania pokarmów. Cnota ta polega na rozumnym unormowaniu pożywienia „w zależności od środowiska, w którym się żyje, od swej pozycji i wymogów zdrowia”. Niewłaściwy stosunek do jedzenia nazywa się obżarstwem. Oznacza on zawsze brak opanowania przez cnotę przyjemności jedzenia. Ten brak opanowania dotyczy tego „co” (wybredność), „ile” (pospolite obżarstwo), „jak” (żarłoczność), „kiedy” (niecierpliwość) i „gdzie” (niedbałość lub niechlujstwo) człowiek je²⁸.

Trzeźwość jest podobną do wstrzemięźliwości postacią cnoty umiarkowania z tym, że odnosi się ona do napojów, szczególnie tych, zawierających alkohol. Z tego określenia wynika, że używanie alkoholu nie jest całkowicie przeciwwskazane. Może wszakże stać się czymś niedozwolonym z powodów ubocznych, np. jeśli ktoś łatwo się upija lub jeżeli ktoś pije za dużo, albo jeżeli kogoś czyjeś picie gorszy. Pijaństwo to zbytne pożądanie i użycie trunków. Skutkiem pijaństwa jest zamroczenie umysłu, które Tomasz nazywa kalectwem umysłowym i które ma charakter kary.

Cnotą porządkującą życie płciowe człowieka jest czystość, która oznacza właśnie unormowanie życia seksualnego, a nie tylko jego zaniechanie, i dokonuje się głównie w małżeństwie. Zupełnie zaniechanie życia płciowego nazywa się dziewictwem. Zarówno do czystości jak i do dziewictwa należy szczególny przejaw wstydu, czyli wstydlivość. Nieumiarkowanie, czyli brak rozumowego ładu w dziedzinie działań płciowych, objęto ogólną nazwą rozpusty

Potencjalnymi częściami umiarkowania są cnoty pomocnicze. Wśród nich jako pierwszą wymienia się powściągliwość. Najczęściej bowiem umiarkowanie działa jako hamulec uczuć pożądliwych, w czym pomocna mu bywa powściągliwość. Niepowściągliwość jest wadą sprzeciwiającą się powściągliwości. Zdarza się jednak niekiedy, że trzeba pohamować uczucia gniewliwe, choćby i sam gniew, którym jest pragnienie odwetu za doznane krzywdy. Łagodność ogranicza to pragnienie pomsty. Łaskawość, z kolei, powoduje zmniejszenie kary, której gniew pożąda. Dużą rolę odgrywa tu też miłość bliźniego, która powoduje, że nie jest człowiekowi przyjemna kara sama w sobie, lecz wymierza ją tylko ze względu na sprawiedliwość lub poprawę karanego. Wszystko to, oczywiście nie oznacza, że należy się całkowicie wyzbyć gniewu, gdyż nie

²³ M. Gogacz, *Ciemna noc miłości*, Warszawa 1987, s. 117, bliższe wyjaśnienia można znaleźć w wywiadzie ogłoszonym w tygodniku „Polityka” r. 30(1986)z. 52 z dn. 27 grudnia 1986 r.

²⁸ *Summa theologiae*, II-II, 146, 1c.

można się wyzbyć sprawiedliwości, która domaga się słusznej kary za popełniony czyn. Jak gniew sprzeciwia się łagodności, tak łaskawości sprzeciwia się surowość, która jest bezwzględny domaganiem się kar. Surowość bowiem bierze pod uwagę winę karanego, lecz przesadza w sposobie karania. Natomiast bezrozumne znęcanie się nad innym dla przyjemności pochodzącej z dręczenia ludzi nazwano okrucieństwem

Wszystkich „spraw mniejszych” dotyczy skromność. Jest więc ona jakby „małym umiarkowaniem”. Te zaś „sprawy mniejsze” są cztery: 1) Naturalny „pęd ducha” do wyższości ukierunkowany jest przez pokorę; jej to właśnie przeciwstawia się pycha, która oznacza dążenie woli człowieka „wyżej tego, czym jest” i dlatego J. Woroniecki nazywa ją „megalomanią”. „Zdrowa ambicja” jednak polegać może na czymś bardzo podobnym, dlatego W. F. Bednarski zaleca wyjątkową ostrożność w odróżnianiu zdrowej ambicji od zwykłej pychy i wnosi, aby „ambicji młodzieży nie dławić pesymizmem i oportunistycznym dorosłych”³³. 2) Naturalnie pragnienie poznawania porządkuje pilność; ciekawość jest wadą, która jej się sprzeciwia. Różnica między pilnością i ciekawością jest istotna, choć może trudna do uchwycenia na podstawie samego brzmienia terminów. Otóż pilność jest pragnieniem wiedzy naukowej, która jest poznawaniem przyczyn i zasad. Ciekawość jest pożądaniem informacji nieistotnych i niepotrzebnych. Rodzi wścibstwo, plotkarstwo i brukowe „piśmiennictwo”. 3) Eutrapelia jest umiejętnością odpoczywania, usuwaniem skutków zmęczenia, doznawanych w wyniku wykonywanej pracy. Stąd może być określona jako „sztuka relaksu”. Cnota ta będzie więc regulowała zabawę i uprawianie sportu, żartowanie i odpoczynek z książką. 4) Umiejętność dobrego ubrania się, elegancja, czy zwyczajna przyzwoitość w wyglądzie, jest także pewną moralną cnotą. Podkreśla się tutaj dostosowanie się do panujących w danym środowisku zwyczajów.

8. Pedagogika jako konsekwencja etyki

Pedagogikę zawsze, bez względu na to czy się tego chce czy nie, buduje się w oparciu o rozumienie człowieka oraz na jakiejś koncepcji moralności. Trzeba bowiem znać podmiot wychowania, którym jest człowiek, a także uświadamiać sobie cel tego wychowania, czyli wiedzieć, dlaczego wychowujemy człowieka. Dlatego już Arystoteles pojmował etykę jako naukę praktyczną; jej bowiem celem było nie tyle poznanie zasad moralności, co ich wdrażanie, czyli właśnie pedagogika³⁴.

Zgodnie z tym rozumieniem kształcimy i wychowujemy intelekt człowieka i jego wolność. Człowiek jednak jest osobą posiadającą ciało. Powoduje to cały szereg zagadnień także pedagogicznych jak np. kształcenie wyobrażeń i wychowywanie uczuć. W ten sposób powoli buduje się koncepcja wychowania. Jest tu więc miejsce na chronienie powiązań przez przyjaźń i miłość z innymi ludźmi, jak i na budowanie powiązań z

³³ "W dążeniu do trudnego dobra konieczna jest podwójna cnota - pisze św. Tomasz - pierwsza ta, która zachowuje właściwą miarę i powściąga ducha ludzkiego, aby nie kierował się do tego, co przekracza jego możliwości, i to należy do cnoty pokory; druga zaś, która wzmacnia ducha ludzkiego przeciwko zniechęceniu i pobudza go do podjęcia wielkich dzieł, zgodnie ze słusznym osądem rozumu, i to jest wielkoduszność" (*S.Th.* II-II, 161, 1 c). Pokora więc ma strzec człowieka przed skutkami próżnej ambicji, wielkoduszność powstrzymuje go od małoskowego zniechęcenia.

³⁴ Jeszcze J. Woroniecki nie wyobrażał sobie etyki bez jej zorientowania pedagogicznego. Dał temu wyraz w tytule swego pomnikowego dzieła: „Katolicka etyka wychowawcza” (Lublin 1986).

Bogiem w religii. Wychowanie staje się zmianą relacji, zawsze ku temu, co lepsze, prawdziwe i słusniejsze. Skierowuje to naszą uwagę znów na etykę.

Wskazuje to raz jeszcze na antropologiczne i etyczne podstawy pedagogiki. Filozofia człowieka bowiem określa podmiot działań wychowawczych, wskazuje sioisć na to „co” w człowieku wychowujemy. Etyka określa cele wychowania. Mówi więc o tym „do czego” wychowujemy. Sama pedagogika jest w tej sytuacji teorią zasad wychowania - swoistego „jak” oddziaływać na człowieka, aby uzyskać określone przez etykę normy moralne.

Pedagogikę stanowi zarówno kształcenie jak i wychowywanie. Kształcenie określa się jako uzyskiwanie sprawności trafiania na prawdę i dobro, na to, co słuszne i właściwe. Skutkiem wychowania jest zaś harmonia i wewnętrzny ład całej osobowości człowieka, przejawiającej się we wszystkich jego reakcjach i poczynaniach. Ten wewnętrzny ład lub harmonia polegają według Arystotelesa na podporządkowaniu woli intelektowi, a uczuć i emocji temu, co wskazuje intelekt jako prawdziwe, a wola odbiera jako właściwe dla siebie dobro. Jest więc to owocowanie w nas wszystkich głównych cnót moralnych.

Owocem wykształcenia i wychowania człowieka jest jego wewnętrzna przemiana. Przemiana ta, nazywana *metanoią*, oznacza najpierw przemianę myślenia, czyli nabywanie zdolności trwania przy najcenniejszej prawdzie. Pociąga to za sobą - powtórzmy - przemianę postępowania, gdyż jest ono wyznaczone przez dobro. Na *metanoię* składa się przede wszystkim prymat osoby przed rzeczą, a co za tym idzie pierwszeństwo etyki przed techniką. Powoduje to także wysunięcie na plan pierwszy osobowych, życzliwych powiązań między osobami ludzkimi i odsunięcie na plan dalszy powiązań i zależności instytucjonalnych, politycznych i ekonomicznych. *Metanoia* więc w swoim skutku oderwania od rzeczy i skierowania do osób wprowadza w humanizm. Zarazem chronimy ten humanizm, gdyż chronimy osoby, ich istnienie i nasze z nimi powiązania. To chronienie stanowi kulturę. *Metanoia* więc wymagając w punkcie wyjścia zdystansowania kultury zastanej, powoduje tworzenie kultury humanistycznej, zorientowanej na osoby, istnienie, prawdę, dobro, relacje osobowe.

Po wskazaniu na skutki wychowania i wykształcenia możemy zgodnie z realistyczną metodologią, wskazać ich przyczyny, czyli w tym wypadku zasady wychowywania i kształcenia człowieka. Są nimi te sprawności i cnoty, które wyznaczają podstawy innych cnót i określają kierunki ich nabywania. Wśród tych zasad są takie, które rządzą wychowaniem w każdych warunkach, w każdych czasach, pod każdą szerokością geograficzną. Są więc niezależne od okoliczności, czasu i miejsca. Można powiedzieć, że zależą tylko od struktury bytu ludzkiego i od jego dobra. M.Gogacz nazywa je zasadami wychowania w pedagogice ogólnej i wskazuje na istnienie trzech takich zasad. Stanowi je mądrość wraz z wierzeniem sobie i cierpliwością³⁵.

Wiadomo jednak, że wychowanie nie dzieje się w kulturowej próżni. Z jednej strony za pomocą dziedzin kultury wychowuje się np. intelekt czynny, niekiedy też zmysłowe władze poznawcze, a zarazem skutkiem wychowania jest pewna kultura, mianowicie kultura wewnętrzna osoby ludzkiej, która powoduje wytwarzanie dzieł zewnętrznych i na dalszą metę decyduje o najważniejszych dominantach kultury ogólnoludzkiej. Z tą kulturą w wychowywaniu należy się więc liczyć - należy wskazywać na wartościowe w niej elementy, a wystrzegać się tego co niesłuszne i niszczące. Posłużyć się więc należy zasadą wybierania zawsze tego, co prawdziwe, słuszne, zgodne z rzeczywistymi faktami. Zasadę

³⁵Podstawy wychowania, Niepokalanów 1993, s. 33 - 35.

tego wybierania tradycyjnie wiąże się z cnotą pokory. Posłużyć należy się także zasadą pomijania fałszu i zła. Tę zdolność do podejmowania wyrzeczeń tradycyjnie nazywa się umartwieniem. Umartwienie więc i pokora to zasady wychowania w pedagogice szczegółowej.

Nigdy nie można jednak oderwać kształcenia od wychowywania. Dlatego te dwa zagadnienia powinny stać się wyjściowymi tematami pedagogiki, a dotycząc pedagogiki ogólnej powinny zaowocować aż mądrością wychowywanego człowieka. Przeniesione z kolei w obszar pedagogiki szczegółowej w pierwszym rzędzie powinny objąć poznawcze władze zmysłowe i uczucia budując ich swoistą kulturę, która w praktycznym życiu ludzkim stanowi roztropność, jako przejawianie się rozumności i mądrości w ludzkim postępowaniu.

9. Etyki zawodowe jako syntezy filozofii moralnej i pedagogiki

Etyki specjalne dotyczą poszczególnych stanów lub zawodów. Dlatego najczęściej spotykamy się z etykami zawodowymi. Nie są to jakieś inne etyki; stanowią zastosowanie etyki ogólnej do szczegółowych sytuacji moralnych, dotyczących jakiejś grupy osób. A zatem etyki te korzystają w szerszym stopniu z filozofii człowieka, a nawet innych nauk o człowieku, co w znacznym stopniu zbliża je do pedagogiki. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że etyki specjalne, a szczególnie etyki zawodowe, stanowią jakieś postacie pedagogiki. W nich zatem w sposób wyraźny realizuje się Arystotelesowska koncepcja etyki jako praktycznej nauki filozoficznej.

Etyka zawodowa bowiem jest - najogólniej mówiąc - teorią odpowiedzialnie wykonywanej pracy. Działania odpowiedzialne zaś to działania moralnie dobrze realizowane, czyli wykonywane dzięki sprawnościom. Stąd zagadnieniami, które stanowią etykę zawodową są – oprócz koncepcji samej etyki – także teoria pracy i problematyka sprawności moralnych.

Gdy chodzi o koncepcję pracy ludzkiej, to należy najpierw zauważyć, że jest ona swoistą pochodną koncepcji samego człowieka. Przy rozumieniu człowieka jako osoby, źródłem pracy staje się intelekt i wola. Stąd samą pracę – przy takim ujęciu człowieka – charakteryzuje twórczość, jako jej istotna cecha. Pracą zatem jest twórczy charakter działań ludzkich, nakierowanych na doskonalenie osobowości człowieka (jako wewnętrzny skutek pracy) i kultury (jako zewnętrzny skutek pracy). Ponieważ motywem pracy są często inne osoby (pracujemy dla kogoś – nie tylko dla siebie) - wtedy praca jest czynnikiem chroniącym także relacje osobowe.

Problematyka sprawności moralnych, związanych z pracą zawodową – nie wykluczając żadnych ze sprawności – koncentruje się jednak na zagadnieniu roztropności (jako właściwego powodu postępowania) i sztuce (jako właściwego powodu wytwarzania) . Przy czym odpowiedzialność związania jest przede wszystkim ze sprawiedliwością, jako wzięciem na siebie skutków swojej pracy, podjętej w warunkach dobrego przygotowania zawodowego. Z zagadnieniem zaś wytwarzania i sprawności sztuki wiąże się temat dobra, jako skutku wytwarzania. Dobro to jest zarówno dobrym dziełem, jako skutkiem pracy oraz dobrem samego autora pracy. Dobro dzieła wynika z wykonywania z właściwym namysłem (wiedzą, technologią, kontemplacją) tego, co się najlepiej umie i najchętniej robi. Pamiętać bowiem należy, że jednym ze skutków wykonywania działań za pomocą

sprawności jest zadowolenie z ich podejmowania. Św. Tomasz – przypomnijmy - czyni to nawet znakiem rozpoznawczym usprawnionych czynności. Wynika z tego, że wszystkie te osoby, które nie lubią swojej pracy zawodowej, które wykonują ją niechętnie i jakby pod przymusem (tylko dla pieniędzy!) nie wykonują tej pracy dobrze. Nie jest to wielki problem, gdy jakaś „praca” jest tylko używaniem siły. (Właściwie nie ma się czemu dziwić; zwłaszcza, że taką „pracę” trudno w ogóle nazwać pracą ludzką). Problem jest jednak wtedy, gdy pracy swej nie lubią nauczyciele i wykładowcy, lekarze i pielęgniarki, policjanci i urzędnicy. Dlatego nie dziwi fakt, że właśnie przedstawiciele tych profesji jako pierwsi zainteresowali się etyką zawodową. Z tym już jednak wiąże się drugi aspekt skutków pracy, mianowicie dobro człowieka pracującego. Wiąże się on z wewnętrznymi skutkami pracy, wśród których ochrona osób i relacji osobowych jest niewątpliwie owocem najdonioślejszym. Sytuuje to sam problem pracy w etyce chronienia osób, jako tej propozycji etycznej, która najlepiej nadaje się do formułowania w jej ramach etyki zawodowej³⁶.

10. Trudny problem wolności

Potoczne rozumienie wolności ukształtowane zostało - jak się wydaje – najpierw pod wpływem św. Augustyna, następnie Kartezjusza, a potem Sarte'a. Autorzy ci wyznaczają ściśle woluntarystyczną koncepcję człowieka, w której wolność to mniej więcej tyle co niezależność. Wskazuje na to stosowanie pojęcia wolności nie tylko w odniesieniu do bytów osobowych. Mówi się np. o zwierzętach żyjących na wolności, które odróżniamy od zwierząt żyjących w niewoli człowieka. Owa niezależność w odniesieniu do ludzkiego postępowania oznacza to, że z każdej sytuacji mamy co najmniej dwa wyjścia.

W tomistycznym ujęciu wolnością będzie rozwiązanie zgodne z sumieniem - na co zwraca uwagę M. Gogacz – co odnosi nas do intelektualnych podstaw wolności.

a) *Wolność, czy rozumność?*

Pierwszą filozoficzną aporią, która pojawia się w związku z problemem wolności jest pytanie: co jest pierwsze - wolność czy rozumność.

Postawienie wolności przed rozumnością wyznacza wszelkie tradycje woluntarystyczne, w których właśnie dominuje decydowanie nad rozpoznawaniem. Poznawanie jest tam właściwie podporządkowane decydowaniu, co prowadzić może niekiedy do sytuacji aż groteskowego uporu, np. co z tego, że ludzie dość powszechnie postrzegają niebo koloru niebieskiego, dla mnie - wszak jestem „wolnym” człowiekiem - to niebo ma kolor soczystej zieleni. Oczywiście większość nas odesłała by tak mówiącego delikwenta do okulisty.

Postawienie rozumności, pojmowanej jako wysiłek jak najbardziej adekwatnego odczytania otaczającej nas rzeczywistości, przed wolnością oznacza podporządkowanie

³⁶ Zob. Z. Kępa, *Wybrane zagadnienia z etyki Straży Granicznej*, Kętrzyn 1999, s. 30-31.

decydowania poznaniu. Wyznacza zatem w etyce wszystkie kierunki intelektualistyczne. Wolność zatem zakłada rozumność. Wynika z tego dalej, że wolne jest tylko to postępowanie człowieka, które wynika z jego rozumności. Jak więc zakwalifikujemy te czyny ludzkie, które podejmuje on z niewiedzy, ignorancji lub zwyczajnej głupoty? Są one wprawdzie podjęte w sposób dobrowolny, lecz stanowią zaprzeczenie rozumności. Czy skoro wolność wynika z rozumności, to owe czyny możemy określić jeszcze mianem czynów rozumnych? Czy więc na określenie złych wyborów nie należy zaproponować innego określenia, np. swoboda, niezależność, dowolność.

We współczesnej kulturze dominuje - jak się wydaje - woluntaryzm³⁷. Wolność stawia się często przed rozumnością i utożsamia z dowolnością. Ma to niekiedy szlachetny wystrój demokracji lub tolerancji. Pamiętać wszakże należy, iż czołowy niemiecki socjaldemokrata - rzecznik daleko posuniętych swobód osobistych (W. Brandt) - zauważył, że np. tego, kto jest ojcem dziecka nie ustala się na drodze głosowania.

Poglądy św. Tomasza w tym zakresie sytuują się zdecydowanie po stronie intelektualizmu moralnego. To intelekt, odczytujący rzeczywistość, dostarcza nam danych na podstawie których możemy rozsądnie poruszać się w tej rzeczywistości. Poglądy Tomasza są do tego stopnia intelektualistyczne, że nawet niechętnie mówi on o wolności; woli używać określenie "liberum arbitrium" - "wolny sąd" (choć niektórzy tłumaczą: "wolny wybór" - co może być odczytywane jako dyskretny ukłon w stronę woluntaryzmu). Wolny sąd jest niezbywalną cechą woli; stanowi po prostu istotę jej działania. Polega on właśnie na swobodnym wyborze przez wolę jednej z opcji zaproponowanych jej przez intelekt.

Intelekt rozpoznaje rzeczywistość. Skutki swojej działalności poznawczej udostępnia woli. Wybór jednak należy do woli, która - jak pisze prof. M. Gogacz - "decyduje i ryzykuje"³⁸.

Wolny sąd dotyczy ludzkiego postępowania - wolność odnosi się więc do praktycznej działalności człowieka nie dotycząc jego działalności teoretycznej, czyli rozpoznawania rzeczywistości. Poznawanie dla Tomasza ma być prawdziwe, to znaczy zgodne z poznawaną rzeczywistością, innymi słowy: prawdziwość naszej wiedzy jest zdonością zawartych w niej ujęć z faktami, które te ujęcia mają opisywać. Skoro jednak wolność odnosi się do filozofii praktycznej - oznacza to, iż polem refleksji nad wolnością jest etyka, jako filozoficzna nauka o ludzkim postępowaniu.

b) Wolność, czy konieczność?

Drugą aporią, wiążącą się z podjętym tematem jest kontrowersja pomiędzy determinizmem i indeterminizmem. Determinizm bowiem odmawia człowiekowi wolności, głosząc, że wszelkie jego poczynania i działania, a nawet myślenie są z góry

³⁷ Widać to wyraźnie w dziedzinie reklamowania różnych szkodliwych wyrobów, a najwyraźniej w promocji papierosów. Przeciwnicy nikotynizmu, na czele z ministrem zdrowia, przekonują, że palenie tytoniu jest przyczyną wielu groźnych chorób. Dzięki różnorodnym sposobom uświadamiania tego faktu ludziom, jest on społecznie trudny do zakwestionowania, dlatego autorzy reklam chwytają się właśnie argumentów woluntarystycznych w stylu: „palę, bo lubię”. Woluntaryzm w radykalny sposób „dystansuje” argumenty rozumowe dając „szansę” innym motywacjom, np. modzie, emocjom, fałszywie pojętej nowoczesności itp.

² M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków - Warszawa/Struga 1985, s. 78 – 80.

dokładnie określone. Przyczyny tego stanu rzeczy określa się rozmaicie - i w ten sposób kwalifikuje się różne determinizmy. Indeterminizm jest sądem przeciwnym: przysługuje człowiekowi wolność, która często jawi się jako podstawowa i pierwsza cecha bytu ludzkiego. Takie rozumienie wolności zbliża niektóre indeterminizmy do woluntaryzmu, tak jak niektóre determinizmy mają intelektualistyczny, a częściej racjonalistyczny wystój, jak np. determinizm marksistowski mówiący, że wolność jest uświadomioną koniecznością.

W związku z nakreśloną wyżej relacją poznania i decydowania, pojawić się może jednak pytanie, czy w ogóle dysponujemy wolnością, czy też nasze wybory dokonują się zawsze pomiędzy błędem tożsamym zarazem ze złem i fałszem oraz wyborem słuszym, będącym zarazem prawdą i dobrem. W sytuacji takiej nie byłoby miejsca na wolność, polegającą na możliwości alternatywnego wyboru pomiędzy dwoma tak samo wartościowymi dobrami.

Tomasz z Akwinu w swojej etyce odróżnia cel naszych dążeń od drogi prowadzącej do tego celu. Etapy tej drogi nazywa środkami. Z celem wiąże Tomasz pojęcie konieczności; wolność - jego zdaniem - dotyczy środków prowadzących do tego celu. Jeśli jednak z celem wiąże się jakaś konieczność to oznaczałoby, że opuszcza to zagadnienie obszar filozofii praktycznej, a wraca swoiście do filozofii teoretycznej. Tak w istocie usytuowane jest to zagadnienie w tekstach i Arystotelesa, i Tomasza. Cel naszego życia ich zdaniem istnieje obiektywnie, nie wybieramy więc go, lecz odkrywamy na drodze teoretycznej kontemplacji. Można nie odkryć tego najwyższego celu ludzkiej egzystencji i przegrać swe życie uganiając się za dobrami przemijającymi, niezależnymi od nas, bezwartościowymi. To przegrane życie jest dla człowieka nieszczęściem. Odkrycie owego celu ludzkiego życia nie jest trudne, gdy się zważy co wyróżnia człowieka spośród innych żyjących. Tym wyróżnikiem jest ludzki intelekt. W intelektualności tedy należy szukać najwyższego dobra człowieka. Gdy - nawiązując do tego odkrycia - skorzystamy z Objawienia chrześcijańskiego - to dowiemy się, iż tym najwyższym intelektualnym dobrem jest kontemplacja samego Boga. Uzyskanie tego dobra jest tożsame ze szczęściem. Tomasz powie, że wola, intelektualna władza decydowania, pragnie dobra z konieczności. Wola nie może pragnąć dla siebie zła i nawet ludzie, którzy popełniają samobójstwo szukają w tym akcie jakiegoś swego dobra, np. kresu jakiś cierpień.

Wolność, lub dobrowolność - jak mówi św. Tomasz, dotyczy środków prowadzących do realizacji celu; środki te bowiem mogą być różnorodne. Cel bowiem może być realizowany na różnych drogach. Tym celem jest dobro, którego wola człowieka po prostu nie może nie chcieć. Wolność wkracza zaś wtedy - jak mówi M. A. Krąpiec - w konkretne warunki, gdzie jest zawsze "takim o to" dobrem, chociaż "takie o to" dobro od strony ontycznej suponuje dobro jako dobro, czyli dobro w swej analogicznej ogólności, które "gatunkuje" wolę jako jej formalny przedmiot, tak jak byt gatunkuje ludzki intelekt. Obok tych aktów woli - dodaje Krąpiec - "istnieją jeszcze akty nakazane przez wolę jako przyczynę sprawczą, a wykonane przez inne władze człowieka ... te ostatnie podlegają przymusowi, natomiast akty dobrowolne w stosunku do dobra w ogólności podlegają konieczności, lecz nie przymusowi. W stosunku zaś do wszelkiego dobra, nie będącego dobrem w ogólności, są aktami wolnymi"³⁹.

³⁹M. A. Krąpiec, *Ja - człowiek*, wyd.V, Lublin 1991, s. 283 - 284. Obszerniejszy passus swoich rozważań poświęca o. Krąpiec uściśleniu pojęć „konieczności” i „przymusu”. Konieczność jego zdaniem wynika z porządku przyczynowania. Można powiedzieć, że chodzi tu wprost o naturalny

c) Wolność, czy niezależność?

Wolność jako niezależność od czegokolwiek głosił J-P. Sartre, dowodząc, że człowiek zawsze może wybierać, że w każdej sytuacji są przynajmniej dwa wyjścia, że człowiek tak naprawdę niczego nie "musi". Sartre upatrywał w wolności istotnej cechy bytu ludzkiego, dlatego konsekwentnie odrzucał to, co ogranicza ludzką niezależność. Takim podstawowym czynnikiem ograniczającym naszą niezależność są inni ludzie, a przede wszystkim ci, którzy są z nami powiązani miłością. Dlatego Sartre odrzucał miłość.

Gdy - z kolei - zwiążemy wolność z rozumnością wypadnie nam odmówić miana wolności wyborom będącym zaprzeczeniem tej rozumności. Warto w tym miejscu zauważyć, że dla Arystotelesa i św. Tomasza na takich właśnie wyborach polega moralne zło. Wynikałoby z tego, że wolność nie jest źródłem zła; wolność jako przejaw rozumności może być tylko pryncypium dobra moralnego. A zatem zło moralne wynika z innej cechy osoby ludzkiej: niezależności od intelektu, a co za tym idzie także niezależności od wolności. Idąc po linii tych rozważań, M. Gogacz głosi, że wolność stanowi przejaw sumienia i manifestację mądrości.

Sumienie jest bowiem pierwszym praktycznym sądem intelektu. Sądem, który intelekt formułuje na temat naszego postępowania i przekazuje go woli. Wola z tym sądem może zrobić, co zechce i na tym polega właśnie jej niezależność od intelektu. Może więc wola dokonać gwałtu na ludzkim sumieniu i postąpić wbrew jego zaleceniom. Człowiek doświadcza wtedy skrupułów, wyrzutów sumienia, czym jakiś innych moralnych udręk. A zatem, wolność, rozumiana jako przejaw rozumności polegać może jedynie na podejmowaniu działań w zgodzie z głosem sumienia, dlatego śmiało możemy powiedzieć, że wolność jest przejawem sumienia.

Znamy jednak wszyscy ludzi, którzy zgodnie ze swym sumieniem popełniają wiele zła. Co można powiedzieć o tym ich sumieniu? Tyle tylko, że jest niewiele warte. A więc sumienie sumieniu nie równe. Sumienie więc nie stanowi ostatecznego kryterium naszej moralności, a co za tym idzie, także naszej wolności. Dlatego M. Gogacz mówi o mądrości, która polega na wyraźnym skonfrontowaniu prawdy z dobrem. Jest to więc pełna świadomość faktów i okoliczności jakiegoś działania skorelowana z przewidywanymi skutkami tego działania, ocenianymi z punktu widzenia osoby, której to działanie dotyczy. Dopiero więc mądrość stanowi dostateczne zabezpieczenie naszej wolności.

d) Wolność, czy miłość?

Sartre odrzucał miłość jako podstawowe i dobrowolne ograniczanie naszej wolności. Na V Światowym Kongresie Filozofii Chrześcijańskiej w Lublinie, latem 1996 roku wyraźnie wiązano wolność z teorią osoby. Skoro bowiem według Arystotelesa wolność człowieka wynika z jego rozumności, a ta rozumność jest z kolei podstawą Boecjańskiej definicji osoby, to prosta konsekwencja tych poglądów prowadzi do

porządek realnie istniejącej rzeczywistości, w której np. „człowiek jest z konieczności rozumny”. Gdy natomiast uzasadnieniem jakiejś konieczności jest sprawcza przyczyna zewnętrzna fizyczna albo moralna - to mamy do czynienia z przymusem.

związania wolności z osobą. Jednakże jak to często i w życiu, i w filozofii bywa proste konsekwencje mają zawile drogi ku światłu dziennemu. Jeszcze bowiem św. Tomasz nie widział konieczności wiązania wolności z koncepcją osoby.

Na wspomnianym Kongresie, jako pierwszy, wolność wyraźnie związał z osobą Battista Mondin, w wykładzie pt. „Wolność jako istotny i pierwotny czynnik konstytutywny osoby ludzkiej”⁴⁰. Uważa on, za Heglem, iż prawda, że wolność jako istotna cecha osoby ludzkiej „została uzyskana po raz pierwszy dzięki chrześcijaństwu”. Dla myślicieli starożytnych była bowiem wolność stanem politycznym, społecznym lub psychologicznym. Dziś cecha ta jest powszechnie akceptowana w rozmaitych deklaracjach, konstytucjach i kodeksach. Wypracowanie chrześcijańskiego pojęcia wolności przypisuje woluntaryzmowi św. Augustyna. Sam idzie dalej po tej linii uznając wolność za możliwość doskonalenia człowieczeństwa człowieka poprzez kulturę. To określenie umożliwiło Mondinowi na odmówienie miana prawdziwej wolności czynom człowieka nie skierowanym na jego doskonalenie się, np. handel narkotykami, czy mordowanie przeciwników politycznych.

Rocco Buttiglione⁴¹ wiąże wolność osoby z relacjami osobowymi, które są jej niezbywalną własnością. Zauważa zresztą, że historyczne formułowanie się teorii osoby rozpoczęło się od zidentyfikowania relacji osobowych, a dopiero potem samej natury osoby. Niepełność Boecjańskiej definicji osoby polega właśnie na nieuwzględnieniu w niej zachodzenia pomiędzy osobami relacji, które sprawiają, że powiązane nimi osoby stają się jakby kimś jednym, czyli wspólnotą. W tym fakcie upatruje możliwości nowych badań nad teorią osoby w ogóle.

Przeciwnego zdania jest Vittorio Possenti, który akceptując Tomaszowe rozróżnienie konieczności dobra i dobrowolności czynu w tym właśnie upatruje genialnego rozwiązania „dramatu ludzkiej wolności” (wyrażenie Seiferta – innego jeszcze prelegenta Kongresu)⁴². Podkreśla, że tylko takie usytuowanie ludzkiej wolności stawia człowieka z dala zarówno od determinizmu jak i indeterminizmu. Wskazuje zarazem na rolę poznania, lecz nie sytuuje poznania dobra na pozycję czynnika determinującego nasze postępowanie, gdyż to ostatecznie wola kieruje się lub nie wskazaniem intelektu; wola ma także moc skierowywania poznawczej działalności intelektu w interesujące ją obszary rzeczywistości. Possenti proponuje by dokładnie zbadać podstawy decyzji zbuntowanych aniołów; wszak aniołowie ci posiadali doskonałą wiedzę o Bogu i mimo tą odrzucili Boga. Dokonali zatem wyboru przeciwko tej poznanej prawdzie.

Można więc na gruncie klasycznego tomizmu wskazać na wolność, jako cechę lub nawet „constitutivum” osoby, o ile ta wolność zakorzeniona jest w rozumności. Wolność zatem jest przejawianiem intelektu osoby. Nawiązując natomiast do klasycznej etyki arystotelesowskiej jednoznacznie należy wskazać na wolność jako pozytywną moralnie własność osoby ludzkiej. Wyklucza to z obszaru wolności moralne zło. A zatem możliwość podejmowania zła moralnego należałoby określić jakimś innym terminem, gdyż w takim ujęciu - paradoksalnie - człowiek jest niezależny od wolności, jako wyboru moralnego dobra. Może bowiem wybrać zło moralne. Takie konsekwencje powoduje przyjęcie tej klasycznej koncepcji wolności i - słuszne z tego punktu widzenia - powiązanie

⁴⁰ W przekł. P. Kawalca, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL - Lublin 20 - 25 sierpnia 1996, Lublin 1997, s. 53 - 69.

⁴¹ *Osoba a społeczeństwo*, przekł. N. Szutta, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, s. 83 - 94.

⁴² *Dialektyka wolności*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, s. 189 - 197.

jej z koncepcją osoby. Dlatego J. Maritain proponuje odróżnienie „wolności wyboru” (także wię wyboru zła) od „wolności odpowiedzialności” (która dotyczy zawsze tylko dobra).

Problematyka wolności, podjęta i formułowana w obcym tomizmie woluntaryzmie, przeniesiona na grunt filozofii Akwinaty powoduje konieczność jej przeformułowań idących pod prąd utartym, pierwotnym interpretacjom tego tematu. Być może też jakimś rozwiązaniem problemu wolności osoby byłoby refleksja nad relacjami osobowymi, na co wskazywał R. Butiglione. Boecjańska koncepcja osoby w tekstach św. Tomasza została poszerzona o problematykę istnienia i powodowanych przez to istnienie skutków, w postaci własności transcendentalnych takich przede wszystkim jak realność i odrębność⁴³. To pozwoliło M. Gogaczowi na wymienienie wśród elementów konstytuujących osobę, obok istnienia i rozumności także relacji osobowych, a przede wszystkim miłości⁴⁴. Może więc analiza wolności w kontekście relacji osobowych odsłoni nam większy nieco rąbek tajemnicy ludzkiej wolności.

Zakończenie

Tak (w najogólniejszym zarysie) rozumieli etykę starożytni Grecy i chrześcijanie, ludzie średniowiecza i to zarówno chrześcijanie jak i żydzi oraz Arabowie, ludzie epoki nowożytnej, filozofowie odrodzenia i oświecenia. Zadziwiająca jest ta zbieżność podstawowych zasad u przedstawicieli - często na innych polach zwalczających się - szkół i nurtów. Dopiero pod koniec XVIII wieku filozof z Królewca, Immanuel Kant, wyprowadzając ze swego agnostycyzmu, dotyczącego istot rzeczy, konsekwencje dla filozoficznej nauki o moralności, pogrzebał klasyczne myślenie o etyce. Dla Kanta bowiem istoty wszelkich bytów – „rzeczy same w sobie” są niedostępne dla umysłu człowieka. Nie jest on w stanie poznać nie tylko istnienia i istoty Boga, lecz także nie jest w stanie ująć intelektualnie swej własnej natury. Ta ostatnia teza właśnie podważyła klasyczną etykę, która - jak pamiętamy - wywodzi głoszone przez siebie zasady postępowania moralnego z ujęcia natury ludzkiej. Kant - chcąc, w ramach swego nowego systemu filozoficznego, opracować także etykę - musiał poszukać innego niż natura ludzka fundamentu zasad moralnych. Znalazł go w zdaniu, nazwanym przezeń „imperatywem kategorycznym”; którym przekraczał wprawdzie sceptycyzm, ale samą etykę uczynił prawem. Zdanie to bowiem głosi, aby postępować według takich zasad, które mogłyby się stać powszechnym prawem. Zasady stanowienia prawa i zasady moralne stały się w kantyzmie tym samym. Zaowocowało to panującym po dziś dzień kojarzeniem etyki z prawem; przecież właśnie etyka jakże powszechnie jest pojmowana jako zbiór przykazań, dyrektyw, nakazów i zakazów, nawet instrukcji. Wystarczy przyjrzeć się licznym „kodeksom etycznym”, opracowywanym dla różnych profesji i stanów.

⁴³ Zob. *Opera Philosophorum Medii Aevi, textus et studia*, t. VIII, *Subsystemacja i osoba według św. Tomasza z Akwinu*, praca zbior. po red. M. Gogacza, Warszawa 1987.

⁴⁴ *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997; zob. szczególnie rozdział VII pt. „Teoria osoby u podstaw realistycznej etyki i pedagogiki”, s. 65 - 74.

Utożsamiając etykę z prawem Kant uczynił prawodawcę fundamentem norm etycznych. Może to doprowadziło rodaków Kanta do ślepego posłuszeństwa prawu, które skazywało na śmierć całe narody.

Po kantowskim sceptycyzmie na początku XIX w. przyszła kolej na zakwestionowanie samej filozofii jako odrębnej nauki. Pozytywiści z Augustem Comte'em na czele uznali, że prawdziwymi naukami są tylko te, których wyniki opierają się na doświadczeniach. Filozofia może być co najwyżej nauką „drugiego stopnia” - opracowującą wyniki nauk eksperymentalnych. Problem pojawił się szczególnie ostro w odniesieniu do filozoficznej nauki o moralności. Jak tu bowiem z doświadczenia wyprowadzić normy moralne; już bowiem Arystoteles odróżniał zwyczaje (to, jak ludzie postępują) od obyczajów (tego, jak powinni postępować). Etyka dotyczy obyczajów. Comte przeszedł do porządku dziennego nad tym rozróżnieniem. Stwierdził, że prawa moralne wyprowadza się badając zachowania ludzi. Nie ma więc praw bezwzględnych i wiecznych; są one zrelatywizowane do poszczególnych środowisk, czasu i miejsca. Etyka stała się metodą budowania tzw. *etosu*, rozumianego jako zespół zasad wyznawanych i przestrzeganych przez określoną grupę ludzi⁴⁵.

Konsekwencje kantowskiego agnostycyzmu i pozytywistycznego redukcjonizmu pokutują w nauczaniu etyki po dziś dzień. Dość powszechnie utożsamia się etykę przynajmniej z pewną formą prawa (np. tzw. „prawo moralne”). Równie powszechnie głosi się zmienność norm moralnych w zależności od czasu i miejsca. Warto wobec tego upominać się o klasyczną etykę opartą na „prawdzie o dobru”, mimo nieuniknionych kontrowersji dotyczących tego, co jest prawdą i tego, co stanowi wynikające z niej dobro.

W tej książce prawdę związane z osobą i - wobec tego - dobrem moralnym stało się chronienie osób.

⁴⁵ Stało się to podstawą odróżnienia etyki opisowej - pozytywistycznej i etyki normatywnej - klasycznej. Proponuje się też nazwanie etyki opisowej - etologią, czyli nauką o etosie.