Ks. Manfred Uglorz

Zarys historii etyki

Skrypty dla studentów Wyższej Szkol Administracji w Bielsku-Białej

Bielsko Biała 2018

© ks. Manfred Uglorz

Skład: ks. Manfred Uglorz

Fotografie wyłącznie dla celów poglądowych

Motto:

„Niechaj młodzieniec nie zaniedbuje filozofii, a i starzec niech się nie czuje niezdolny do dalszego jej studiowania. Dla nikogo bowiem nie jest ani za wcześnie, ani za późno zacząć troszczyć się o zdrowie swej duszy. Kto zatem twierdzi, że pora do filozofowania jeszcze dla niego nie nadeszła, albo że już minęła, podobny jest do tego, kto twierdzi, że pora do szczęścia jeszcze nie nadeszła, albo że już przeminęła. Powinni przeto filozofować zarówno młodzi, jak i starzy; ci – aby starzejąc się, czuli się młodzi, przypominając sobie dobra, jakimi obdarzył ich w przeszłości los, tamci znów – by pomimo swej młodości czuli się nieustraszeni wobec przyszłości, jak ludzie starsi. A zatem bezustannie należy zabiegać o to, co nam może przysporzyć szczęście; kto bowiem posiadł szczęście, ma wszystko, co w ogóle mieć można, kogo zaś szczęście ominęło, ten robi wszystko, by je zaspokoić”.

Epikur

Spis treści

Wstęp 8
Etyka jako dyscyplina filozoficzna 8
Dlaczego historia etyki? 9
Etyka filozoficzna a etyka teologiczna 10
1. Etyka starożytnej Grecji, okresu hellenistycznego i etyka rzymska 11
1.1. Etyka okresu archaicznego 11
1.1.1. Antropologia i etyka epoki homeryckiej 11
1.2. Cnota za czasów Hezjoda 13
1.2.1. Uwagi ogólne 13
1.2.2. Zarys myśli teologicznej Hezjoda 14
1.2.3. Pochwała pracowitości 16
Podsumowanie 21
1.3. Elementy etyki filozofii przedsokratejskiej 23
1.3.1. Szkoła pitagorejska 23
1.3.2. Heraklit z Efezu (ok. 544 – 484 przed Chr.) 24
1.3.3. Demokryt z Abdery (460 – 360 przed Ch.) 25
1.3.4. Sofiści 26
1.4. Sokrates (469 – 399) 27
1.4.1. Poglądy etyczne 28
1.4.1.1. Cnota jest wiedzą 28
1.4.1.2. Cnota jest dobrem bezwzględnym 29
1.5. Platon (427 – 347 przed Ch.) 29
1.5.1. Pisma 30
1.5.2. Poglądy etyczne 30
1.5.2.1. Dusza 30
1.5.2.2. Cnoty i droga do poznania najwyższego dobra 31
1.6. Arystoteles (384 – 322 przed Ch.) 33
1.6.1. Pisma etyczne 33
1.6.2. Poglądy etyczne 33
1.6.2.1. Teleologiczna koncepcja natury człowieka 34

1.6.2.2. *Eudajmonia* celem człowieka 34
1.6.2.3. Aretologia 35
1.6.2.4. Prawo naturalne a prawo stanowione 37
1.6.2.5. Etyka Arystotelesa a etyka Platona 37
1.7. Etyka okresu hellenistycznego 38
1.7.1. Uwagi ogólne 38
1.7.2. Stoicy 38
Zenon z Kition (336–264 przed Chr.) i jego następcy 38
1.5.2.1. Eudajmonizm 39
1.5.2.2. Prawa natury i prawo naturalne 40
1.5.2.3. Etyka społeczna 41
1.5.3. Etyka epikurejczyków 41
Epikur z Samos (341–270 przed Chr.) 42
1.5.3.1. Podstawy etyki Epikura 42
1.5.3.2. Przyjemność, radość życia 42
1.5.3.3. Prostota życia, przyjaźń, rozum 43
1.5.4. Etyka neoplatończyków 44
1.5.4.1 Główni przedstawiciele neoplatonizmu 44
Filon z Aleksandrii (ok. 25 przed Chr. – 40 po Chr.) 44
Plutarch z Cheronei (46–120 po Chr.) 45
Plotyn (ok. 203–269 po Chr.) 45
2. Etyka chrześcijańska od Jezusa do Reformacji 47
2.1. Podstawy etyki chrześcijańskiej 47
2.1.1. Stary Testament 48
2.1.2. Nowy Testament 49
2.2. Etyka starożytnego Kościoła wschodniego 50
2.2. Etyka autorów Kościoła łacińskiego 51
2.2.1. Augustyn (354 – 430 po Chr.) 51
Eudajmonizm teologiczny 51
2.2.2.1. Etyka poszukiwaniem dobra 52
2.2.2.2. Zasada dobra moralnego 52
2.3. Tomasz z Akwinu (ok. 1225–1274) 53

Eudajmonizm intelektualno-teologiczny 53
2.3.1. Najważniejsze pisma etyczne 53
2.3.2. Człowiek – dusza i ciało 54
2.3.3. Eudajmonia celem i dobrem człowieka 54
2.3.4. Prawo naturalne 55
2.4. Etyka nurtu franciszkańskiego 56
2.4.1. Franciszek z Asyżu (1181–1228) 56
2.4.2. Roger Bacon (1214–1292) 56
2.4.3. Giovanni di Fidanza (1217–1274) 57
2.4.3.1. Wolność decyzji 57
2.4.3.2. Cel dążeń człowieka 57
2.4.4. Jan Duns Szkot (1265/6–1308) 58
2.4.4.1. Prymat woli nad intelektem 58
2.4.4.2. Prymat miłości 58
2.4.4.3. Miłość Boga podstawą prawa naturalnego 58
Postscriptum do etyki średniowiecznego Zachodu 59
2.5. Etyka reformatorów 60
3.5.1. Marcin Luter (1493–1547) 60
3.5.1.1. Łaska i wiara 60
3.5.1.2. Dialektyka prawa i ewangelii 61
3.5.1.3. Władza Słowa i władza miecza 62
3.5.2. Filip Melanchton (1497–1560) 65
3. Etyka Renesansu 68
3.1. Uwagi ogólne 68
3.2. Refleksja nad etyką Platona 69
3.3.1. Mikołaj z Kuzy (Nicolaus Krebs) (1401–1464) 69
3.2.2. Lorenzo Valla (1406–1457) 69
3.2.3. Marsilio Ficino (1433–1499) 70
3.2.4. Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) 70
3.2.5. Tomasz Moore (1478–1538) 71
3.3. Etyka arystotelesowska 71
3.3.1. Pietro Pomponazzi (1462–1525) 72

3.3.2. Francisco de Vitoria (1480–1546) ... 72
3.3.3. Francisco Suárez (1548–1617) ... 72
3.4. Etyka neoklasyczna, która nie nawiązuje do Platona i Arystotelesa ... 73
3.4.1. Niccolo Machiavelli (1469–1527) ... 73
3.4.2. Michel de Montaigne (1533–1592) ... 74
3.4.3. Herbert z Cherbury (1583–1648) ... 74
3.5. Podstawy filozofii prawa ... 75
3.5.1. Hugo Grotius (Grocjusz [1583–1645]) ... 75
4. Etyka w XVII i XVIII wieku ... 77
4.1. Etyka angielska ... 77
4.1.1. Thomas Hobbes (1588–1679) ... 77
4.1.2. Etyka „platońska" w Cambridge ... 79
4.1.3. Ralph Cudworth (1617–1688) ... 79
4.1.2. Henry More (1614–1687) ... 80
4.1.3. John Locke (1632–1704) ... 80
4.1.4. Joseph Butler (1692–1752) ... 82
4.2. Etyka francuska ... 83
4.2.1. René Descartes (Kartezjusz [1596–1650]) ... 83
4.2.2. Blaise Pascal (1623–1662) ... 84
4.2.3. Baron Charles Luis de Secondat, (Monteskiusz [1689–1755]) ... 85
4.2.4. Jean Jaques Rousseau (1712–1778) ... 85
4.3.1. Gottfrid Wilhelm Leibniz (1646–1716) ... 86
4.3.2. Christian Wolf (1679–1754) ... 88
4.3.3. Immanuel Kant (1724–1804) ... 88
4.3.3.1. Uwagi ogólne ... 88
4.3.3.2. Bóg jako postulat praktycznego rozumu ... 89
4.3.3.3. Jedyne dobro na świecie – dobra wola ... 90
4.3.3.4. Imperatywy etyczne ... 91
5. Etyka idealizmu niemieckiego ... 93
5.1. Johann Gottlieb Fichte (1762 – 1814) ... 93
5.2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831) ... 94
5.3. Artur Schopenhauer (1788–1860) ... 96

6. Utylitaryzm 98
6.1. Prekursorzy klasycznego utylitaryzmu uniwersalistycznego 98
6.1.1. Richard Cumberland (1632–1718) 98
6.1.2. David Hume (1711–1776) 99
6.1.2.1. Poglądy epistemologiczne 99
6.1.2.2. Poglądy etyczne 99
6.1.2.2.1. Traktat o naturze ludzkiej 99
6.1.2.2.2. Badania dotyczące zasad moralności 100
6.2. Klasycy utylitaryzmu (utylitaryzm czynów) 101
6.2.1. Jeremy Bentham (1748–1832) 101
6.2.2. John Stuart Mill (1773–1836) 102
6.3. Utylitaryzm reguł 103
6.3.1. John J. C. Smart (1920) 103
6.3.2. Richard B. Brandt (1910–1997) 103
7. Etyka egzystencjalistyczna 105
7.1. Søren Kierkegaard 105
7.2. Rosyjscy pisarze 107
7.3. Fryderyk Wilhelm Nietzsche (1844–1900) 107
7.3.1. Śmierć Boga i nihilizm 108
7.3.2. Wola mocy 108
7.3.3. Wolna wola 109
7.3.4. Moralność panów i moralność niewolników 109
7.4. Współcześni egzystencjaliści 110
8. Etyka fenomenologiczna 112
8.1. Max Scheler (1874–1928) 112
8.2. Karol Wojtyła (1920 – 2005) 114
8.3. Józef Tischner (1931–2000) 115
Bibliografia (Wybór) 118

Wstęp

Etyka jako dyscyplina filozoficzna

Etyka jest dyscypliną filozoficzną, której podstawy zdefiniował Arystoteles. Jednak za ojca etyki uważa się Sokratesa, który w swoim filozofowaniu postawił sobie cel: uczyć cnoty.

Arystoteles w ramach ludzkiej aktywności rozróżniał aktywność teoretyczną (poznanie) i aktywność praktyczną (wytwarzanie). Aktywność teoretyczna wyraża się w filozofowaniu. Samą filozofię podzielił także na filozofię teoretyczną i filozofię praktyczną. Do tej ostatniej zaliczył: etykę, politykę, ekonomikę i retorykę. Immanuel Kant pisał, że „wszelki interes mego rozumu (zarówno spekulatywnego, jak i praktycznego) skupia się w następujących pytaniach: 1. Co mogę wiedzieć? 2. Co powinienem czynić? 3. Czego mogę się spodziewać?" Pytania te wyznaczają zakres i podział filozofii. Oczywiście dzisiaj proponuje się także inne podziały filozofii. W związku z drugim pytaniem Kanta, Martens E. i Schnädelbach H. piszą: „W przypadku pytania »Co powinienem czynić?«, chodzi o sens i obowiązujący charakter dyrektyw działania, a przede wszystkim o podstawę ich ważności: czy wynika ona z autorytetu jakiegoś prawodawcy, z korzyści osobistej lub ogólnej, którą osiąga się dzięki ich przestrzeganiu, czy też należy jej szukać gdzie indziej? Są to podstawowe pytania etyki jako działu dyscypliny filozoficznej…".

Mówi się, że istnieje etyka filozoficzna oraz etyka teologiczna. Etyka teologiczna jest pewną postacią teologii. Ale można także powiedzieć, że jest pewną odmianą etyki filozoficznej. Znany jest także podział na etykę filozoficzną i teologię moralną. Ten podział jest bardziej znany na terenie Polski.

Etyką zajmują się nie tylko filozofowie, lecz także socjologowie i teologowie, a także uczeni innych dyscyplin naukowych, np. lekarze, prawnicy itp.

Na przełomie XIX i XX wieku wśród brentonistów i neokantystów wyodrębniono z filozofii aksjologię (nauka o wartościach; słowo 'aksjologia' pochodzi z dwóch słów greckich: ἀξία – 'wartość' i λόγος – 'słowo', 'nauka'). Główne problemy aksjologii dotyczą:

- charakteru i rodzajów wartości,
- hierarchii wartości,
- sposobu ich istnienia,
- sposobu poznawania wartości,
- charakteru wypowiedzi o wartościach,
- pozycji wartości w bycie, a więc w życiu człowieka i kulturze.

Etyka jest dyscypliną aksjologiczną, wszak zajmuje się takimi wartościami, jak dobro, szczęście, sprawiedliwość itp.

Słowo etyka pochodzi od słowa greckiego ἦθος. Pierwotnie oznaczało ono stałe miejsce zamieszkania, nieco później zwyczaj, obyczaj. Słowem 'etyka' określamy także naukę zajmującą się obyczajami. Ekwiwalentem słowa ἦθος jest łacińskie słowo *mos* – 'zwyczaj', 'obyczaj'. Od tych dwóch słów urobione zostały słowa w języku polskim, jak 'etyka', 'etyczny', 'moralność' oraz odpowiadające im terminy w innych nowoczesnych językach. Właściwie etymologicznie biorąc, nie ma różnicy pomiędzy słowami: ἦθος i *mos.* Dlatego w średniowieczu używano je zamiennie. Jednakże od I. Kanta rozróżnia się przymiotniki *moralny* i *etyczny*. Przymiotnik *moralny* używamy, gdy mamy na myśli zgodność działania z sumieniem; etyczny zaś, gdy mamy na myśli aspekt treściowy ludzkiego działania. Dlatego Ludmiła Żuk-Łapińska pisze: „Współcześni teoretycy na ogół odróżniają te określenia i chociaż nie ma ustalonych definicji, to najczęściej słowo: »etyka« oznacza naukę o moralności, natomiast słowo: »moralność« oznacza zespół norm, zasad, reguł, zakazów, nakazów oraz wzorców kształtujących współżycie społeczne oraz indywidualne postawy moralne ludzi; postawy: wobec siebie, wobec otoczenia i wobec absolutu". Moralność jest dziedziną decyzji i czynów, etyka zaś – teoretycznym nad nim namysłem.

O tym, co jest moralne, decyduje sumienie działającego podmiotu. Czy działanie jest etyczne, czy też nie, na ten temat można dyskutować i prowadzić spory, bo to dotyczy treści zasad postępowania.

W etyce obecnie dostrzegamy dwa podstawowe stanowiska. Etycy broniący tradycyjnego stanowiska, a więc głównie tomiści, którzy uważają, że w zakres etyki filozoficznej wchodzi etyka opisowa i normatywna. Inni, przede wszystkim neopozytywiści, sądzą, że można uprawiać jedynie etykę opisową, a więc analizę logiczną wypowiedzi i argumentacji związanej z moralnością, a także psychologię, socjologię oraz historię etyki.

Dlaczego historia etyki?

Wraz ze zmieniającym się społeczeństwem, jego warunkami życia, zmienia się cała gama pojęć etycznych. Dochodzi również do zmiany hierarchii tych pojęć. To, co kiedyś mogło wydawać się etyczne, dobre i sprawiedliwe, niespodziewanie okazuje się wątpliwe, wręcz nieetyczne. Jeśli posługujemy się określonym „językiem etycznym" na określonym miejscu i w określonym czasie, a więc w konkretnych warunkach geospołecznych, przeto nieodzowną jest rzeczą poznanie historii pojęć, które zmieniały w ciągu wieków swoje znaczenie. Pojęcia nie są stabilne. Treść ich się ciągle zmienia. Wpływ na nie ma światopogląd oraz poglądy epistemologiczne, polityczne itp. Czasem zjawisko to jest dostrzegalne nawet dla ludzi, którzy nie zajmują się filozofią i dla nieprofesjonalnych językoznawców. Nieodzowną jest więc też rzeczą rozpoczęcie studium etyki filozoficznej od zapoznania się przynajmniej z zarysem historii etyki.

Pojęcia kształtują określone grupy ludzi. Treść ich zmienia się wraz ze zmianą warunków życia. Ale pojęcia są zawsze związane z konkretnym językiem. Przeto zmiana języka jest również zmianą pojęć, ponieważ w dwóch różnych językach odpowiadające sobie ekwiwalenty słowne, nie koniecznie muszą znaczyć to samo. Z tego wynika, że funkcjonujące w etyce pojęcia należy poznać w szeroko pojętym środowisku, w którym powstały i nabrały w historii odpowiedniej treści.

Etyka filozoficzna a etyka teologiczna

Mówi się, że istnieje etyka filozoficzna oraz etyka teologiczna. Etyka teologiczna jest pewną postacią teologii. Ale można także powiedzieć, że jest pewną odmianą etyki filozoficznej. Znany jest także podział na etykę filozoficzną i teologię moralną. Ten podział jest bardziej znany na terenie Polski, głównie dzięki teologii katolickiej. W teologii ewangelickiej obowiązuje termin ‘etyka teologiczna’.

Podstawą rozróżnienia między etyką filozoficzną a teologiczną jest samo podejście do etyki jako takiej. Etyka filozoficzna oparta jest na rozumie i zdolności poznawczej człowieka. Etyka teologiczna powołuje się na dane człowiekowi objawienie Boże. Jeśli refleksje tych dwóch etyk zaopatrzonych pwnymi predykatami, to źródła tych refleksji są zgoła odmienne. W pierwszym wypadku źródłem jest sam człowiek, w drugim zaś Bóg. Jest rzeczą oczywistą, że także w etyce teologicznej refleksja ma charakter intelektualny, ale w niej intelekt nie jest wielkością autonomiczną.

Starożytność i średniowiecze nie rozróżniało między etyką filozoficzną a teologiczną. W wiekach średnich filozofia była na służbie teologii. Podobnie etyka filozoficzna była służką chrześcijańskiej moralności. Ostre rozróżnienie między etyką filozoficzną a teologiczną zawdzięczamy ks. Marcinowi Lutrowi (1483 – 1546).

* * *

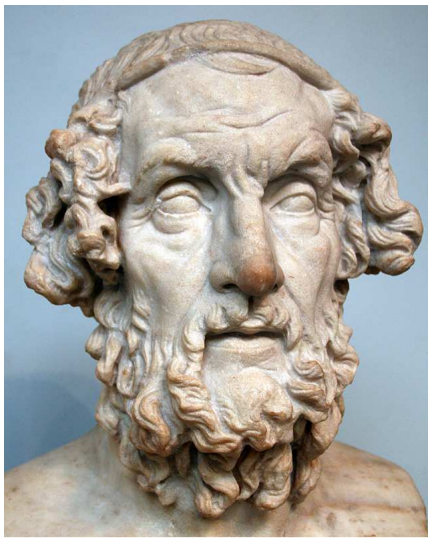
Niniejszy zarys historii etyki, jak sama nazwa wskazuje, nie pretenduje do wyczerpującego opisu poglądów etycznych filozofów i teologów (liczba ich w skrypcie jest dość ograniczona). Jest zachętą do własnych poszukiwań i studiów myśli etycznej z kręgu zachodniej kultury, która wyrosła między innymi z filozofii i teologii semicko-chrześcijańskiej. Zachętą jest także umieszczony na końcu skryptu wybór bibliografii.

1. Etyka starożytnej Grecji, okresu hellenistycznego i etyka rzymska

1.1. Etyka okresu archaicznego

1.1.1. Antropologia i etyka epoki homeryckiej

Kultura grecka wyłania się z mroków historii w „postaci" niezrównanych w swym pięknie i zarazem z zadziwiającym pojmowaniem człowieczego losu, dwóch eposów, „*Iliady*" i „*Odysię*", opisujących dzieje przedklasycznej, a więc Platońskiej Grecji. Eposy Homera zdają się opiewać wojenne czyny i losy greckich herosów tzw. kultury mykeńskiej, poznanej niedawno dzięki archeologicznym odkryciom rozpoczętym w XIX wieku przez Heinricha Schlimanna i odczytaniem przez Michaela Ventrisa i Johna Chadwicka glinianych tabliczek z tzw. pismem linearnym B. Homerowe eposy napisane są bowiem w archaicznym stylu i być może stanowią opracowanie starych pieśni, śpiewanych przez pieśniarzy przy wtórze liry w obszernych megaronach (biesiadna sala) starych achajskich zamków w XIII wieku przed Chr., po których w czasach Homera niewiele już pozostało śladów, zburzonych zapewne przez nowe plemiona pra-greckie, napierające – jak poprzednie – najczęściej z północnego-wschodu.



Homer nie tylko opiewa czyny achajskich herosów, ale daje dość klarowny wgląd w świat myśli pra-Greków na temat człowieka, jego powinności i losów.

Zraniony w swej męskiej dumie heros, król Sparty, Menelaos, nie pyta o wolę swej niewiernej żony, pięknej Heleny ani jej nie akceptuje, podrywa do boju achajskich królów i wyrusza przeciw Troi. Pod murami grodu Priama i jego syna Parysa, gęsto kładzie się trup; mijają lata; w Helladzie podupadają włości herosów; próbie poddana zostaje niewieścia cnota – wierność. Ale dla Achajów liczy się tylko jedno, wytrwać w cnocie męstwa, nawet jeśliby miało się paść na polu bitwy z ręki wroga. Bezczynność jest czymś nie do zniesienia, sprzeczna z cnotą, która zdobi wojownika.

Starożytny „krytyk literatury", Longinos pisał do młodego Rzymianina, Postumiusza Terencjusza: „Może cię, mój drogi, nie znużę, jeśli jeszcze przytoczę, co powiada poeta o sprawach ludzkich, abyś poznał, jak zwykł on osiągać wielkość heroiczną. Oto mgła i bezmierna noc nagle mu wyrywają sprzed oczu pole walki Hellenów. Wtedy Ajas [jeden z najświetniejszych wojowników dobijających się do Troi] bezradny rzecze:

«Ojcze Zeusie, wyrwij synów achajskich z ciemności,
Rozjaśnij niebo nad nimi, pozwól nam coś widzieć.
W świetle zabij nas nawet…»".

Ajas nie modlił się o życie, o powrót w domowe pielesze, nie byłoby to godne achajskiego herosa. Błaga promienistego Zeusa, by skończyła się ciemna noc, która w czasie wojny znaczy bezczynność; by znowu zalśniły w słońcu tarcze i miecze; rozległ się szczęk kutej i bogato zdobionej broni; starli się waleczni z najwaleczniejszych, głównie jednak, by zajaśniała cnota męstwa, pierwsza wśród wszystkich innych przynależnych stanom, którym w słonecznej Helladzie bogowie Olimpu pozwolili cieszyć się życiem.

Epicki okres charakteryzował się poglądem, że każdemu stanowi odpowiada inna cnota. W czasach Homera i jeszcze długo po nim, ἀρετή była tężyzną fizyczną, dzielnością, sprawnością. Cnota jest więc względna, inna dla mężczyzn, inna dla kobiet, a także inna dla żołnierza, rzemieślnika, artysty.

Homer opiewa człowieka-herosa, jego cnotę i wielkie – zdaniem starożytnych Greków – czyny. Ale człowiek, nawet najwaleczniejszy, najszlachetniejszy i najmężniejszy, znajduje się na „uwięzi" bogów. Losy ludzkie mocno dzierżą w swych boskich rękach władcy Olimpu. Nic właściwie nie dzieje się bez ich wiedzy i zgody. Atena i Hera wspomaga Achajów, Apollo i Afrodyta zaś Trojańczyków. Każda próba wyłamania się spod woli bogów zostaje skarcona. Raz po raz, ten czy inny z bogów gniewa się na czyny herosów. Apollo karze Achajów z powodu naczelnego wodza, Agamemnona, króla Myken, który przy podziale łupów po jednym z łupieżczych rajdów na Troadę, wziął brankę Chryseidę, córkę kapłana Apollina. Agamemnon nie uwolnił kapłańskiej córki pomimo ofiarowanego mu pokaźnego okupu. Odyseusz, karany przez urażonego Posejdona, tuła się po świecie, nie mogąc odnaleźć drogi do swej Itaki, gdzie ciągle czekała wierna Penelopa, odrzucająca względy zalotników.

Bogowie rozgrywają swój wielki „mecz" na planszy z żywymi bohaterami. Herosom pozostaje poddać się woli bogów, ale przede wszystkim wykazać się cnotą. To ich przeznaczenie. Śmierci się nie boją. Ale lękają się utraty imienia mężnego. Żyją, aby okazać męstwo. Bogowie nie wymagają wewnętrznej przemiany (μετάνοια). Homeryccy bohaterowie mają czynić to, co jest zgodne z ich wewnętrzną naturą, rozwijać swoje naturalne siły i przynależną do ich stanu cnotę. Antropologiczną myśl epoki homeryckiej cechuje więc determinizm, który na całe wieki zaciąży na greckiej myśli filozoficznej. Jedni przecież będą podejmować próbę jego racjonalnego wyjaśnienia, inni zdecydowanie zwalczać.

Wielce wymowny jest fragment „*Iliady*", w którym miły Zeusowi Achilles mówi do Priama proszącego o ciało zabitego Hektora:

„Dwie na Zeusowym progu stoją beczki, z nich czerpie
Dary, jakich udziela: z jednej złe, z drugiej dobre.
Komu zmieszane dary Zeus gromem władcy zsyła,

Ten na przemian niedolę i szczęście w życiu spotyka.
Komu daje posępne jeno, ten w hańbie żyje
I bieda go okropna gna po boskiej ziemi.
Błąka się nie szanowany ani przez bogów, ani przez ludzi…”.

W eposach Homeryckich brak konkretnych rozważań na temat duszy i etyki. Dusza nie jest człowiekiem, jak w późniejszej filozofii, lecz jedynie jakimś bliżej nieokreślonym cieniem ciała, a etyka podporządkowana jest bogom.

1.2. Cnota za czasów Hezjoda

1.2.1. Uwagi ogólne

Pomiędzy Homerem a hylozoikami w Grecji, a więc początkami filozoficznego namysłu, nie było pustki, ale rozwijała się – chociaż nie tak bujnie jak w okresie klasycznym – literatura. Nie było też pustki moralnej. Znaczącym wytworem myśli starogreckiej po Homerze były dwa poematy Hezjoda: *Teogonia* oraz *Prace i dnie*, które znaczą ślad postępu w sferze rozumienia wartości ludzkiego działania.

Hezjod żył w VIII wieku przed Chrystusem i był tylko nieco młodszy od Homera, autora

„*Iliady*” i „*Odysei*”. Był chłopem wielce uzdolnionym poetycko, wrażliwym obserwatorem życia i samodzielnym myślicielem. Jeśli Homer korzystał czasem z gotowych pieśni pamiętających czasy kultury mykeńskiej, to Hezjod układał swoje poematy samodzielnie. Hezjod znał także – wydaje się – Homerowe eposy i czasem podejmuje w swoich poematach pewną polemikę. Nie jest jednak naśladowcą Autora „*Iliady*”.

Tradycja znana już Arystofanesowi, a opisana w czasach cesarza Hadriana, mówi o zawodach między Homerem a Hezjodem, w których Hezjod zwyciężył starego wieszcza i w nagrodę otrzymał trójnóg. Z wdzięczności za przyznane mu zwycięstwo, podarował go muzom helikońskim. Nie jest prawdopodobne spotkanie Homera z Hezjodem. U podstaw tej legendy znajduje się wiadomość podana przez samego Hezjoda w „*Pracach i dniach*”, że podczas podróży z Beocji do Chalkis na Eubei zmierzył się podczas igrzysk z tamtejszymi poetami i zwyciężył przeciwników.

Do charakterystycznych innowacji wprowadzonych przez Hezjoda – obok treściowo-ideowych – zaliczyć należy wprowadzenie do utworu własnej osoby, która czasem dość wyraźnie przemawia. Homer pozwalał przemawiać jedynie swoim bohaterom i bardzo rzadko

wtrącał zdanie, które są komentarzem autora do wygłaszanych przez herosów Achajskich mów. Zgoła inaczej jest w poematach Hezjoda. Autor *Pracy* za osnowę swojego poematu czyni spór pomiędzy nim a jego bratem Persesem. Spór ma podłoże zupełnie przyziemne. Chodzi w nim o ziemię, którą z oddaniem i wielkim poświęceniem uprawiał Hezjod.

1.2.2. Zarys myśli teologicznej Hezjoda

Platon zajmowanie się mitami o bogach, nazwał teologią, Arystoteles zaś tych, którzy opowiadali mity nazwał teologami. Hezjod skorzystał z istniejących mitów, opowiadanych w czasach Homera, ale dokonał dość znaczącej ich przebudowy. Ma to znaczenie dla zrozumienia myśli etycznej Autora „*Teogonii*".

Według Hezjoda na początku był Chaos, z którego w pierwszej kolejności zrodzili się Gea, Tartar i najpiękniejszy z bogów – Eros, a w dalszej kolejności Erebos (Ciemność) oraz Nyks (Noc) oraz Hemera (Dzień) i Ajter (Światłość). Według Hezjoda Chaos i Gea (Gaja [Ziemia]) dali początek pierwszym bogom: Uranosowi i Kronosowi, a także tytanom i cyklopom. Hezjod opowiada z wielkim przejęciem w swojej *Teogonii* o obecnym w wielu mitologiach greckich „konflikcie syna z ojcem". Kronos pozbawia męskości Uranosa, ale Kronosowi grozi za karę niebezpieczeństwo ze strony Zeusa. W najstarszych mitach każda zbrodnia musiała być ukarana. Kronos chcąc się ocalić postanawia zabić Zeusa, którego powiła mu Rea. Gea radziła swojej córce Rei jak ocalić Zeusa przed żarłocznością Kronosa. Zeus zabija żarłocznego Kronosa, by ukarać go za zbrodnie. Ale za to powinien być również na mocy przeznaczenia ukarany Zeus. Ale Zeus przerywa zaklęty krąg. Kiedy ma się mu urodzić syn połyka swoją brzemienną małżonkę Metis, która według przeznaczenia ma najpierw zrodzić mu córkę, a następnie syna. Zeus sam „rodzi" swoje pierwsze dziecko, wojowniczą Atenę. Zeus zachowuje w ten sposób władzę, którą uprzednio po zwycięstwie nad tytanami uzyskał na mocy wyboru bogów. Hezjod w *Teogonii* utrzymuje, że Zeus, syn Kronosa i Rei zatrzymał władzę na zawsze. Jego poemat *Teogonia* jest właśnie poświęcony Zeusowi. Hezjod jest piewcą wielkości gromowładnego Zeusa. Teogonia jest hymnem na cześć władcy bogów, rozdających zaszczyty bogom i ludziom.

Wraz z przebudową hierarchii w świecie greckich bogów, Hezjod dokonuje również przebudowy w świecie myśli greckiej. Sprawiedliwość (δική) wymagała, aby ojcobójca został ukarany (problem rozpatrywany jeszcze w dobie klasycznej). Przebiegłość Zeusa sprawia, że chociaż unika kary i wymierzenia mu sprawiedliwości, to jednak staje się uosobieniem nowej sprawiedliwości, nowego ładu, który jest odzwierciedleniem harmonii w kosmosie. Stare prawo zemsty zostaje przerwane. Zeus Hezjoda stoi odtąd na straży sprawiedliwości. Hezjod wierzy w sprawiedliwość Zeusa. Ufa mu niemalże bezgranicznie. Wiary Hezjoda w sprawiedliwość Zeusa nie zachwiała ani śmierć zadana ojcu – Kronosowi, ani przemoc wobec pierwszej małżonki – Metis, ani też kara wymierzona Prometeuszowi, który oszukał Zeusa i bogom Olimpu ukradł ogień.

Jeśli też w eposach Homera Mojra (przeznaczenie) góruje nad bogami i jest w pewnym sensie uosobieniem wiedzy wszystkich bogów, to w „*Teogonii*" Hezjoda, dysponentem przeznaczenia jest wyłącznie Zeus. Jeśli Homer dość skromnie powiada:

„Dwie na Zeusowym progu stoją beczki, z nich czerpie
Dary, jakich udziela: z jednej złe, z drugiej dobre.
Komu zmieszane dary Zeus gromem władcy zsyła,
Ten na przemian niedolę i szczęście w życiu spotyka",

to Hezjod z uwielbieniem dla króla bogów śpiewa:

„Muzy, wszak śpiew wasz, z Pierii płynący, sławionych zaszczyca,
Przyjdźcie wysławiać swą pieśnią Zeusa, waszego rodzica!
Przezeń żyją śmiertelni w pogardzie lub cieszą się sławą.
Rozgłos zyskują lub nikną za Zeusa wielkiego też sprawą.
Łatwo on kogoś wywyższy, a siły mocnego pozbawi,
Łatwo poskromi wielkiego, a nieznacznego znowu wsławi,
Łatwo skromnego wyniesie, dumnego z wyżyn zaś strąci
Zeus gromowładny…"

Hezjod rozumie też nieco inaczej istotę przeznaczenia. Mojra Homera była ślepa, znała tylko właściwie prawo odwetu. Mściwe córki nocy, kery, były źródłem wszystkich ludzkich nieszczęść. Dlatego życie bohaterów Homera nie jest radosne. Pochłania ich także tylko zemsta. Hezjod wyznaczył mojrom inne zadanie. Trzy mojry, córki Zeusa i Temis, Kloto, Lachesisi i Atropos, miały za zadanie nie tylko wymierzać karę za niesprawiedliwość, ale też i wynagradzać za dobre czyny. Dzięki temu świat Hezjoda nie jest tak mroczny i ponury, ale podobny jest do roli, nad którą świeci słońce, do roli rodzącej chwasty i owoce.

Poemat Hezjoda „*Teogonia*" jest świadectwem zwycięstwa religii agrarnej nad rycerską. Widać to wyraźnie i w tym, że to Gea w „*Teogonii"* Hezjoda odgrywa dużą rolę. Jej rady są dobre. Dzięki nim uratowany został Zeus. Posiada ona w sobie coś ciepłego, co odczuwał każdy rolnik uprawiający swą ziemię. Dawni bogowie kosmiczni stają się bogami agrarnymi. Jeden z nich, Eros, który „rozprzęga członki i przemaga umysł oraz roztropne postanowienie w piersiach wszystkich bogów i ludzi", kroczy w radosnym i wielce swawolnym orszaku Afrodyty, która bóstwa kosmicznego – za sprawą Hezjoda – stała siła się boginią miłosnych igraszek. Świat walki i rywalizacji bogów Homeryckich, dzięki Hezjodowi wkroczył w świat sielanki wiejskiej.

Wraz ze zwycięstwem bóstw agrarnych, złagodzone zostają, przynajmniej powinny być złagodzone obyczaje. Szczególnie wyraźnie dostrzegamy to w drugim wielkim poemacie Hezjoda – „*Prace i dnie"*.

1.2.3. Pochwała pracowitości

Hezjod w „*Pracach dniach*" opowiada jak jego ojciec daremnie i bez pożądanego skutku próbował dorobić się majątku na żeglowaniu. Uciekając więc przed biedą, przybył do Beocji i tutaj pracując uczciwie na roli w Askrze, chociaż nieurodzajnej, dorobił się majątku. Po śmierci ojca podczas podziału majątku doszło do sporu i waśni Hezjoda z Persesem. Spór rozstrzygnęli sędziowie, których Hezjod nazywa królami. Rozstrzygnięcie było niekorzystne dla Hezjoda, Perses bowiem przekupił sędziów. Jak widać przekupstwo i korupcja nie jest wynalazkiem naszych czasów. Sprawiedliwość zawsze narażona jest na szwank, jeśli ci, którzy winni przestrzegać sprawiedliwości, są skorzy do przyjmowania korzyści majątkowych. Ale chociaż Perses zgarnął większą część majątku po ojcu, to jednak z powodu lenistwa rychło popadł w biedę, Hezjod zaś dzięki pracowitości szybko dorobił się pokaźnej fortuny.

Poemat Hezjoda *„Prace i dnie"* jest więc pochwałą pracowitości i naganą lenistwa, ale także wszelkiej niesprawiedliwości.

Leniwy Perses zazdrosnym okiem patrzył na rosnące dobra Hezjoda. Postanowił więc swój problem znowu rozwiązać kosztem brata. Przekupni sędziowie (królowie), zapewne skorzy byli znowu wydać wyrok niekorzystny dla Hezjoda. Hezjod postanawia więc swojemu bratu przemówić do rozsądku.

Zatrzymajmy się na chwilę nad relacjami Hezjoda. Dostrzegamy tu funkcjonowanie nowego porządku i nowego etosu. Co prawda od samego początku widzimy, że ma on wiele wad, wszak sprawiedliwość zależy w nim od pieniędzy, to jednak spory nie rozstrzyga się tak, jak za czasów bohaterów Homera. Nie miecz i tarcza rozstrzyga o sprawiedliwości. Cnota męstwa jest tu nieprzydatna. Hezjod przemawia do rozsądku swojego brata. Dostrzegamy więc tu od razu, że cnota „mądrej mowy", rozsądku, góruje nad cnotą tężyzny fizycznej. Już stary Homer wahał się u kresu swojego życia, której cnocie przypisać pierwszeństwo. Jeśli w „*Iliadzie*" cnota tężyzny fizycznej ma priorytet, to w „*Odysei*" występuje ona jako równorzędna z cnotą mądrości. Dzięki niej Odyseusz w równej mierze, jak dzięki swej waleczności powrócił do Itaki i odzyskał władzę, którą zdawało się już, że traci bezpowrotnie. Hezjod zdaje się nie mieć już żadnej wątpliwości. Jeśli Platon zdaje się raz na zawsze zakończył spór o pierwszeństwie roztropności w świecie cnót, to nie wolno nam zapomnieć, że miał on poprzedników i jak powiedzieliśmy na wstępie, pomiędzy Homerem a okresem klasycznym w kulturze starożytnej Grecji nie było pustki.

Hezjod w *„Pracach i dniach"* przemawia do rozsądku brata i ostrzega przekupnych sędziów przed podejmowaniem niesprawiedliwych wyroków. A więc rozumne argumenty przedkłada ponad wszelkie inne. Jest też od początku przekonany, że Zeus wytyczy prostą drogę sprawiedliwości i pokieruje dotychczas przekupnymi sędziami. Obok wiary w rozsądek, wyraża wiarę w zwycięstwo sprawiedliwości. Sprawiedliwość powinna zwyciężyć. Sprawiedliwość musi zajaśnieć i rozstrzygnąć spór między braćmi.

I znów dostrzegamy tu zalążek późniejszych poglądów etycznych. Platońska cnota sprawiedliwości góruje nad wszystkimi innymi. Jej przypisuje Platon niejako rolę kierowniczą.

Hezjod jest przekonany, że nic nie dzieje się bez woli bogów. Wpływ na losy człowieka mają bogowie, jedne większy inne mniejszy. Zło i dobro pochodzi z ich rąk. Zeusowa sprawiedliwość nad wszystkim czuwa, ale zło człowiek doznaje z powodu Eris, którą zrodziła „Noc złowroga". Eris jest boginią niezgody, sporów, waśni i źródłem wszelkich ludzkich utrapień. Za jej sprawą wybuchają wojny, mają miejsce gwałty i rabunki. To ona sieje ziarno niezgody między Persesem a Hezjodem. Ale Hezjod wie również – czego nie wie Homer – że obok złej Eris istnieje dobra Eris, znacznie starsza od poprzedniej, którą Zeus „osadził w korzeniach ziemi". Dzięki niej ziemia rodzi plony. Budzi ona chęć do uczciwej pracy. Posiada też dobroczynny wpływ na rywalizujących z sobą sąsiadów. Zazdrość rolnika widzącego osiągnięcia swojego sąsiada, przemienia w zdrową rywalizację.

Jeśli dobra Eris jest starsza od złej Eris, to nie ulega wątpliwości, że autor „*Pracy*" uważa, że dobro jest czymś pierwszym. I chociaż – jak widać z powyższego – nad człowiekiem ciąży przeznaczenie i o jego losie decydują bogowie, to jednak droga przeznaczenia nie prowadzi ku zagładzie, lecz człowiek może mieć nadzieję, że na jego drodze zwycięży dobra Eris i że w jego życiu mu się poszczęści.

Hezjod dostrzega współzawodnictwo między ludźmi wszystkich zawodów. Nie inaczej winno być między rolnikami. Czy nie powinno też być tak między braćmi, a więc Peresem a nim, a więc Hezjodem, który przecież otrzymał gorszy i mniejszy kawałek ziemi, ale dzięki pracowitości, Hezjod może cieszyć się lepszymi plonami. Pracowitemu sprzyja dobra Eris. Hezjod stara się to wytłumaczyć swojemu bratu, który zatruty podszeptami złej Eris pragnie wydrzeć bratu jego dziedzictwo.

Hezjod jest przekonany, że po raz drugi nie uda się jego bratu wydrzeć mu ziemi, wszak Zeus jest sprawiedliwy i czuwa nad pracowitym Hezjodem. Autor *Pracy* kreśli więc obraz Zeusa o całkiem „ludzkiej twarzy". To niej jest już bóg, który poddany jest własnym chimerycznym kaprysom, ale bóg, który kieruje się sprawiedliwością. Zeus został więc przywdziany w cnotę, pierwszą pośród wszystkich cnót. Zeus nagradza, ale też karze. Świadczy o tym mit o Prometeuszu. Ale w tym micie – jak zobaczymy nieco później – Zeus odmierza taką karę, jaka przystaje do ludzkiego działania.

Wśród wielu interesujących wierszy dzieła Hezjoda „*Praca"*, świadczących o jego pochwale pracowitości, znajduje się jeden, który chociaż brzmi dość tajemniczo i zdawać się może bez sensu, to jednak zawiera bardzo interesującą treść:

„Głupcy nie wiedzą, o ile więcej jest pół od wszystkiego,
Ani też, ile – ratunku jest w malwie i asfodelu".

Czy połowa jest większa od całości? Czy Hezjod jest tak głupi by tego nie wiedzieć, że dwie połowy stanowią całość? Wiemy, jak bardzo był pracowity i ile posiadał życiowej mądrości. Zdaje się, że te dwa heksametry kryją jakąś głębszą myśl.

W Grecji opowiadano, że Pittakos z Lesbos przyjął tylko część pola, którą lud z wdzięczność chciał mu podarować. Decyzję swoją uzasadnił słowami: „Więcej jest pół od wszystkiego". Innym zaś razem nie przyjął darów Krezusa. Tę decyzję zaś uzasadnił słowami: „mam dwa razy więcej niżbym pragnął". Miał tak powiedzieć, bowiem przedtem odziedziczył dział po swoim bezdzietnie zmarłym bracie. Zdaje się, że słowa: „więcej jest pół od wszystkiego" pochodzą z jakiegoś starogreckiego przysłowia, ale też możliwe jest, że te słowa funkcjonowały w Helladzie jako przysłowie dzięki Hezjodowi, Hezjod bowiem jest starszy od Krezusa i Pittakosa. O cóż więc chodzi? Pittakosowi chodziło zapewne o to samo co Hezjodowi. Należy więc wrócić do wyżej zacytowanych heksametrów.

Całość jest niewątpliwie większa niż połowa. Ale posiadanie całości na nic się godzi, jeśli z powodu lenistwa nie przynosi ona korzyści. Perses chce mieć całość. I ta całość zapewne nie wyżywi leniwego brata Hezjoda. Hezjod posiada połowę. Z tej połowy jest więcej korzyści, jeśli się jest pracowitym, aniżeli z całości, jeśli się jest leniwym. Dobra Eris daje z połowy więcej pracowitemu, aniżeli zła Eris leniwemu z całości. Perses i przekupni sędziowie powinni wiedzieć, że sprawiedliwy podział całości na dwie części jest korzystniejszy, aniżeli grabież cudzej części. Dobra Eris jest po stronie sprawiedliwości, zła zaś niesie niesprawiedliwemu same straty.

Podobną, chociaż może nieco pogłębioną treść zawierają słowa: „Głupcy nie wiedzą, ile – ratunku jest w malwie i asfodelu". Malwa i asfodel rosną na nieużytkach i tam można je zbierać bez pracy. Biednemu dają wyżywienie. Malwa i asfodel ratują głodnego przed śmiercią, jeśli zechce je zebrać, nic zaś leniwego nie uratuje przed głodem z pola, które nie chce on uprawiać. Zdaje się też pokarm z malwy i asfodelu jest czymś lepszym, jeśli zachowana zostanie między ludźmi sprawiedliwość, aniżeli obfitość z wielu dóbr, jeśli dzieje się krzywda.

Warto tu powiedzieć, że podobne myśli dostrzec można w tzw. literaturze mądrościowej Starego Testamentu. Wystarczy tu wspomnieć chociażby tylko dwa cytaty z tejże literatury:

> „Lepsza jest odrobina u sprawiedliwego,
> Niż mnóstwo dostatków u bezbożnych" (Ps 37,16);
>
> „Lepsza kromka suchego chleba i przy tym spokój, niż dom pełen mięsa, a przy tym kłótnia" (Prz 17,1).

Wydaje się, że o wzajemnym wpływie nie może być mowy. Ludzie w starożytności na różnych miejscach dochodzili do przekonania, że zgoda buduje, niezgoda rujnuje, że lepsze jest skromne pożywienie w miłości, niż wiele dóbr konsumpcyjnych w niezgodzie i niesprawiedliwości.

Hezjod w swoich *Pracach* napomina więc swojego brata Persesa, aby rozpoczął uczciwie pracować, a wtedy Zeus i Demetra, a także inni bogowie będą mu błogosławili i będzie miał wszystkiego pod dostatkiem. Bogowie pałają gniewem do lenia, nie błogosławią człowiekowi gnuśnemu. Pracowitość tymczasem zjednuje człowiekowi przychylność zarówno bogów, jak i ludzi. Praca powiększa dostatek, dobra i budzi szacunek u ludzi. Zrabowane dobra gwałtem lub podstępem nie sycą, są znakiem hańby, a bogowie rychło odpłacą człowiekowi, który wzbogacił się łamiąc sprawiedliwość, a więc ukażą i poniżą.

Hezjod także przestrzega przed wyrządzaniem krzywdy biedakowi, proszącemu o pomoc. Nie wolno także – powiada autor poematu „*Prace i dnie*" – krzywdzić gościa, siostry i sędziwych rodziców. Naganne też jest uwiedzenie żony brata. Hezjod radzi swojemu bratu, aby nie zapraszał na ucztę zbyt wielu gości. W pierwszym rzędzie należy zaprosić sąsiadów. Nie wolno też zapomnieć o zaproszeniu przyjaciół, zapomnieć zaś o nieprzyjaciołach. Zresztą nie należy mieć wielu przyjaciół i nie powinno się ich często zmieniać. Stałość w przyjaźni jest godna pochwały. Kochającego należy kochać, odwiedzającego odwiedzać, dającemu dawać, ale nie dającemu nie dawać. A więc Hezjod stosuje zasadę: jaką miarą ktoś daje, taką mu należy oddać. Jest to miara sprawiedliwa, ale nie wykracza poza sprawiedliwość i daleka jest do Jezusowego przykazania miłości.

Hezjod jest zwolennikiem systematycznego oszczędzania. Należy dodawać odrobinę do odrobiny i w ten sposób zgromadzi się wielkie dobra. Kiedy gospodarz otworzy beczkę, może z niej czerpać do syta, ale kiedy spożyje z niej połowę, należy oszczędzać. Za późno na oszczędzanie, kiedy w beczce widać już dno. Należy zawsze oddawać rzeczy pożyczone, nawet z drobną nawiązką, aby wzbudzić zaufanie i zyskać szacunek i przyjaciół. Ale nadmiar zaufania jest tak samo niedobry jak jego brak.

Hezjod przestrzega swojego brata aby się nie pozwolił oczarować kobietą. One nie będą go kochać, lecz tylko jego spichlerz, bo zaufać kobietom, to tak jakby zaufać rabusiom. Co prawda – powiada Hezjod – Zeus także błogosławi licznym rodzinom, ale lepiej mieć tylko jednego syna, wtedy bowiem nie dojdzie do rozdrobnienia majątku.

Rady Hezjoda obejmują także kwestie dotyczące czasu siejby i żniwa. Niektóre z nich żywo przypominają pewne zabobony i nie warto je tutaj wspominać.

Rady autora poematu *Prace i dnie* dotyczą także życia religijnego. Hezjod radzi czcić bogów, szczególnie Zeusa. Należy się modlić rano i wieczorem. Wczesnym porankiem po obmyciu rąk, należy złożyć Zeusowi ofiarę z wina, aby błogosławił rodzinie składającego ofiarę. Ofiara złożona nie umytymi rękoma nie zostanie przyjęta.

Łatwo zauważyć, że rady Hezjoda nie mają ściśle charakteru moralnego. Brak też głębszej refleksji na temat postępowania etycznego, chociaż Hezjod zna pojęcie cnoty. Rady autora poematu „*Prace i dnie*" mają raczej charakter obyczajowy, ale widać wyraźnie, że moralność Hezjoda przewyższa moralność Homera, przynajmniej w kwestii rozumienia sprawiedliwości.

Niektórzy uważają, że Hezjodowi nie udało się odpowiednio zaadaptować przejęte z tradycji mity greckie. Najczęściej wskazuje się na mit o Prometeuszu, który został ukarany przez Zeusa, a także za czyn Prometeusza ukarani zostali ludzie. Według Hezjoda Zeus postanowił ukarać ludzi złem, które wszyscy będą kochać. Polecił więc Hefajstosowi ulepić z ziemi i wody niezwykłej urody kobietę, której dano imię Pandora, co znaczy dar wszystkich [bogów]. Hermes nauczył ją mówić piękne i kłamliwe słowa, Atena przyodziała. Hermes przyprowadził ją między ludzi. Chociaż Prometeusz ostrzegał, aby jej nie przyjmowano, została jednak przyjęta przez lekkomyślnego brata Prometeusza, Epimeteusza i tym samym skończyła się dla ludzi [mężczyzn] złota era. Pandora z polecenia Zeusa wypuściła z dzbana wszystkie ludzkie utrapienia. Nie wypuściła jedynie nadziei. Rzecz jasna, że z powodu pięknej Pandory na świecie spotkały ludzi utrapienia, które jednak kochali, bo taki był zamysł Zeusa, nie mogli zaś mieć nadziei, że coś może się zmienić.

Oczywiście, że ten mit nie bardzo pasuje do wcześniej opisanego poglądu o złej i dobrej Eris ani też nie bardzo da się pogodzić z poglądem Hezjoda na temat sprawiedliwości Zeusa, ale nie można zapomnieć, że wiara autora „*Teogonii*" w Zeusa jest wiarą w boga suwerennego. Ponadto trzeba też pamiętać, że wprowadzenie w świat ludzi Pandory było karą za popełnione przestępstwo Prometeusza. Za postępek Prometeusza została ukarana cała ludzkość. Czy jest to sprawiedliwe? Należy domyślać się, że Hezjod podziela pogląd o kolektywnej odpowiedzialności. Zresztą ludzie nie byli bez winy. Grzechem była pycha ludzi, którzy zapragnęli mieć ogień jak bogowie Olimpu, a więc żyć jak oni.

Czy w takiej sytuacji zachowana została wiara Hezjoda w sprawiedliwość Zeusa? Wbrew pozorom Hezjod właśnie w opowiadaniu o Pandorze poczynił krok do przodu w rozumieniu sprawiedliwości. Kara nie może spotkać tylko winnego, ale także współwinnych. Sprawiedliwość wymaga, aby kara nie ominęła nikogo, kto przynajmniej trochę przyczyni się do złego. Ponadto należy zauważyć, że Hezjod nie tylko sam zły czyn uważa za zły, ale złem jest też pożądanie czegoś, co należy do kogoś innego, w tym wypadku ogień, którym rozporządzali jedynie bogowie. W istocie rzeczy chodzi o myśl, że musi być ukarana wszelka pycha i chęć przekroczenia granic, które wyznacza sam Zeus.

Czy jest to jakiś postęp w stosunku do poglądów Homera? Niewątpliwie tak, wszak Hezjod uważa podobnie jak Homer, że niesprawiedliwe jest przekroczenie wyznaczonych granic, to jednak nie myśli on jedynie o przekroczeniu granic wyznaczonych przez ludzi, granic stanowych, ale wszelkie pożądanie czegoś, co do kogoś nie należy, jest niesprawiedliwe i godne kary, wszak mit o Prometeuszu i dzbanie Pandory, należy widzieć w związku z pożądaniem, które zagościło w sercu leniwego Persesa.

Może dziwić antyfeminizm Hezjoda. Można mu to poczytać za „niesprawiedliwość" wobec kobiet. Ale może Hezjod miał złe doświadczenie z kobietami. Nie wykluczone jest, że powo-

dem lenistwa i zazdrości brata były właśnie kobiety. Ale to nie może spowodować przemilczenia zasługi Hezjoda w nowym i głębszym widzeniu sprawiedliwości.

Nowe spojrzenie na sprawiedliwość widać wyraźnie, kiedy Hezjod niesprawiedliwym i przekupnym sędziom opowiada bajkę o jastrzębiu i słowiku. Słowik pochwycony przez jastrzębia skarżył się i prosił o litość. Jastrząb nie znając litości, powiedział do słowika: „Dlaczego krzyczysz jak opętany? Dzierży cię ktoś o wiele lepszy od ciebie! Pójdziesz tam, gdzie ja z tobą polecę choć jesteś śpiewakiem, i jeśli zechcę, to pożrę lub puszczę cię wolno. Głupi kto chciałby się mierzyć z mocniejszym od siebie: nie dla niego zwycięstwo, lecz wstyd i ból oprócz wstydu". I chociaż Hezjod nie wyjaśnia sensu swojej bajki, to jednak jej ukryta treść jest dostatecznie czytelna. Być może Hezjod nie wyjaśnia swej bajki dlatego, że jest ona nie tylko krytyką sędziów, którym wydaje się, że są silni i z nikim nie muszą się liczyć, ale także podjętą polemiką z Homerem. W Homerowych eposach silniejszy, a więc „cnotliwy" bierze wszystko. Sprawiedliwość jest zdeterminowana. Sprawiedliwe jest to, co chce lepszy i silniejszy. Według Hezjoda sprawiedliwość jako proporcjonalny podział, nie może być uzależniona od kondycji człowieka. Silniejszy nie ma żadnych praw do większej części. Sprawiedliwość zawsze zwycięży nad pychą, butą i brakiem litości. Postara się o to Zeus.

Bajka Hezjoda o jastrzębiu i słowiku poprzedza ostrą kontrowersję pomiędzy Sokratesem a sofistami.

Podsumowanie

Konieczne jest dokonanie podsumowania myśli na temat cnoty w okresie przed-filozoficznym w antycznej Grecji i spojrzenie na ten okres poprzez pryzmat późniejszych teorii cnót. Mówiliśmy o Homerowym rozumieniu cnoty. Według autora *Iliady* posiadanie siły fizycznej jest posiadaniem niezmiernie ważnej i godnej pożądania cnoty. W świetle późniejszych teorii cnota siły i sprawności fizycznej nie ma nic wspólnego z cnotą. Ale Homer używa terminu ἀρετή i nie da się tego terminu inaczej rozumieć jak właśnie wielokrotnie powiedzieliśmy. Nie ulega wątpliwości, że pod wpływem orfizmu i zmian jakie następowały w społeczeństwie greckim, zmieniał się także pogląd na temat ideału człowieka i życia. Zmieniało się więc również rozumienie cnoty. Akcenty ze sfery zewnętrznej przesuwały się jakby do wewnątrz życia ludzkiego. Ma to związek z dowartościowaniem duszy w późniejszej myśli greckiej. Słowo 'cnota' nabierało więc z biegiem czasu nowego znaczenia. Należy więc zastanowić się, czy nie należy słowo ἀρετή, gdy znajdujemy się na „terenie" myśli Homera przełożyć nie przy pomocy słowa 'cnota', lecz – jak proponuje A. MacIntyre –' doskonałość'. Ale i ten przekład jest mylący, wszak słowo 'doskonałość' posiada także wielorakie znaczenie. Obecnie słowo 'doskonałość', rzadko odnosi się do sfery cielesnej człowieka. Ale – zdaje się – sam A. MecIntyre ma pewne wątpliwości, pisze bowiem:

> „…gdy bowiem w taki sposób przetłumaczymy to słowo, uderzająca różnica pomiędzy nami i Homerem przestaje być – przynajmniej na pierwszy rzut oka – tak bardzo widoczna. Możemy się bowiem zgodzić nie popadając w sztuczność, że posiadanie siły fizycznej jest posiadaniem pewnej doskonałości. W rzeczywistości jednak różnicy między nami a Homerem nie usunęliśmy, a jednak dokonaliśmy jej przemieszczenia. Postępując w ten sposób bowiem twierdzilibyśmy, że pojęcie ἀρετή – doskonałości – jest u Homera czymś innym niż nasze pojęcie cnoty, ponieważ pewna cecha może być według Homera doskonałością, ale nie cnotą w naszym pojęciu, i odwrotnie".

Mając powyższe na uwadze, rodzi się wątpliwość, czy ma sens termin 'cnota' u Homera przekładać, przy pomocy słowa 'doskonałość', skoro słowo 'doskonałość' dzisiaj raczej nie odnosi się do tężyzny i sprawności fizycznej. Wątpliwość ta rodzi się już wówczas, kiedy w polu naszego widzenia znajdzie się Arystotelesa eudajmonia teleologiczna. Czy nie należy raczej pozostać przy słowie 'cnota' jako ekwiwalencie terminu ἀρετή u Homera, skoro trzeba także wyjaśniać, że termin 'doskonałość' także wymaga wyjaśnienia? Odpowiedź narzuca się sama. Należy mówiąc o cnocie w rozumieniu Homera, używać terminu 'cnota', zaznaczając jednak, że ma on specyficzne, nieprzystające do późniejszej aretologii znaczenie.

Katalog cnót występujących w eposach Homera także nie pokrywa się z katalogami cnót występującymi w późniejszych systemach etycznych. Nie pokrywa się on już z katalogiem sporządzonym przez Arystotelesa. Cnota roztropności u Platona i Arystotelesa odgrywa bardzo ważną rolę, natomiast u Homera w *Iliadzie* zajmuje drugorzędne znaczenie i liczy się tylko wówczas, gdy wyraża się w przekonującej mowie. Zmienia się katalog cnót wraz ze zmianą porządku społecznego. A. MacIntyre słusznie zauważa:

> „Dla Homera paradygmatem ludzkiej doskonałości jest wojownik; Arystoteles natomiast uważa, że jest nim ateński dostojnik. Według Arystotelesa pewne cnoty są dostępne tylko dla ludzi cieszących się bogactwem i wysokim statusem społecznym; są to cnoty, które znajdują się poza zasięgiem biednego człowieka, nawet jeśli jest on wolny. Są to ponadto cnoty, które według Arystotelesa są w życiu ludzkim najważniejsze: wielkoduszność – znów wielki przekład terminu μεγαλοψυχία jest niezadowalający – oraz hojność to nie tyko cnoty; są to cnoty, które posiadają w schemacie Arystotelesowskim znaczenie szczególne".

U Hezjoda, niewiele młodszego od Homera, ale opiewającego społeczeństwo jemu współczesne, a więc zgoła inaczej aniżeli u autora *Iliady*, pojęcie cnoty odgrywa znacznie mniejszą rolę. Hezjod kładzie nacisk na wartości, które w życiu człowieka, głównie rolnika, mają decydujące znaczenie. Opiewana przez Hezjoda pracowitość nigdy nie doczekała się nobilitacja; nigdy nie została zaliczona do cnoty, a to głównie dlatego, że w starożytności praca fizyczna była czymś niegodnym dla wolnego człowieka, np. dostojnika ateńskiego. Wynika z tego, że

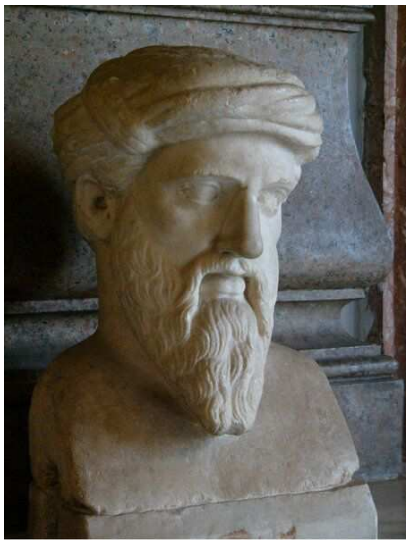
jeśli jakaś cecha, czy sprawność nie doczekała się nobilitacji, to jest to wynikiem społecznych uwarunkowań.

1.3. Elementy etyki filozofii przed-sokratejskiej

Chociaż za ojca etyki uważa się Sokratesa, to jednak już w filozofii przed-sokratejskiej można znaleźć pewne wątki etyczne. Myślenie i filozofowanie należy do życia, życie zaś jest nierozerwalnie związane z postępowaniem i działaniem. Tam zaś gdzie pojawia się ludzkie działanie, stawiamy bardziej lub mniej świadomie pytanie o wartość czynu, a wtedy jesteśmy już tylko o krok od rozważań etycznych. Pojawiają się one niejednokrotnie tam, gdzie człowiek w ogóle nie jest świadomy istnienia etyki jako dyscypliny filozoficznej.

1.3.1. Szkoła pitagorejska

Poglądy szkoły pitagorejskiej, głównie jej założyciela, Pitagorasa z Samos (ok. 570–497 przed Ch.), znane są nam dzięki szkicom biograficznym pióra Jamblicha, Porfiriusza i Diogenesa Laertiosa. Pitagoras i członkowie założonego przez niego bractwa religijnego, zajmowali się przede wszystkim matematyką i muzyką, wszak w tych dyscyplinach najbardziej widoczna jest harmonia, która jest zasadą bytu. Chodziło głównie o ustalenie norm porządku w kosmosie między rzeczami, jak również o zdobycie wiedzy o stosunkach między ludźmi, co w konsekwencji miało prowadzić do harmonijnego życia. Według pitagorejczyków cały świat jest liczbą i harmonią. Należy dbać o zachowanie harmonii w życiu, głównie ze względu na duszę, która może bytować także poza ciałem. Dusza jest swoistym kosmosem, liczbową wiązką harmonii, przeciwieństwem świata ciała. Dusza jako δαίμων jest nieśmiertelna. Pitagorejczycy pod wpływem tajemnych nauk Wschodu wierzyli w metampsychozę. Dusza po śmierci może zamieszkać w innym, nowym ciele człowieka, a nawet zwierzęcia. Zalecano więc wegetarianizm, aby czyjaś dusza nie zaznała uszczerbku. Odwołując się do prowadzonych przez siebie badań matematycznych, głównie poglądu, że średnią matematyczną jest wyznaczony przez funkcję środek między dwoma ekstremami, wypracowali tzw. koncepcję środka. Np. zdrowie jest wynikiem nadmiaru i niedomiaru. Nie jest pewne, czy szkoła pitagorejska tę koncepcję odniosła również do postępowania moralnego, w każdym razie Arystoteles przyznawał się, że swój pogląd w rozważaniach etycznych na temat złotego środka zawdzięczał pitagorejczykom.



Człowiek, szczególnie młody, staje wobec wyboru dobra lub zła. Tzw. „litera Pitagorasa” (Y) obrazuje drogę człowieka, który musi dokonać wyboru między tym, co szlachetne, wzniosłe i prawe a tym, co prowadzi do samowoli i zaspokojenia życia zmysłowego. Właściwy wy-

bór umożliwia właściwe rozeznanie (σωφροσύνη) tego, co otacza człowieka i co prowadzi do harmonii.

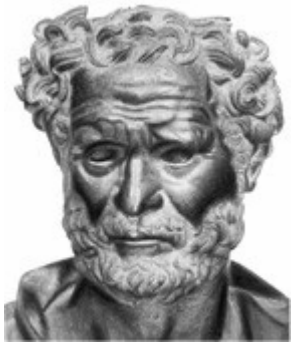
Pitagoras miał domagać się od swoich uczniów umiaru. Potępiał wszelkiego rodzaju namiętność, głównie rozkosz płciową. Nalegał na członków swojego bractwa, aby każdy, wracając do domu, postawił sobie trzy pytania:

- Jaki popełniłem błąd?
- Co zdziałałem?
- Czego zaniedbałem?

W związku pitagorejskim, mającym charakter bractwa, zakonu, ważne było więc nie tylko zdobycie tajemnej wiedzy o świecie, harmonii i muzyce kosmosu, lecz etyczne życie, polegające na harmonijnym postępowaniu i właściwym rozeznaniu otaczającej rzeczywistości.

1.3.2. Heraklit z Efezu (ok. 544 – 484 przed Chr.)

Uchodził za człowieka posiadającego rozległą wiedzę, nastawionego krytycznie nie tylko do poglądów innych myślicieli, lecz również obywateli Efezu. Nawet zachowaniem dawał wyraz swojej krytycznej postawy wobec zjawisk życia w πόλις. Grywał z dziećmi w kamyki, aby pokazać, że gardzi złotem i towarzystwem ludzi bogatych. Nie pozyskiwał sobie tym przyjaciół. Odwracano się od niego. Pozostawiono go samego nawet przed śmiercią, kiedy potrzebował pomocy. Był jednak człowiekiem wrażliwym. Interesowało go wszystko, co działo się wokół niego, szczególnie wydarzenia smutne i tragiczne. Był pierwszym między filozofami, który miał zainteresowania humanisty.



Napisał dzieło pt. Περὶ φύσεως. Znamy obecnie sto trzydzieści jego fragmentów. Według Diodorosa było to dzieło nie traktujące o naturze przyrody, lecz o ustroju politycznym. Zjawiska fizyczne stanowiły jedynie tło do wypowiedzi o polityce i ludzkich zachowaniach. Całe myślenie Heraklita wywodziło się z obserwacji świata. Oczywiście, obserwując zjawiska, stworzył system odmienny od systemu dotychczasowych filozofów. Dostrzegał w przyrodzie nieustanny ruch, a w nieustannym przepływie rzeczy – zacierają się granice między przeciwnościami (relatywizm i wariabilizm). Cały ten proces dokonuje się dzięki rozumowi (λόγος) wszechświata. Wszystko dzieje się według prawa rozumu. Człowiek, jego rozum, partycypuje we wszechogarniającym i wszechognistym logosie. Dlatego według Heraklita nie przez erudycję osiąga się mądrość, lecz poprzez poznawanie rozumu, który wszystkim rządzi i wszystko przenika.

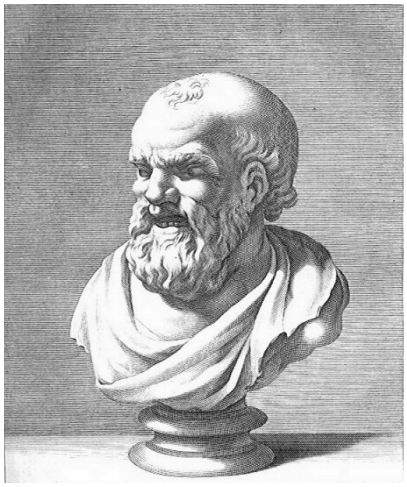
Heraklit doskonale znał współczesnych mu Efezjan. Znał ich przywary, jak hołdowanie wygodnemu życiu, miłość do złota, chęć wyrokowania o sprawach i rzeczach bez ich znajomości. Wydawało się mu, że naprawa starszego pokolenia nie jest możliwa. Wzrok swój kie-

rował w stronę dzieci i sądził, że one są nadzieją Efezu. Dążył do naprawy zachowań i szerzenia wiedzy o właściwym kierowaniu życiem. Czynił to przy pomocy głoszonych aforyzmów, w których wypowiadał sądy etyczne. Chociaż posiadają one wymiar etyczny, to jednak powiązane są z teorią o logosie, a więc jakby upraktycznieniem wszechogarniającego rozumu, gdyż zadaniem człowieka jest mówienie o prawdzie i życiu według prawdy. Postępowanie zgodnie z prawdą nie oznacza posiadania gotowych norm i kierowania się nimi. Tkwią one we wszechogarniającym logosie i stają się udziałem człowieka poprzez walkę przeciwieństw. Właściwe postawy zostają ukształtowane w wyniku ustawicznego zmagania się z namiętnościami i pragnieniami, z tym, co widzą i pragną oczy.

W etycznych aforyzmach Heraklita z Efezu ujawnia się kult prawa opartego na wszechognistym logosie i hołd złożony jednostce rozumnej i lepszej. „Jeden wart tyle, co dziesięć tysięcy, jeśli jest najlepszy". Głoszą one heroizm zwycięzców nad własnymi słabościami. Człowiek staje się lepszy dzięki mądremu samoopanowaniu. I chociaż jest to nieustanna walka, to celem życia jest zadowolenie i przyjemność, ale nie płynąca z rozkoszy cielesnych, lecz z czynienia tego, co dobre i szlachetne.

1.3.3. Demokryt z Abdery (460 – 360 przed Ch.)

Demokryt z Abdery, uczeń Leucypa, który prawdopodobnie był twórcą atomizmu, posiadał rozległą wiedzę i zajmował się niemalże wszystkimi dziedzinami ówczesnej wiedzy. Był między innymi autorem etycznego traktatu pt.: *O pogodzie ducha*, który znamy z dość licznych fragmentów, zachowanych dzięki Senece i Plutarchowi. Według Demokryta dusza jest siedliskiem doskonałości, składa się okrągłych atomów, które powodują ruch. Demokryt jest twórcą eudajmonistycznej i intelektualistycznej etyki. Teoria etyczna Demokryta była teorią oryginalną i zdecydowanie nowatorską.



Demokryt uważał, że każde zdarzenie w świecie jest skutkiem zdarzeń wcześniejszych. Dlatego Demokryt odrzucał realność przyczyn celowych, a więc sens teleologiczny zjawisk. Odrzucał fatalizm w rozumieniu nieubłaganego przeznaczenia. Stal więc w opozycji do fatalistycznych poglądów Hezjoda.

U Demokryta spotykamy się po raz pierwszy z ważnym terminem etycznym: εὐδαιμονία. Oznacza on stan ludzkiej doskonałości. Mieści on w sobie pojęcie 'dobrej egzystencji' oraz 'dobrego samopoczucia, zadowolenia'. Stan dobrego zadowolenia osiąga się poprzez umiar, bo nawet nadmiar rozkoszy przeradza się w przeciwieństwo rozkoszy. Człowiek powinien panować nad namiętnościami przy pomocy rozumu. Demokryt wysoko cenił rozkosze rozu-

mowe, intelektualne. „Rozkosze umysłowe mają w sobie coś nieśmiertelnego". Dobroć człowieka nie pochodzi z natury, ale zdobywa się ją przez ćwiczenie i wychowanie. Przyczyną wykroczeń moralnych jest nieznajomość tego, co jest dobre. Ludzka ślepota i brak odpowiedniej wiedzy prowadzą do złego. Mędrzec wie, co jest dobre, i dlatego nie musi być podległy prawom.

O oryginalności etyki Demokryta z Abdery świadczy również m.in. pojęcie 'wstydu' przed samym sobą. Rozumny człowiek powinien wyznaczyć sobie pewne standardy słusznego zachowania, a więc pewnego rodzaju wewnętrzne prawo moralne i wstydzić się przede wszystkim przed samym sobą, gdy robi coś, co jest z tym prawem niezgodne.

Liczne aforyzmy etyczne sformułowane przez Demokryta wskazują na indywidualistyczny charakter jego etyki. Ale Demokryt przywiązuje także dużą wagę do życia społecznego. Wysoko ceni przyjaźń, przede wszystkim przyjaźń człowieka roztropnego i mądrego, gdyż jest ona warta więcej, aniżeli przyjaźń wszystkich głupców. Obowiązki wobec państwa należy uważać za najważniejsze. Dobrze rządzone państwo „jest ostoją i wszystko w nim jest zawarte". Gdy państwo dobrze funkcjonuje, wtedy wszystko się dobrze układa, gdy zaś upada, wraz z nim upada wszystko. Według Demokryta ideałem państwa jest państwo rządzone demokratycznie. Wybierając demokratyczny rząd, nie należy wybierać głupców.

Demokryt był antyfeministą i nie miał dobrego zdania o kobietach.

1.3.4. Sofiści

Kim byli sofiści działający w Grecji w V i IV wieku przed Chrystusem?

Słowo σοφιστής oznacza mędrca, człowieka mądrego, biegłego w swojej sztuce. Jednakże Arytoteles utrzymywał, że nauczanie sofistów było pozorną mądrością. Jeśli sofiści początkowo cieszyli się dobrą sławą, to właśnie pod wpływem Arystotelesa ich sława malała. Jeśli słowa 'sofista' oraz 'sofizmat' początkowo posiadały znaczenie dodatnie, to później nabrały znaczenia pejoratywnego. Sofiści nie stworzyli szkoły filozoficznej, byli zawodowymi nauczycielami, przygotowującymi młodych ludzi do życia publicznego i społecznego. Do wybitnych ludzi tej grupy nauczycieli zaliczamy Protagorasa z Abdery, Trazymacha z Chalcedonu, Gorgiasza, Hippiasza, Prodyka.

Cele, jakie stawiali sobie sofiści, a więc przygotowanie młodzieży do życia publicznego, wymuszały na nich również formułowanie sądów i norm etycznych. Ich zainteresowania humanistyczne sprzyjały również poszukiwaniom norm, które kształtowałyby postępowanie. Wpływ na etyczne poglądy sofistów miał ich relatywizm praktyczny w zakresie teorii wiedzy. Słynne zdanie Protagorasa: „Człowiek jest miarą wszechrzeczy, istniejących, że istnieją, nieistniejących, że nie istnieją". Protagoras głosząc zasadę *homo-mensura* prawdopodobnie chciał powiedzieć, że nie istnieje absolutne kryterium, które pozwalałoby odróżnić byt od nie-bytu, czy też prawdę od fałszu.

Platon interpretuje w *Teajtecie* twierdzenie Protagorasa w tym sensie, że rzeczy są dla poszczególnych ludzi takie, jakie się im wydają. Nie ma więc rzeczy gorących ani zimnych. Według Platona też nie ma namyśli człowieka jako gatunek, a więc w pewnym sensie ludzkość, lecz człowieka jednostkowego, konkretnego. Czytamy u Platona: „Nieprawdaż, tak jakoś powiada, że jaką się każda rzecz mnie wydaje, taką też i jest dla mnie, a jaką się wydaje tobie, taką jest znowu dla ciebie. Człowiek ty i człowiek ja?" Platon interpretuje w *Teajtecie* w tym sensie, że rzeczy są dla poszczególnych ludzi takie, jakie się im wydają. Nie ma więc rzeczy gorących ani zimnych.

Czy miarą dobra i zła jest również człowiek? Sekstus Empiryk uważał, że według Protagorasa człowiek jest sędzią tego, co prawdziwe i moralne. Wynika z tego, że nie ma żadnych trwałych i niezmiennych praw, według których winien postępować człowiek. Protagorasowi przypisuje wprowadzenie zasady relatywizmu. Według Protagorasa z Abdery sprawiedliwość i niesprawiedliwość, dobro i zło, piękno i brzydota, to tylko przeciwstawne słowa, którymi trzeba umieć należycie i zgodnie z własnymi przekonaniami i doznaniami się posługiwać w codziennym, społecznym życiu. Inaczej mówiąc, ἀρετή sofisty i jego ucznia polega na nauczeniu się sztuki (τέχνη) urabiania ludzi za pomocą retoryki i sofistyki

Trazymach z Chalcedonu wprowadził w relatywizm moralny sofistów miarę, którą jest człowiek silniejszy. Według Platona miał on nauczać, że „to, co sprawiedliwe, to nic innego, jak tylko to, co leży w interesie mocniejszego". To stanowisko – według Platona – jest atakiem na opartą na prawie naturalnym koncepcję sprawiedliwości. Według sofistów sprawiedliwość w ogóle nie ma nic wspólnego z prawem natury. Stanowi ona przedmiot nieustannych i nierozstrzygniętych sporów. Według sofistów w danym państwie jest coś sprawiedliwe, dobre i piękne, jak długo to państwo w to wierzy.

W Kallikles w *Gorgiaszu* Platona, postać literacka, chociaż może też maska rzeczywistej postaci, powiada: „Ja sądę, że sama natura objawia, iż jest sprawiedliwe, by lepszy miał więcej niż gorszy, a silniejszy więcej niż słabszy. Jest oczywiste, że najczęściej tak właśnie się dzieje, nie tylko wśród zwierząt ale i w ludzkich państwach i plemionach, iż za sprawiedliwe uważana jest władza silniejszego nad słabszym i jego wyższość".

1.4. Sokrates (469 – 399)

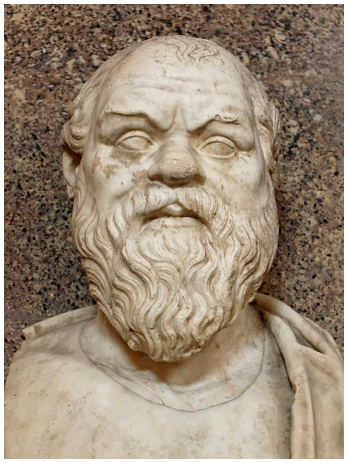
Intelektualizm etyczny

Sokrates urodził się w Atenach i w Atenach spędził całe swoje życie. Był najlepszym przedstawicielem rozwijającej się wówczas filozofii zorientowanej humanistycznie. Miał rzekomo mówić, że nie interesują go drzewa, lecz człowiek. Starał się przebywać wszędzie tam, gdzie mógł znaleźć ludzi i prowadzić z nimi rozmowy. Prowadził życie wzorowego obywatela. Zawsze był gotowy służyć swojemu państwu-miastu. Brał żywy udział w życiu politycznym πόλις. Krytycznie wyrażał się o demokracji. Δῆμος nie może

wznieść się na szczyty, bo obca jest mu wiedza. Przez współczesnych zaliczany był do sofistów. Nie był jednak nauczycielem młodzieży jak Parmenides i jemu podobni. Był wrogo nastawiony do relatywizmu etycznego. Dla Sokratesa cnota była dobrem bezwzględnym. Jedni uwielbiali go, inni widzieli w nim człowieka, który lekceważy tradycje, zajmuje się rozważaniami bezcelowymi. Uważano go też za wolnomyśliciela i niebezpiecznego gadułę. Na podstawie skargi wniesionej przed sąd, Sokrates został skazany na śmierć. Zarzucono mu bezbożność i demoralizację młodzieży. I chociaż uczniowie chcieli mu pomóc w ucieczce, Sokrates jednak nie zgodził się na propozycję przyjaciół. Z godnością spojrzał śmierci w oczy i wypił truciznę. Nie pozostawił po sobie żadnych pism. Jego życie i poglądy znamy dzięki dziełom Ksenofonta, Platona i Arystotelesa. Sokratesa uważa się za twórcę etyki. Diogenes Laertios pisał: „Był też Sokrates pierwszym filozofem, który rozprawiał o tym, jak najlepiej żyć. Doszedł do przekonania, że badanie przyrody nie ma żadnego praktycznego znaczenia dla nas, ludzi. Sokrates zajął się roztrząsaniem zagadnień etycznych, filozofując w warsztatach i na rynku. Mówił, że szuka wiedzy o tym, co jest dobre, a co złe w domostawach" (*Żywoty,* II, 5,21).

1.4.1. Poglądy etyczne

1.4.1.1. Cnota jest wiedzą



Podstawowa teza etyczna Sokratesa brzmiała: Cnota jest wiedzą (ἐπιστήμη). Sokrates nie miał na myśli wiedzy o otaczającej człowieka przyrodzie, o kosmosie i występującej w nim harmonii, lecz wiedzę etyczną. Wiedza kształtuje duszę. Cnotliwe życie prowadzi tylko ten, kto wie, co to jest cnota, co to jest sprawiedliwość, męstwo, odwaga itp. Kto wie, czym jest cnota, co ona daje i że uszczęśliwia, to nie ma powodu, aby ktoś, kto posiada taką wiedzą, czynił źle, przeciwko swojemu szczęściu. Człowiek powinien więc kierować się rozsądkiem (φρόνησις). Dla Sokratesa wiedza i czyn stanowiły nierozdzielny związek. Miał rzekomo mówić: „Jest to jedno i to samo, wiedzieć, co to jest sprawiedliwość i być sprawiedliwym".

Cnota i pożytek, jaki ma z niej człowiek cnotliwy, również należą do siebie. Sokrates był eudajmonistą. Pożytek oczywiście zależy od cnoty, gdyż cnota jest najwyższym dobrem. Nie istnieje związek odwrotny. Nie jest cnota czymś dobrym, bo pożytek z życia cnotliwego jest dobry. Sokrates nie dopuszczał myśli, że człowiek może korzystać z niesprawiedliwości. Należy żyć cnotliwie, a wtedy człowiek będzie szczęśliwy.

W twierdzeniu Sokratesa, że „jest to jedno i to samo, wiedzieć, co to jest sprawiedliwość i być sprawiedliwym", współcześni dostrzegali błąd i wskazywali na sprzeczność i napięcie

pomiędzy wiedzą a życiem, które dostarcza dowodów, że ludzie doskonale wiedzący, co to jest sprawiedliwość, nie postępowali sprawiedliwie. Czyż nie tacy ludzie oskarżyli Sokratesa o bezbożność i demoralizację młodzieży? Liczne są przykłady rozdźwięku między wiedzą o cnocie a życiem. Sokrates bronił się przed zarzutami, powiadając, że jeśli wiedza ludzi nie wystarcza, aby postępować cnotliwie, że potrzebna jest jeszcze dobra wola, to znaczy, że ich wiedza jest niedostateczna, niedogłębna, powierzchowna. Tylko prawdziwa wiedza panuje nad namiętnościami. Rzemieślnik wykonuje swój zawód dobrze dlatego, że wie, na czym polega dobra robota. I nikt nie myli się z własnej woli. Arystoteles przyznawał w części rację Sokratesowi, pisząc w *Etyce nikomachejskiej*: „Sokrates poniekąd miał rację, a poniekąd był w błędzie: mylił się twierdząc, że wszystkie cnoty są postaciami rozsądku, słusznie jednak twierdził, że nie ma cnoty bez rozsądku", argumentował zaś przeciwko Sokratesowi, że nie najważniejszą rzeczą jest wiedzieć, czym jest cnota, lecz wiedzieć, jak ona powstaje.

Należy się uczyć cnoty. Nie jest ona wrodzona, lecz nabyta. Sam Sokrates poszukiwał pełnego oglądu tego, co dobre. Celem refleksji etycznej Sokratesa było zdobycie pojęciowego oglądu absolutnego dobra, które powinno być użyteczne. Pojęciowe poznanie prowadzi do praktykowania dobra.

1.4.1.2. Cnota jest dobrem bezwzględnym

Sokrates występował przeciw relatywizmowi etycznemu sofistów. Uważał, że cnota jest jedna i bezwzględna.

W czasach Homera i jeszcze długo po nim, ἀρετή była tężyzną fizyczną, dzielnością, sprawnością. Cnota jest więc względna, inna dla mężczyzn, inna dla kobiet, a także inna dla żołnierza, rzemieślnika, artysty. Sokrates poszukując definicji ogólnych, musiał postawić pytanie: Czym jest cnota? Jako mistrz metody (elenktycznej i maieutycznej) odrzucał fałszywe sądy na temat rzeczy i formułował prawdziwe, obowiązujące powszechnie. Cnota jest więc jedna i bezwzględnie obowiązuje wszystkich w jednakowym stopniu. Jedno jest męstwo, jedna jest sprawiedliwość, jedna jest postać jakiejkolwiek cnoty. I właśnie dlatego, że Sokrates przeciwstawił się relatywizmowi etycznemu, mówi się o nim jako o ojcu etyki. Postawił przyszłą refleksję etyczną na nowym i pewnym fundamencie.

1.5. Platon (427–347 przed Ch.)

Perfekcjonizm etyczny

Platon urodził się z zamożnej rodzinie ateńskiej. Żył w okresie rozkwitu naukowego i etycznego, zapoczątkowanego przez Sokratesa. Na okres jego działalności przypada polityczny rozkwit Aten. Należał do grona najwierniejszych uczniów Sokratesa. Po śmierci Sokratesa opuścił Ateny i przez dwadzieścia lat podróżował. Odwiedził Egipt i Włochy. Przebywał u wielu sławnych ludzi. Po powrocie założył szkołę w Atenach w gaju Akademosa. Skupił wokół siebie kwiat młodzieży helleńskiej. Nauczał i pisał dia-

logi. Nie brał czynnego udziału w życiu politycznym Aten, ale pragnął zmienić ich ustrój. Proponował wypędzić z kraju poetów, a filozofów uczynić władcami. Na zaproszenie Diona i Dionizosa Młodszego udał się do Syrakuz i próbował tam wcielić swe idee polityczne. Po wypędzeniu Diona, Platon powrócił do Aten.

1.5.1. Pisma

Platon jest autorem licznych dialogów. Do naszych czasów przetrwało dwadzieścia pięć dialogów i pewna liczba listów. Spisany przez Arystotelesa wykład Platona *O dobru* zaginął. Część dialogów (*Obrona Soktaresa*, *Krytiasz*, *Fedon*) poświęcona została pamięci Sokratesa, szczególnie jego ostatnim dniom życia. Platon nie był obecny przy śmierci ukochanego nauczyciela. W większości dialogów jednym z bohaterów jest Sokrates. Chociaż we wszystkich dialogach były poruszane zagadnienia etyczne, to jednak głównie występują one w dialogach pochodzących z ostatnich lat życia Platona, a mianowicie w *Państwie* i *Prawach.* We wcześniejszych dialogach, a mianowicie w *Laches* pisze o odwadze, w *Biesiadzie* o miłości. Pozostaje kwestą ciągle otwartą, na ile poglądy etyczne w dialogach są odzwierciedleniem poglądów Sokratesa, a na ile Platona. Nie zawsze pisma Arystotelesa pozwalają na dokonanie czytelnej dyferencji pomiędzy nauczycielem Sokratesem a uczniem Platonem.

1.5.2. Poglądy etyczne

1.5.2.1. Dusza

Aby zrozumieć poglądy etyczne Platona, należy najpierw przynajmniej w skrócie omówić jego rozumienie duszy. Wielokrotnie temat duszy został poruszony w dialogach. Przed Platonem funkcję poznawczą przypisywano ciału. Platon pierwszy przypisał funkcję poznawczą duszy.

W *Państwie* Platon rozróżnia dwa poziomy aktywności psychicznej: racjonalny i irracjonalny. Na racjonalnym poziomie duszy (λογιστικόν) dochodzi do refleksji i percepcji wiedzy. Poziom irracjonalny składa się z dwóch części: impulsywnej (θυμός) i pożądającej (ἐπιθυμητικόν). W *Fajdrosie* Platon porównuje duszę do rydwanu zaprzęgniętego w dwa skrzydlate rumaki. Pierwszy z nich jest mało szlachetny i niewłaściwie ułożony. Skłania się do pogoni za niskimi i przyziemnymi przyjemnościami. Jest więc on symbolem tej części duszy, na której poziomie rodzą się pożądliwości. Drugi rumak jest szlachetny i właściwie ułożony. Symbolizuje on impulsywną część duszy. Na poziomie tej części rodzi się dążenie do sławy i chwały. Woźnica, który zdaje się być symbolem rozumnej części duszy (λογιστικόν), powinien trzymać rumaki w ryzach, wiedzieć, dokąd podążać i wybierać to, co jest lepsze.

1.5.2.2. Cnoty i droga do poznania najwyższego dobra

Według Platona każdej części duszy odpowiada cnota. Część racjonalna jest doskonalona przez roztropność, mądrość praktyczną (σοφία). Część pożądliwa duszy powinna być poskromiona przez cnotę umiarkowania, panowania nad sobą (σωφροσύνη). Cnota męstwa (ἀνδρεία) powinna rządzić częścią impulsywną duszy. Czwarta cnota, sprawiedliwość (δικαιοσύνη), powinna zarządzać wszystkimi częściami duszy.

Człowiek mądry i roztropny powinien się kierować pewnymi normami. Poznać je może, poznając idee. Czym są idee? Tworzą one odrębny świat. Zachodzą między nimi podobne stosunki jak między pojęciami, a więc ustrój świata idei jest hierarchiczny. Na szczycie tej hierarchii znajduje się idea dobra. Każdemu pojęciu odpowiada realnie istniejąca idea. Idee istnieją, rzeczy są tylko ich cieniami.

Idea dobra nie tylko znajduje się na samym szczycie, ale jest także pierwszą, przed wszystkimi innymi, czyli najpierwotniejszą. Jest przyczyną bytu. Rzeczy jej zawdzięczają istotę. „Przedmiotom poznania nie tylko poznawalność dzięki *dobru* przysługuje – twierdzi Platon – ale również istnienie, oraz istota ich od niego pochodzi, chociaż *dobro* to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotę, coś wyższego i mocniejszego o wiele".

Dzięki niej nie tylko możemy rozpoznać dobro w rzeczach i działaniu, ale w ogóle umożliwia ona poznanie, a „poznawającemu moc poznania", czyli jest pewnego rodzaju hermeneutyczną zasadą, kluczem otwierającym drzwi do prawdy. „To, co nadaje prawdę przedmiotom poznania – pisze Platon w *Państwie* – a poznającemu daje moc poznawania, nazywaj *Ideą Dobra* i myśl sobie, że ona jest przyczyną wiedzy i prawdy, gdy się staje przedmiotem poznania, i chociaż to jedno i drugie jest piękne i poznanie, i prawda, to jednak, jeśli *Dobro* będziesz uważał za coś innego i jeszcze piękniejszego od nich, będziesz uważał słusznie. A wiedzę i prawdę, podobnie jak tam światło i widzenie za coś do słońca podobnego uważać jest rzecz słuszna, ale uważać ich za samo słońce nie należy, tak i tu słusznie jest uważać te dwie rzeczy za podobne do D*obra,* ale za *Dobro samo* uważać którąkolwiek z nich nie jest słusznie; *Dobro* należy stawiać od nich jeszcze wyżej".

W dialogu *Państwo* znajduje się opis czterech poziomów poznawczych idei, w tym również idei dobra. Na pierwszym poziomie dochodzi do poznania zjawisk przyrody poprzez obrazy. Dotyczy to także zjawisk moralnych. Na tym poziomie przedstawiają się one człowiekowi tak, jak je widzi. Drugi poziom także dotyczy świata zjawisk. Na tym poziomie dochodzi do uznania za słuszne mniemania moralne przez wiarę. Na dwóch pozostałych, wyższych poziomach, dochodzi do poznania poprzez intelekt. Możliwe jest poznanie bezpośrednie oraz intuicyjne. Tylko racjonalne poznanie jest prawdziwe. Wszystko inne jest domysłem. Wiedza poprzedzająca poznanie intelektem, jest dowodem, że dusza oglądała idee w poprzednim wcieleniu.

Proces poznawczy został przez Platona również opisany przy pomocy alegorii o jaskini, znajdującej się w VII księdze *Państwa.* Dążenie do najwyższego dobra, którego symbolem w alegorii jaskini jest słońce, daje szczęście i jest ostatecznym celem. Platon jest więc w zasadzie przedstawicielem etyki eudajmonistycznej. Ale pełnię szczęścia daje dopiero pełnia doskonałości poznania *dobra*. We wczesnej fazie swojej działalności, będąc pod wpływem misteriów, sądził, że posiadanie dóbr doczesnych w ogóle nie daje szczęścia. Jako mąż dojrzały i myśliciel, uważał, że dobra doczesne są nieodzownym stopniem do szczęścia doskonałego, jakim jest pełne poznanie idei dobra.

Pełnię tę może osiągnąć jedynie jednostka. Należy więc założyciela szkoły w gaju Akademosa uznać za propagatora indywidualnej etyki perfekcjonistycznej. Ale Platon dostrzega również społeczeństwo i potrzebę powiązania jednostki z państwem. Etyka zajmująca się życiem i normami postępowania w społeczeństwie nazywa się polityką. Platon szeroko starał się opisać prawa, jakie winny obowiązywać w państwie, aby było ono dobrze i należycie rządzone. Dobrze funkcjonujące państwo powinno być zbudowane na wzór duszy. Na szczycie hierarchii państwowej winni stać władcy, którym powinni podlegać strażnicy i rzemieślnicy. Państwo nie powinno zapewniać obywatelom dóbr ziemskich, ani też rozkoszy. Domagać się winno życia ascetycznego. Właściwie państwo platońskie jest pewnego rodzaju komuną i dobrem nadrzędnym. Dla dobra państwa rządzący nim mogą nawet nie ujawniać prawdy. Według Platona też lepiej jest, aby istniały niesprawiedliwości, niż żeby je usuwać w sposób niesprawiedliwy. I to wydaje się być ciemną stroną etyki Platona. Czy jednak w tym względzie wszystko wiemy o poglądach Platona? Poglądy jego znamy z napisanych w różnym okresie dialogów. Nie odnajdujemy w nich „całego" Platona. Pełnia jego poglądów jest ukryta w dialogu z uczniami w gaju Akademosa. Należy zaufać Platonowi, który pisał w jednym ze swoich listów: „Trzeba oto wyłożyć ludziom tego pokroju (chodzi o Dionizjosa z Syrakuz), na czym polega cała istota filozofii, jakie są jej cechy, ile wiąże się z nią trudów i jak wielkiego wymaga wysiłku. (…) O wszystkich, którzy pisali, którzy pisali i pisać będą o czymś z tej dziedziny i twierdzą, że dzięki temu, co usłyszeli ode mnie bądź od innych, lub doszedłszy do tego samodzielnie, obeznani są z tym, co stanowi przedmiot moich najpoważniejszych rozważań, tyle tylko mam do powiedzenia, że nie jest, zdaniem moim, możliwe, by rozumieli się na tym choć trochę. Nie ma też żadnej mojej rozprawy omawiającej te zagadnienia i z pewnością nigdy nie będzie. Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk, ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się duszy światło i płynie już dotąd samo siebie podsycając. (…) Gdybym miał to przeświadczenie, że sprawy te dadzą się w należyty sposób przedstawić w piśmie szerokiemu ogółowi, albo też ustnych naukach, czyż byłoby to dla mnie piękniejsze zadanie w życiu od tego, żeby pisać o tych tak zbawczych prawdach dla ludzi i żeby wszystkim oświetlić istotną naturę rzeczy?"

1.6. Arystoteles (384 – 322 przed Ch.)

Eudajmonizm teleologiczny

Arystoteles był synem Nikomacha, lekarza na dworze królów macedońskich w Stagirze na Półwyspie Trackim. Przyrodniczo-empiryczne wykształcenie u boku ojca miało wpływ na poglądy Arystotelesa. I chociaż od osiemnastego roku życia przebywał w Akademii Platona, to jednak krytycznie odnosił się do niektórych poglądów Mistrza. W Akademii pozostał aż do śmierci Platona. Po wyborze Speuzypa na kierownika Akademii, opuścił Ateny i osiadł w Assos w Azji, dokąd już wcześniej na wezwanie tamtejszego władcy udali się niektórzy członkowie Akademii. W 343 roku został powołany przez Filipa Macedońskiego na nauczyciela Aleksandra. Arystoteles, po sprzeniewierzeniu się Aleksandra Wielkiego ideom panhelleńskim i rozpoczęciu podboju Azji, opuścił Stagirę i w Atenach założył własną szkołę pod szpalerem Likaonu, zwaną perypatetycką, która zajmowała się głównie badaniami humanistyczno-przyrodniczymi. Arystoteles zaszczepił w uczniach swoich ducha empiryzmu.

1.6.1. Pisma etyczne

Arytoteles wyodrębnił etykę jako osobną dyscyplinę filozoficzną w ramach filozofii praktycznej.

Arystoteles w okresie młodzieńczym napisał w duchu platońskim trzy pisma przeznaczone dla szerszego grona czytelników, które znamy tylko we fragmentach:

- *Protreptyk* (Pochwała filozofii jako drogi życia),
- *Eutydema* (O pochodzeniu i przeznaczeniu duszy),
- *O sprawiedliwości* (Nieznana jest treść tego dialogu).

Podstawowymi pismami etycznymi Stagiryty są:

- *Etyka eudemejska*
- *Etyka nikomachejska*
- *Wielka etyka* (?)
- *O cnotach i wadach* (?).

Część tekstu z *Etyki eudemejskiej* została wykorzystana w *Etyce nikomachejskiej.* Księgi IV, V i VI *Etyki eudemejskiej* są identyczne z V, VI i VII księgą *Etyki nikomachejskiej*. *Etyka wielka* składa się tylko z dwóch ksiąg i zawiera długie fragmenty *Etyki eudemejskiej* i *Etyki nikomachejskiej.* Panuje więc obecnie powszechne przekonanie, że *Etyka wielka* jest dziełem kompilatorskim, sporządzonym po śmierci Arystotelesa. To samo można powiedzieć o rozprawie *O cnotach i wadach.*

1.6.2. Poglądy etyczne

Chociaż Arystoteles odnosił się krytycznie do poglądów Platona, głównie platońskiej teorii idei, i nauczał, że jedynym światem realnym jest świat poznawalny przez zmysły, to jednak

przejął od swojego Mistrza pewne poglądy. Za swoim Nauczycielem przyjął pojęcie duszy, rozumiał ją jednak zgoła inaczej aniżeli Platon. Przyznawał również wielką rolę w życiu etycznym człowieka *eudajmonii*, rozumiejąc ją jednak inaczej aniżeli Platon.

1.6.2.1. Teleologiczna koncepcja natury człowieka

Etyka jako nauka antropologiczna nie może pozostawić na uboczu rozważań na temat duszy (ψυχή). Arytoteles nie pozostawił definicji duszy. Dla Platona dusza i ciało to dwa byty złączone z sobą związkiem kontyngentnym. Ciało jest więzieniem duszy. Dla Arystotelesa dusza nie jest autonomicznym bytem. Dla Stagiryty także większej roli nie odgrywa odróżnienie racjonalnej części duszy od nieracjonalnej. To odróżnienie jest po prostu rozróżnieniem między racjonalnością, rozumnością a innymi ludzkimi władzami. Władze można uznać za racjonalne bądź nieracjonalne, o ile one zgadzają się lub nie zgadzają się z tym, do czego nakłania rozum.

Ψυχή jest zasadą i źródłem działania wszelkich ludzkich czynności życiowych, jak pobieranie pokarmu, wzrost, pożądanie, ruch, poznanie itp. Wszystkie czynności człowieka, których motorem jest dusza, prowadzą do udoskonalenia władz i podniesienia sprawności. Człowiek oraz inne istoty rodzą się z nieuaktywnionymi i nierozwiniętymi możnościami. Użytek, jaki człowiek czyni ze swoich władz zarówno motorycznych, jak i zmysłowych, prowadzi do jego nieustannego doskonalenia się. Arystoteles wyróżnia trzy sprawności w ludzkiej duszy:

- uczucia, doznania (πάθη),
- władze (δύναμις),
- sprawności (ἕξις).

Poglądy Arystotelesa na temat natury człowieka są konkretne i wynikają z jego obserwacji empirycznych. Zarówno człowiek, jak też inne istoty żywe, dąży w swoim działaniu ku określonemu celowi, kresowi (τέλος). Człowiek nastawiony jest na optymalne działanie, a jego działanie podporządkowane jest celowi, który nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do natury człowieka, ale jest to stan doskonałości celu ludzkiej jednostki. Celem nie może być przyjemność, bogactwo i honor. Honor jest produktem ubocznym cnoty. Bogactwo nie może być celem samym w sobie. Może też być ono źródłem nieszczęścia. Arystoteles rozważał możliwość uznania przyjemności za cel ostateczny.

1.6.2.2. *Eudajmonia* celem człowieka

Najwyższym celem człowieka jest εὐδαιμονία (posiadanie dobrego ducha, pomyślność, szczęście). Jeśli przyjmiemy przekładać słowo εὐδαιμονία przez szczęście, to musimy jednak

pamiętać, że w klasycznej grece zawiera ono pojęcie powodzenia w życiu oraz pojęcie dobrego zachowania. To pojęcie zaczerpnięte z sokratejsko-platońskiej etyki zostało przez Arystotelesa wzbogacone o bardziej dynamiczne elementy. *Eudajmonia* nie jest stanem, satysfakcjonującą przyjemnością, lecz dobrym działaniem wykonywanym na rzecz samego działania, które nie wynika z poczucia obowiązku, ani też nie dlatego, że wynika z jakiegoś prawa moralnego. Jest jednak czymś, czego pragną wszyscy ludzie. *Eudajmonia* nie jest jednak czymś ogólnym, szczęściem całej ludzkości, lecz szczęściem ludzkiej jednostki. A więc etyka Arystotelesa nie jest etyką deontologiczną.

Czy Arystotelesowskiej *eudajmonii* można nadać konkretne imię?

Chociaż Stagiryta przypisuje wielkie znaczenie intelektowi, to jednak *eudajmonia* nie jest aktywną konkretyzacją intelektu, najwyżej jest w specyficznym znaczeniu wysiłkiem intelektualnym. Żyć wyłącznie rozumem – to ideał, a nie realny program. Arystoteles dostrzegał w człowieku poza intelektem uczucia, władze i działania. Czy *eudajmonię* można utożsamić z przyjemnością? Czy przyjemność jest celem (τέλος), do którego winien dążyć człowiek? W swojej *Etyce* Arystoteles najpierw rozważa odpowiedź, że może nim być przyjemność. Ostatecznie jednak tę odpowiedź odrzuca. W swojej argumentacji musi oscylować pomiędzy poglądami Speuzypa, następcy Platona, odrzucającego przyjemność jako cel cnotliwego życia, a poglądami Eudokosa, który przyjemność uważał za dobro najwyższe. Znając argumenty i kontrargumenty obu, raz zbliżał się do poglądów Eudokosa, innym zaś razem do Speuzypa. Ostatecznie Arystoteles argumentuje, że przyjemność ma swoje źródło w wielu rodzajach czynności, a więc stwierdzenie, że jest ona τέλος, samo w sobie nie byłoby racją dla wyboru jakiegoś określonego, tego właśnie rodzaju czynności. Tymczasem takie zadanie ma spełniać τέλος. Arystoteles uważał przyjemność za swego rodzaju zadowolenie towarzyszące doskonałemu działaniu.

Eudajmonia jest orzecznikiem odnoszącym się do całego życia człowieka. To, czy nazwiemy kogoś szczęśliwym czy nieszczęśliwym, zależy od oceny całego życia, nie zaś poszczególnych jego stanów, czynów lub etapów. Pojedyncze czyny są oceniane jako cnotliwe lub nie, ale całe życie jako szczęśliwe lub nieszczęśliwe. *Eudajmonia* jest dobrem samowystarczalnym, to znaczy, nie jest składnikiem jakiegoś innego stanu i nie jest także jakimś dobrem pośród innych.

1.6.2.3. Aretologia

Czymś specyficznym dla etyki Stagiryty jest jego teoria cnót. Cnota (ἀρτή) jest dobrą sprawnością, wada zaś złą. Systemu cnót nie można wydedukować. Katalog cnót można jedynie ustalić na podstawie empirycznej. Nie ma jednej cnoty, ale jest tyle cnót, ile jest właściwych człowiekowi czynności i sprawności.

Arystoteles postawił sobie za cel wyjaśnienie różnicy pomiędzy dobrą a złą sprawnością. Aby poznać dobro moralne, należy zwrócić uwagę na to, co pochwala i do czego dąży człowiek mądry, dobry i szlachetny, filar społeczeństwa. Ważną rolę w Arystotelesowskiej koncepcji cnoty odgrywa doktryna środka (μεσότης). Stagiryta zarówno w *Etyce eudemejskiej* jak i w *Etyce nikomachejskiej* zanalizował wiele postaw moralnych i przy pomocy teorii środka sporządził katalog cnót i wad. Zarówno nadmiar, jak i niedomiar jest wadą. Cnotą jest środek pomiędzy nadmiarem a niedomiarem. Męstwo, które każdy uważa za cnotę, znajduje się pomiędzy zuchwalstwem a tchórzostwem. Jeśli w walce nie baczy się na niebezpieczeństwa, to jest to zuchwalstwo, jeśli zaś unika się walki, to jest to tchórzostwo.

Oto katalog niektórych cnót.

Nadmiar	Środek	Niedomiar
zuchwałość	**męstwo**	tchórzostwo
rozwiązłość	**umiarkowanie**	niewrażliwość
rozrzutność	**hojność**	chciwość
pycha	**wielkoduszność**	małoduszność
porywczość	**łagodność**	niezdolność do gniewu
wygórowana ambicja	**zdrowa ambicja**	inercja
kpiarstwo	**poczucie humoru**	mrukliwość
uniżoność	**uprzejmość**	szorstkość
zawiść	**słuszne oburzenie**	niechęć
chełpliwość	**szczerość**	fałszywa skromność

Dla wielu czynności nie można znaleźć złotego środka. Niektóre działania z natury są złe i nie można uważać, że są one czegoś nadmiarem. W swojej *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles pisze: „Z samych bowiem już nazw niektórych z nich wynika, że są czymś niegodziwym, tak jak na przykład radość z powodu niepowodzenia drugich, bezwstydność lub zawiść, albo spomiędzy sposobów postępowania cudzołóstwo, kradzież i morderstwo. Wszystkie te i tym podobne namiętności i sposoby postępowania są przedmiotem nagany, ponieważ same są niegodziwe, nie zaś tylko ich nadmiar czy niedostatek. Nie można tedy w ich obrębie nigdy postępować właściwie, lecz zawsze musi się błądzić. W odniesieniu do tego rodzaju rzeczy dobro i zło tkwi nie w tym, z którą kobietą, kiedy lub w jaki sposób należy cudzołożyć, lecz w ogóle czynić cokolwiek z tego jest rzeczą błędną".

Jeden czyn cnotliwy nie czyni jeszcze człowieka cnotliwym. Jeden akt męstwa nie czyni nikogo mężnym, a jeden czyn sprawiedliwy nie czyni nikogo sprawiedliwym. Ale ciągłe doko-

nywanie takich czynów czyni człowieka mężnym lub sprawiedliwym. Cnota nie jest wrodzona. Cnotliwym staje się przez ćwiczenie.

Ważne miejsce w aretologii Arystotelesa zajmują rozważania na temat cnót intelektualnych. Trzy z nich mają charakter teoretyczny i spektakularny. Są to:

- intuicja pierwszych zasad,
- nabyta sprawność rozumowania dowodowego,
- sprawność rozważania przedmiotów wiedzy, możliwa dzięki intuicji pierwszych zasad oraz nabytej sprawności rozumowania dowodowego.

Jeśli chodzi o mądrość w aspekcie etycznym, to według Arystotelesa jest to sprawność namysłu, jak postępować słusznie i dobrze. Jest to więc mądrość praktyczna, roztropność (φρόνησις), której nie należy rozumieć jako przebiegłość, chytrość. Dzieci rodzą się z pewnymi naturalnymi skłonnościami do cnotliwego działania. Nabyta roztropność je rozwija, dzięki czemu zostają uświadomione przez podmiot jako elementy życia moralnego.

Istotnym wkładem Arystotelesa do etyki są jego rozważania na temat dobrowolności czynu. Stagiryta sądzi, że pewne działania człowieka są przez niego uświadomione i zaakceptowane. Ale są czyny wykonywane, co prawda świadomie, lecz nie bez oporu. Czyn moralny musi być dobrowolny, a więc nie pod przymusem i nie na skutek niewiedzy, a więc musi być uświadomiony.

1.6.2.4. Prawo naturalne a prawo stanowione

Arystoteles przyjmował istnienie obok prawa stanowionego, najczęściej pisanego, tzw. prawo naturalne, niepisane, tkwiące w naturze człowieka. Istotą prawa stanowionego jest jego ogólność, zmienność w przestrzeni i czasie, prawa naturalnego zaś jego konkretność. Prawo stanowione składa się z pewnej liczby abstrakcyjnych sformułowań, skierowanych do określonego kręgu ludzi, prawo naturalne zaś wypływa z człowieka, z jego natury, i służy jego szczęściu. Naturę pojmował jako zdolność rozróżniania między dobrem a złem, sprawiedliwością a niesprawiedliwością.

Funkcja wszelkiego prawa polega na prowadzeniu ludzi do szczęścia. Obejmuje ona wszystkich ludzi w tym zakresie, w jakim obowiązuje prawo naturalne. Jednakże prawo stanowione służy jedynie dobru i pożytkowi ludzi lepszych i silniejszych, właścicieli niewolników (Stagiryta bronił istnienia niewolnictwa).

1.6.2.5. Etyka Arystotelesa a etyka Platona

„Platon chciał normować życie według idei dobra, Arystoteles stał na stanowisku, że nie ma innego dobra niż realne. Platon stawiał cele transcendentne, Arystoteles szukał celów osiągalnych. Etyka Platona była dedukcyjna, u Arystotelesa stała się empiryczną. Platon etykę pojmował czysto normatywnie, Arystoteles łączył normy z opisem działania ludzkiego. Bo

Platon wyprowadził normy z idei, Arytoteles zaś z relacji natury człowieka. Platon uznawał tylko normy powszechne, Arystoteles chciał powszechność norm godzić z indywidualną naturą działającego. Dla Platona miarą słuszności było tylko ogólne prawo, dla Arystotelesa zaś żywy wzór dobrego i mądrego człowieka" (Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, I, 1958, s. 151n).

1.7. Etyka okresu hellenistycznego

1.7.1. Uwagi ogólne

Filozofia stoicka rozwinęła się w okresie hellenistycznym, który rozpoczął się od podbojów Aleksandra Wielkiego i sięga daleko poza czasy Chrystusa. W środku tego okresu narodziło się chrześcijaństwo, które zapoczątkowało nowe spojrzenie na ludzkie życie. Do czasów ostatniego z wielkich przedstawicieli greckiej filozofii pogańskiej, Proklosa, który żył w V wieku po Chr. rozwinęły swoje systemy filozoficzne trzy wielkie szkoły: stoicka, epikurejska i neoplatońska. Wówczas wielu filozofów komentowało poglądy swoich poprzedników, jednakże etyka została wzbogacona o nowe koncepcje. Wraz z podbojem Grecji i rozkwitem kultury rzymskiej, greckie pisma filozoficzne były tłumaczone na łacinę. Zachód, nastawiony na praktyczne życie, przystosował etykę grecką do swoich potrzeb. Ale też późna filozofia grecka była mniej spekulatywna i bardziej praktyczna od wczesnej. Także, powiedzieć można, była bardziej religijna – a w pierwszych wiekach po Chrystusie intelektualna odmiana neopoganizmu przez jakiś czas rywalizowała z chrystianizmem.

1.7.2. Stoicy

Optymizm etyczny

Stoicyzm narodził się z początkiem trzeciego wieku przed Chr. i skutecznie rywalizował z Akademią Platona i szkolą perypatetycką Arystotelesa. Założycielem tej popularnej w okresie hellenistycznym szkoły był Zenon z Kition.

Zenon z Kition (336–264 przed Chr.) i jego następcy

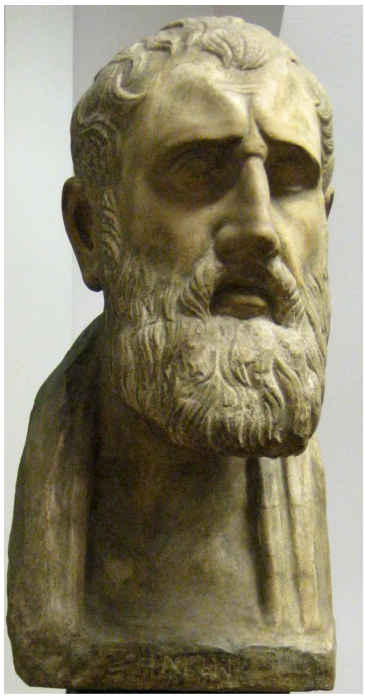
Zenon z Kition przybył do Aten z Krety. Czytając dialogi Platona, znalazł się pod urokiem etyki Sokratesa i pragnął bliżej się z nią zapoznać. Nieobca mu była również sokratejska tradycja, która przetrwała w postaci poglądów tzw. szkoły magaryjskiej oraz cynickiej. Początkowo odpowiadały mu poglądy cynika Kratesa. Rychło jednak założył własną szkolę, nauczając w stoa Pojkile (bramie Wzorzystej) w Atenach. Od wyrazu στοά pochodzi nazwa stoicyzmu. Zenon napisał szereg rozpraw: *O naturze człowieka*, *O życiu zgodnym z naturą*, *O obowiązku.* Prace te zachowały się tylko we fragmentach pochodzących z późniejszych pism.

Następca Zenona, Kleantes z Assos (264–232 przed Chr.), niewiele wniósł do poglądów etycznych założyciela stoicyzmu. Dopiero Chryzyp z Soloj (282–204 przed Chr.), czło-

wiek o wielkiej erudycji, autor ponoć około siedmiuset pism, wniósł wiele nowych elementów do etyki wczesnego stoicyzmu.

Rozróżniamy trzy okresy szkoły stoickiej. Do starej szkoły należą twórcy stoicyzmu. Tzw. średnia szkoła (II/I w. przed Chr.) uprawiała eklektyzm.

Nowa szkoła rozwijała się w Rzymie (I–II w. po Chr.). Panajtios z Rodos (ok. 189-109 przed Chr.) nauczał przez jakiś czas w Rzymie. Dzięki Panajtiosowi etyka stoicka, którą Rzymianie przejęli w II wieku przed Chrystusem, kładła mniejszy nacisk na ideał mędrca i rygorystyczną cnotę *apatheia*, a bardziej podkreślała, że dobro polega na rozsądnym umiarkowaniu we wszystkich sprawach. Posejdonios (ok. 135–51 przed Chr.), jeden z uczniów Panajtiosa, był nauczycielem Cycerona i dzięki temu wywarł głęboki wpływ na kulturę rzymską. Czołowymi stoikami byli wtedy Cyceron, Seneka, Epiktet i Marek Aureliusz.



Jednym z najbardziej twórczych moralistów starożytnego Rzymu był Lucjusz Anneusz Seneka (ok. 4 przed Chr. – 65 po Chr.). W swych listach i traktatach nie wykazał większego zainteresowania teoretycznymi aspektami etyki, natomiast rozwinął praktyczną naukę o cnotach. Pisma Seneki zawierają długie wykazy owych zalet osoby ludzkiej. Seneka z szacunkiem pisał o duchowych aspektach natury ludzkiej, a także o wpływie bóstwa na ludzkie życie, postępowanie i działanie. Bogaty dorobek pozostawił po sobie Epiktet z Hierapolis (ok. 50–138 po Chr.), grecki niewolnik w służbie cesarza Nerona. Został wyzwolony i nauczał filozofii w Rzymie oraz w Nikopolis. Flawiusz Arrian, uczeń Epikteta, spisał jego wykłady. Notatki te stanowią cztery zachowane księgi *Diatryb* oraz niewielki podręcznik zwany *Encheiridion.*

1.5.2.1. Eudajmonizm

Stoicy byli przedstawicielami nurtu etyki eudajmonistycznej. Sądzili, że ostatecznym celem jest stan niczym nie zakłóconego szczęścia, życia upływającego w spokoju. Stan ten osiąga mędrzec, który osiągnął taki stopień opanowania swych uczuć przez rozum, że niezwykle rzadko doznaje jakichkolwiek gwałtownych emocji i wzruszeń. Powinien w ogóle się ich wyzbyć. Poruszenia uczuciowe psychiki, afekty, jak przyjemność, smutek, żądza i strach, są czymś irracjonalnym i niezgodnym z naturą człowieka. Ideałem cnoty jest ἀπάθεια, stan nie tylko opanowania, ale wręcz wykorzenienia gwałtownych uczuć. Należycie żyje ten, kto żyje zgodnie z rozumem. Droga do szczęścia jest jedna. Nie można opanować zewnętrznych oko-

liczności, które burzą szczęście, przeto należy opanować samego siebie, aby uniezależnić się od świata. Możliwe to jest przez wyrzeczenie się świata i zabieganie o dobra wewnętrzne. Szczęściem jest wewnętrzny trwały spokój (ἀταραξία).

Zgodnie z nurtem tradycji sokratejskiej stoicy nauczali o związkach cnoty ze szczęściem. Stoicy nauczali, że cnota i szczęście są tym samym, chociaż definicja cnoty jest różna od definicji szczęścia. Rozumieć to należy w ten sposób, że ten kto żyje cnotliwie, jest szczęśliwy. Szczęście więc polega bardziej na działaniu niż na używaniu. Ale cnota nie ma wartości ze względu na szczęście, które daje ani też ze względu na dobre czyny, które z niej wynikają. Wartość tkwi w samej cnocie. Czyny, które płyną z cnoty, dlatego że zostały podjęte, są dobre. Wartość czynu zależy też od intencji. „Czyn nie będzie dobry, jeśli nie będzie dobrej intencji" – pisał Seneka.

Cnota jest jednak jedna, ale przybiera różne postacie. Np. sprawiedliwość, męstwo są gatunkami cnoty. Cnota też jest dobrem jedynym, bogactwo i sława bowiem mogą być użyte niewłaściwie i spowodować konkretne zło.

Poza cnotą i jej przeciwieństwem, którym jest zło, wszystko inne, jak bogactwo, uroda siła itp., jest obojętne. U mędrca nie wywołują one ani pożądania, ani wstrętu. Ale można z nich zrobić dobry lub zły użytek. Pomiędzy nimi jest pewna hierarchia. Jedne są godne wyboru, inne należy odrzucić. Rzeczy godne wyboru dzielą się na duchowe (pamięć, wiedza) i cielesne (sprawność fizyczna, sprawność zmysłów). Rzeczy duchowe mają pierwszeństwo przed cielesnymi, dusza bowiem jest wartością.

Stoicy rozróżniali cztery rodzaje czynów; dwa rodzaje o wartości dodatniej (καθῆκον, κατόρθωμα) i dwa o wartości ujemnej (παρὰ τὸ καθῆκον, ἁμαρτήμα). W pełni czynem dobrym jest κατόρθωμα. Czyn zwany καθῆκον jest dobry, jeśli osoba pełniąca go świadomie będzie dążyć do dokonania czegoś dobrego. Czyn zwany ἁμαρτήμα z natury jest zły. Ale czyn nazwany παρὰ τὸ καθῆκον, choć jest obojętny, będzie zły, jeśli zła będzie intencja przy jego popełnieniu.

Stoicy byli optymistami. Sądzili, że niewiele trzeba wysiłku, aby żyć cnotliwie, dobrze czynić i osiągnąć szczęście.

1.5.2.2. Prawa natury i prawo naturalne

Stoicka wizja rzeczywistości jest materialistyczna. Wszystko, co istnieje, jest materią (ziemia, powietrze, ogień i woda). Ogień uważali stoicy za substancję podstawową. Dusza i bóg są subtelnymi postaciami ognia. Formy-zarodki (λόγοι σπερματίκοι), obecne w materii, powodują zmiany w świecie. Dla wszystkiego, co istnieje i dzieje się w naturze, istnieje pewien schemat, rozumny plan (λόγος). Ale wszechnaturę cechuje nie tylko rozumność, lecz również boskość i konieczność, a to oznacza, że wszystko, co się dzieje w naturze, jest zdetermino-

wane i jest ogniwem długiego łańcucha przyczyn i skutków. Stoicy przyrównywali fatalizm praw natury do despotycznej władzy absolutnego króla w państwie.

Według nauczycieli stoików prawa natury działają we wszechświecie jako opatrzność boska, która przejawia się w istnieniu ładu, porządku i dla dobra części składowych wszechrzeczy. Życie zgodne z naturą jest cnotą. Prawo natury w człowieku przejawia się jako prawo naturalne. Prawo naturalne, jako forma prawa natury, również działa fatalistycznie i niezależnie od woli człowieka. W związku z tym stawiano zarzut stoikom, że nie przyznają ludziom wolnej woli. Ale stoicy rozumieli wolę jako zgodność działania rozumnego człowieka z prawem natury. Rozumny człowiek poddaje się prawom natury, wszak w ich ramach znajduje swoją wolność. „Fatum chętnych prowadzi swobodnie, a opornych przemocą" (Seneka). Człowiek nie jest zdolny do panowania nad biegiem wydarzeń świata zewnętrznego, jednak może panować nad własnymi wewnętrznymi aktami, nad swoimi pragnieniami oraz nad swoimi reakcjami emocjonalnymi na doświadczenie wewnętrzne. Epiktet pisał: „Z wszystkich rzeczy jedne są od nas zależne, drugie zaś niezależne. Zależne są od nas: sądy, popędy, pragnienia, odrazy i jednym słowem – to wszystko, co jest naszym dziełem. Niezależne natomiast są od nas: ciało, mienie, sława, godności i jednym słowem – to wszystko, co nie jest naszym dziełem. I dlatego te rzeczy, które od nas zależą, z natury są wolne i nie podlegają żadnym zakazom ani przeszkodom, te natomiast, które od nas nie zależą, nie przedstawiają żadnej wartości, spełniają służebną rolę i stanowią cudzą własność".

1.5.2.3. Etyka społeczna

Chociaż stoicy poszukiwali wewnętrznego spokoju i głosili poddanie się jednostki prawom natury, to jednak nie byli obojętni na dolę drugiego człowieka. Dystansując się od namiętności, które mają charakter egoistyczny, dążyli do wykonywania czynów moralnych, dobrych. Cnota i rozum otwierają człowieka przed drugim człowiekiem. Ludzie stanowią społeczność.

Każdy człowiek należy do jakiejś grupy, wobec której posiada pewne zobowiązania. Każdy też stanowi dla siebie centrum, wokół którego tworzą się koła. Są nimi rodzina, krewni, naród, ludzkość.

Stoicy byli internacjonalistami. Sprzeciwiali się podziałowi na Hellenów i barbarzyńców. Nawoływali do zniesienia granic między państwami. Szczególnie stoicy rzymscy nawoływali do braterstwa.

1.5.3. Etyka epikurejczyków

Hedonizm, kult życia

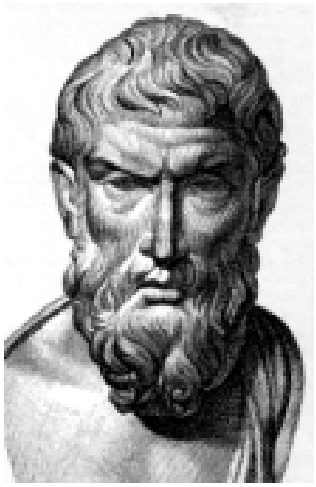
Epikurejczycy nawiązywali do atomisty Demokryta, w poglądach etycznych do cyrenaików, jednej ze szkół post-sokratejskich, w której nauczano, że kryterium dobra moralnego jest osobiste zadowolenie (hedonizm). Filozofia epikurejczyków nie jest jednak filozofią eklektyczną.

Epikur z Samos (341–270 przed Chr.)

Twórcą szkoły filozoficznej, której poglądy nazywamy epikureizmem, był Epikur z Samos (341–270 przed Chr.). W Atenach zamieszkał jako osiemnastoletni młodzieniec. Po zapoznaniu się z różnymi systemami filozoficznymi założył w ogrodzie własną szkołę (ogród Epikura). Większość pism Epikura zaginęła z nieznanych powodów; posiadamy jedynie trzy listy i pewne fragmenty jego pism, głównie z dzieła *O naturze.* Diogenes Laertios zapewnia, że Epikur napisał około trzystu różnych rozpraw.

1.5.3.1. Podstawy etyki Epikura

Epikur skupia uwagę na postrzeżeniach zmysłowych. Nie istnieją pojęcia wrodzone. Cała wiedza pochodzi z doświadczenia zmysłowego. Kryterium prawdy jest jasność. Pojęcia są wyobrażeniami przechowanymi w pamięci, pochodzącymi zazwyczaj z wielu spostrzeżeń zmysłowych (sensualizm). Sensualizm Epikura znalazł także odzwierciedlenie w jego poglądach etycznych.



Właśnie w centrum zainteresowań Epikura była etyka. Uważał, że główną przyczyną zła i cierpienia ludzkiego jest politeizm i związane z nim przesądy, a czasem nawet daleko idąca ignorancja w pojmowaniu otaczającej nas rzeczywistości. Epikur nie był zdecydowanym ateistą, jednak z głębokim krytycyzmem odnosił się do rozpowszechnionej w owych czasach religijności, przejawiającej się między innymi w strachu przed śmiercią i bogami. Dlatego nauczał, że nie istnieje żadne osobowe trwanie po śmierci, a bogowie nie interesują się ludzkimi sprawami. Epikur nauczał o moralnym dobru i złu, nie uciekając się do boskiej woli Zeusa ani do praw nadprzyrodzonych – jak stoicy – czy ideałów moralnych, jak Sokrates.

1.5.3.2. Przyjemność, radość życia

Jak w dziedzinie poznania jasność postrzeżenia jest kryterium prawdy, tak uczucie przyjemności lub bólu jest kryterium szczęścia oraz słusznego wyboru i działania. Szczęście polega na doznawaniu przyjemności, a nieszczęście na doznawaniu cierpienia. Aby być szczęśliwym, wystarczy uniknąć cierpienia, które ma różne źródła. Szczęściem jest samo życie. Jeśli człowiek nie cierpi, z natury jest szczęśliwy i odczuwa przyjemność. Wystarczy być zdrowym, nie zadręczać się troskami, a wtedy życie będzie upływało w szczęściu. Człowiek mądry czasem wybierze krótkotrwały ból, by zapewnić sobie przyjemność w przyszłości. Należy zabiegać o szczęście w tym życiu, gdyż złudne jest przekonanie o nieustannej matampsychozie (reinkarnacji). Należy korzystać z życia.

Zdaniem Epikura doznawanie przyjemności nie polega na zaspokajaniu cielesnych pożądliwości. Epikur był daleki od głoszenia rozpusty czy samolubnej pogoni za przyjemnościami

zmysłów. Szczęście to nie „pijatyki i hulanki, nie obcowanie z pięknymi chłopcami i kobietami; (…) ale trzeźwy rozum, dociekający przyczyn wszelkiego wyboru i unikania, odrzucający czcze domysły, owo źródło największych utrapień duszy".

Chociaż wszystkie przyjemności są czymś pozytywnym, to brak cierpienia należy uważać za szczęście i przyjemność negatywną. Pozytywna przyjemność występuje wtedy, gdy mamy potrzeby i gdy je zaspokajamy. Ale posiadanie potrzeb i ich zaspokajanie czasem mąci szczęście. Przyjemnie zatem jest nie posiadać potrzeb. Epikur nauczał, że najwięcej przyjemności ma ten, kto ma najmniej potrzeb. Zaspokojenie potrzeb jest przyjemnością pozytywną.

Z powyższego wynika, że przyjemność wynikająca z braku potrzeb, lub minimalnych potrzeb, jest wyższa. Aby więc osiągnąć cel życia, to jest doznanie przyjemności i być szczęśliwym, nie należy zabiegać o przyjemności, lecz mieć możliwie najmniej potrzeb, unikać cierpienia i bólu.

Epikur dzieli przyjemności pozytywne na fizyczne i duchowe. Duchowe nie mogą istnieć bez fizycznych, wszak przyjemności fizyczne służą podtrzymywaniu życia. Szczęśliwymi jesteśmy dlatego, że żyjemy. Jednakże dobra duchowe dają więcej przyjemności. Pomimo to nie ma jakościowej różnicy pomiędzy przyjemnościami. Nie ma bowiem przyjemności bardziej lub mniej szlachetnej. Wartościowane mogą być jedynie według tego, ile dostarczają przyjemności.

1.5.3.3. Prostota życia, przyjaźń, rozum

Jeśli przyjemności mogą być wartościowane jedynie według tego, ile dostarczają przyjemności, to może się wydawać, że Epikur uważał, że wystawne uczty dają więcej przyjemności jak zwykłe zaspokojenie głodu. Charakterystyczna jest jego wypowiedź dotycząca właśnie tej kwestii. Powiada on: „Umiarkowanie uważamy za największe dobro nie dlatego, żebyśmy w ogóle mieli poprzestawać na małym, ale dlatego, abyśmy się nauczyli obywać byle czym, gdy nas bieda nawiedzi, w przeświadczeniu, że najlepiej korzystają z obfitości dobra ci, którzy jej najmniej pożądają, i że to, co jest naturalne, jest też łatwe do zdobycia, a to, co urojone, z trudem trzeba zdobywać. Proste potrawy sprawiają nam tyleż przyjemności, co wystawne uczty, gdy tylko bolesne uczucie głodu zostanie usunięte. Jęczmienny chleb i woda sprawiają największą rozkosz, jeśli je spożył głodny. Z tego więc względu przyzwyczajenie do życia prostego i mało kosztownego zapewnia dobre zdrowie i uaktywnia wobec różnych potrzeb życiowych, a kiedy się po dłuższej przerwie zasiądzie przy suto zastawionym stole, wówczas się lepiej korzysta z tych przyjemności; wreszcie czyni nas ono nieustraszonymi wobec igraszek losu".

Zwolennikom etycznych przekonań Epikura największą przyjemność dostarczały kwiaty w ogrodzie i grono przyjaciół, a więc to, na co składa się codzienne życie. Epikur wysoko cenił przyjaźń. Daje ona wiele szczęścia. Bez przyjaźni nie można żyć bezpiecznie i spokojnie. Epi-

kurejczyk pochodzenia rzymskiego, Lukrecjusz (95–55 przed Chr.), podkreślał, że przyjaźń (*amicitia*) jest więzią społeczeństwa, zasługującą na pochwałę. Ale ofiarowana epikurejczykowi przyjaźń nie jest celem, lecz jedynie środkiem do szczęścia i przeżywania przyjemności. „Przyjaźń jest największym wśród wszystkich dóbr, jakim nas mądrość obdarza dla zabezpieczenia szczęścia przez całe życie. Ta sama wiedza, która umocniła w nas przekonanie, że cierpienie nie trwa ani wiecznie, ani bardzo długo, dostrzegała i to, że przyjaźń jest najlepszą gwarancją bezpieczeństwa nawet w naszych ograniczonych warunkach". Widoczny jest w tych słowach funkcjonujący w etycznych założeniach epikureizmu egoizm. Cała etyka Epikura przesiąknięta jest egoizmem. Altruizm jest nikomu niepotrzebny. Najlepszymi obywatelami są egoiści. Ale korzystanie z egoistycznych przyjemności nie może nikomu zaszkodzić. Jeśli nie zostanie pogwałcone prawo, nie zostaną naruszone dobre obyczaje, ciało nie zazna uszczerbku, to można korzystać do woli z przyjemności. Ale „prawo naturalne jest tylko korzystną umową zawartą w tym celu, aby sobie wzajemnie nie szkodzić".

Człowiek może wybierać między przyjemnościami jedynie dzięki rozumowi. Dzięki rozumowi też możliwe jest odpędzanie od siebie złych myśli, których podłożem może być religia. Rozum powinien nad nimi panować i odpędzać je, gdyż one mącą spokój i szczęście. Rozum też nakazuje żyć cnotliwie, moralnie, sprawiedliwie. Ale cnota nie jest wartością samą w sobie. Nonsensem byłoby coś dla niej samej robić. Cnota jest środkiem do szczęścia. Należy żyć sprawiedliwie ze względu na szczęście.

1.5.4. Etyka neoplatończyków

Etyka wyrzeczenia się świata i pochwały mądrości

Neoplatonizm nie jest jednolitym systemem filozoficznym. Jak sama nazwa wskazuje, jest kontynuacją myśli Platona. Jednakże neoplatonicy przyswoili sobie również dorobek innych szkół filozoficznych. Niektórym, jak np. Plotynowi, udało się stworzyć dość zwarty system, uwzględniający wszelkie zagadnienia i dyscypliny filozoficzne, system, nie zawsze oparty na badaniach. Neoplatonicy, wywodząc swoje etyczne poglądy antropologii i etyki Platona, byli zdecydowanymi rygorystami. Jeśli ciało jest więzieniem duszy, przeto – według ich szkoły – należy wyrzec się świata.

1.5.4.1 Główni przedstawiciele neoplatonizmu

Filon z Aleksandrii (ok. 25 przed Chr. – 40 po Chr.)

Filon z Aleksandrii, zhellenizowany Żyd, rozmiłowany zarówno w ojczystej kulturze, jak i filozofii greckiej, stworzył dość zwarty system, w którym nawiązywał do Starego Testamentu i Platona. Stosując alegoryczny wykład ksiąg starotestamentowych, głosił, że Bóg w swoim boskim rozumie najpierw stworzył byty wyższe, a następnie na ich wzór rzeczy materialne. Ludzka dusza jest stworzona na obraz samego Boga. Pierwszy człowiek żył w harmonii z Bogiem i był podporządkowany prawom wszechświata. „Takim kodeksem prawa jest rozumne

prawo natury, i jest właściwiej nazywać je boskim ustanowieniem, ponieważ jest boskim prawem, według którego każdy otrzymuje to, co mu się należy i dla niego jest odpowiednie". Człowiek na skutek upadku w grzech utracił pierwotny stan szczęśliwości.

Dusza uwięziona w ciele pielgrzymuje z dala od swojego Stwórcy. Należy przeto dążyć do wyzwolenia z cielesnego więzienia. Człowiek, spokrewniony ze swoim Stwórcą, może to osiągnąć przez naśladowanie Boga i życie według prawa natury.

Filon z Aleksandrii zgodnie z tradycją sokratejsko-platońską głosił, że prawdziwa cnota jest wiedzą. Nie są mężnymi ci, którzy zostali uznani za sławnych zwycięzców, lecz ci, których działanie opiera się na mądrości. Podobnie o szlachetności nie decyduje szlachectwo, pochodzenie, lecz wstrzemięźliwość i sprawiedliwość. Ojczyzną mądrych ludzi jest cnota.

Filon z Aleksandrii nie był typowym neoplatonikiem. Jak widać z powyższego, usiłował prawdy Starego Testamenty podać w „opakowaniu" platonizmu.

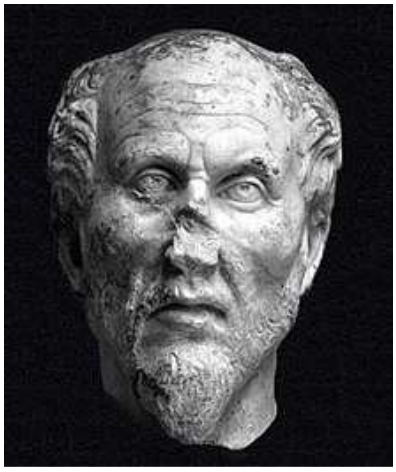
Plutarch z Cheronei (46–120 po Chr.)

Plutarch nie tylko znał pisma Platona, lecz także Arystotelesa i stoików. W swoich poglądach etycznych potrafił wykorzystać elementy tych trzech systemów. Przyjmując platońską koncepcję człowieka, był przekonany, że dzięki intelektowi i pewnym praktykom religijnych, dusza może wyzwolić się z ciała i zaznać szczęścia w życiu przyszłym. Od Arystotelesa przyjął teorię środka i podobnie jak Stagiryta nauczał, że cnota jest pomiędzy nadmiarem i brakiem. Śladem zaś stoików głosił braterstwo między ludźmi.

Plotyn (ok. 203–269 po Chr.)

> Plotyn pochodził z Likopolis w Egipcie, młodość zaś swoją spędził w Aleksandrii, gdzie zapoznał się z różnymi systemami filozoficznymi, głównie palatonizmem, arystoteletyzmem i filozofią stoików. Był uczniem Amoniusza Sakkasa. W czterdziestym roku życia przeniósł się do Rzymu. Przekroczywszy pięćdziesiąty rok życia, zajął się pracą pisarską. Porfiriusz, uczeń i biograf Plotyna, zebrał je w sześć dziewiątek i dlatego pisarską spuściznę Plotyna przyjęło się nazywać *Enneadami.* W pierwszej *Enneadzie* zostały zawarte pisma etyczne (τὰ ἐθικώτερα).

Cechą wspólną neoplatończyków był dualizm, dziedzictwo wielkiego ich mistrza i poprzednika. Jednak postawili sobie za cel zbudowanie systemu monistycznego. I chyba najlepiej udało się ten cel osiągnąć Plotynowi.



Rzeczywistość bierze początek z najwyższej zasady, Jedni (τὸ ἕν), która jest czymś boskim. Owa pierwotna Jednia wymyka się wszelkim badaniom i opisom. Nie można nawet stwierdzić, że istnieje, ponieważ jest ponad bytem. Z Jedni przez kolejne emanacje wyłoniła się cała rzeczywistość. Z Jedni pochodzi pierwsza hipostaza, Umysł (νοῦς). W niej są zawarte idee. Umysł dał początek drugiej hipostazie, Duszy (πψχή). Na niższym poziomie dusza ta ożywia cały świat materialny. Materia jest kresem procesu emanacji, a tym samym relatywnym niebytem. Każda istota ludzka jest złożeniem cząstki Duszy oraz pewnej ilości materii cielesnej.

Człowiek może przesuwać się w hierarchii bytów dół i w górę. Doskonali się i staje się lepszym, gdy przesuwa się ku Jedni.

Etyka Plotyna jest eudajmonistyczna, perfekcjonistyczna i teologiczna. Plotyn, dokonując przeglądu koncepcji swych poprzedników, za Arystotelesem podkreśla czynny charakter *eudajmonii*. Surowo krytykuje ograniczenie przez stoików zasięgu ostatecznego szczęścia jedynie do duszy rozumnej. Wszystko, co żywe, jest otwarte na *eudajmonię*, a ponieważ istnieją różne poziomy życia, istnieją także różne stopnie szczęścia.

Piękno rzeczy stanowi punkt wyjścia dla wzniesienia się duszy przez kontemplację swego własnego piękna, a ostatecznie piękna idealnego. Warunkiem wzniesienia się ducha ludzkiego do zjednoczenia z Jednią jest oczyszczenie się z trosk materialnych, postęp w poznaniu samej duszy i bytów duchowych oraz doskonalenie się poprzez praktykowanie cnót, takich jak umiarkowanie czy sprawiedliwość. Istnieją cztery poziomy cnót:

- cnoty konieczne do życia w społeczeństwie (umiarkowanie, męstwo, sprawiedliwość i roztropność),
- cnoty potrzebne do oczyszczenia duszy z zainteresowań ciałem i przedmiotami zmysłów,
- cnoty dusz oczyszczonych,
- cnoty wzorcowe, które czynią duszę zdolną do umysłowej wizji Jedni.

Plotyn zaleca nieustanną pracę nad sobą. Należy usuwać wszystko, co jest zbędne, krzywe i opaczne. Doskonalenie i oczyszczenie prowadzi do boskości. Nikt, kto nie stanie się piękny i boski, nie ujrzy piękna i boskiej Jedni.

Neoplatonizm miał wpływ na etykę chrześcijańską w okresie ojców Kościoła i w średniowieczu.

2. Etyka chrześcijańska od Jezusa do Reformacji

2.1. Podstawy etyki chrześcijańskiej

Przedstawiciele niektórych kierunków panujących we współczesnej etyce propagują przekonanie, że nie istnieje etyka chrześcijańska. Rzekomo tam gdzie obowiązuje przykazanie, konkretne nakazy i zakazy, nie można mówić o etyce jako dyscyplinie filozoficznej, przykazania bowiem wiążą wolę i określają, co Bóg uznaje za dobre lub złe. Przekonanie to funkcjonuje również w formie łagodniejszej. O etyce chrześcijańskiej można mówić rzekomo dopiero wtedy, gdy zostanie ona powiązana z etyką filozoficzną. Nie oceniając powyższych przekonań, należy powiedzieć, że etyka opierająca się na przykazaniach, za którymi stoi autorytet Boga, zakłada nie tylko funkcjonowanie jakiegoś poglądu etycznego, ale nakierowuje wolę człowieka na działanie zgodne z określonymi normami moralnymi. Refleksja nad postępowaniem człowieka, to refleksja w obrębie dyscypliny, jaką jest etyka.

Punktem wyjścia etyki chrześcijańskiej jest przekonanie, że Bóg jako nasz dobry i łaskawy Ojciec jest najwyższym dobrem. Jego wola względem człowieka jest dobra i łaskawa. Pragnie On, aby wszyscy ludzie byli zbawieni (por. 1 Tm 2,4). Wynika z tego oczywisty wniosek, że dobre dla człowieka jest to, czego dla niego i od niego chce Bóg. W etyce chrześcijańskiej wskazania moralne mają więc formę konkretnych przykazań, a dobro moralne jest pojmowane w kategoriach posłuszeństwa.

Mając na uwadze tu i ówdzie istniejące zastrzeżenia wobec etyki chrześcijańskiej, głównie etyki biblijnej, teologia protestancka dokonuje ostrego rozróżnienia między etyką filozoficzną a teologiczną. Ale także etycy katoliccy stosują takie rozróżnienie, nazywając czasem etykę teologiczną etyką soteryjną. Podział na etykę filozoficzną i teologiczną nie wynika z rozróżnienia pomiędzy intelektem a wiarą, wszak wiara nie wyklucza rozumu, a rozum wiary, lecz chęci podkreślenia charakteru chrześcijaństwa jako religii objawionej. Niezależnie od wyżej wspomnianych zastrzeżeń obecnie prawo obywatelstwa otrzymały takie tematy w obrębie np. teologii biblijnej, jak etyka Starego Testamentu oraz etyka Nowego Testamentu. W obrębie etyki Nowego Testamentu rozpatruje się etykę zwiastowania Jezusa, etykę apostoła Pawła itp.

Rezygnując z dogłębnego przedstawienia myśli etycznej zwartej w Biblii, zanim jednak przedstawimy chrześcijańską afiliację etyki filozofii greckiej oraz etyki okresu hellenistycznego i rzymskiego, choć w bardzo dużym zarysie przedstawimy podstawowe wątki myśli etycznej Starego i Nowego Testamentu. Bez przynajmniej pobieżnego nakreślenia najbardziej istotnych elementów teologii Starego i Nowego Testamentu, mających znaczenie dla biblijnej myśli etycznej, nie można zrozumieć późniejszej etyki chrześcijańskiej.

2.1.1. Stary Testament

Z wielkim trudem udaje się nam odtwarzać kolejne etapy rozwoju myśli teologicznej Starego Testamentu. Jeszcze trudniejsze zadanie staje przed każdym, kto chciałby prześledzić rozwój myśli etycznej ksiąg Starego Przymierza, bo chociaż uzgodniono w przybliżeniu datowanie najstarszych źródeł Pentateuchu (Pięcioksięgu Mojżesza), to jednak nie wolno zapomnieć, że zanim Pentateuchowi nadano obecną formę, minęło kilka wieków i jest on końcowym efektem kilkakrotnych redakcji. Z badań wynika, że redaktorzy przerabiali ustną tradycję i pisane źródła w duchu późniejszych przekonań religijnych.

Bóg Starego Testamentu jest przede wszystkim Bogiem świętym i suwerennym. Pojęcie świętości Boga wywodzi się z kultu. Zawiera jednak ono takie odcienie znaczeniowe, jak: doskonałość, odmienność od świata materii. Przy pomocy pojęcia świętości formułowano myśl, która w filozofii opisywana jest przy pomocy słowa *transcendentny*. Prorok Izajasz, zobaczywszy w świątyni chwałę Jahwe, powiada: „*Biada mi! Zginąłem, bo jestem człowiekiem nieczystych warg i mieszkam pośród ludu nieczystych warg*" (Iz 6,5). Suwerenny JAHWE jest absolutnym panem wszystkiego, co jest widzialne i niewidzialne. Ale Bóg Starego Testamentu nie jest tylko Bogiem dalekim (*Deus absconditus*), chociaż również tak został nazwany, lecz jest Bogiem bliskim, wpisanym przez swoje zbawcze działanie w historię. Decyduje suwerennie o losie człowieka. Anna, matka Samuela, modliła się w Sylo: „*Pan zadaje śmierć, ale i przywraca do życia, strąca do krainy umarłych, ale i wyprowadza, pan zuboża, ale i wzbogaca, poniża, ale i wywyższa*" (1 Sm 2,6.7). Właśnie wiara w suwerennego Boga była podstawą nadziei Izraela. Ale jeśli wszystko jest zmienne, ulega czasowi, to JAHWE jest niezmienny i w każdym nieszczęściu można spodziewać się Jego pomocy. Poeta na gruzach Jeruzalemu wyśpiewał tren: „*Wspomnij, Panie, na to, co się nam stało! Spójrz i przypatrz się naszej zniewadze. (…) Spadła korona z naszej głowy, biada nam, bo zgrzeszyliśmy! Dlatego chore jest nasze serce, dlatego zaćmione są nasze oczy. (…) Ale Ty, Panie, trwasz na wieki, twój tron z pokolenia w pokolenie*" (Tr 5,1.16.17.19).

Właśnie na Bogu, który jest suwerenny w swoich decyzjach i niezmienny, pobożny Izraelita budował swoje życie. Refleksja nad wydarzeniami w dziejach Izraela, egzystencjalne doświadczenie doprowadziło do przekonania, że JAHWE jest dobry (טוֹב). Zresztą religia Starego Testamentu jest zbudowana na przekonaniu, że Imię Boże, JAHWE, zostało objawione Mojżeszowi. Znaczy ono *JESTEM.* I nie chodzi tu o to, że Bóg, objawiając się jako JAHWE, chciał powiedzieć, że jest Bytem, Istnieniem, ale że jest Bogiem obecnym, Bogiem wpisującym się w dzieje swojego ludu. Wynika to z etymologii Imienia Bożego.

W Księgach Starego Testamentu wielokrotnie jest mowa o dobroci Bożej. Bóg okazuje dobroć (Iz 63,7), nasyca dobrocią (Jr 31,12.14; Ps 65,5). Psalmiści opiewają i wielbią dobroć Boga (np. Ps 31,20). Ale także kilkakrotnie w psalmach Bóg jest opisany przy pomocy predykatu *dobry* (por. np. Ps 25,8). O dobroci Bożej świadczy także Jego sprawiedliwość (צְדָקָה), łaska

(חֶסֶד), miłosierdzie (רַחֲמִים). Modlący się Izraelita odwoływał się do dobroci, sprawiedliwości, łaski i miłosierdzia Bożego.

Dobry Bóg jest miarą wszystkiego. Dobre jest to, co JAHWE zsyła na drogę swojego ludu. Dobre jest błogosławieństwo i cierpienie. A przejawem błogosławieństwa Bożego są dobra materialne, liczna rodzina, zdrowie, przychylność przyjaciół itp. Cierpienie zaś ma prowadzić do nawrócenia, naprawy życia, do wierności Bogu, wyrażającej się w przestrzeganiu Bożych nakazów i zakazów. Błogosławiony i szczęśliwy jest ten człowiek, który nie kroczy ścieżkami bezbożnych, lecz kocha się w prawie Pańskim (Ps 1). Dobro w Starym Testamencie posiada więc wymiar materialny i moralny.

Judaizm rozwijał myśl ksiąg Starego Przymierza. Jednakże w judaizmie nastąpiło przesunięcie pewnych akcentów. Zdano sobie sprawę, że cierpienie nie zawsze jest zawinione i że nie można go rozpatrywać jedynie w schemacie wina i kara. Pobożność zaś przybrała bardziej charakter legalistyczny, tym samym suwerenność dobrego Boga, Boga okazującego łaskę człowiekowi, została jakby ograniczona. Bóg okazuje ją postępującemu sprawiedliwie i pokutującemu grzesznikowi.

2.1.2. Nowy Testament

U podstawy myśli teologiczno-etycznej na temat Boga znajduje się zwiastowanie Jezusa z Nazaretu. Pozostawiając na uboczu współczesną dyskusję na temat, co jest w ewangeliach autentycznym słowem Jezusa (*ipsissima verba Jesu*), a co autentycznym głosem Jezusa (*ipsissima vox Jesu*), należy stwierdzić, że typowym dla Jezusa predykatem określającym Boga jest słowo *Abba* (אַבָּא). Pochodzi ono ze słownika dziecięcego i znaczy ‘tatuś’. W Nowym Testamencie wielokrotnie Bóg nazwany jest Ojcem. Jest On Ojcem Jezusa i Ojcem uczniów. Pomiędzy tymi dwoma określeniami nie można postawić znaku równości. Bóg jest Ojcem Jezusa w innym sensie aniżeli Ojcem uczniów. Wskazują na to między innymi słowa zmartwychwstałego Jezusa, skierowane do zapłakanej Marii Magdaleny: „*Wstępuję do Ojca mego i do Ojca waszego*” (J 20,17).

Z rozumieniem Boga jako Ojca wiąże się myśl o opatrzności Bożej. Opatrzność Boża objawia się nad dobrymi i złymi, sprawiedliwymi i niesprawiedliwymi (Mt 5,45). Jeśli ziemscy ojcowie dają swoim dzieciom dobre rzeczy, to tym bardziej Bóg rozdaje dobra tym swoim dzieciom, które Go o nie proszą (Mt 7,11). W zwiastowaniu Jezusa wszelkie dobro pochodzi od Boga i Jedynie Bóg jest dobry. Młodzieniec pytający Jezusa o to, co ma czynić, aby być zbawionym, nazwał Jezusa dobrym Nauczycielem. W odpowiedzi usłyszał słowa: „*Czemu mię nazywasz dobrym? Nikt nie jest dobry, tylko jeden Bóg*” (Mk 10,18n).

Jedynie dobry Bóg nazwany jest też miłością (ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν – 1 J 4,7). Mając na uwadze wszystkie myśli Nowego Testamentu na temat miłości, należy powiedzieć, że predykat ‘miłość’ przypisany Bogu, określa Go jako najwyższe dobro i źródło wszelkiego dobra.

Śladem Starego Testamentu dobrem są w Księgach Nowego Przymierza: zdrowie, rodzina, dobra ziemskie. Są to jednak dobra, które we właściwy sposób powinny być wykorzystane. W pewnym sensie są dobrami danymi nam dla dobra ogółu. Dobra materialne mogą stać się przyczyną złego. Dlatego należy czynić sobie przyjaciół z mamony niesprawiedliwości (Łk 16, 9). Dobrem, którego człowiek powinien poszukiwać, jest Królestwo Boże (βασιλεία τοῦ Θεοῦ). Królestwo Boże w ewangeliach jest wartością daną, obecną w Jezusie, ale też przyszłą. Zgodnie z przypowieściami Jezusa, Królestwo Boże rośnie i realizuje się (Mt 13,1nn). Apostoł Paweł definiuje Królestwo Boże jako pokój, sprawiedliwość, radość. „*Królestwo Boże, to nie pokarm i napój, lecz sprawiedliwość i pokój, i radość w Duchu Świętym*" (Rz 14,17). Jeśli w Starym Testamencie dobro pojmowano bardziej materialnie, to w Nowym nastąpiło przesunięcie ku duchowemu rozumieniu dobra.

Te ogólnie zarysowane myśli zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu na temat dobra znajdują się u podstawy etyki chrześcijańskiej, która oczywiście czerpała natchnienie tak z biblijnego objawienia, jak i filozofii greckiej.

2.2. Etyka starożytnego Kościoła wschodniego

Na całym Bliskim Wschodzie w czasach apostolskich i poapostolskich z różnym natężeniem cieszyła się powodzeniem filozofia hellenistycza. Uznaniem cieszył się stoicyzm, głównie jednak platonizm, przyjmujący wówczas nową, atrakcyjną formę w postaci neoplatonizmu. W chrześcijaństwie, przesiąkniętym kulturą hellenistyczną, sięgnięto po instrumentarium dostarczone przez filozofię grecką, w celu zinterpretowania wielkiej tajemnicy, jaką była wiara w Boga, wpisanego z własnej woli w ludzką historię poprzez inkarnację odwiecznego Logosu, który był Bogiem i był u Boga (J 1,1-14). Dzięki temu instrumentarium mogły powstać chrystologiczne dogmaty starożytnego Kościoła. Ale do Kościoła powoli przedostawały się także poglądy etyczne najmodniejszych wówczas szkół filozoficznych.

Pewne poglądy etyczne spotyka się już u tzw. ojców apostolskich oraz apologetów. Jednak dopiero w Aleksandrii, w prawdziwie kosmopolitycznym mieście, gdzie na przełomie er żył i pisał swoje dzieła Filon, zwany Aleksandryjskim, gdzie znajdowała się słynna biblioteka aleksandryjska, w całości spalona (najpierw przez wojska Juliusza Cezara, potem Antoniusza i Oktawiana, a parę wieków później, jak chce legenda, przez kalifa Omara, który stwierdził, że jeśli księgi zawierają treść Koranu, to nie są już potrzebne, a jeśli inną, to są szkodliwe), doszło do głębszej refleksji etycznej u teologów tej miary, co Klemens Aleksandryjski (150–215) i jego uczeń Orygenes (185–254). Co prawda, **Klemens Aleksandryjski** nie zajął się podstawami etyki, ale przyswoił myśli chrześcijańskiej pewne poglądy neoplatoników i stoików. Zdecydowanie krytykował poglądy Epikura. W szóstej księdze swojego dzieła zatytułowanego Στρωματα (*Kobierce*) rozwinął teorię praktycznej mądrości (φρονησις), jako zasady działania człowieka, a przede wszystkim ludzkiej duszy. Łącząc swoje etyczne przekonania z soteriolo-

gią Kościoła Wschodniego, której podstawy sformułował Ireneusz w słynnym zdaniu: „Z powodu swej niezmierzonej miłości On stał się tym, czym my jesteśmy, aby nam umożliwić stanie się tym, czym On jest", nauczał, że człowiek winien tak żyć i postępować, aby upodobnić się do Boga. Ze zrozumiałych względów wzywa więc do umiarkowania w jedzeniu, piciu, ubiorze itp.

Orygenes, uczeń Klemensa, autor wielu dzieł, w tym *Przeciw Celsusowi* oraz *O zasadach* (Περὶ ἀρχῶν), był autorem dość swoistych poglądów etycznych. Był przekonany o egzystowaniu duszy przed jej wcieleniem, a więc zjednoczeniem z ciałem, które jest karą za jej grzeszenie w stanie preegzystencji. Dusza – pisał – „może albo zstąpić od najwyższego dobra do najniższego zła, albo powrócić od najniższego zła do najwyższego dobra". Dusza, aby mogła zjednoczyć się z Bogiem, powinna nieustannie prowadzić walkę z namiętnościami (πάθη) oraz duchem świata, prowadzącym do grzechu. Odpowiada ona za swoje czyny, gdyż zaopatrzona jest zarówno w rozum, jak i wolę. Może więc panować nad niskimi jej skłonnościami i żyć sprawiedliwie. Ponadto otrzymała jasne kryterium dobra i zła, którym są przykazania Boże Starego Testamentu (Dekalog) oraz nowotestamentowe nakazy unikania gniewu, przysiąg itp. Według Orygenesa cała rzeczywistość przy końcu świata powróci do pierwotnego stanu (ἀποκατάστασις πάντων). Dusze powoli i stopniowo oczyszczają się i wznoszą do góry, aż w końcu, zaopatrzone w eteryczne ciało, powrócą do Boga. Orygenes był ascetą i dał początek życiu monastycznemu.

Na uwagę zasługują etyczne poglądy **Jana z Damaszku** (675–749). Dzięki przekładowi na język łaciński trzeciej części jego dzieła pod tytułem: *Źródło poznania* wywarły jego myśli wpływ na średniowieczną etykę scholastyków Kościoła łacińskiego. Opierając się na nauce Posejdoniosa z Apamei, zaadaptowanej na grunt chrześcijański przez bpa Nemezjusza (ok. 400 r.), dokonał analizy władz ludzkich. W duszy obecna jest na mocy natury władza, pożądanie tego, co jest zgodne z naturą. Każda dusza posiada dwie władze: poznawczą i witalną. Pierwsza obejmuje intelekt, rozum, mniemanie, wyobrażenia i zmysły. Władze witalne, czyli pożądawcze obejmują chcenie i wybór. Pożądanie, które nie jest rozumne, nie jest wolą, władza zaś rozumnego pożądania jest wolą. Na pożądanie zmysłowe składają się uczucia pożądania, polegające na pragnieniu rzeczy postrzeganych zmysłowo oraz uczucia bojowe, polegające na dążeniu do przezwyciężenia zagrożenia.

2.2. Etyka autorów Kościoła łacińskiego

2.2.1. Augustyn (354 – 430 po Chr.)

Eudajmonizm teologiczny

Augustyn pochodził z Numidii; urodził się z ojca poganina i matki chrześcijanki, Moniki. Pod wpływem pism Cycerona rozmiłował się w filozofii. Początkowo był pod wpływem dualizmu manichejczyków, później zaś sceptycyzmu. Jako nauczyciel retoryki w Medio-

lanie zapoznał się z filozofią neoplatoników, którą uważał za filozofię Platona. Był przekonany, że platonizm jest najlepszą filozofią starożytnego, pogańskiego świata. Nie znał *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa. Pod wpływem kazań Ambrożego przyjął chrześcijaństwo. Ochrzczony w 387 r. powrócił do Afryki i został biskupem Hippony.

2.2.2.1. Etyka poszukiwaniem dobra

Augustyn uważał etykę za dyscyplinę filozoficzną, której przedmiotem jest poszukiwanie dobra. „Szuka ona najwyższego dobra, iżbyśmy kierowali się nim we wszystkich naszych poczynaniach, pożądali go nie ze względu na coś innego, ale ze względu na nie samo, a osiągając je, niczego więcej już do szczęścia nie wymagali. Dlatego właśnie nazywa się je dobrem ostatecznym, gdyż innych dóbr pragniemy dla niego, a tego dobra chcemy jedynie ze względu na nie samo".

Augustyn, stojąc na stanowisku biblijnym, uważał, że Bóg jest najwyższym dobrem i człowiek może być szczęśliwy jedynie wtedy, gdy znajduje się blisko Boga. Słynne zdanie Augustyna: „Niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie" jest zarówno wypowiedzią teologiczną, jak i etyczną. Etyka Augustyna jest eudajmonizmem teologicznym, ale też teleologicznym, gdyż ostatecznym szczęściem i dobrem człowieka jest przyszłe życie w bliskości Boga, czyli zbawienie. „Należenie do Boga – powiada Augustyn – jest dla mnie dobrem".

Augustyn nie podzielał poglądu Plotyna, że materia jest czymś złym. Jeśli została stworzona przez Boga z niczego (*creatio ex nihilo*) – uważa Augustyn – to właśnie jako taka jest również dobra. Dusza jest substancją samoistną, różną od ciała i od niego doskonalsza. Augustyn, w odróżnieniu do filozofów starożytnych, nie przypisywał jej funkcji biologicznych. Związane są z nią jedynie takie funkcje, jak myśl, wola, pamięć. Nawiązując jednak do filozofii neoplatońskiej uważał, że z pramaterii, której początek dał Bóg, rozwijała się w istniejące byty empiryczne dzięki złożeniu w niej zarodków rozumnych (*rationes seminales*). A to wszystko znaczy, że życie doczesne ma wartość i jest dobrem. Człowiek jednak musi dążyć do zjednoczenia z dobrem, którym jest Bóg. Dążenie to powinno się realizować przez wolne posłuszeństwo Bogu, będące wyrazem miłości do Boga. Dobry owoc wywodzi się jedynie z korzenia miłości. Augustyn zerwał z intelektualizmem etycznym starożytnych i zgodnie ze swoją teorią poznania, nauczał, że dobre i złe działanie jest rzeczą woli i uczucia.

2.2.2.2. Zasada dobra moralnego

Zasadą dobra moralnego jest miłość: „W tym życiu, chociaż nie ma innej cnoty poza miłością tego, co powinno być miłowane, roztropność polega na wybieraniu tego; męstwo – na tym,

by nie odwrócić się od tego bez względu na żadne trudy; umiarkowanie na tym, by żadne pokusy nie odwiodły nas od tego, a sprawiedliwość – by nie odwiodła nas pycha. Lecz co jest najbardziej godne naszej miłości, jeśli nie to, co najlepsze ze wszystkich rzeczy? Tym czymś jest Bóg, i miłować coś wyżej od Niego albo i na równi z Nim oznacza, że nie wiemy, jak kochać samych siebie. Tym bowiem dla nas lepiej, im bardziej zbliżamy się do Niego, od którego nic nie jest lepsze".

Zło nie istnieje realnie i nie jest cechą natury przyrody. Świat stworzony przez Boga nie zostaje popsuty przez zło. Złem jest brak dobra. Jego pochodzenie nie jest Boskie. Zło istniejące w świecie jest wynikiem działania człowieka, złej woli lub braku odpowiedniego działania, będącego wynikiem braku miłości.

Człowiek może dobrze czynić tylko dzięki łasce Bożej. Na nią niczym sobie nie zasługuje. Jeśli więc dzieje się dobro, to dzięki Bogu, jeśli zaś zło, to z powodu człowieka. I człowiek nie ma nic na swoje usprawiedliwienie, wszak może czynić dobrze dzięki łasce Bożej.

2.3. Tomasz z Akwinu (ok. 1225–1274)

Eudajmonizm intelektualno-teologiczny

Tomasz z Akwinu pochodził z hrabiowskiego rodu. Rodzice oddali go do klasztoru benedyktyńskiego na Monte Cassino i mieli nadzieję, że zostanie w przyszłości jego opatem. Tomasz jednak został dominikaninem. Po ukończeniu sztuk wyzwolonych w Neapolu ruszył do Paryża, gdzie studiował filozofię i teologię pod kierunkiem Alberta Wielkiego. Był profesorem na Uniwersytecie Paryskim. Wykładał także w Kolonii, Neapolu i Rzymie. Z polecenia papieża Urbana IV studiował filozofię Arystotelesa. Wilhelm z Moerbeche w tym samym czasie zajmował się przekładem dzieł Stagiryty. Jednakże znana już była *Etyka nikomachejska* Arytotelesa. Przekładu jej dokonał Robert Grosseteste (ok. 1168–1253).

2.3.1. Najważniejsze pisma etyczne

Tomasz z Akwinu jest autorem wielu pism teologicznych, filozoficznych i etycznych. Poglądy etyczne Akwinaty zostały wyłożone głównie w następujących pismach:

- *Summa contra gentiles* (III część poświęcona jest etyce),
- *Komentarz do* Etyki nikomachejskiej,
- *Kwestie dysputowane o złu*,
- *Kwestie dysputowane o cnotach*,
- *Summa teologiczna* (II część poświęcona jest etyce).

Wiele poglądów etycznych Tomasza w Akwinu znajduje się także w jego licznych pismach o charakterze duszpasterskim.

2.3.2. Człowiek – dusza i ciało

Tomasz z Akwinu odszedł od poglądu Augustyna, powszechnie podzielanego na zachodzie Europy, według którego człowiekiem jest dusza stanowiąca odrębną substancję. Akwinata nauczał, że ciało razem z duszą tworzą człowieka. Dusza do ciała ma się jak forma do materii. Formą człowieka jest jego dusza. Przypisywał jej, w odróżnieniu od augustianizmu, także władze wynikające z fizyczności człowieka, a więc biologiczne. Człowiek, jako całość, posiada cztery władze, będące źródłem aktów moralnych:

- władzę uczuć pożądliwych (pożądanie zmysłowe, odraza),
- władzę uczuć bojowych (uczucia związane z reakcją na zagrożenie),
- władzę uczuć pożądania rozumowego (skłonność lub awersja do przedmiotów poznania intelektualnego),
- władzę intelektu możnościowego (rozumienie pojęć, wydawanie sądów itp.).

Tym czterem władzom odpowiadają cztery sprawności, dzięki którym mogą być one udoskonalone:

- umiarkowanie (*temperantia*),
- męstwo (*fortitudo*),
- sprawiedliwość (*iustitia*),
- roztropność (*prudentia*).

Akwinata odszedł także od woluntaryzmu Augustyna. Głosił, że „regułą i miarą czynów ludzkich jest rozum, gdyż on jest pierwszą zasadą" (*primum principium*). Rozum powinien kierować wolą. Danie pierwszeństwa rozumowi przed wolą było czymś nowym. Aby człowiek mógł dokonać właściwego wyboru, musi najpierw rozumowo rozstrzygnąć, czy zamiar jest dobry czy zły, a dopiero wtedy zdecydować się na działanie, uaktywnić swoją wolę. Rozum poznaje dobro, a wola dąży do niego. Wola pozostawiona sobie jest siłą ślepą.

2.3.3. Eudajmonia celem i dobrem człowieka

Ostatecznym celem czynów ludzkich jest dobro i szczęście człowieka. Akwinata był przekonany, że wolą Boga, jako najwyższego dobra, jest dobro człowieka i człowiek zawsze pragnie dobra i szczęścia. „Nie obrażamy Boga inaczej, jak tylko działając przeciwko naszemu własnemu dobru". Grzech jest więc nie tylko wyzwaniem rzuconym Wszechmocnemu, ale jest on skierowany przeciwko grzeszącemu, gdyż jest działaniem przeciw szczęściu i dobru, którego chce Bóg dla człowieka. Innymi słowy, grzech jest działaniem sprzecznym z rozumem. Człowiek może się mylić w podejmowaniu decyzji, nie rozeznając uprzednio, co jest naprawdę dobre. I chociaż ostatecznym celem działania jest dobro, to jednak czyn nie będzie dobry,

jeśli jeden element tego działania jest zły. Wszystkie elementy działania, a także cel, muszą być dobre, aby akt moralny był dobry, a więc zarówno intencja, jak i akt muszą być dobre. Tylko rozum określa, jakie czyny są dobre dla osiągnięcia określonego dobra. Różne mogą być ludzkie działania, których celem jest dobro. Istotną cechą wartości ludzkiego czynu jest wartość przedmiotu, do którego człowiek dąży. Im cel jest lepszy, tym lepsze są czyny zmierzające ku niemu, i odwrotnie. Nawet jedzenie jest czymś dobrym, gdyż służy zaspokojeniu głodu i zachowaniu podstawowych funkcji życiowych. Ale wszystkie doczesne, naturalne działania moralnie dobre ustępują tym, które służą uzyskaniu ostatecznego szczęścia, znajdującego się poza doczesnością, grobem, a więc życia wiecznego, Bóg bowiem jest najwyższym dobrem, a największym szczęściem człowieka jest zjednoczenie z Bogiem.

2.3.4. Prawo naturalne

Skąd mamy pewność, że czyn zgodny z rozumem jest moralnie dobry? Normą obiektywną moralności jest nakaz słusznego rozumu, osądu (*recta ratio*), ale tylko wtedy, gdy jest zgodny z prawem wiecznym. Rozum uczestniczy w mądrości Stwórcy. Uczestniczenie człowieka, jako rozumnego stworzenia w prawie wiecznym, w mądrości Boga, jest podporządkowaniem prawu naturalnemu. Uczestniczenie to może być czynne, polegające na znajomości i przestrzeganiu prawa naturalnego, i bierne, polegające na wykonywaniu tego prawa bez zaangażowania rozumu. W ten sposób uczestniczą w prawie wiecznym istoty nierozumne. Prawo wieczne istnieje obiektywnie, niezależnie od rozumu oraz poznania intelektualnego, prawo naturalne zasadza się na tym poznaniu. Rozum jest więc pośrednikiem między prawem wiecznym a naturalnym. Prawo naturalne to prawo wynikające z natury człowieka jako istoty rozumnej.

Cechą istotną prawa naturalnego jest jego niezmienność i powszechność. Przejawia się ono zawsze i wszędzie w taki sam sposób. Powszechność prawa naturalnego ma dwa aspekty: przedmiotowy i podmiotowy. W obu aspektach prawo naturalne obowiązuje powszechnie. Jednakże, jeśli chodzi o aspekt podmiotowy, to w niektórych przypadkach prawo naturalne może być nierozpoznawalne, np. w sytuacji deprawacji rozumu, złych przyzwyczajeń itp. Także niezmienność prawa naturalnego może być rozpatrywana w dwóch aspektach. Prawo naturalne może zostać uzupełnione dla dobra człowieka o przepisy prawa Boskiego lub ludzkiego. Pozostaje ono wtedy niezmienne. Ale może też być z niego coś wyłączone i to, co zostało wyłączone, przestaje do niego należeć.

Tomasz z Akwinu omówił też związek pomiędzy prawem naturalnym a prawem ludzkim, czyli pozytywnym. Prawo ludzkie pochodzi od prawa naturalnego i powinno być z nim zgodne. Jego wartość zależy od wartości prawa naturalnego. Zależność między prawem pozytywnym a naturalnym może być rozpatrywana w dwóch aspektach. Prawo naturalne jako część prawa pozytywnego (*ius gentium*) zostaje przez nie usankcjonowane (zależność pozytywna). Część prawa pozytywnego, określana jako *ius civile*, nie może pozostawać w sprzeczności

z prawem naturalnym. Nie wiąże ono sumienia, ale należy go przestrzegać dla zachowania porządku publicznego.

Wieczne prawo zostało też objawione jako prawo Boskie, które daje człowiekowi pewność, co należy czynić, a czego zaniechać. Prawo boskie reguluje stosunki między ludźmi a Bogiem. Zostało ono objawione w Starym i Nowym Testamencie. Prawo Boże objawione w Nowym Testamencie jest wyższe od prawa objawionego w Starym Testamencie, motywuje bowiem człowieka bardziej do miłości. Dekalog znajdujący się na kartach Starego Testamentu – według Akwinaty – można wysnuć z prawa naturalnego. Dekalog ma więc moc ogólnie obowiązującą. Zawiera on dwojakiego rodzaju nakazy. Pierwsze cztery przykazania regulują stosunek człowieka do Boga, pozostałe zaś dotyczą stosunków międzyludzkich.

Tomasz z Akwinu, jak również inni scholastycy, dostrzegali sprzeczności pomiędzy nakazami i zakazami Dekalogu a konkretnymi nakazami występującymi w Starym Testamencie. Czy Bóg zmieniał swoje przykazania? Akwinata stał na stanowisku niezmienności prawa naturalnego, a więc również Dekalogu. Bóg nie zmieniał prawa, lecz same przedmioty kwalifikujące ramy tych nakazów. Np. Bóg nie nakazał ukraść Izraelitom mienia Egipcjan, lecz uznał, że po latach ciężkiej niewoli i służby nie należą już one do Egipcjan, lecz do Izraelitów.

2.4. Etyka nurtu franciszkańskiego

Etyka nurtu franciszkańskiego, to etyka woli i miłości, nawiązuje ona bowiem do teologiczno-filozoficznych myśli Augustyna, biskupa Hippony.

2.4.1. Franciszek z Asyżu (1181–1228)

Adolf Harnack, protestancki teolog nurtu liberalnego, powiedział, że „w Franciszku najbardziej i najpełniej wyraziła się kultura i pobożność średniowiecza i dzisiejszej Europy".

Franciszek z Asyżu nie był ani teologiem, ani też filozofem, ale dzięki swojej osobowości wywarł piętno na duchowość chrześcijańskiego Zachodu. Dał początek nowemu stylowi życia. Dla późniejszej refleksji etycznej znaczenie miały następujące charakterystyczne cechy myśli i pobożności Franciszka:

- poczucie **zależności** od Stwórcy i stworzenia,
- braterstwo **wszystkich stworzeń**,
- **ubóstwo** dające wolność,
- **naśladowanie** Chrystusa,
- **radość** życia, pokój i dobro, będące wynikiem nawrócenia.

2.4.2. Roger Bacon (1214–1292)

Roger Bacon był uczniem pierwszego angielskiego profesora etyki Roberta Grosseteste. W 1257 roku wstąpił do zakonu franciszkanów, w którym – zdaje się – miał poważne kłopoty

z powodu swoich poglądów, nosił się bowiem z zamiarem zreformowania dotychczasowej nauki chrześcijańskiej.

R. Bacon uważał, że etyka powinna być zwieńczeniem i ukoronowaniem wszystkich nauk. Podporządkowane jej powinny być wszystkie dziedziny ludzkiej refleksji. Dążył więc do uetycznienia ludzkiej myśli i działania.

Dobro moralne, do którego czynienia człowiek jest powołany, polega na zgodności z prawem Bożym, objawionym w Piśmie Świętym. Wola Boża jest normą osądu moralnego. Człowiek w swoim postępowaniu powinien więc kierować się wolą Boga. Moralne działanie człowieka ma miejsce w trzech relacjach. Pierwszym poziomem moralnego działania człowieka jest jego postępowanie w stosunku do Boga. Drugim poziomem jest relacja do drugiego człowieka, trzecim zaś relacja do samego siebie. Na każdym z tych poziomów człowiek ma swoje prawa i obowiązki.

2.4.3. Giovanni di Fidanza (1217–1274)

Giovanni di Fidanza znany jest raczej jako Bonawentura lub Doktor Seraficki.

2.4.3.1. Wolność decyzji

W poglądach teologiczno-filozoficznych Bonawentury wiele miejsca zajmuje psychologia. Na jego rozumienie duszy wpływ miały poglądy Jana z Damaszku. Ponieważ dusza jest formą substancjalną danego ciała, dlatego znajduje się w każdej jego części. Nie znajduje się w ciele na sposób obecności w miejscu, lecz jest w nim jako forma i doskonałość. Dusza posiada władzę poznania i wolę. Intelekt sprawia, że poznany zostaje przedmiot. Rozum praktyczny zaś umożliwia wydanie osądu, co jest dobre, a co złe. Wola zostaje pociągnięta przez dobro, wola bowiem jest pożądaniem tego, co dobre, lub co wydaje się być dobre.

Istnieje podwójny rodzaj pożądania: naturalne, czyli instynktowne oraz rozmyślne. Pożądanie instynktowne jest wolą naturalną, rozmyślne zaś jest wolą w ścisłym tego słowa znaczeniu. Wola w ścisłym tego słowa znaczeniu jest więc kierowana rozumem. Nie zawsze jednak idzie ona za rozumem. Czasem właśnie wbrew intelektowi. Nie istniałaby wolność decyzji, gdyby nie można było dokonać wyboru.

2.4.3.2. Cel dążeń człowieka

Wszystko zostało uczynione ze względu na cel, który został wpisany w naturę każdego bytu. Celem człowieka jest jego szczęście. Tylko Bóg może zaspokoić ludzkie pożądania, gdyż na Niego jest ukierunkowana dążność duszy. Szczęśliwość jest stanem niezagrożonego posiadania dóbr, gdzie bowiem istnieje zagrożenie i obawa ich utraty, tam nie może być w pełni

szczęścia. Jedynie w Bogu nie istnieje taka obawa, przeto tylko w Nim możemy być szczęśliwi. Nie można być także szczęśliwym, gdy brak pewności, że będzie ono wieczne. Bóg z natury jest niezmienny i wieczny, dlatego On gwarantuje wieczne szczęście i w Nim jest pełnia szczęścia.

Według Bonawentury Bóg jest naturalnym celem człowieka, kresem jego naturalnego pragnienia szczęścia. Jednakże człowiek na drodze naturalnej nie jest w stanie osiągnąć tego celu. Osiągnięcie ostatecznego celu przerasta jego siły. Pragnienie osiągnięcia celu szczęśliwości może jedynie zaspokoić Bóg, Dobro Najwyższe. Dusza ludzka została stworzona, by być udoskonalaną i zdolną do przyjęcia łaski, która jest darem i pomocą daną człowiekowi. Dążenie do szczęścia jest więc naturalne, ale osiągnięcie jest możliwe tylko na drodze nadprzyrodzonej. Zasługa jest nieprzydatna do jego osiągnięcia. Tylko Bóg może podnieść człowieka do stanu szczęśliwości.

2.4.4. Jan Duns Szkot (1265/6–1308)

2.4.4.1. Prymat woli nad intelektem

Duns Szkot, zwany Doktorem Subtelnym, przeciwstawił się poglądom Tomasza z Akwinu, dającemu pierwszeństwo intelektowi przed wolą. Przeciwny był również przekonaniu, że możliwa jest stała harmonia między intelektem a wolą. Wraz z Tomaszem z Akwinu utrzymywał, że kryterium słusznego osądu (*recte ratio*) jest podstawowym kryterium moralności, jednakże sam akt jest aktem woli. Rozum praktyczny ocenia przy pomocy sumienia, które czyny są zgodne z zasadami słusznego osądu. Doktor Subtelny raczej nawiązywał do Augustyna i głosił supremację woli. Nie rozum kieruje wolą, lecz wola rozumem. Działanie wypływające z woli ma na celu szczęście. Źródłem i celem szczęścia jest Bóg. „Wszelka wola stworzona ma taką naturę, że to, co należy do świata skończonego, nie może jej zadowolić, ponieważ tylko Bóg nieskończony może ją zadowolić". Bóg oglądany i posiadany w miłości może więc tylko zadowolić intelekt i wolę skierowaną na nieskończoność.

2.4.4.2. Prymat miłości

W centrum swojej teologii i filozofii umieścił – także za Augustynem – miłość, wszak Bóg jest miłością. Miłość wymyka się poznaniu rozumowemu. Miłość w życiu człowieka jest uczestniczeniem w Bogu. Człowiek kocha Boga jako przedmiot będący przyczyną sprawczą jego szczęścia. „Miłość nie jest inną sprawnością czy sposobem bycia niż ten, dzięki któremu Duch Święty mieszka w duszy".

2.4.4.3. Miłość Boga podstawą prawa naturalnego

Duns Szkot wzorem innych średniowiecznych myślicieli uznawał istnienie prawa naturalnego. Jeśli Bóg jest miłością, prawdą i dobrem nieskończonym, to istnieje tylko jedna zasada prawa naturalnego. Jest nią przykazanie miłości Boga nade wszystko. Prawo naturalne nie jest więc

określone przez naturę człowieka. Duns Szkot nie uznaje poglądu Tomasza z Akwinu, który prawo naturalne wywodzi z natury. Miłość do Boga jest fundamentem wszelkiego działania. Poza aktem miłości Boga nie ma żadnych czynów, które są same w sobie dobre albo złe. Nakaz miłości Boga wynika z pojęcia Boga i na nim zbudowana jest cała moralność.

Doktor Subtelny, rozróżniając dwa rodzaje bytów: wieczny i śmiertelne, rozróżnia prawo naturalne w sensie ścisłym i szerszym. Do prawa naturalnego w sensie ścisłym zalicza jedynie dwa pierwsze przykazania Dekalogu. Nie daje jasnej odpowiedzi co do trzeciego przykazania. Pozostałe przykazania należą do prawa naturalnego w sensie szerszym i obowiązują one jako prawo pozytywne na mocy woli Bożej. Nie należą one do prawa naturalnego w sensie ścisłym, możliwe jest bowiem dopuszczenie w ich ramach wyjątków. Prawo naturalne nie obowiązuje zawsze i wszędzie. Bóg, zakazując zabójstwa, równocześnie może żądać od Abrahama ofiary z Izaaka.

Jedynie obowiązujące jest prawo naturalne w sensie ścisłym w formie negatywnej, to znaczy w formie zakazu nienawiści Boga, nie można bowiem wymagać od człowieka, aby we wszystkich działaniach miał na uwadze miłość Boga. Jan Duns Szkot uważał, że człowiek, wypełniając przykazania drugiej tablicy Dekalogu, nie zasługuje sobie na zbawienie, dotyczą one bowiem sfery doczesnego życia człowieka. Jednak obowiązują one, opierają się bowiem na nakazie miłości Boga. Nakazy, które nie wynikają z nakazu miłości Boga, należą do prawa pozytywnego, a obowiązują tylko dlatego, że są nakazami. Prawo pozytywne nie uzupełnia prawa naturalnego. Zadaniem jego jest integracja i porządkowanie życia.

Postscriptum do etyki średniowiecznego Zachodu

Przedstawione powyżej w bardzo dużym skrócie etyczne poglądy teologów i filozofów na zachodzie chrześcijańskiej Europy należy jeszcze uzupełnić przynajmniej o dwie uwagi.

Niezależnie od uczonej refleksji etycznej w codziennym życiu, przynajmniej w sferze tzw. szlachetnie urodzonych, funkcjonowało przekonanie, że należy radować się z życia. Wielką wartość miała miłość rycerza do wybranki serca, miłość, która nie mogła zostać „spełniona" cieleśnie. Miłość ta była wielokrotnie opiewana w pieśniach. Stanowiła jakby wyposażenie rycerza w dobro, dla którego warto zarówno żyć, jak i umierać.

Ponadto podzielono przekonanie, że „doskonałych" chrześcijan obowiązują inne zasady i normy etyczne aniżeli tzw. „normalnych" chrześcijan, na co dzień borykających się z różnymi kłopotami i trudnościami (etyka dwustopniowa). „Doskonalsi", często odgrodzeni murami

klasztornymi od reszty świata, zobowiązani są do poskramiania rozumem pożądliwości ciała, a więc do ascezy i stosowania norm ewangelicznych. Pozostali chrześcijanie, głównie ze względu na ich obcowanie ze sprawami świata, zmuszeni często do kompromisów w codziennym życiu, zwolnieni są od radykalnych rad i nakazów kazania na górze Jezusa.

2.5. Etyka reformatorów

Reformacja była ruchem religijnym w łonie Kościoła. Wydarzenia historyczne sprawiły, że na skutek odnowicielskich prądów w Kościele, doszło do podziału w empirycznym Kościele. Reformatorzy, głównie Marcin Luter i Filip Melanchton, byli do końca przekonani, że zachowana została jedność w sferze duchowej, niewidzialnej.

3.5.1. Marcin Luter (1493–1547)

Prymat łaski i wiary

Ks. Marcin Luter urodził się 10 listopada 1495 r. w Eisleben w Turyngii (Niemcy). Na skutek wewnętrznych przeżyć i ślubowania podczas burzy niedaleko Erfurtu, wstąpił do zakonu augustianów. Powołany został na profesora nowo założonego uniwersytetu w Wittenberdze, gdzie 31 października 1517 roku na drzwiach kościoła zamkowego przybił 95 tez na temat odpustów. Wyklęty przez papieża, przeprowadził reformę Kościoła w Saksonii. Podobną reformę przeprowadzono w innych częściach Niemiec, a także poza granicami Rzeszy.

Luter nie stworzył zwartego systemu etycznego, ani też nie napisał żadnego dzieła poświęconemu moralności, jednak w wielu dziełach zajmuje się normami postępowania, przede wszystkim fundamentem chrześcijańskiej moralności. Etyka Lutra jest typową etyką teologiczną. Reformator wittenberski był krytycznie ustosunkowany do etyki filozoficznej. Etyczne poglądy Lutra wywarły jednak przemożny wpływ na dalszy rozwój świata i refleksji etycznej.

3.5.1.1. Łaska i wiara

Punktem wyjścia w teologii Lutra jest objawienie, którego dokumentem jest Pismo Święte. Ujmując to od strony egzystencji człowieka, do principiów etyki należy łaska Boża i wiara.

Luter w etycznej refleksji wychodzi od przykazań Bożych, które obowiązują człowieka dlatego, że zostały dane przez Boga. Nadanie przykazań jest łaskawym darem Boga. Podstawą wszystkich przykazań jest pierwsze przykazanie Dekalogu, które w *Małym katechizmie* wyjaśnia następująco: „Powinniśmy Boga nade wszystko bać się, miłować Go i ufać Mu”. Miłość do Boga i ufna wiara w Chrystusa, który jest obrazem serca Ojca niebieskiego, decyduje o tym, czy dany czyn jest dobry lub zły. „Pierwszym i najwyższym, najszlachetniejszym ze wszystkich, dobrym uczynkiem jest wiara w Chrystusa (…). Albowiem w tym uczynku muszą dokonać się wszystkie uczynki i od niego, jakby lenno, otrzymać porękę” (WA 6, s. 204). To

więc, co człowiek czyni w wierze, podoba się Bogu, chociażby to było zamiatanie izby. Luter zdecydowanie występuje przeciw rozróżnianiu doskonalszej drogi (zakonna modlitwa, jałmużna, asceza) od zwykłego, codziennego wykonywania swojego powołania. Wszystkich obowiązują te samego przykazania, bowiem wszyscy ludzie są sobie równi i wszystkich obowiązuje ta sama wola Boża. Dlatego Luter może zaniechać katalogowania dobrych uczynków. Dobrym uczynkiem jest wszystko, co jest zgodne z przykazaniem Bożym i co zostało wykonane z wiarą. Luter nie rozumiał wiary jako poznania sumy prawd dotyczących Boga, a które człowiek powinien przyjąć i zaakceptować, lecz jako żywe uczucie, łączące człowieka z Przedwiecznym, budzące ufność i pewność zbawienia, wyrażające się w posłuszeństwie i miłości. Wiara nie zamyka się w sferze intelektualnej, jest czymś, co wiąże człowieka z Bogiem. Mieć wiarę, znaczy mieć Boga, Chrystusa i wszystko, co w Chrystusie Bóg oferuje pokutującemu grzesznikowi. Luter pisze w *Dużym katechizmie*: „Mieć Boga, znaczy uchwycić się Go sercem i zawisnąć na Nim. Zawisnąć na Nim sercem nie znaczy nic innego, jak tylko całkowicie na Nim polegać" (WKS, s. 49). Żadne gesty nie uczynią człowieka pobożnym, wszak „jest rzeczą pewną, że wolnym i pobożnym nie zrobi go żadna zewnętrzna rzecz, jakkolwiek ją nazwiemy. (...) Zewnętrzne rzeczy nie sięgają aż do duszy, nie mogą jej spętać ani uwolnić, uczynić pobożną lub złą" (SA II, s. 267, 5.6.11.12).

Prawdziwa wiara jest czynna w miłości i przynosi dobre owoce. Luter wylicza niektóre uczynki wiary: post, czuwanie, praca. Nie wolno w nich upatrywać środka zasługującego na usprawiedliwienie. Bóg usprawiedliwia wierzących z łaski. Chrześcijanin powinien pościć, czuwać i pracować, aby narzucić swojemu ciału pewne ograniczenia. Post, czuwanie i praca należą do decyzji człowieka (por. SA, II, s. 287). Jednakże Luter powiada, wspominając rajskie życie Adama, że Bóg nakazał mu pracować, nie dlatego, aby przez pracę uczynić go pobożnym i sprawiedliwym, takim bowiem był przed upadkiem w grzech, lecz aby nawet w raju nie żył w bezczynności. Post, czuwanie i praca są z nakazu Bożego. Chrześcijanin może je jednak wykonywać w zupełnej wolności. Nie stanie się wszak przez ich wykonanie bardziej pobożny i sprawiedliwy.

3.5.1.2. Dialektyka prawa i ewangelii

Charakterystyczna dla teologii jak i etyki Marcina Lutra jest dialektyka prawa i ewangelii.

Prawo domaga się od człowieka bezwzględnego posłuszeństwa oraz poddania się woli Bożej. Żąda uczynków zgodnych z wolą Boga i potępia grzesznika (por. Ga 3, 10.11). Ewangelia zaś zwiastuje grzesznikowi łaskę Bożą, przebaczenie, pokój z Bogiem, pojednanie z Wszechmogącym przez Jezusa Chrystusa i w Jezusie Chrystusie, bez uczynków z praw, a je-

dynie dzięki krzyżowej zasłudze Syna Bożego. Prawo także obiecuje usprawiedliwienie, ale dostąpią go jedynie ci, którzy w doskonały sposób wypełniają wolę Bożą w nim zawartą, zarówno w formie nakazu: „to czyń", jak i zakazu: „tego czynić nie wolno" (por. Łk 10,28; Ga 3,12). Zbawienie przez prawo jest więc warunkowe. Warunku tego jednak nikt nie może spełnić, gdyż wszyscy zgrzeszyli i każdy człowiek urodzony w naturalny sposób pozostanie grzesznikiem (Ga 3,22). Ewangelia zwiastuje bezwarunkowo łaskę Bożą dla każdego grzesznika, który uwierzy w Jezusa Chrystusa. Wiary nie można traktować jako warunku, gdyż wiara nie jest zasługą przed Bogiem, lecz Bożym darem, efektem słuchania ewangelii (1 Kor 12,9; Rz 10,17). Prawo budzi poczucie winy, zbożnego lęku przed majestatem sprawiedliwego Boga. Ewangelia zaś nakłania do pokuty, budzi wiarę, zaufanie i nowe życie w Jezusie Chrystusie. Wynika z tego, że w działaniu prawo i ewangelia są sobie przeciwne, chociaż działanie i prawa, i ewangelii służy zbawieniu człowieka. Prawo bez ewangelii nie może zbawić.

Prawo i ewangelia występują zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie. Nie są tam jednak z sobą pomieszane. Prawo i ewangelia występują obok siebie i rozróżnienie ewangelii od prawa jest prawdziwą mądrością i darem Bożym. Umiejętność ta jest błogosławieństwem. Zdobycie tej umiejętności jest konieczne, by we właściwy sposób i we właściwych proporcjach wskazywać w zwiastowaniu i na prawo, i na ewangelię. Chociaż z natury prawo i ewangelia są sobie przeciwne, jednakże potrzebują siebie nawzajem. Trzeba też wiedzieć i rozumieć, że jak przeciwne są sobie prawo i ewangelia, tak też odmienne są sfery ich oddziaływania. Sferą oddziaływania prawa jest człowiek cielesny, ewangelii zaś człowiek duchowy (Ga 5, 17.18).

Luter przyjmował – zgodnie z całą tradycją chrześcijańską – istnienie prawa naturalnego, które jest odwzorowaniem Dekalogu i poznawalne przez rozum. Jego poznanie jest jednak osłabione z powodu grzechu. Po wizytacji parafii w Saksonii dowartościował Dekalog i stawiał go ponad prawo naturalne.

3.5.1.3. Władza Słowa i władza miecza

Luter oceniał sytuację na świecie trzeźwo. Ludzkość jest grzeszna i potrzebuje zbawienia. Bóg dał człowiekowi w Jezusie Chrystusie Zbawiciela. Zbawienie dokonało się na krzyżu w sposób obiektywny. Musi być ono jednak przyswojone grzesznemu człowiekowi i przez niego przyjęte. Środkiem zbawiennej łaski Bożej jest ewangelia. Jednak nie wszyscy przyjmują ewangelię o Jezusie Chrystusie. Nie wszyscy znajdują się pod jej działaniem. Luter to dostrzegał i dlatego pisze: „Gdyby na całym świecie żyli tylko prawdziwi chrześcijanie, czyli prawdziwie wierzący, nie trzeba by było księcia, króla, pana, miecza czy prawa. Na cóż by to było potrzebne, skoro ludzie mieliby w sercach Ducha, który by ich nauczał i umacniał, tak iż nie czyniliby nieprawości, ale każdego miłowali". Także pisze: „Gdyby ktoś chciał rządzić światem podług Ewangelii i znieść wszelkie prawo świeckie oraz miecz, powiadając, że wszyscy są ochrzczeni i są chrześcijanami (...), co by taki człowiek uczynił? On by dzikim i złym zwierzętom rozwiązał

łańcuchy i więzy, sądząc, że są łagodnymi i potulnymi zwierzętami, a one by wtedy rozszarpywały i gryzły (...). Tak by nadużywano pod pozorem chrześcijaństwa ewangelicznej wolności, uprawiając przewrotność".

W tych dwu wypowiedziach wyraźnie widać antynomiczny sposób myślenia i wypowiadania się Reformatora. Nie można z tych wypowiedzi wysnuć wniosku, że Luter sądził, iż są dwie odrębne, autonomiczne sfery życia, a więc świecka i duchowa, i że chrześcijanina obowiązuje raz moralność świecka, innym zaś razem chrześcijańska.

Chrześcijanin zawsze powinien postępować w duchu ewangelicznej wolności i miłości. Marcin Luter jednak zdawał sobie sprawę, że nie zawsze jest możliwe zastosowanie norm ewangelicznych, gdy dochodzi do zderzenia światłości z ciemnością. Wtedy należy zastosować prawo, który daje człowiekowi poznanie woli Bożej. Ewangeliczna zasada niesprzeciwiania się złu jest wolą Bożą, ale jej użytkowanie jest możliwe tam, gdzie jest ona znana. Wskutek ludzkiej słabości i ułomności doszło do grzechu przeciwko przykazaniu miłości. Człowiek wiary nie może spokojnie patrzeć na panoszenie się zła i nie reagować. Bóg wzywa do działania i boju o sprawiedliwość, i człowiek czyniący nieprawość musi poznać przez prawo, co jest wolą Bożą.

Luter głosił, że chrześcijanin może piastować urzędy świeckie i wymierzać sprawiedliwość według świeckiego prawa. U podstawy tego prawa powinno być przykazanie miłości.

Surowa ocena ogólnej sytuacji skłoniła Lutra do następującej wypowiedzi: „Jest rzeczą niezbędną, aby istniał rząd świecki. Świat nie może być rządzony według Ewangelii. Słowo bowiem jest lekceważone i ogarnia tylko małe koła, przyjmuje je ledwo jeden na tysiąc; nie można więc sprawować zewnętrznych rządów przez Ewangelię. Duch Święty działa tylko na małą garstkę, pozostali są niewiele warci i wobec nich trzeba stosować miecz. Gdzie świecki rząd nie sprawuje urzędu z całą surowością, tam każdy zagarnia wszystko do swego worka i w ten sposób powstają niepokoje, morderstwa, wojny, hańbienie niewiast i krzywdzenie dzieci, tak iż nikt nie może się czuć bezpieczny. Królowie, książęta, panowie muszą stosować miecz. Kary są konieczne, aby innych utrzymać w bojaźni i pobożności, by słuchali Ewangelii i mogli spokojnie pracować". „Bóg ustanowił władzę miecza, aby oprzeć się złości. Dzięki świeckiemu rządowi Bóg zachowuje pokój i dba, aby nikt nie czynił nikomu krzywdy. I to trzeba pozostawić (...). Żaden człowiek, który podlega świeckiemu rządowi, nie może się chlubić przed Bogiem, że jest doskonały. W obliczu Boga bowiem wszyscy są niesprawiedliwi". A więc władza świecka pochodzi od Boga, gdyż nic się nie dzieje bez Jego woli. Powinna ona służyć sprawom Bożym i Bożej sprawiedliwości. „Jeśli istnieją na ziemi świeckie rządy, cesarstwa, królestwa, księstwa, miasta, rady i gminy, to nie jest to dziełem ludzkim, lecz wynika z rządów Bożych (...). Władza świecka nie istnieje sama dla siebie ani nie może służyć własnym upodobaniom. Istnieje ona w służbie Boga i ludzi".

Luter wyraźnie rozgraniczał władzę miecza i słowa. Władza świecka i duchowna posiadają odrębne, sobie właściwe środki dla wykonania swego powołania. Również różne są sfery działania władzy miecza i władzy słowa. Reformator mówi: „Musimy być świadomi granicy ramienia świeckiego, aby nie sięgało za daleko i nie wkraczało w sprawy Królestwa Bożego i w rządy Boga. Powstają przykre i znaczne szkody, gdy się zbytnio rozszerza jej kompetencje, ale i wtedy, gdy się ją nadmiernie ogranicza". Jaka zaś jest sfera działania władzy świeckiej, wynika z innej wypowiedzi Lutra: „Jest wielu nierozsądnych książąt, którzy chcą swoją moc i władzę wznieść ponad niebiosa, rządzić sumieniami, nakazywać, w co można lub w co nie można wierzyć, mimo że rząd świecki powinien ingerować tylko w to, co może pojąć rozsądek (...). Rząd świecki ma do czynienia tylko z tymi rzeczami i dobrami, które są poddane zewnętrznym cielesnym rzeczom".

Luter uważał, że chrześcijanin powinien być posłuszny władzy świeckiej – i tej dobrej, i tej złej, ponieważ pochodzi ona od Boga. „Jak okazuję pokorę, gdy mi Bóg zsyła chorobę, tak powinienem też przyjąć z pokorą złą zwierzchność, która również pochodzi od Boga". Chrześcijanin powinien być posłuszny władzy świeckiej w sprawach zewnętrznych, „cielesnych" społecznych, gospodarczych, politycznych. Jeśli nawet ręka władzy byłaby ciężka, powinien znosić to w cierpliwości. Natomiast władza świecka nie może mieszać się do spraw duchowych. Nie może narzucać człowiekowi przekonań i wiary. Jednak sprawy „cielesne" bardzo często zazębiają się ze sprawami duchowymi. Wtedy chrześcijanina nie obowiązuje posłuszeństwo w tych sprawach tylko pozornie „cielesnych". Ramię władzy świeckiej nie może sięgać w sferę działania słowa Bożego, nie śmie gwałcić sumienia ani zmuszać człowieka do działania wbrew woli Bożej. Chrześcijanin ma prawo, a nawet obowiązek, przeciwstawić się władzy świeckiej, gdy zniewala ona sumienia i nakazuje działać wbrew Bożym przykazaniom. Luter głosi: „Powinniśmy być posłuszni zwierzchności tak dobrej, jak i złej, w zakresie spraw „cielesnych". Jeśli zaś chce rozkazywać w sprawach duchowych, wtedy ingeruje w sąd Boga i sadowi się na Jego tronie. W takim wypadku nie należy być jej posłusznym".

Marcin Luter był wrogiem wszelkiego gwałtu, chociaż zdawał sobie sprawę, że nie zawsze da się go uniknąć. Wierny swoim zasadom, nie przyjął ofiarowanej mu pomocy rycerzy niemieckich, wśród których był znany humanista Urlich von Hutten, argumentując, że ewangelię szerzy się bez pomocy oręża. Ale gdy kraj ogarnął ogień, pożoga, gdy zastosowano przemoc, i to w imię wolności ewangelicznej, nie zawahał się odwołać do władzy miecza dla zachowania ładu. Tomasz Müntzer i jego zwolennicy ogłosili świętą wojnę. Szermując hasłami wolności ewangelicznej, zniewalali sumienia. Luter potępił zachłanność i brutalne postępowanie panów wobec chłopów, ale był również przeciwny okrucieństwom, jakich dopuszczali się chłopi.

Chrześcijanin powinien działać w duchu sprawiedliwości opartej na przykazaniu miłości. Reformator przeto pisze: „Zwierzchności nie należy się przeciwstawiać gwałtem, lecz tylko

wyznawaniem prawdy; jeśli się ona do tego zastosuje, to dobrze, jeśli zaś nie, wtedy jesteś usprawiedliwiony i cierpisz krzywdę dla Boga". Bóg ostatecznie wymierzy sprawiedliwość.

3.5.2. Filip Melanchton (1497–1560)

Humanista i teolog

Filip Melanchton, współpracownik Lutra, był świetnym znawcą języków starożytnych. Rozmiłował się w kulturze antyku. Swoje poglądy teologiczne i etyczne wyłożył już w *Loci communes rerum theologicarum* z 1512 roku. Zachęcony przez Lutra, chciał pracować na polu teologii. Jednakże po wystąpieniu tzw. proroków z Zwickau wycofał się na pewien czas z czynnego życia teologicznego. Studiował, jak poprzednio, przed przybyciem do Wittenbergi, Cycerona i Arystotelesa. W dalszych wydaniach *Loci communes* powiązał ściślej etykę filozoficzną z teologiczną.

Filip Melanchton postawi sobie pytanie, jak w świetle reformacyjnej nauki o usprawiedliwieniu z łaski, można przebudować średniowieczną etykę filozoficzną. Jeśli w początkowej fazie przychylał się do poglądu Lutra na temat usprawiedliwienia, to nieco później uznaje usprawiedliwienie wyłącznie za akt forenzystyczny. Wiara jest więc samodzielną odpowiedzią na uznanie sprawiedliwym. Jest wyrazem zgody człowieka na dar Boży. Dobre uczynki są wyrazem tej zgody, przeto mają pewną wartość przed Bogiem. Sumienie może oceniać czyny: czy są dobre, czy złe. Za Cyceronem przyjmował bowiem *lumen naturale*, predyspozycję do lepszego, etycznego życia, naturalną wiedzę o Bogu, jednakże nieco przyćmioną przez grzech pierworodny.

Filip Melanchton przyjmował istnienie prawa naturalnego (*lex naturalis*), prawa boskiego (*lexdivina*) i prawa ludzkiego (*lex humana*). Prawo naturalne jest odwzorowaniem woli Bożej objawionej w Dekalogu. Prawo Boże jest prawem objawionym w Biblii, prawo ludzkie zaś jest ustanowione przez człowieka. Dekalog jest więc objawieniem praw natury i jako taki obowiązuje wszystkich ludzi. Dekalog rozświetla to, co zostało już objawione i dostępne przez intelekt w prawie naturalnym. Jeśli Dekalog jest objawieniem praw natury, to jest on samodzielnym źródłem objawienia. F. Melanchton definiuje prawo naturalne następująco: „Prawo naturalne stanowi dlatego wspólną dla wszystkich wiedzę, którą my, ludzie, aprobujemy w jednakowy sposób – i to w tej mierze, w jakiej Bóg wyrył je w sercu każdego w celu uformowania moralności".

Melanchton z *Dekalogu* wysnuwa pewne maksymy, które bezwzględnie obowiązują. Warto je tu przypomnieć i skomentować, można je bowiem uważać z element etyki społecz-

nej, która w przyszłości będzie rozwijana przez filozofów i teologów o różnej duchowości i przynależności kościelnej.

1. Czcij Boga!

Etyka Melanchtona, chociaż przesiąknięta filozofią, jest też na wskroś etyką teologiczną. Pierwszym obowiązkiem człowieka jest cześć dla Boga. Tylko człowiek stojący przed Bogiem, mający w sercu swoim bojaźń Pańską, może etycznie postępować. Wpływ Lutra jest tu oczywisty.

2. Ponieważ rodzimy się w określonej wspólnocie, do której wszyscy jesteśmy włączeni, nie wyrządzaj nikomu krzywdy, lecz pomagaj każdemu bez różnicy, kierując się obowiązkiem i powinnością!

Etyka Melanchtona jest więc etyką deontologiczną. Obowiązkiem i powinnością człowieka jest nie tylko nie wyrządzanie nikomu krzywdy, ale przede wszystkim obowiązkiem jest pomaganie i niesienie pomocy bliźnim. Zabójstwo i kradzież jest bezwzględnie zakazania. Bezwzględnym nakazem zaś jest okazywanie miłości i życzliwości bliźniemu. Ale czy można bez ograniczeń okazywać miłość, znosząc wszelkie ataki i zło ludzi, którzy nie kierują się ewangeliczną miłością?

Odpowiedzią na powyższe pytanie jest trzecia zasada.

3. Jeśli nie można nikomu nie wyrządzić krzywdy, trzeba starać się, by cierpiano bardzo niewielką krzywdę poprzez usunięcie tych, którzy zakłócają spokój publiczny i w tym celu winno się ustanowić władze zwierzchnie i wyznaczyć kary dla łamiących prawo.

Można powiedzieć – komentując trzecią zasadę – że władza powinna stać na straży nie tylko prawa stanowionego, ludzkiego, ale także naturalnego. Powołana jest do tego, aby dbała o dobro obywatela. Jeśli więc ktoś wyrządza krzywdę drugiemu człowiekowi, jeśli zbrodniarz i gwałciciel zagraża komukolwiek we wspólnocie, powinien być usunięty z tej wspólnoty, wszak bezpieczeństwo wspólnoty i życie jednostki liczy się bardziej niż wolność człowieka wyrządzającego krzywdę innym ludziom. Praworządność i bezpieczeństwo jest normą prawa naturalnego.

4. Należy rozdzielać dobra gwoli spokoju publicznego. Poza tym jedni winni zaradzić niedostatkowi drugich za pomocą umów.

Dobra należy dzielić sprawiedliwie. Niesprawiedliwy podział burzy spokój we wspólnocie. Chociaż prawo naturalne sugeruje, że podział powinien nastąpić za zgodą i aprobatą wspólnoty, to jednak w rozwiniętych społecznościach jest to niemożliwe, głównie z powodu grzechu pożądania, który ogarnia ludzkie serca, pożądania, które jest zakazane w Dekalogu. Niezbędny jest więc rozdział dóbr na podstawie zawartych umów. Własność wspólnoty winna się rozciągać tak dalece, jak na to pozwalają spokój publiczny i dobrobyt członków wspólnoty. Czwarta zasada również zawiera w sobie nakaz dobroczynności.

Według Melanchtona moralność świecka i religijna nie są sobie przeciwne, idą w parze. Różnica polega jedynie na przekonaniach religijnych. Czynności związane z życiem gospodarczym i społecznym są dobrymi uczynkami, u pobożnych i wierzących zaś prawdziwym nabożeństwem. Z tym poglądem związany jest późniejszy rozwój kapitalizmu i obecny stan gospodarczy państw protestanckich.

Jeśli Luter był reformatorem religijnym *par excellence*, to Melanchton był typem reformatora-humanisty, który dzięki rozwojowi badań renesansowej filologii nad spuścizną antyczną, na nowo odkrył Arystotelesa i filozofię starożytną dla młodego ruchu reformacyjnego w Wittenberdze. Przyjacielowi Lutra – wbrew poglądom Lutra – chodziło o odnowienie wielkiej tradycji perypatetyckiej w duchu osiągnięć i zdobyczy humanistycznej filologii. Luter był odmiennego zdania. Stagiryta i Tomasz z Akwinu nie poróżnił przyjaciół. Spór pomiędzy zwolennikami Melanchtona (filipistami) a zwolennikami radykalnych poglądów Lutra (gnezjoluteranami) rozgorzał dopiero po śmierci Lutra. Został on wyciszony przez zawarcie kompromisu, którego odzwierciedleniem jest *Formuła Zgody* z 1577 roku.

F. Melanchton zachęcał teologów do studiowania filozofii. Doskonale rozumiał różnice między teologią a filozofią, czemu dał wyraz w *Mowie o filozofii* z roku 1536, ale przypominał, że teolog nie tylko może, lecz powinien przejąć metody badawcze stosowane przez filozofów. Refleksja teologiczna, której źródłem jest objawienie Boże w historii, wysnuta według właściwych, wypróbowanych w filozofii metod i zbudowana na rozumie, gwarantuje poprawne sformułowania prawd wiary. W *Mowa o Arystotelesie* z roku 1544 Melanchton nie poprzestał na stwierdzeniu, że teologii jest potrzebna filozofia ze względów metodologicznych. Dowodził w niej, że istnieje możliwość rozumowego udowodnienia nawet istnienia Boga i Jego własności.

Rozum ludzki jest dla Filipa Melanchtona odbiciem rozumu Najwyższego, wiecznego (*mens aeterna*). W ten sposób dana jest człowiekowi niejako podstawowa wiedza moralna, dostępna wszystkim ludziom.

3. Etyka Renesansu

3.1. Uwagi ogólne

Epoki nakładają się na siebie. Nie można wyznaczyć dokładnie granicy między okresami w dziejach ludzkiej myśli. Nowe tkwi głęboko korzeniami w starym. Jeśli np. etyka F. Melanchtona omówiona została przy końcu rozdziału drugiego, zatytułowanego: „Etyka chrześcijańska. Od Jezusa do Reformacji", to tylko dlatego, że Melanchton był silnie związany z Ruchem reformacyjnym. Jednakże był także człowiekiem Renesansu. Rozmiłowany w kulturze antycznej, pomimo negatywnego stosunku Lutra do Arystotelesa, komentował na wykładach na uniwersytecie w Wittenberdze *Etykę nikomachejską* Stagiryty. Nie popełnilibyśmy błędu, gdyby etyka F. Melanchtona została omówiona w rozdziale 3.

Naczelne hasło renesansu brzmiało: *Ad fontes* (Do źródeł). W badaniach nad Biblią sięgnięto więc do Starego Testamentu w języku hebrajskim, do Nowego zaś w języku greckim. Nie zadowolono się, jak w średniowieczu, przekładami łacińskimi dzieł starożytnych filozofów. Dzieła Platona, Arystotelesa oraz innych myślicieli greckich czytano w języku oryginalnym.

Jeśli w średniowieczu w centrum zainteresowań znajdowała się relacja między Bogiem a człowiekiem, to w okresie Renesansu interesowano się głównie człowiekiem i światem, w którym on żyje. Nie oznacza to, że filozofia i teologia renesansowa była ateistyczna, lecz że w ludzkiej refleksji jedynie inaczej zostały rozłożone akcenty. Oznacza to, że również w dziedzinie etyki zaszły poważne zmiany. Mniej mówiono o Bogu jako najwyższym dobru, więcej zaś o człowieku, jego potrzebach, zainteresowaniach i zachowaniach. Obraz człowieka w epoce Renesansu w zasadzie jest optymistyczny. Ludziom renesansu wydawało się, że człowiek jest obdarowany nieograniczoną wolnością, że wielkie są jego możliwości i może on według własnego optymistycznego rozumienia kreować rzeczywistość. Wyrazem takiego poglądu są słowa Giovanniego Pico della Mirandola, słowa, które włożył w usta Boga: „Natura wszystkich innych istot została określona i zawiera się w granicach przez nas ustanowionych. Ciebie zaś, nieskrępowanego żadnymi ograniczeniami, oddaję w twoje własne ręce, abyś swą naturę sam osobiście określił. (…) abyś, jako swobodny i godny sobie twórca i rzeźbiarz, sam sobie nadał taki kształt, jaki zechcesz" (*Mowa o godności człowieka*). Nie wszyscy jednak podzielali ten optymizm. Leonaro da Vinci, niezwykle przenikliwy umysł, doskonale zdawał sobie sprawę, do czego może prowadzić taki pogląd. W proroczym widzeniu, niemalże w formie apokaliptycznych wizji, ostrzegał: „Widzieć się będzie zwierzęta na ziemi, które zawsze walczyć będą z sobą, z największymi stratami i częstymi wypadkami śmierci po każdej stronie. Te nie będą miały granic w swojej złości; dzięki ich dzikim członkom padnie na ziemię wielka część drzew wielkich lasów wszechświata; a potem, gdy się napasą, karmić będą pra-

gnienie swe śmiercią i męką, i trudem, i wojną, i szaleństwem, którymi będą dręczyć wszelkie żywe istoty. Dla swej niezmiernej pychy zechcą wznieść się ku niebu…".

W okresie Renesansu, podobnie jak w okresie średniowiecza, myśl etyczna wyrastała i skupiała się wokół poglądów Platona i Arystotelesa..

3.2. Refleksja nad etyką Platona

Pod rządami Kuźmy Medyceusza powstała we Florencji szkoła studiów nad myślą filozoficzną Platona. Do niej należeli: Mikołaj z Kuzy, Lorenzo Valla, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Giordano Bruno i Tommaso Campanella.

3.3.1. Mikołaj z Kuzy (Nicolaus Krebs) (1401–1464)

Mikołaj z Kuzy urodził się w Kues nad Mozelą w 1401 roku. Kształcił się w Deventer, Heidelbergu i Padwie. Uzyskawszy doktorat z prawa kanonicznego, pełnił różne funkcje dyplomacji kościelnej. W 1448 r. został kardynałem. Zmarł w 1464 r.

Kuzańczyk uważał, że studiowanie dobra moralnego wymaga zarówno rozumu, jak i wiary, w każdej bowiem nauce, jeśli chcemy zrozumieć dane i konkretne zagadnienie, trzeba przyjąć pewne pierwsze zasady, które opierają się wyłącznie na wierze. Wiara jest punktem wyjścia do uzyskania ostatecznego szczęścia, którym jest zjednoczenie z Bogiem.

W ludzkim intelekcie tkwi skłonność do poszukiwania i przyjęcia nawet najbardziej abstrakcyjnej prawdy, która jest przedmiotem wszystkich pragnień i ostatecznym ich celem. Intuicyjnie znana więc jest również wszystkim narodom i społeczeństwom pewna, niewielka, liczba zasad moralnych. W przybliżeniu pokrywają się one z Dekalogiem i dwoma biblijnymi przykazaniami miłości (Boga i bliźniego). Mikołaj z Kuzy dowodził więc, że istnieje możliwość zjednoczenia wszystkich ludzi w jednej religii.

Ideałem moralnym jest postępowanie w miłości.

3.2.2. Lorenzo Valla (1406–1457)

Lorenzo Valla krytykował arystotelizm, przychylnie zaś wypowiadał się na temat etyki Epikura. Podobnie jak Mikołaj z Kuzy, był przekonany, że niektóre prawdy można czerpać tylko z wiary. Bez niej skazane jest na niepowodzenie podejmowanie niektórych tematów. Dowodził również, że nie można pojąć rozumem relacji między wolnością człowieka a wszechmocą i suwerennością Boga. Filozofia wobec tego zagadnienia jest bezradna.

L. Valla dowiódł, że tzw. Donacja Konstantyna jest fałszerstwem.

> **Nota.** Chodzi mit o donacji cesarza Konstantyna na rzecz papieża. Cesarz rzymski Konstantyn Wielki, ogłosiwszy chrześcijaństwo religią państwową, miał przekazać cały zachód Europy papieżowi, sam zaś zarezerwował dla siebie Wschód ze stolicą w Konstantynopolu. Legenda oparta została na podstawie sfałszowanego dokumentu, noszącego podpis Konstantyna. Zaufano dokumentowi, uzasadniającemu roszczenie papieża do poli-

tycznej supremacji nad cesarzem niemieckim. Tymczasem dokument był fałszerstwem z VIII wieku. Papież Stefan II przedstawił go frankońskiemu królowi, Pepinowi Małemu, który nie umiał czytać ani pisać.

Dopiero w wieku XVI zaczęto powątpiewać w autentyczność owego dokumentu. Wiarygodność konstantyńskiej donacji poddał krytyce najpierw Mikołaj z Kuzy, a następnie w kręgu humanistów skupionych wokół papieża Mikołaja V, łacinnik i sekretarz papieski Lorenzo Valla. Napisał on rozprawę, w której stanowczo wykazał, że tzw. konstantyńska donacja jest fałszerstwem. Papież Mikołaj V nie miał zastrzeżeń do rozprawy swojego sekretarza, w której bezspornie udowodnił fałszerstwo z czasów papieża Stefana II, ale późniejsi papieże starali się nie dopuścić do upublicznienia pracy papieskiego sekretarza.

W Niemczech długo nic o fałszerstwie nie wiedziano. Wiedzieli o niej tylko wtajemniczeni. Dopiero niemiecki humanista Ulryk von Hutten, otrzymawszy rękopis rozprawy L. Valli, opublikował go wraz z zuchwałą dedykacją dla Leona X, aktualnie zasiadającego wtedy na Stolicy Apostolskiej w Rzymie.

3.2.3. Marsilio Ficino (1433–1499)

Marsilio Ficino działał w tzw. Akademii Florenckiej. Zasłynął z licznych przekładów dzieł filozofów greckich na język łaciński. Swoje poglądy etyczne głównie wyłożył w *Księdze o rozkoszy* oraz *O Boskiej miłości.* Podzielał poglądy Kuzańczyka na temat wartości moralnej miłości, która wiąże wszystkich ludzi w grono dzieci Bożych. Ficino nazwał owe więzy miłości między ludźmi humanitaryzmem (*humanitas*). Ideał humanitaryzmu nie tylko jest źródłem tego, co dobre, ale także tego, co piękne w codziennym życiu, głównie w sztuce. Kryterium doskonałości w sztuce opiera się więc na wartościach humanitarnych.

3.2.4. Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494)

Giovanni Pico della Mirandola często słowami biblijnymi przekazywał treści platońskie, chociaż w jego pismach znajduje się wiele wątków filozofii perypatetyckiej. Pomimo optymistycznego rozumienia ludzkiej natury, w świecie widział zło. Dlatego nawoływał do wzniesienia się duszy do Ojca, szukania i miłowania Tego, co w górze.

Jego najbardziej znanym dziełem jest mowa „*De hominis dignitate*" (O godności człowieka), która została uznana za manifest humanizmu. Przypisuje się mu stworzenie pojęcia „osobowości", a także stwierdzenie, że nauka może uznać za prawdziwe tylko to, co można sprawdzić i zademonstrować.

W słowach, które Pico Della Mirandola wkłada w usta Boga-Stwórcy, odbija się klimat Oświecenia i wieje z nich duch nadchodzących czasów: „Natura wszystkich innych istot została określona i zawiera się w granicach przez nas ustanowionych.

Ciebie zaś, nieskrępowanego żadnymi ograniczeniami, oddaję w twoje własne ręce, abyś swą naturę sam osobiście określił. (…) abyś, jako swobodny i godny sobie twórca i rzeźbiarz, sam sobie nadał taki kształt, jaki zechcesz" (*Mowa o godności człowieka*).

3.2.5. Tomasz Moore (1478–1538)

Bliski był Platon także filozofom w Anglii. Niewątpliwie tu do najznakomitszych ludzi renesansu należał Tomasz Moore.

Tomasz Moore żył w okresie reformy Kościoła w Anglii, zainicjowanej przez Henryka VIII. Pomimo prześladowań pozostał wierny Kościołowi katolickiemu, dlatego dzieło jego pt.: *Utopia*, wzorowane na „*Państwie*" Platona, ukazało się w Londynie wiele lat po jego śmierci. Chociaż duch dzieła wydaje się być platoński, to jednak zaprawiony jest także innymi elementami etyki greckiej. Przede wszystkim Moore nakazuje żyć Utopianom, bohaterom „*Utopii*", według zasad biblijnych i wczesnochrześcijańskich.

Utopianie Moore'a żyją zgodnie z naturą, to znaczy, że w pożądaniu rzeczy kierują się rozumem. Rozum pobudza, po pierwsze: do miłowania i uwielbiania Boga, po drugie: do życia niefrasobliwego i wesołego.

Celem życia jest doznawanie przyjemności i rozkoszy, zarówno w sferze życia cielesnego, jak i psychicznego. Przyjemność, czyli uczucie zadowolenia, jest celem wszystkich czynności. Moore podjął się przeprowadzenia dowodu, że właśnie takie życie nie jest czymś złym. Powiada, że nawet nieubłagany wróg rozkoszy, zdecydowany asceta, przyznaje, że należy sprawiać ulgę bliźnim w ich niedostatku i kłopotach. Jeśli życie rozkoszne jest czymś złym, to nie powinniśmy pomagać bliźnim i starać się ulżyć ich ciężarom, jeśli zaś jest czymś dobrym, to dlaczego nie mielibyśmy również korzystać z przyjemności we własnym życiu?

Rozum nas poucza, że powinniśmy pomagać bliźnim. Moore pisze: „Najszlachetniejszym, najwłaściwszym naturze człowieka przykładem cnoty jest, że ktoś stara się koić cierpienie bliźnich, rozwiewać ich smutki, przywracać im radość życia, czyli zadowolenie".

Do platonizujących etyków w Anglii zaliczyć także należy Tomasza Eliota (1490–1546), który jest autorem wielu terminów etycznych w języku angielskim oraz poetę Edmunda Spencera (1552–1599), który głosił doktrynę o istnieniu idealnych kryteriów sądów estetycznych i moralnych, kierujących od wieków wyrażaniem przez człowieka dobrego smaku.

3.3. Etyka arystotelesowska

Filozofią perypatetycką interesowali się uczeni w Padwie, głównie grono lekarzy, a to ze względu na jej empiryczny charakter. Filozofię w duchu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu uprawiano także na Półwyspie Iberyjskim.

3.3.1. Pietro Pomponazzi (1462–1525)

W traktacie *O nieśmiertelności duszy* Pietro Pomponazzi na podstawie studium filozofii Arystotelesa twierdził, że Tomasz z Akwinu zbyt optymistycznie oceniał możliwość udowodnienia duchowości i nieśmiertelności duszy przy pomocy instrumentarium filozofii perypatetyckiej. Dowodu filozoficznego na duchowość i nieśmiertelność duszy nie da się przeprowadzić przy pomocy filozofii. Należy jednak wierzyć w nieśmiertelność duszy.

Celem ludzkiego życia jest eudajmonizm, szczęście, które Pomponazzi rozumiał w kategoriach naturalnego życia na ziemi, zgodnego ze zwykłymi cnotami moralnymi.

3.3.2. Francisco de Vitoria (1480–1546)

Francisco de Vitoria, profesor w Salamance, zasłynął głównie dzięki dziełu pt.: *„O prawie wojny”.* Akwinata sformułował trzy warunki, które muszą być spełnione bezwzględnie, aby można było uznać wojnę za sprawiedliwą:

- musi ją prowadzić suwerenne państwo,
- musi być prowadzona dla słusznego powodu,
- musi być prowadzona w celu osiągnięcia jakiego dobra lub uniknięcia zła.

De Vitoria dodał czwarty warunek: musi być prowadzona w sposób rozsądny i umiarkowany. Można więc powiedzieć, że domagał się humanizacji wojny. W związku z warunkami postawionymi przez Tomasza z Akwinu, zwracał uwagę, że dobro musi przewyższać złe następstwa. Wojna nie może być słuszna, jeśli została wywołana na skutek różnic religijnych lub spowodowana roszczeniami terytorialnymi.

3.3.3. Francisco Suárez (1548–1617)

Francisco Suárez był jezuitą. Wywarł duży wpływ na późniejsze poglądy etyków, które da się zauważyć aż do XIX w. Napisał następujące dzieła, które w całości lub w części poświęcone są problematyce etycznej:

- *O duszy*
- *O ostatecznym celu, dobrowolności i dobru aktów ludzkich*
- *O prawach*
- *Dysputy metafizyczne* (część X poświęcona jest etyce).

Suárez uważał się za tomistę, ale nawiązywał także do Dunsa Szkota i Williama Ockhama, i dlatego posądzano go o szerzenie nominalizmu.

Etyczne poglądy Suáreza związane są z jego rozważaniami na temat prawa naturalnego, które uważał za część prawa odwiecznego. Powinno być ono przestrzegane przez istoty rozumne w sposób wolny. Prawo naturalne można bowiem

poznać rozumem. Nie jest ono tożsame z naturą, ale równoznaczne z orzeczeniami słusznego osądu, pojmowanego przez Suáreza jako zdolność odróżnienia tych czynów, które odpowiadają naturze, od tych, które jej nie odpowiadają.

Prawo naturalne zawiera trzy rodzaje nakazów:

- intuicyjne i bezpośrednie, znane wszystkim ludziom (np. czyń dobrze, unikaj złego),
- bardziej wyraźnie i konkretne (np. nie krzywdź nikogo),
- oparte na badaniach i rozumowaniu (np. lichwa jest czymś złym).

Według F. Suáreza sumienie jest aktem rozumu praktycznego. Nie zawsze jego rozstrzygnięcia są pewne. Dlatego Suárez sformułował zasady, które pozwalają uniknąć pomyłki (zasady pomocnicze [*principium reflexum*]):

- czyń to, co jest moralnie bezpieczne (tucjonizm),
- czyń to, co radzi autorytet (probabilizm).

Zasady te znalazły się u podstawy późniejszej kazuistyki.

3.4. Etyka neoklasyczna, która nie nawiązuje do Platona i Arystotelesa

Nawiązujący do Platona i Arystotelesa etycy, nawiązywali również do Augustyna i Tomasza z Akwinu, a więc klasycznych nurtów etyki chrześcijańskiej. Jednakże w okresie renesansu spotykamy się z filozofami, którym bliższy był stoicyzm, a nawet sceptycyzm i epikureizm. Wielu filozofów renesansowych wręcz wrogo odnosiło się do chrześcijaństwa, niektórzy nawet do wszelkiego rodzaju etyki, nakładającej na człowieka nieznośne jarzma. (Jeśli kiedykolwiek diabeł pojawi się na ziemi, to uczyni to w szatach profesora etyki. Franz von Baader). Myśliciele tego nurtu niewiele wnieśli do etycznej refleksji. Na wspomnienie zasługują: N. Machiawelli, M. Montaigne, Herbert z Cherbury.

3.4.1. Niccolo Machiavelli (1469–1527)

Niccolo Machiavelli, autor „*Księcia*" oraz „*Rozważań nad Liwiuszem*", interesował się głównie zagadnieniami władzy politycznej. Był przekonany, że jeśli ktoś naprawdę czegoś pragnie, może to osiągnąć. W systemie Machiavellego poszczególne czyny nie są osądzane jako czyny same w sobie, lecz wyłącznie w kategoriach ich konsekwencji. Przydatność czynów decyduje, czy ludzkie czyny są złe lub dobre. Np. dobre są wtedy, gdy służą do zachowania władzy. W *Księciu* pisze: „Otóż niezbędnym jest dla księcia, który pragnie utrzymać się, aby potrafił nie być dobrym i zależnie od potrzeby posługiwał się dobrocią. (…) Albowiem gdy wszystko dobrze rozważy, zobaczy, że niejedna rzecz, która wyda się cnotą, w zastosowaniu

spowodowałaby jego upadek, a niejedna znowu, która wyda mu się wadą, w zastosowaniu przyniesie mu bezpieczeństwo i pomyślność”. A więc cel uświęca środki. Każde działanie jest dobre, jeśli przyniesie pożądany skutek. Uważa się go za przedstawiciela amoralizmu.

Machiavelli jest bardzo sceptyczny jeżeli chodzi o naturę człowieka. Jego zdaniem ludźmi kierują niskie pobudki i egoizm. Nawet jeśli ktoś chciałby postępować moralnie, będzie mu bardzo trudno obronić się przed powszechną niegodziwością. „Racja nic nie znaczy, gdy nie jest poparta siłą", pisał, a gdzie indziej: "w polityce bezbronni prorocy nie zwyciężają”.

Machiavelli traktuje dziedzinę życia ludzkiego jako teren działania prawa, którego istnienia sobie czasem ludzie nie uświadamiają. Jednostka nie tylko funkcjonuje w ramach społeczeństwa, ale sama kształtuje swoje własne cele. Prawa i porządki polityczne mogą gwałtownie się zmieniać, a to może powodować głębokie kryzysy. Dlatego Machiavelli przyjmuje niezmienność natury ludzkiej, obdarzonej niezmiennymi prawami.

3.4.2. Michel de Montaigne (1533–1592)

Michel de Montaigne jest typowym przedstawicielem filozofii Renesansu, nawiązującej do sceptycyzmu greckiego. Był przekonany, że zarówno przy pomocy wiary chrześcijańskiej, jak i filozofii niczego nie da się udowodnić. Montaigne niewiele zdziałał na polu etyki. W myśl wyznawanej filozofii uważał, iż człowiekowi wystarczy, że może być zadowolony ze swojej ludzkiej kondycji i w sposób umiarkowany może się z niej cieszyć. Zgodnie ze stoickim poglądem, propagował radość z życia. Życie nie jest ani dobre, ani złe, lecz jest miejscem, na którym może dziać się dobro lub zło, a to w zależności od tego, czy pragniemy dobra lub zła.

3.4.3. Herbert z Cherbury (1583–1648)

Herbert z Cherbury nawiązał do etyki stoików. Zaszczepił na grunt angielski pogląd o istnieniu prawd wrodzonych, będących podstawą zarówno religii naturalnej, jak również etyki. Według Herberta z Cherbury istnieje pięć prawd wrodzonych:

- Bóg istnieje,
- należy czcić Boga,
- życie cnotliwe jest najlepszym sposobem oddawania czci Bogu,
- należy żałować za grzechy,
- w życiu przyszłym za dobro człowiek zostanie wynagrodzony, za zło ukarany.

Mamy tu do czynienia z dość prymitywnymi poglądami, zaczerpniętymi z chrześcijaństwa bez dogmatów. Herbert z Cherbury nie odegrał więc większej roli w dziejach etyki.

3.5. Podstawy filozofii prawa

3.5.1. Hugo Grotius (Grocjusz [1583–1645])

Grocjusz, autor dzieła pt.: *De iure belli ac pacis*, stworzył podstawy filozofii prawa. Przyjmował istnienie prawa boskiego (*ius divinum*) oraz prawo ludzkie (*ius humanum*). Prawo ludzkie dzielił na prawo stanowione (*ius civile*) oraz prawo naturalne *(ius naturale*). Prawo stanowione jest wytworem historycznym, dającym się badać przy pomocy metod historycznych; prawo naturalne zaś wypływa z natury człowieka i jest przedmiotem refleksji filozoficznej. Prawo natury, w przeciwieństwie do prawa stanowionego, jest niezmienne, niezmienna bowiem jest ludzka natura. Podstawą prawa natury jest towarzyskość (dążenie do życia społecznego), której celem jest zaspokojenie potrzeb oraz interesów społecznych. Prawo jest umową społeczną.

Grocjusz uważał, że prawo naturalne obowiązuje nawet wtedy, gdyby Boga nie było lub gdyby nie interesował się on sprawami ziemskimi. Prawo natury działa niezależnie od ludzi i jest dziedzictwem całej natury. Nawet Bóg nie może go zmienić: „Jak nie może sprawić, by dwa dodać dwa nie równało się cztery". Dokonać mógłby tego jedynie poprzez zmianę natury ludzkiej. Musiałby więc sprawić, by ludzie przestali być ludźmi.

Grocjusz w swoich rozważaniach nad prawem dostrzegał nie tylko poszczególne jednostki tworzące społeczeństwo, ale także narody, które także mogą między sobą ustanawiać prawa, również podlegające prawom naturalnym. Grocjusz stworzył więc filozoficzne podstawy prawa międzynarodowego.

Według Grocjusza prawo natury może być wyprowadzane w dwojaki sposób:

- dedukcyjnie z natury człowieka,
- indukcyjnie, jako wspólna treść istniejących praw obowiązujących w społeczeństwach.

Jednakże prawo natury stanowi jedynie ramy dla praw stanowionych, szczegółowych, które funkcjonują na podstawie czyjeś woli. Prawa te są zmienne, niezmienne jest wynikające z prawa naturalnego prawo przestrzegania prawa, a więc obowiązek przestrzegania prawa.

Grocjusz stworzył także własną koncepcję umowy społecznej. Według niego, ludzie mając przyrodzone skłonności towarzyskie, dla zaspokojenia ich i zabezpieczenia swych interesów tworzą na drodze umowy związek państwowy, który jako odpowiadający naturze ludzkiej jest przedmiotem prawa natury. Dla Grocjusza wola jest determinantą obowiązywania prawa.

Grocjusz był ojcem nauki prawa międzynarodowego. Za źródło prawa międzynarodowego (*ius gentium* czyli prawa narodów) Grocjusz uznał zwyczaj i praktykę, wypływające z prawa natury oraz umowy. Prawo międzynarodowe powinno się, jego zdaniem, opierać na zasadach racjonalizmu i humanizmu.

4. Etyka w XVII i XVIII wieku

4.1. Etyka angielska

W XVII i XVIII wieku angielska myśl filozoficzna odgrywała w Europie dość dużą rolę, a to głównie dzięki Hobbesowi, Locke'owi, Hume'owi oraz angielskiemu deizmowi. Dlatego omówienie etyki siedemnastowiecznej i osiemnastowiecznej rozpoczniemy od przedstawienia etycznych poglądów filozofów angielskich. Jednakże wpływ na filozofów angielskich miała także filozofia uprawiana na kontynencie, głównie we Francji. Poglądy filozofów angielskich były często bardziej konsekwentne, np. poglądy materialisty i sensualisty Hobbesa, który w dziedzinie etyki wprowadził wiele negatywnego i pozytywnego fermentu.

4.1.1. Thomas Hobbes (1588–1679)

Etyka naturalistyczna i egoistyczna etyka

W okresie studiów Hobbesa w Oksfordzie dominowała jeszcze teologia i filozofia scholastyczna. Hobbes jednak, pod wpływem niektórych prądów umysłowych Renesansu, stał się zawziętym przeciwnikiem religii. Początkowo chciał być pisarzem wyłącznie politycznym. Później rozszerzył pole swojego zainteresowania. Pierwotne jego zamiary miały wpływ na późniejsze poglądy etyczne.

Zainicjowana przez Galileusza i Kartezjusza racjonalistyczna filozofia poznania i przyrody znajduje się u podstawy materialistycznych poglądów Hobbesa (dwadzieścia lat przebywał w Paryżu). Hobbes uważał, że istnieje tylko materia, a wszystko co się dzieje, jest ruchem, opuszczaniem jednego miejsca i zajmowaniem drugiego. Przyjmując w człowieku poruszenia witalne (fizjologiczne) i animalne (funkcje woli), uważał, że doznania zmysłowe są niczym innym tylko ruchem pewnych cząstek, jakie znajdują się wewnątrz istoty doznającej wrażeń. Pojmowanie jest ruchem w ludzkim mózgu, odejmowaniem i dodawaniem, wola zaś jest ostatnim aktem w procesie myślenia. A więc intelekt wyprzedza wolę.

Do najważniejszych dzieł Hobbesa, w których zostały wyłożone zasady etyki, zaliczyć należy:

- *Elementy prawa naturalnego i politycznego*,
- *Natura ludzka*,
- *O ciele politycznym*,
- *O obywatelu*,

- *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*.

Człowiek z natury swojej nie jest – jak uważał Arystoteles – istotą społeczną. Czymś naturalnym dla człowieka jest egoizm. Ludzie w okresie pierwotnym, przed powstaniem społeczeństwa, byli sobie równi i wolni. Wszyscy dążyli do realizacji własnych, egoistycznych celów. Jedyne dobro, jakie wówczas istniało realnie, to było dobro jednostki. Z oczywistych więc względów był to stan nieustannego zagrożenia i wojny, wojny wszystkich ze wszystkimi (*bellum omnium contra omnes*). Ludzie doszli więc do przekonania, że powinni zawrzeć umowę społeczną i ograniczyć swoją wolę, zrezygnować z części swoich egoistycznych dążeń. Hobbes powiada, że właśnie na tym etapie powstało społeczeństwo i państwo, a wraz z nim moralność, prawa oraz miara dobra i zła. Moralność jest więc respektowaniem pewnych umów i realizacją własnych celów, jednakże bez uszczerbku dla uprawnień innych osób.

W społeczeństwie zorganizowanym inna jest moralność w stanie pokoju, a inna w stanie wojny. W stanie pokoju rzeczą dobrą jest altruizm, uczciwość, rezygnacja z własnego dobra na rzecz innej osoby. Realizacja własnych, egoistycznych celów kosztem drugiego człowieka jest czymś niemoralnym. Jednakże w stanie wojny nie obowiązują normy moralne. Można stosować te same nieuczciwe metody walki, jakie stosuje przeciwnik. Każdy może bronić własnych interesów. Natomiast interesów społeczeństwa zobowiązana jest bronić władza polityczna, suweren. W stanie pokoju należy czynić to, co nakazuje władza. (W etyce chrześcijańskiej w każdej sytuacji należy czynić to, co nakazuje Bóg. W etyce Hobbesa miejsce Boga zajęła więc władza).

Według Hobbesa istnieją dwa prawa natury. Według pierwszego **człowiek ma prawo do wszystkiego**. Drugie prawo natury wynika z umowy społecznej**. Każdy człowiek powinien być gotów do rezygnacji z części swojej woli, jeśli inni także są gotowi, i zadowolić się taką miarą wolności, jaką jest gotów przyznać innym**. Hobbes bardzo wysoko cenił sobie sformułowanie drugiego prawa natury. Nazywał je złotą regułą, a nawet prawem ewangelicznym. Ale to prawo formułuje Hobbes tylko dlatego, że ono też służy przyjemnościom i egoistycznym celom człowieka. Stanowi dla niego pewne zabezpieczenie egoistycznych interesów.

Hobbes do nakazów prawa natury dodaje dwanaście szczegółowych reguł:

- Ludzie winni dopełniać zawartych umów.
- Człowiek, który otrzymuje dobrodziejstwo od innego człowieka z prostej jego łaskawości, winien starać się, iżby ten, który go obdarował, nie miał zasadnego powodu, by żałować swej dobroci.
- Każdy człowiek powinien się starać, by się przystosować do reszty.
- Gdy istnieje zabezpieczenie na przyszłość, człowiek winien przebaczać krzywdy doznane w przeszłości od tych, którzy wykazują skruchę i proszą o przebaczenie.
- W zemście (...) ludzie nie patrzą na wielkość zła minionego, lecz na wielkość dobra, które ma po nim nastąpić.

- Żaden człowiek nie powinien okazywać innemu nienawiści czy pogardy słowem, czynem, postawą czy też gestami.
- Każdy człowiek winien uznawać innych za równych sobie z natury.
- Wchodząc w stan pokoju, żaden człowiek nie powinien zachowywać dla siebie żadnego uprawnienia, którego nie chciałby zachowywać dla każdego innego człowieka.
- Z takich rzeczy, które nie mogą być podzielone, należy korzystać wspólnie, jeśli to możliwe; gdy ilość danej rzeczy pozwala, bez ograniczenia; w przeciwnym przypadku, proporcjonalnie do ilości tych, którzy mają to uprawnienie.
- Iżby o przydziale całkowitego i wyłącznego uprawnienia albo o pierwszym posiadaniu (gdy korzystanie z uprawnienia ma być kolejne) rozstrzygał los.
- Wszyscy ludzie, którzy są pośrednikami przy zawieraniu pokoju, winni korzystać z glejtu bezpieczeństwa.
- Ludzie, którzy są w sporze, poddają swoje uprawnienia orzeczeniu rozjemcy.

Jest rzeczą oczywistą, że nie wszyscy ludzie są w stanie zapamiętać aż dwanaście reguł, przeto powinni przynajmniej przyswoić sobie jedną, która jest streszczeniem dwunastu: „Nie czyń drugiemu tego, czego byś nie chciał, iżby ten drugi czynił tobie".

4.1.2. Etyka „platońska" w Cambridge

Zdecydowanie poglądom Hobbesa sprzeciwili się filozofowie z Cambridge, uprawiający racjonalizm w duchu klasycznej filozofii greckiej, uznający, jak chrześcijańscy platonicy, realność i niezmienność przedmiotów ludzkiego poznania. Do głównych krytyków etyki Hobbesa zaliczyć należy: Ralpha Cudwortha i Henry'ego More'a.

4.1.3. Ralph Cudworth (1617–1688)

Cudworth występował przeciwko wszystkim filozofom, którzy arbitralną wolę uczynili regułą i miarą dobra i zła. Nie ma według niego czegoś takiego, jak arbitralna istota. Jednakże najbardziej zdecydowanie krytykował poglądy etyczne Hobbesa w swoich dziełach: *Prawdziwy rozumowy system świata* oraz *Traktat o niezmiennej i wiecznej moralności.*

Według Cudwortha Bóg stworzył wszystkie byty i sprawuje nad nimi suwerenną władzę. Każdy byt jest tym, czym jest poprzez naturę, a nie poprzez nakaz i wolę. Przeto sprawiedliwość i niesprawiedliwość, dobro i zło nie może być czymś arbitralnym ze względu na wolę bez natury, ale jest tym ze względu na naturę. Dusza ludzka, pojmowana jako wola z natury, skłania się ku dobremu. Do wolnego wyboru dochodzi wtedy, gdy trudne jest rozróżnienie pomiędzy dobrem a złem.

Cudworth, uznając istnienie dwu rodzajów poznania, a więc wywodzącego się z postrzeżeń zmysłowych i z aktywności samego rozumu. Uważał, że z samego rozumu pochodzą wrodzone idee (*noemata*), jak: mądrość, roztropność, uczciwość i sprawiedliwość, ale także

niesprawiedliwość. Istnieją one w samym umyśle i z niego wywodzi się znajomość niezmiennych zasad moralnych.

4.1.2. Henry More (1614–1687)

Henry More uważał, że normy moralne (*noemata*), wydobyte ze skarbca rozumu, nie wymagają dowodu. W swoim dziele pt.: „*Enchiridum Ethicum*" zajął się opisaniem tych norm moralnych.

Dobrem dla H. More jest to, co przyjemne i miłe. Rozróżniał między wyższym i niższym dobrem pod względem natury lub trwania. Chociaż przyswoił sobie definicję dobra T. Hobbesa, to jednak twierdził – jak zostało już powiedziane – że o normach nie decyduje arbitralnie człowiek, lecz wywodzą się z samego rozumu istot rozumnych.

4.1.3. John Locke (1632–1704)

John Locke – to brytyjski filozof, politolog, ekonomista i pedagog. Był twórcą klasycznej postaci empiryzmu (wszelka wiedza pochodzi z doświadczenia) oraz teoretycznych podstaw rządów demokratycznych. Stworzył także ekonomiczną teorię wartości pieniądza, która stanowiła podstawę dla rozwoju nurtu monetaryzmu.

Działalność filozoficzna J. Locke'a wiąże się powstaniem nowego ruchu zwanego oświeceniem. Z wykształcenia był lekarzem. Interesowało go przyrodoznawstwo. Właściwie dużą część swojego życia poświęcił działalności politycznej, piastując wysokie urzędy. Po rewolucji angielskiej poświęcił się pisarstwu.

J. Locke zgoła inaczej niż Hobbes opisuje stan natury. Według Locke'a życie ludzi w stanie natury nie posiada charakteru przedspołecznego oraz przedmoralnego. Już w stanie natury ludzie żyli w rodzinach i według pewnego ustalonego porządku społecznego. Wzajemnie uznawali swoje prawa i posiadali własność, z której dowolnie korzystali. Locke przyznaje, że w stanie natury życie społeczne miało jednak swoje wady. Poszczególni ludzie bardziej rygorystycznie skłonni byli egzekwować prawa społeczne wobec innych, mniej wobec siebie samych. Prowadziło to do przestępstw, dochodzenia zbyt gwałtowanie swoich praw, przy czym nie było arbitra ani władzy, która rozsądzałaby sporne sprawy. Ta sytuacja doprowadziła do umowy społecznej, której celem było ustanowienie władzy, mającej na celu zabezpieczenie prawa naturalnego.

J. Locke uważał, że podstawowym prawem natury jest prawo do własności. Człowiek ma prawo do takiej własności, którą osiągnął własną pracą. Może mieć tyle, ile dzięki swojej pracy potrafi zagospodarować ziemi.

Na skutek umowy społecznej której celem było ustanowienie władzy, w społeczeństwie obywatelskim nieco zmieniła się sytuacja. Owszem, władza ma obowiązek stać na straży praw natury, ale też praw, które zostały ustanowione większością głosów. Jeśli władza tego nie czyni, przestaje być władzą prawomocną. W społeczeństwie rozwiniętym człowiek nie tylko ma prawo do własności, ale także do jej nabywania lub zbywania, a także do nabywania czyjeś pracy. Każdy człowiek, posiadający jakąkolwiek własność lub korzystający z dominium jakieś władzy, czy też tylko przebywający na terytorium podległym konkretnej władzy, milcząco wyraża zgodę na przestrzeganie praw i podporządkowanie się władzy.

Z prawa naturalnego wywodzą się prawa moralne, które Locke pojmuje rozumowo. Można je udowodnić przy pomocy rozumu tak jak twierdzenie matematyczne, a poznać dzięki badaniom odpowiednich terminów. Locke pisze: „W dziedzinie poznania moralnego możemy osiągnąć realną pewność, nie mniejszą niż w matematyce". I tak *dobro* jest tym, co sprawia przyjemność i zmniejsza cierpienie, zło zaś, co sprawia cierpienie i zmniejsza przyjemność. Postępowanie zgodne z prawem jest dobrem moralnym. Postępowanie według tego prawa moralnego jest nagradzane przyjemnością, łamanie zaś niesie z sobą wymierzenie kary.

J. Locke uważał, że istnieją trzy rodzaje praw moralnych: Boskie, państwowe (cywilne) oraz prawo wynikające z umowy. Bóg ogłosił swoje prawa mocą światła naturalnego bądź przez objawienie. Prawo państwowe (cywilne) zostało ogłoszone w celu odróżnienia tego, co jest legalne, od tego, co nie jest legalne. O prawie wynikającym z umowy J. Locke pisze: „Tak więc miarą tego, co ludzie uważają za cnotę czy występek i co tak jest nazwane, jest aprobata lub dezaprobata, pochwała lub nagana, która upowszechnia się i ugruntowuje w różnych społecznościach, plemionach i zrzeszeniach ludzkich na całym świecie na podstawie ukrytej i milczącej zgody, wskutek czego te lub owe postępowanie znajduje uznanie albo zostaje potępione, zależnie od tego, co odpowiada panującym w danym miejscu sądom, poglądom i obyczajom".

4.1.4. Anthony Ashley Cooper (Lord Shaftesbury [1671–1711])

A. A. Cooper był uczniem J. Locke'a i pierwszym etykiem angielskim, który pojmował etykę niezależnie od religii. Podstawowymi jego dziełami z zakresu etyki są:

- *Badania dotyczące cnoty,*
- *Moraliści, czyli rapsodia filozoficzna*.

Dzieła te zostały przedrukowane w 1711 roku w *Characterostics of Men, Manners, Opinions, Times*.

Etyczne poglądy Lorda Shaftesbury są w większości atakiem na poglądy Hobbesa, głównie na jego egoistyczne pojmowanie natury. Cooper twierdził, że podobnie jak ludzie posiadają zmysł estetyczny, przy którego pomocy dokonują kwalifikacji i odróżnienia tego, co jest piękne od tego, co jest brzydkie, tak też wyposażeni są w zmysł moralny, przy którego pomocy

dokonują kwalifikacji moralnych i odróżniają dobro od zła. Zmysł moralny pociąga za sobą wrażliwość na to, co stosowne i cnotliwe. Ze zmysłu moralnego, a nie z rozumu, wywodzą się pojęcia moralne. Pisał: „Nie prędzej czyny zostaną dostrzeżone, nie prędzej ludzkie uczucia i żądze wykryte (są one bowiem wykrywane natychmiast, gdy zostaną odczute), dopóki nie dostrzeże ich oko wewnętrzne jako piękne i kształtne, miłe i godne podziwu, i nie odróżni od tych, które są zniekształcone, nieprawidłowe, wstrętne lub godne pogardy. Jak więc jest niemożliwe nie posiadać tego zmysłu, skoro rozróżnienia te mają źródło w naturze, a sama zdolność odróżniania jest naturalna i wywodzi się z samej natury?".

W wyniku badań nad ludzkimi afektami Cooper sformułował trzy wnioski:

- Naturalne i życzliwe uczucia, skierowane ku dobru społecznemu, są źródłem osobistych radości.
- Zbyt silne uczucia są źródłem osobistego cierpienia.
- Uczucia nienaturalne nie leżą w interesie prywatnym i społecznym i są źródłem cierpienia.

Człowiek cnotliwy harmonizuje własne skłonności i afekty ze skłonnościami i afektami innych ludzi, bo nie ma sprzeczności między tym, co jest dla mnie dobre a dobrem innych. Pierwszorzędną więc rolę w życiu człowieka odgrywa harmonia między skłonnościami i afektami i jako taka jest ważną cechą moralną.

4.1.4. Joseph Butler (1692–1752)

Joseph Butler był biskupem diecezji Durham i odegrał bardzo ważną rolę w dziejach etyki. Przedstawił swoje etyczne poglądy w piętnastu *Kazaniach* oraz w *Rozprawie o naturze cnoty.* Butler nie był skłonny przyjąć poglądów Lorda Shaftesbury'ego, ale też wielce niepokoiło go – podobnie zresztą jak Lorda Shaftesbury'ego – egoistyczne pojmowanie natury przez Hobbesa.

Butler twierdzi, że nigdy nie możemy mieć pewności, jakie konsekwencje naszych czynów można uznać za ich usprawiedliwienie. Według Butlera istnieją trzy zasady pobudzające człowieka do moralnego działania:

- życzliwość, skłaniająca do działania na dobro drugiego człowieka,
- miłość do samego siebie, dzięki której człowiek poszukuje własnego dobra,
- refleksja uzdalniająca do uznania bądź potępienia postępowania, wynikającego z poprzednich zasad.

Refleksja uzdalniająca do uznania bądź potępienia postępowania człowieka ma związek z sumieniem, które Butler odnosi do natury ludzkiej. Natura ludzka zaś jest zespołem dążności, jakie człowiek odkrywa sam w sobie. W trzecim *Kazaniu* znajdujemy podstawy rozumienia natury przez bpa Butlera: „Natura ludzka jest przystosowana do takiego lub innego sposobu działania. Gdy porównujemy pewne czyny z tą naturą, wydają się nam one właściwe i odpowiednie do niej; gdy porównujemy inne czyny z tą samą naturą, ukazuje się nam pew-

na ich niestosowność czy niewspółmierność. Odpowiedniość czynów w stosunku do natury ich sprawcy stanowi o tym, że są one naturalne; ich niewspółmierność – o tym, że są one nienaturalne".

Głównymi zasadami w naturze człowieka jest jego sumienie i rozumna miłość do siebie. Jeśli zostałyby zachowane inne zasady w postępowaniu człowieka, a naruszone te dwie, wtedy czyn ten przeciwny jest naturze. Rozumna miłość nie jest sprzeczna z życzliwością okazywaną innym, wszak nadmierne folgowanie naszym skłonnościom, które jest sprzeczne z dobrocią okazywaną innym, w konsekwencji prowadziłoby do naszego nieszczęścia, a to byłoby zaprzeczeniem miłości własnej. Ale według Butlera nie zawsze zachodzi zgodność między obowiązkiem moralnym, wynikającym z natury a własnym szczęściem. Etyka Butlera jest więc indywidualistyczna i deontologiczna.

4.2. Etyka francuska

W XVI i XVIII wieku etyka stała się przedmiotem badań uniwersyteckich. Powołano do życia pierwsze katedry etyki. Wcześniej podobne zjawisko zaistniało w Anglii. Prawdopodobnie pierwszym profesorem etyki na kontynencie europejskim był Samuel von Pufendorf (1632–1694).

4.2.1. René Descartes (Kartezjusz [1596–1650])

Kartezjusz na temat etyki właściwie wypowiadał się okazjonalnie. Znany jest głównie z podjętego wysiłku, którego celem było stworzenie nowych, racjonalnych podstaw filozofii. Jednak niektóre jego poglądy etyczne miały wpływ na późniejszy rozwój etyki europejskiej. Poglądy etyczne Kartezjusza zawarte są w jego dziełach, a mianowicie:

- *Rozprawa o metodzie*,
- *Zasady filozofii*,
- *Namiętności duszy*,
- *Listy* (do księżniczki Elżbiety Czeskiej).

W pierwszym swoim dziele, w trzeciej jego części, naszkicował zarys swojej etyki. Uznał wówczas trzy zasady za podstawowe:

- Należy być posłusznym prawom swojego kraju i trwać przy wierze katolickiej (Uwaga! Kartezjusz był wychowankiem jezuickiego Kolegium Henryka IV).
- Po obranym kierunku działania należy działać stanowczo i zdecydowanie.
- Należy przezwyciężać samego siebie, nie zaś świat zewnętrzny i los.

Kartezjusz uważał, że przy pomocy światła rozumu należy odróżniać prawdę od błędu, dobro od zła. Wystarczy sądzić właściwie, a więc intelektualnie rozpoznać dobro, aby czynić dobrze. Etyka Kartezjusza nie jest jednak intelektualistyczna, uważał bowiem, że dobro i błąd mają swoje podłoże w rozstrzygnięciu woli.

Poglądy na temat duszy i życia psychicznego wyłożył Kartezjusz w *Listach* do księżniczki Elżbiety oraz w swoim dziele pt. *Namiętności duszy*. Wzruszenia ludzkiej duszy są spowodowane w ciele ruchem tzw. „tchnień", będących czymś w rodzaju oparów fizjologicznych. Gwałtowne ruchy „tchnień" może spowodować skojarzenie doświadczanej przy pomocy zmysłów rzeczywistości ze wspomnieniami. Ruchy udzielają się duszy i wywołują uczucia.

4.2.2. Blaise Pascal (1623–1662)

B. Pascal był wybitnie uzdolnionym matematykiem. Posiadał także talent pisarski. Związał się jansenizmem [Ruch pobożnościowy w łonie katolicyzmu, zapoczątkowany przez bp Kornela Ottona Jansena (1585–1638). Jansenizm, powołując się na św. Augustyna, kładł nacisk na zepsucie natury ludzkiej, niezbędność łaski Bożej do przestrzegania przykazań. Jednym z zaleceń jensenizmu było rzadkie i starannie przygotowane przystępowanie do Eucharystii]. Pod koniec życia jego aspiracje religijne doprowadziły go do mistycyzmu i ascetyzmu.

Najbardziej znane dzieło teologiczne Pascala, już po śmierci autora opatrzone tytułem „Myśli" (*Pensées*), nie zostało nigdy przez niego ukończone. Oryginalnie zatytułowane „Apologia religii chrześcijańskiej" (*Apologie de la religion Chrétienne*), w zamyśle stanowić miało jednolitą i kompletną analizę i obronę chrześcijaństwa. Wśród rzeczy osobistych zmarłego odnaleziono liczne skrawki papieru zapisane pojedynczymi myślami, ułożone w roboczym, jednak w sensownym porządku. Pierwsze zbiorcze wydanie tych notatek ukazało się drukiem w roku 1670, pod nazwą „*P. Pascala myśli o religii oraz kilku innych zagadnieniach*" (*Pensées de M. Pascal sur la religion, et sur quelques autres sujets*) i wkrótce zdobyło znaczne uznanie czytelników, stając się klasyczną pozycją literatury francuskiej.

Pascal za Kartezjuszem uważał, że należy stawiać wiedzy wysokie wymagania. Był jednak przekonany, że rozum nie może sprostać sprawom życiowo najważniejszym. Tam gdzie rozum jest bezsilny, należy poddać się objawieniu, a więc religii. Pascal znany jest głównie w dziedzinie etyki jako twórca teorii tzw. porządku rozumu i porządku serca. „Człowiek wyraźnie stworzony jest do myślenia – pisze Pascal – to cała jego godność; cała zaś jego zasługa i cały obowiązek to myśleć, jak się należy. Otóż porządek myśli jest ten, aby zacząć od siebie i od swego Stwórcy, i swojego celu". Ale rozum – jak już powiedzieliśmy – staje się bezsilny

w sprawach życiowo najważniejszych. W tych sprawach człowiek powinien kierować się porządkiem serca. Dzięki porządkowi serca może człowiek dojść do poznania rzeczy, wobec których jest bezsilny rozum, przede wszystkim uzyskać jasny obraz życia moralnego. Porządek serca jest siłą porządkującą życie moralne.

Pascal powiada, że należy wierzyć w Boga. Nie usiłować dowodzić, jak w średniowieczu, Jego istnienia. Przyjęcie Boga i wiara w Niego jest pewnego rodzaju hazardem, bo jeśli Boga nie ma, nic nie stracimy, jeśli zaś się okaże, że On jest, wtedy zyskamy wieczne szczęście.

4.2.3. Baron Charles Luis de Secondat, (Monteskiusz [1689–1755])

Monteskiusz napisał dzieło pod tytułem: *O duchu praw*. Filozofię uprawiał zgodnie z kartezjańskim racjonalizmem. Nie zgadzał się poglądami Hobbesa na temat stanu naturalnego człowieka i powstania społeczeństwa. Według Monteskiusza „prawa, w najrozciąglejszym znaczeniu tego słowa, są to konieczne stosunki wypływające z natury rzeczy. W tym ujęciu wszystkie istoty mają swoje prawa: Bóstwo ma swoje prawa; świat materialny ma swoje prawa; duchy wyższe od człowieka mają swoje prawa; zwierzęta mają swoje prawa; człowiek ma swoje prawa". Przed wszystkimi prawami stanowionymi, istniały prawa, które wypływają z natury. Pierwszym prawem, co do ważności, jest wypływające z pojęcia Stwórcy dążenie do Niego. Następnym prawem naturalnym jest prawo, które każe szukać człowiekowi środków pożywienia. Trzecim prawem jest przyrodzona prośba, jaką sobie ludzie nawzajem wyrażają. Pragnienie życia w społeczności jest czwartym prawem naturalnym.

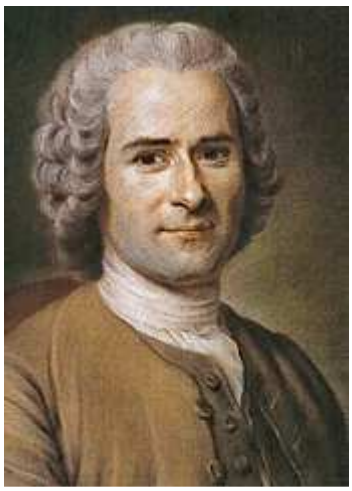
Według Monteskiusza ludzie, którzy tworzą społeczeństwo, wyzbywają się lęku, stają się pewni siebie i wtedy dopiero wkraczają w stan wojny. Dlatego narody wytworzyły tzw. prawo narodów. „Prawo narodów – pisze Monteskiusz – wspiera się z natury swojej na tej zasadzie, iż w czasie pokoju rozmaite narody powinny sobie świadczyć najwięcej dobra, w czasie zaś wojny najmniej zła, jak można bez szkody dla swoich zasadniczych interesów". Oprócz prawa narodów, które dotyczy wszystkich społeczności, istnieje dla każdej społeczności ludzkiej prawo polityczne. Prawo na ogół utożsamia się z rozumem ludzkim. Prawa zaś polityczne i cywilne każdego narodu winny być jedynie szczególnymi wypadkami, w których objawia się ten rozum ludzki. Według Monteskiusza rzadko się zdarza, aby prawa jednego narodu nadawały się drugiemu.

4.2.4. Jean Jaques Rousseau (1712–1778)

J. J. Rousseau urodził się w Szwajcarii, ale przez wiele lat żył i dział w Paryżu. Podstawowymi dziełami – ze względu na jego etyczne poglądy – są:

- *Rozprawa o naukach i sztukach*,
- *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*,
- *Umowa społeczna*.

Główne dzieło Rousseau „*Umowa społeczna*" to klasyczna utopia polityczna, w której została opisana demokracja idealna. Praca ta pisana była w czasie absolutyzmu, gdy demokracja istniała tylko w Szwajcarii i Holandii.



W odróżnieniu od Hobbesa, który uważał, że człowiek z natury jest egoistyczny, Rousseau twierdził, że człowiek w stanie natury był dobry i nie był niczym skażony. Obca mu była wojowniczość i kłótliwość. Do skażenia doszło z powodu pychy. Z niej wszystko się zrodziło, nawet nauki, nie wyłączając etyki.

W ludzkiej naturze istnieją dwie przedrozumowe zasady (aprioryczne):

- troska o własną pomyślność,
- odraza do cierpienia i zagłady drugiej osoby.

Według J. J. Rousseau prawa powstały i zaczęto się o nie troszczyć dopiero z chwilą zażądania przez żyjących w stanie natury ludzi dla siebie tytułu własności ziemi.

Charakterystyczna dla Rousseau jest tzw. teoria woli powszechnej. Wola powszechna ludzi wyraża się w zdaniu większości na temat kwestii społecznych i moralnych. Nie chodzi tu o większość w głosowaniu, ale o powszechnie wyrażaną wolę w życiu za konkretnymi rozwiązaniami kwestii społecznych i moralnych. Powszechna wola jest sprawiedliwa i powinna być respektowana przez całe społeczeństwo.

Lud nie ma prawa zrzec się własnej suwerennej woli i przelać ją na kogokolwiek. Wszelki inny ustrój jest więc tyranią, nawet jeśli istnieje za zgodą ludu i cieszy się jego poparciem. Teoria o niepodzielności i niezbywalności suwerenności ludu w praktyce stanoi delegitymizację wszelkich innych ustrojów.

4.3. Etyka niemiecka

Do etyków niemieckich siedemnastego i osiemnastego wieku należy przede wszystkim zaliczyć Gottfrida Wilhelma Leibnitza, Christiana Wolfa i Immanuela Kanta. Podobnie jak angielska i francuska, filozofia niemiecka tego okresu jest racjonalistyczna.

4.3.1. Gottfrid Wilhelm Leibniz (1646–1716)

G. W. Leibniz pisał po łacinie, niemiecku i francusku. Do dzieł, w których wypowiedział się na tematy etyczne, należą:

- *Rozmyślania nad ogólnym pojęciem sprawiedliwości*,
- *Kodeks praw narodów*,
- *O mądrości*,
- *Teodycea*.

Według Leibniza cała rzeczywistość skała się z monad, a każda monada jest zamkniętym kosmosem i odzwierciedla cały świat zewnętrzny poprzez swe postrzeżenia wewnętrzne. Monady tworzą harmonijny zespół. Duszę tworzą monady obdarzone spostrzeżeniami świadomymi.

Najwyższą monadą jest Bóg. Monady, które są ludzkimi duszami, wyposażone są w rozum i zdolność wolnego wyboru.

Leibniz uważał, że obowiązki moralne nie wynikają z powinności, ale z wymogów prawa naturalnego, znanych dzięki rozumowi. W swojej pracy pt. *Rozmyślania nad ogólnym pojęciem sprawiedliwości* przypomina stanowisko większości ojców Kościoła, teologów protestanckich i katolickich, że dobro i sprawiedliwość nie należą – jak sądził Hobbes – do porządku woli i siły, ale wynikają z prawa naturalnego. Sprzeciwił się też poglądom Locke'a, że reguły moralne zostały ustanowione w oparciu o ludzkie zwyczaje i są wynikiem ludzkiej umowy.

Dobro moralne jest czymś równoważnym temu, co jest naturalne dla człowieka sprawiedliwego. Człowiek zaś sprawiedliwy to ten, „kto kocha wszystkich ludzi tak dalece, jak na to pozwala rozum". Definicja sprawiedliwości Leibniza jest więc prosta: „Sprawiedliwość to nic innego, jak miłość żywiona przez człowieka mądrego". Jak konkretna liczba posiada tę samą wartość dla wszystkich intelektów, tak to, co sprawiedliwe, czy też słuszne dla Boga, jest również sprawiedliwe i słuszne dla człowieka. Bóg, który w refleksji etycznej Leibniza odgrywał pierwszorzędną rolę, jednoczy wszystkich ludzi. Winni Mu oni miłość, która daje przedsmak przyszłego szczęścia. Bóg jest władcą państwa Bożego, które jest światem moralnym w świecie naturalnym. Wynika z tego, że Królestwo Boże ma wymiar moralny.

Leibniz utożsamił dobro z dążeniem do doskonałości. Doskonałość zaś przejawia się w wolności i mocy działania. Leibniz nie jest jednak woluntarystą. Wolę i działanie ćwiczy się pod wpływem rozumu i nic tak nie służy naszemu szczęściu, jak oświecenie naszego rozumu.

Leibniz zajął się także teodyceą. Jak pogodzić dobroć Boga z istniejącym złem i niesprawiedliwością. Zdecydowanie odrzucił rozwiązania, sugerujące, że Bóg celowo stworzył coś, co daleko pozostaje za doskonałością, albo że Bóg nie potrafił stworzyć lepszego świata. Z definicji (*ex definitione*) Boga wynika, że Bóg nie może stworzyć coś niedoskonałego i nienajlepszego. Bóg „wybrał z możliwych najlepszy plan, w którym największa rozmaitość łączy się z największym ładem". W świecie jest tyle wiedzy, szczęścia i dobroci, ile wszechświat zdołał przyjąć. Bóg więc nie odpowiada za zło. Bóg jest miłością. Jego miłość jest bezinteresowna. Na niej opiera się nasza nadzieja na szczęście. Istniejące zło jest związane z pierwotną ograniczonością tkwiącą w istocie świata. Niedoskonałości są potrzebne dla doskonałości całości.

W niedoskonałym świecie możliwe i konieczne jest ciągłe doskonalenie. Doskonałość – jak zostało już powiedziane – jest więc celem.

Przejawem obecnej doskonałości świata jest panująca w nim wolność, która pociąga za sobą możliwość popełnienia pomyłki, grzechu. Ale wolność jest tak wielkim dobrem, że bez niej świat byłby niedoskonały. Ona też daje jednostce możliwość doskonalenia się. Nie ma ogólnych prawideł doskonalenia się. Doskonalenie świata dokonuje się przez doskonalenie jednostki.

4.3.2. Christian Wolf (1679–1754)

Christian Wolf był uczniem Leibniza. Jego dziełem jest nowoczesny podział filozofii. Napisał pięciotomową etykę pt.: *Filozofia moralna, czyli etyka opracowana przy pomocy metody naukowej*. Cała etyka Wolfa jest rozwinięciem pierwszego zdania jego dzieła *Filozofii moralności, czyli etyka opracowana przy pomocy metody naukowej*. Wolf pisze: „Cała filozofia moralna, czyli etyka, jest nauką praktyczną, która uczy, w jaki sposób człowiek może spełnić swoje wolne czyny zgodnie z prawem natury". Poglądy Wolfa wywarły duży wpływ na etykę protestancką i katolicką, przede wszystkim królewieckiego filozofa Immanuela Kanta.

4.3.3. Immanuel Kant (1724–1804)

Etyka deontologiczna

Całe filozofowanie Immanuela Kanta powiązane jest głęboko z refleksją etyczną. W twórczości Kanta wyodrębnić jednak można pisma, w których królewiecki filozof zajął się prawie wyłącznie problemami etycznymi. Do nich przede wszystkim należy zaliczyć:

- *Krytyka praktycznego rozumu* (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788),
- *Uzasadnienie metafizyki moralności* (*Grundlegung zur Methaphisk der Sitten*, 1785),
- *Religia w obrębie samego rozumu* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1795).

4.3.3.1. Uwagi ogólne

Początek okresu krytycznego został uwieńczony *Krytyką czystego rozumu* (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781). Według Kanta, pomimo kilkudziesięciu wieków intensywnych poszukiwań i refleksji, ludzkość nie przybliżyła się do rozwiązania pytania o Boga, kwestii nieśmiertelności i wolności. Metafizycy nie znaleźli odpowiedniej metody. Kant postawił sobie za cel znalezienie takiej metody i – jak sądził – znalazł ją i opisał. Rozum (*Vernunft*) jest zdolnością, która wykracza poza uwarunkowane doświadczenia. Rozum uporządkowuje naszą wiedzę o przed-

miotach w syntezie. Tym, co rozum dodaje z samego wnętrza rozumu do danych z doświadczenia, to formy i kategorie *a priori.* Gdy Kant bada czysty rozum, to usiłuje odkryć, co znamionuje umysł bez doświadczeń i przyjętych elementów myśli.

Immanuel Kant po krytyce czystego rozumu zajął się krytyką praktycznego rozumu. Czym jest praktyczny rozum? Jest to rozum w swym praktycznym, moralnym zastosowaniu. Nie oznacza to, że Kant uważał, iż mamy dwa rozumy. Rozum może być zastosowany na dwa sposoby (teoretyczny i praktyczny). To zastosowanie rozumu wymaga rozróżnienia. Podobnie jak istnieje wiedza teoretyczna *a priori*, tak też *a priori* istnieje wiedza praktyczna, moralna. Jest to wiedza, która nie zależy od faktycznego zachowania ludzkiego, wszak chociażby wszyscy ludzie kłamali, to jednak faktem pozostanie, że zawsze należy mówić prawdę. Zadaniem filozofa moralności pozostaje wyodrębnienie z praktycznego rozumu moralnych elementów *a priori*. Nie wszyscy jesteśmy świadomi istnienia tych *aprioryczny*ch zasad moralnych. Moralne zasady *a posteriori*, zasady jednostkowe, poznajemy na drodze empirycznej. Kant był przekonany, że dzięki krytyce praktycznego rozumu uda się odkryć zasady, które będą niezależne od ludzkich zachowań, społecznych uwarunkowań. „Podstawy zobowiązania – pisał Kant – nie należy tutaj szukać w naturze człowieka ani w okolicznościach zachodzących w świecie, w jakim człowiek się znalazł, lecz *a priori*, jedynie w pojęciach czystego rozumu". Odrzucił także wszelkie sądy moralne, odwołujące się do nakazów Boskich.

4.3.3.2. Bóg jako postulat praktycznego rozumu

Według Kanta formowanie idei Boga na podstawie obserwacji sfery zjawiskowej świata jest niemożliwe. Idei Boga nie da się uformować za pośrednictwem poznania empirycznego. Królewiecki filozof poddał ostrej i szczegółowej krytyce dotychczasowe dowody na istnienie Boga. Według Kanta z istnienia pojęcia przedmiotu można jedynie wnosić o jego możliwości istnienia, ale nie o samym istnieniu. Upadł więc tzw. dowód ontologiczny na istnienie Boga (pojęcie Boga dowodzi istnienie Absolutu). Dowód kosmologiczny, który z faktu istnienia świata wnosi o istnieniu Boga, według Kanta również grzeszy błędem; pryncypium przyczynowości obowiązuje bowiem jedynie wewnątrz empirycznego świata. Bóg należy do sfery transcendentalnej. Z dowodu fizyko-teologicznego wnieść zaś można jedynie, że świat ma budowniczego, lecz niekoniecznie Stwórcę. Kant, obalając dowody istnienia Boga, nie przeczył Jego istnieniu. Boga jednak nie można „dosięgnąć" czystym rozumem, lecz jedynie rozumem praktycznym. W *Krytyce praktycznego rozumu* pisał: „Idea Boga i nieśmiertelność uzyskują za pośrednictwem pojęcia wolności obiektywną realność, wobec czego powstaje upoważnienie, a nawet subiektywna konieczność (...) ich przyjęcia". Kant nie opisuje Boga, jakim On jest sam w sobie, gdyż jest to niemożliwe, lecz opisuje ideę Boga.

Kant wyznaczył Bogu w swojej teologii transcendentalnej funkcję ontologiczną, aksjologiczną i religijną.

Bóg jest przyczyną istnienia substancji. W kręgu Bożego przyczynowania znajduje się wewnętrzna natura bytu, Bóg bowiem nie jest stwórcą czasu i przestrzeni, a więc sfery zjawiskowej. Gdyby było inaczej – twierdził Kant – Bóg były ograniczony zarówno czasem i przestrzenią. Bóg Kanta jest również sprawczą Inteligencją. Ale i tu Kant poczynił pewne zastrzeżenia, zwracając uwagę, że z celowości przyrody, należącej do sfery zjawiskowej, nie można wnioskować o Bogu jako bycie transcendentnym. Wykazać jedynie możemy, że Pra-Istota inteligentna ma znaczenie subiektywne dla użytku naszej władzy sądzenia nad celowością w przyrodzie. Intelekt Boży jest jedynie archetypem ludzkiego rozumu. Subiektywna niezbędność idei sprawczego Rozumu nie jest równoznaczna z dowodem na realność idei Boga.

Istnienie Boga jest według Kanta jednym z postulatów praktycznego rozumu. Królewiecki filozof, podejmując polemikę ze starogreckimi myślicielami, zarzucił im wypracowanie zbyt jednostronnej koncepcji dobra. Chociaż epikurejczycy łączyli dobro ze szczęściem, to jednak nie zawsze – zauważa Kant – ludzie dobrzy są szczęśliwi. Jedynie w Bogu dobro i szczęście są z sobą zespolone. Jedynie On jest w stanie należycie nagrodzić dobro i ukarać zło. Bóg sprawi, że zrealizuje się nasza nadzieja w uczestniczeniu w wiecznym szczęściu w takiej mierze, w jakiej na to zasługujemy. W kantyzmie etyka bogaci pojęcie Absolutu.

Dla I. Kanta również religia wnosiła pewne elementy poznawcze Boga. Jednakże religia nie jest wiedzą o Bogu i tym, co On dla człowieka uczynił, lecz etycznym czynem. Człowiek religijny posiada poznanie wszystkich obowiązków etycznych. Kant jednak rozróżniał między religią a etyką. Jeśli etyka traktuje o obowiązkach, to religia zawiera w sobie pewne wątki eschatologiczne i dlatego daje człowiekowi nadzieje na życie wieczne. Rozróżniał pomiędzy religijnością doksologiczną a etyczną, uzewnętrzniającą się w działaniu i etycznym postępowaniu. Rozum praktyczny pozwala uznać istnienie Boga. Kant był skłonny uznać imperatyw moralny za jedyny dowód istnienia Absolutu.

W oparciu o dzieła Kanta można pokusić się o enumerację atrybutów Boga. I tak dla królewieckiego myśliciela Bóg jest wszechmocny, wszechwiedzący i wszechobecny. Oprócz tych ontologicznych przymiotów Boga, Kant zna przede wszystkim atrybuty moralne Absolutu. Bóg jest święty, dobry, sprawiedliwy i jako taki nagradza etyczne życie człowieka. Dzięki atrybutom moralnym Boga zostają uaktywnione Jego własności ontologiczne.

4.3.3.3. Jedyne dobro na świecie – dobra wola

Kant sądził, że jedynie uzasadnioną i cenną z punktu widzenie rozumu jest dobra wola. Bez wolności bezsensowne byłyby jakiekolwiek rozważania etyczne. Gdybyśmy byli pozbawieni wolności, bylibyśmy zdeterminowani, a nasze czyny nie miałyby charakteru moralnego. „Nigdzie na świecie, ani w ogóle poza jego obrębem, niepodobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uważać za dobrą, oprócz dobrej woli. Rozsądek, dowcip, władza sądzenia i jak się tam jeszcze mogą nazywać władze umysłu, albo odwaga, stanowczość, stałość w postanowieniu, jak przymioty temperamentu, są bez wątpienia pod nie-

jednym względem dobre i pożądane, moją jednak stać się także nadzwyczaj złe i szkodliwe, jeśli nie jest dobra wola, która ma z tych darów przyrody robić użytek". A więc dobra materialne, osobiste zalety, wiedza, nie są dobrem bezwarunkowym, wszak mogą obrócić się na zło. Pozostaje jednak pytanie: Czy ludzka wola jest zawsze dobra? Dobra wola nie zawsze jest dobra wtedy, gdy przyrodzone skłonności prowadzą do dobra. Czyny wywołane pod wpływem skłonności nie są moralne. Dobra wola istnieje wtedy, gdy człowiek postępuje racjonalnie i eliminuje pragnienia i skłonności, których jednak nie uważa za złe, ale które utrudniają czysto rozumowe decyzje. Skłonności nie są dobrymi doradcami w podejmowaniu decyzji.

Kant był przekonany o prymacie moralności. Należy postępować moralnie, nawet za cenę szczęścia. Królewiecki filozof sformułował trzy zasady, które pozwalają ocenić wartość moralną czynu wynikającego z dobrej woli:

- Wartość moralna czynu nie wynika z jego skutków.
- Moralne są tylko te czyny, które wypływają z obowiązku.
- Obowiązek jest koniecznością czynu wynikającego z prawa.

Etyka Kanta jest więc etyką deontologiczną.

Dobra wola nie jest z samej natury dobra, ale jedynie ze względu na to, że chce i pragnie tego, czego powinna chcieć. Jedynym motywem dobrej woli jest spełnienie obowiązku (przykł.: Jestem przyjacielski. Czy jestem przyjacielski dlatego, że to mój obowiązek? Albo jestem przyjacielski ze względów altruistycznych? Jeśli tak, to dostarcza mi moja przyjaźń pewne zadowolenie z siebie i przyjemność. Moja wola nie jest przeto całkiem dobra). Musimy wybierać między skłonnościami a obowiązkiem. Czyn z obowiązku jest moralnie dobry. Dobroć dobrej woli polega na potwierdzeniu wolności i ograniczenia się ze względu na inną wolność, wolność drugiego człowieka. Ograniczenie wolności w imię wolności wszystkich ma formę nakazu, normy. Jeśli mam coś uczynić z obowiązku, to nie powinienem pytać: Dlaczego powinienem tak uczynić? Miłość bliźniego wypływa z imperatywu kategorycznego. Do miłości wzywał również Jezus. Ale Chrystus nie może być dla mnie – powiada Kant – autorytetem moralnym z racji tej, że jest Chrystusem. Jeśli nim jest, to dlatego, że za taki Go uznaję. Mówi mi o tym rozum. Jeśli ktoś nakazuje mi jakiś czyn, to skąd wiem, że jest on dobry? Muszę sam rozstrzygnąć czy jest słuszny. Jeśli sam potrafię dokonać rozstrzygającego wyboru, to nie potrzebuję żadnego autorytetu.

4.3.3.4. Imperatywy etyczne

Immanuel Kant wyróżnia dwa rodzaje nakazów, imperatywów, którym podlegają ludzkie czyny:

- imperatywy hipotetyczne,
- imperatywy kategoryczne.

Nakazy sformułowane warunkowo (jeśli), Kant nazywa imperatywami hipotetycznymi.

- **Imperatywy hipotetyczne** zalecają czyny, które są środkami do celu.
- **Imperatywy kategoryczne** nie mają charakteru warunkowego, nie zakładają żadnego szczegółowego celu i obowiązują wszystkie istoty rozumne.

Czasem posługujemy się nakazami kategorycznymi, ale nie zawsze mają one charakter nakazu kategorycznego w rozumieniu Kanta. Często nie spełniają wymogu niesprzeczności. (Przykład nakazu dotrzymywania obietnicy).

Kant przedstawił następujące sformułowania imperatywu kategorycznego:

- Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem.
- Postępuj tak, jak gdyby maksyma twojego postępowania przez wolę twą miała się stać ogólnym prawem przyrody.
- Postępuj tak, byś człowieczeństwa – tak w twojej osobie, jak też w osobie każdego innego – używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka.
- Nie należy wybierać inaczej, jak tylko tak, żeby maksymy własnego wyboru były zarazem w tej samej woli zawarte jako ogólne prawo.

Imperatywy kategoryczne I. Kanta dają się stosować do całokształtu życia etycznego człowieka. Regulują stosunek do drugiego człowieka i do otaczającego świata przyrody.

5. Etyka idealizmu niemieckiego

5.1. Johann Gottlieb Fichte (1762 – 1814)

Fichte otwiera tak zwany okres niemieckiego idealizmu w XIX wieku**.** Jego poglądy z jednej strony wyrastają z teorii Kanta, ale z drugiej odchodzą od niej w stronę rozważań bardziej metafizycznych, których Kant był krytykiem.

Za podstawę swej ontologii i metafizyki przyjął tezę, że podmiot nie istnieje bez przedmiotu ani przedmiot bez podmiotu (korelacja między ja a nie nie-ja) i głosił zależność całokształtu zjawisk od aktywności intelektualnej człowieka i jego aspiracji moralnych. A to oznacza także, że sensu istnienia świata przedmiotowego jako czegoś zewnętrznego wobec świadomości, nie wyjaśnia analiza poznania człowieka, lecz jego działanie etyczne.

W rzeczywistości jednak Fichte redukował problematykę filozoficzną do problematyki moralnej. W etyce przeciwstawił swoją koncepcję czynu, jako wysiłku moralnego jednostki, etyce eudajmonistycznej i utylitarystycznej. Moralną powinność upatrywał w przejściu do bezinteresownej działalności etycznej, zgodnej z prawem moralnym, bez względu na indywidualne cele czy motywy działania, a za zło moralne uznawał dążenie do szczęścia osobistego oraz indywidualnych korzyści.

Fichte uważał się za ucznia Immanuela Kanta i kontynuatora jego myśli. Z myślą Immanuela Kanta zetknął się dzięki jednemu ze swych uczniów, który poprosił go o wyjaśnienie poruszanych przez Kanta zagadnień. Lektura „K*rytyki czystego rozumu”* nie wywarła na nim większego wrażenia, dopiero lektura *Krytyki praktycznego rozumu* zdeterminowała jego dalsze myślenie. Gdy wracał w 1791 roku z Warszawy do Niemiec postanowił odwiedzić w Królewcu Kanta. Został przyjęty bez dość chłodno. Kiedy Fichte w rok później napisał „*Próbę krytyki wszelkiego objawienia”* zwrócił na siebie uwagę królewieckiego Filozofa. Praca spodobała się Kantowi i została na początku 1793 roku. Początkowo uważano, że praca ta jest autorstwa samego Kanta, bowiem Fichte nie podpisał się na swym dziele. Kant sprostował ten pogląd i odtąd nazwisko Fichtego stało się znane. Dzięki Kantowi Fichte został zatrudniony jako profesor na uniwersytecie w Jenie. Posadę tę jednak utracił z powodu opublikowanej pracy, w której pojawiły się pewne akcenty ateistyczne. Nieco później został profesorem uniwersytetu w Berlinie, a następnie nawet ego rektorem.

Fichte podjął się rozwinięcia Kantowskiej idei autonomii człowieka, jako istoty wolnej i moralnej. Aby przezwyciężyć istniejący w filozofii Kanta rozdźwięk między teorią poznania a nauką o moralności, Fichte uznał czyn za istotę ludzkiej świadomości i sformułował swoją oryginalną koncepcję aktywności intelektu.

Dla Fichtego wolność jest najwyższym pojęciem moralnym. Pogląd ten filozof zaczerpnął od Kanta, ale poszedł dalej niż królewiecki Filozof. Dla Kanta wolność była warunkiem postępowania etycznego, dla Fichtego zaś stanowi ona argument, poświadczający idealistyczną teorię bytu. Ten, kto czuje się wolny, nie jest ograniczony przez rzeczy materialne i nie pozostaje bierny.

Czyn stanowi niezwykle ważny element teorii Fichtego. Opiera się ona na przekonaniu, że dzieje rozwijają się dzięki czynom, a ich przeznaczeniem jest coraz doskonalsze wcielenie wolności. Czynem jest działalność świadomości ogólnoludzkiej, którą Fichte odróżniał od świadomości indywidualnej, określanej przez niego jako „absolutne ja". Działalność świadomości ogólnoludzkiej – według Fichtego – polega na konstytuowaniu, stwarzani całego otoczenia, na tworzeniu jego sensu zgodnie z prawem moralnym. Dla jednostek ogólna świadomość jawi się jako ideał moralny, którego osiągnięcie uważał za powinność jednostek. Od jednostki, od jej czynu Fichte uzależniał realizację ogólnej świadomości i związanej z nią wspólnoty kulturowej. Proces realizacji owego ideału, Fichte przedstawiał jako walkę jednostki z samą sobą o własną doskonałość.

W poglądach na temat prawa i polityki, opierając się na koncepcji umowy społecznej,

- uzasadniał prawomocność likwidacji feudalizmu,
- propagował hasła równości majątkowej i prawa każdego do utrzymywania się z własnej pracy,
- postulował ingerencję państwa w życie ekonomiczne.

Fichte krytykując współczesny mu rozwijający się utylitaryzm, głosił

- potrzebę przezwyciężenia go przez umacnianie więzi narodowej (Główny składnik więzi narodowej widział w języku, za którego pośrednictwem wyrażają się swoiste treści życia narodowego)
- i przez właściwe wychowanie.

5.2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831)

Georg Wilhelm Friedrich Hegel jest niemieckim filozofem, twórcą nowoczesnego systemu idealistycznego. Jego filozofia miała wpływ na polskich poetów romantyzmu (Mickiewicza, Słowackiego i Norwida, a także polskich filozofów, jak Cieszkowskiego, Libelta i innych.

Kant uważał wszystkie zjawiska za poznawalne lub niepoznawalne, jako rzecz samą w sobie. To wywołało sprzeciw u Fichtego, Schellinga, głównie jednak u Hegla. Hegla nie zadawalały go rozwiązania Fichtego ani Schellinga. Poszedł on własną drogą. Aporie w filozofii Kanta

postanowił rozwiązać, stawiając tezę, że nieokreślony absolut musi stać się określonym. Był on przekonany, że musi się to udać, jeśli będziemy pojmowali absolut jako ducha, rozwijającego się z siebie.

Poznanie pojęć musi iść poprzez organizację ducha, a więc umysłu. Jeśli u Kanta umysł, ograniczony jest tylko do rodzaju ludzkiego, to u Hegla spotykamy się poglądem, stwierdzającym tożsamość myślenia i bytu.

Świat jest więc historią rozwoju absolutnego ducha, przechodzi poprzez etap uzewnętrznienia się w świecie zewnętrznym do pełnej świadomości absolutnego ducha. Hegel podjął próbę opisania dojścia do pełnej świadomości absolutnego ducha. Służy temu Heglowska dialektyka. Według Hegla istotą rzeczywistości i prawdy są sprzeczność. Twierdzenie i przeczenie, prowadzi do syntezy. Tak rozwija się duch, tak rozwija się każde indywiduum i cała natura. Rzeczywistość i prawda, to nieustannie dokonująca się synteza wiecznych sprzeczności. Każde pojęcie zawiera w swej istocie własne zaprzeczenie, z czego wynika poznawcza tendencja do wytworzenia wyższej syntezy, która znów z kolei jest twierdzeniem, zawierającym w sobie własne zaprzeczenie.

To nie jest to tylko dialektyka filozoficznego myślenia, ale – jak twierdzi Hegel – jest to też rzeczywisty rozwój świata, który wyraża się w świecie, by dojść do pełnej świadomości

Z dialektycznej metody Hegla wynika jego podział systemu własnej filozofii, która składa się z trzech części: logiki, filozofii przyrody i filozofii.

Duch obiektywny – według Hegla – przekracza subiektywność, aby kształtować świat zewnętrzny zgodnie ze swoją wolą. Wytworem ducha obiektywnego jest prawo. Prawo składało się według Hegla z trzech części:

- prawa abstrakcyjnego, a więc z zewnętrznej, obiektywnej formy,
- moralności, a więc subiektywnego odczucia, wewnętrznego przekonania,
- etyki, a więc zjednoczenia sfery subiektywnej i obiektywnej w postaci rodziny, społeczeństwa cywilnego i państwa, stanowiącego gwarancję wolności.

Historia ludzkości jest historią triumfu wolności. Stan pierwotny – niewolnictwo – generuje potrzebę wolności, dzięki której zostaje obalone. Historia toczy się przechodząc z jednego stanu, a więc tezy – w jego przeciwieństwo, czyli antytezę. W rezultacie wyłania się synteza, która staje się sama tezą. Ten proces jest rozumny. „Co jest rozumne, jest rzeczywiste; a co jest rzeczywiste jest rozumne”.

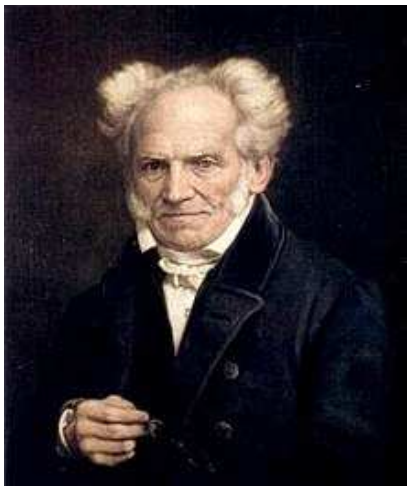
Bytem człowieka jest jego czyn. Zdaje się to znaczyć, że człowieczeństwo nie jest człowiekowi dane, że człowiek jako istota społeczna staje się, że historia jest miejscem narodzin człowieka. Dla Hegla nie jest obojętna jakość tego czynu. Czyn określa i mówi kim jest człowiek. I to należy rozumieć ze wszystkimi konsekwencjami.

Jest więc oczywiste, że forma obiektywna albo zbiorowa jest ucieleśnieniem ducha w życiu społecznym. Istota obiektywnego ducha rozwija się przez legalność, moralność i obyczajność. Legalność jest poprawnością tylko zewnętrzną, moralność postępowaniem uzgodnionym wewnętrznie, obyczajność jest społecznym życiem według norm etycznych, a zatem syntezą zewnętrznej legalności i wewnętrznej moralności.

ealizacją tej syntezy jest państwo. Hegel stworzył nowatorską abstrakcyjną koncepcję państwa opartą na krytyce klasycznej republikańskiej teorii umowy społecznej. Historia jest pamięcią rozwoju ducha obiektywnego.

5.3. Artur Schopenhauer (1788–1860)

Urodził się w Gdańsku. W 1793 roku, po zajęciu Gdańska przez Prusy, rodzina Schopenhauerów wyemigrowała do Hamburga, a następnie do Weimaru. Młody Schopenhauer zaczął studiować w Getyndze, poznając tam dzieła Platona i Kanta. Tu w Getyndze uzyska tytuł doktora. Studiował także w Berlinie i Jenie. Dużo podróżował. W Dreźnie w latach 1814–1818 ukończył swoje dzieło podstawowe pt. „*Die Welt als Wille und Vorstellung*”. Wiele w jego życiu zmieniło poznanie filozofii indyjskiej, która nacechowana jest pesymizmem.



Zwracając na siebie uwagę niemieckiego środowiska filozofów, zaproponowano Schopenhauerowi stanowisko *privatdozenta* na uniwersytecie w Berlinie. Jego pobyt w Berlinie skończył się jednak porażką, nie z jego winy, a mianowicie na skutek bojkotu jego wykładów przez zwolenników Hegla, który w tym samym czasie zdobywał coraz większą popularność, szczególnie wśród studentów. Zresztą nadchodziła epoka optymizmu, zachwytu osiągnięciami ludzkości, filozofia Schopenhauera nasiąknięta była pesymizmem.

Na poglądy Schopenhauera głównie wpływ miała filozofia Immanuela Kanta oraz filozofia indyjska.

Świat zewnętrzny istnieje tylko jako wyobrażenie. Jedyną rzeczą, którą poznajemy samą w sobie, to nasze ciało. To, co w związku z ciałem przeżywamy, to wola, najgłębsza istota nie tylko nas samych, ale świata zewnętrznego. Ogólna wola obiektywizuje się poprzez szereg stopni w minerałach, roślinach, zwierzętach, a najwyższy stopień osiąga w człowieku. Z tej metafizyki woli wypływają jego poglądy na temat estetyki i etyki.

Każda wola rodzi się w cierpieniu. Zwierzę chce jeść, albowiem jest głodne; chce pić, albowiem jest spragnione. Najbardziej cierpi człowiek, ponieważ ma największe potrzeby.

Wyzwolenie całkowite można osiągnąć tylko przez porzucenie własnej woli, a przejście w wolę zbiorową, przez zupełne zapomnienie o sobie i współżycie z innymi, przez cierpienie i działanie dla innych, przez ascezę.

Schopenhauer będący pod silnym wpływem buddyzmu, głównie jej etyki, doszedł do przekonania, że wbrew królewieckiemu filozofowi, Kantowi ludzie mają bezpośredni dostęp do jednego rodzaju bytu rzeczywistego, a mianowicie do własnego wnętrza. Nie chodziło jednak Schopenhauerowi o umysł jako całość (np. w sensie kartezjańskim), lecz jako dostęp do najbardziej pierwotnych ludzkich odczuć i emocji.

Zdaniem Schopenhauera każdy ma bezpośredni dostęp do poczucia własnej woli, przemożnej chęci dążenia w określonym kierunku, który jest uwarunkowany podstawowymi popędami. Popędy zaś mają charakter zupełnie irracjonalny i często obracają się przeciw człowiekowi. Schopenhauer twierdził, że w tej sytuacji jedynym racjonalnym działaniem jest zagłębienie się w sobie, przeanalizowanie własnych popędów, zapanowanie nad nimi i w ten sposób „przekroczenie siebie samego" i pełne przejęcie kontroli nad sobą i własną wolą.

Z tych rozważań wynikła też etyka Schopenhauera, która jest sformułowaną w europejskich kategoriach filozoficznych, etyką współczucia, wyrzeczenia i przekroczenia siebie, etyką znaną obrębie chrześcijaństwa i oczywiście buddyzmu.

6. Utylitaryzm

6.1. Prekursorzy klasycznego utylitaryzmu uniwersalistycznego

Słowo ‘utylitaryzm’ pochodzi od dwóch łacińskich słów: ‘*uti’* oraz ‘*utilis’*, które stoją z sobą ze wzajemnym związku, bowiem pierwsze znaczy ‘używać’, ‘korzystać’, drugie zaś ‘użyteczny’. Zgodnie z źródłosłowem w utylitaryzmie chodzi o użyteczność. J. S. Mill zdefiniował utylitaryzm w sposób następujący: „Nauka, która jako podstawę moralności przyjmuje użyteczność, czyli zasadę największego szczęścia, głosi, że czyny są dobre, jeśli przyczyniają się do szczęścia, a złe, jeśli przyczyniają się do czegoś przeciwnego. Przez szczęście rozumie się przyjemność i brak cierpienia, przez nieszczęście – cierpienie i brak przyjemności”. Chodzi więc o dobro, które wynika z użyteczności.

Utylitaryści mają na uwadze głównie dobro powszechne.

Fundamentem wszystkich teorii utylitarystycznych jest proste równanie: dobro = szczęście = przyjemność = pożytek. Z każdego działania pożytek powinna odnieść możliwie wielka grupa ludzi. Maksymalizacja pożytku stawia do rozwiązania problem, który wyraźnie rysuje się już u klasyków utylitaryzmu: czy decydować ma ilość, czy też jakość. J. Bentham był zwolennikiem pierwszej koncepcji, a więc decydować powinna ilość pożytku i szczęścia. J. S. Mill był zwolennikiem drugiej, a więc jakość pożytku.

Poglądy klasyków utylitaryzmu poprzedziły i utorowały poglądy F. Hutchewsona, R. Cumberlanda i D. Hume’a.

6.1.1. Richard Cumberland (1632–1718)

R. Cumberland, biskup Peterborough, należał do platoników z Cambridge. Występował głównie przeciwko egoistycznej etyce Hobbesa. Uważał, że nie ma sprzeczności pomiędzy dobrem jednostki a interesem społecznym. Dobro społeczne obejmuje również dobro jednostki. Człowiek nie jest tak popsuty, żeby można go było uważać za egoistyczny atom ludzkości. Jest on nie tylko egoistą, ale także altruistą oraz istotą o życzliwych skłonnościach. Jednakże najwyższym dobrem jest dobro społeczne. „Największa życzliwość – pisał Cumberland – każdej istoty rozumnej jako sprawcy, na jaką tylko ona może się zdobyć w stosunku do wszystkich, stanowi o najwyższym szczęściu wszystkich w ogóle i każdego z osobna. Życzliwość jest również koniecznym warunkiem osiągnięcia najwyższego szczęścia, jakie jest dla nich dostępne. Dlatego wspólne dobro wszystkich jest najwyższym prawem” (*De legibus naturae*). Troska o dobro wspólne nie jest związane jednak tylko z życzliwością i sympatią wobec innych ludzi, lecz także z miłością do Boga.

Chociaż więc R. Cumberland nie jest autorem nazwy *utylitaryzm*, to jednak wprowadził do etyki koncepcję utylitaryzmu uniwersalnego.

6.1.2. David Hume (1711–1776)

Etyczne poglądy Davida Hume'a należy rozumieć jedynie w związku z jego teorią poznania.

6.1.2.1. Poglądy epistemologiczne

David Hume stał na stanowisku newtonowskiego empiryzmu. Źródłem wszelkiej wiedzy jest doświadczanie. Przedmioty, z którymi się spotykamy, wywołują pewne doznania zmysłowe, które wywołują wrażenia, a te z kolei są źródłem idei. Hume'a interesowały właśnie te doznania, a nie rzeczy jako takie. Idee jako doznania i przedstawienia wtórne powstają dzięki kojarzeniu na zasadzie

- podobieństwa,
- styczności czasowo-przestrzennej,
- związku przyczynowego.

D. Hume sceptycznie odnosił się do możliwości poznawczych człowieka. Wnioski wysnute

na zadzie tzw. indukcji zupełnej są pewne, ale nie interesują nauki, gdyż ona nie interesuje się faktami jednostkowymi, lecz stawia pytania o charakterze ogólnym. Wnioski zaś wysnute na zasadzie tzw. indukcji niezupełnej nie są pewne, zawsze bowiem może się zdarzyć odkrycie przeczące wnioskom wysnutym tylko z pewnej liczby badanych rzeczy i faktów. Ponadto rozumowanie indukcyjne dotyczy wyłącznie faktów przeszłych lub teraźniejszych, nigdy zaś przyszłych. Nie też jest pewne, że związek przyczynowy dotyczy świata zewnętrznego. Istnieje on tylko w świecie naszych wyobrażeń oraz idei.

6.1.2.2. Poglądy etyczne

Do dzieł poświęconych przez D. Hume'a filozofii praktycznej, a więc etyce zaliczamy:

- *Traktat o naturze ludzkiej*,
- *Badania dotyczące zasad moralnych*,
- *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*.

Istnieją różnice pomiędzy poglądami Hume'a wyłożonymi w III księdze *Traktatu o naturze ludzkiej* a poglądami występującymi w jego późniejszym dziele, zatytułowanym *Badania dotyczące zasad moralności*. Hume w *Autobiografii* wyraził niezadowolenie ze swojej etyki przedstawionej w *Traktacie o naturze ludzkiej.*

6.1.2.2.1. Traktat o naturze ludzkiej

W *Traktacie o naturze ludzkiej* D. Hume twierdzi, że rozum nie może być źródłem doświadczenia moralnego, gdyż jest on nieaktywny i zajmuje się jedynie porównaniem idei i odkry-

waniem wzajemnych relacji między nimi. Dlatego też Hume uznał mówienie o prawach natury i o słusznym osądzie za niedorzeczność. „Są tacy – sądzi Hume – którzy twierdzą, że cnota jest niczym innym niż zgodnością z rozumem; że istnieje odwieczna zgodność i niezgodność między rzeczami, ta sama dla wszelkiej istoty rozumnej, która je rozważa; że niezmienne probierze tego, co słuszne i niesłuszne nakładają zobowiązania nie tylko na istoty ludzkie, lecz również na samo Bóstwo. Wszystkie te koncepcje zbiegają się w poglądzie, że moralność, podobnie jak prawdę, rozpoznaje się wyłącznie przy pomocy idei, przez ich zestawienie i porównanie…".

Podobnie jak wrażenia zmysłowe, które nie istnieją w przedmiotach, tak też cnoty i wady są percepcjami umysłu. Ale rozum nie jest źródłem ludzkiego działania. „Rozum jest i winien być tylko niewolnikiem uczuć i nie może mieć nigdy roszczenia do innej funkcji niż do tego, żeby uczuciom służyć posłusznie". Sam rozum nie może wywołać żadnego działania. Źródłem działania są wyłącznie uczucia, które mogą być pierwotne lub pochodne, a więc wynikające z idei. Zmysł moralny jest przeto funkcją odczuwania przyjemności w stosunku do czynów, które zwą się cnotliwe, oraz odczuwanie przykrości w stosunku do czynów, które są występne. Wielką więc rolę w etyce Hume'a odgrywają uczucia. Dzielą się one według Hume'a na uczucia w stosunku do siebie oraz w stosunku do drugiego człowieka. Oddźwięk uczuciowy w stosunku do drugiego człowieka spełnia ważną rolę w aktach moralnych. Obok interesu własnego wyjaśnia on działanie zmysłu moralnego.

6.1.2.2.2. Badania dotyczące zasad moralności

W *Badaniach dotyczących zasad moralności* D. Hume – i to zdaje się pod wpływem Hobbesa – więcej uwagi poświęcił społecznemu aspektowi etyki. Wspólne dla wszystkich ludzi jest poczucie człowieczeństwa i dlatego człowiek dostrzega, że społeczeństwo przynosi człowiekowi korzyści. Jednostka nie może sama zabezpieczyć swoich interesów, przeto jest rzeczą naturalną jej zwrócenie się w kierunku społeczeństwa, w którym powstają umowy zabezpieczające wspólny oraz indywidualny interes. Na skutek umowy gwarantującej zabezpieczenie własności powstała idea sprawiedliwości, a co za tym następuje, także idea niesprawiedliwości. Ale prawo własności nie wyprzedza idei sprawiedliwości.

Hume nie podaje definicji sprawiedliwości. W *Badaniach dotyczących zasad moralności* rozważa ideę sprawiedliwości głównie w powiązaniu ze sprawami związanymi z własnością. Głównymi prawami związanymi z własnością są:

- prawo stałości posiadania,
- prawo przenoszenia posiadania za zgodą posiadacza,
- prawo spełniania przyrzeczeń.

Jednakże te prawa, jak również inne reguły sprawiedliwości i niesprawiedliwości opierają się na użyteczności publicznej. Mając to na uwadze, Hume'a można zaliczyć do prekursorów utylitaryzmu (etyki utylitarnej).

6.2. Klasycy utylitaryzmu (utylitaryzm czynów)

6.2.1. Jeremy Bentham (1748–1832)

Utylitaryzm hedonistyczny

Jeremy Bentham, człowiek o głębokiej wiedzy, interesował się głównie filozofią prawa i polityki, których zagadnienia zawsze łączą się w pewnym związku z etyką. Bentham stworzył koncepcję etyczną, która zyskała miano etyki utylitarystycznej. Pojęcie utylitaryzmu – jak sam przyznaje – zapożyczył od C.A. Helvetiusa (1715–1771). Podstawowym dziełem etycznym J. Benthama jest *„Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa".*

Według J. Benthama wszystkie prawa, którymi kierują się ludzie, pochodzą od władcy. Opatrzone są sankcjami i są przestrzegane ze względu na wyrobiony w ludziach nawyk posłuszeństwa. Dobre prawo jest użyteczne i to użyteczność jest sprawdzianem prawa. Dobre prawo sprzyja wytwarzaniu korzyści, zysku, dobra, przyjemności i szczęścia. Powinno chronić interes jednostki lub społeczeństwa. Jednakże interes jednostki jest podstawowy, gdyż społeczeństwo jest sumą jednostek ludzkich. Dlatego etykę Benthama określa się jako utylitaryzm hedonistyczny.

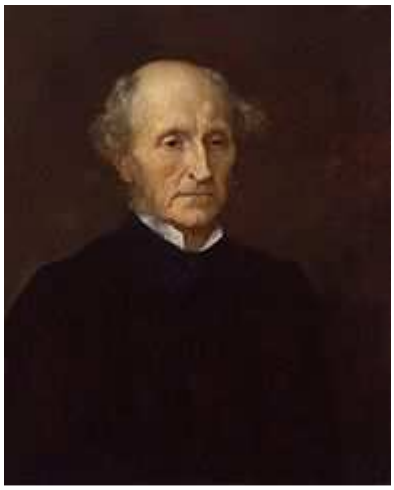
J. Bentham uważał, że o użyteczności decyduje suma intensywności, trwania, pewności, bliskości, częstości, skutku i rozmiar szczęścia, oczekiwanego po jakimś działaniu, pomniejszona o wartość spodziewanego nieszczęścia. Mamy więc tu do czynienia z kryterium ilościowym, zdecydowanie odrzuconym później przez J.S. Milla („Lepiej być nieszczęśliwym człowiekiem niż zadowoloną świnią"). J. Bentham podjął się również opisu motywów działania. Motyw posiada dwa znaczenia: dosłowne i przenośne. Motywem w sensie dosłownym jest zdarzenie, które zmierza do spowodowania przyjemności bądź nieprzyjemności, przykrości. Motywem w sensie przenośnym jest istnienie w umyśle takich funkcji, jak lenistwo, skąpstwo itp., które pobudzają do odpowiedniego sposobu działania lub w ogóle braku działania.

6.2.2. John Stuart Mill (1773–1836)

Utylitaryzm jakości

John Stuart Mill, syn Jamesa Milla, przyjaciela Jeremiego Benthama, posiadał staranne wykształcenie klasyczne i filozoficzne. Etyce poświęcona została ostatnia księga *Systemu logiki* oraz *Utylitaryzm.*

J. S. Mill odrzucił tzw. teorię zmysłu moralnego. Nikt nie udowodnił jego istnienia. Chociażby nawet istniał zmysł moralny jako funkcja rozumu, to jego akty byłyby jedynie „ogólnymi zasadami formułowania ocen moralnych". Tymczasem o wartości czynu nie można rozstrzygać na podstawie bezpośredniego postrzeżenia, lecz przez zastosowanie prawa do konkretnego przypadku. O tym, co jest moralnie dobre, decyduje użyteczność. Jeśli J. Bentham dostrzegał jednostkę i miał na uwadze jej szczęście, to J.S. Mill mówił o szczęściu w ogóle, szczęściu możliwie wielkiej grupy ludzi.



J.S. Mill odrzucił także zaproponowane przez J. Benthama kryterium ilościowe, a przyjął kryterium jakościowe. O pożytku z działania decyduje więc jakość. Jednakże według Milla dobro samo w sobie nie potrzebuje dowodu. Przekonuje o tym w słowach: „Dowieść, że coś jest dobre, można tylko przez okazanie, że jest to środek do realizacji czegoś, co się uznaje za dobre już bez dowodu. Dowodzi się, że sztuka leczenia jest rzeczą dobrą przez wskazanie na to, że prowadzi do zdrowia; ale jak tu okazać, że samo zdrowie jest dobre i muzyka jest czymś dobrym, dlatego, między innymi, że zapewnia przyjemność, ale jakże można przytoczyć argumenty na dowód, że przyjemność jest dobrem".

Miejsce dowodu zajmuje zasada konsensusu tzw. doświadczonych, to znaczy ludzi, którzy doznali dobra i zła i którzy zdolni są sporządzić skalę i hierarchię dobra. Ostatecznie więc dobrem jest to, co ludzie rzeczywiście pożądają i uznają za dobre.

J.S. Mill łączy pojęcie użyteczności z pojęciem sprawiedliwości. Chociaż Mill przeczył istnieniu zmysłu moralnego, to jednak za wieloma etykami przyjął, że ludzie mają wrodzone poczucie sprawiedliwości. Sugeruje, że kantowski imperatyw kategoryczny: „postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem" jest rozpoznaniem zbiorowego interesu ludzkości. Wynika z tego dość jednoznaczny wniosek, że obowiązki wypływające ze sprawiedliwości są najwyższą formą użyteczności społecznej.

Warto przypomnieć, że J.S. Mill popierał postulaty feminizmu. Zaangażowanie Milla dla postulatów feminizmu zaczęło się, gdy w 1827 poznał Harriet Taylor, propagującą prawa

kobiet i równouprawnienie. W czasie wykonywania mandatu poselskiego (1865–1868) był pierwszym posłem w historii, domagającym się dla kobiet prawa głosowania w wyborach. Mill głosił, że kobiety intelektualnie są równe mężczyznom i przysługują im takie same prawa. Ograniczanie dostępu kobiet do nauki, handlu i pracy zawodowej uznał za nielogiczne i szkodliwe dla społeczeństwa. Wpływ poglądów Harriet był znaczący, co Mill podkreślił w swoim dziele „*On Liberty*" oraz w napisanej w 1869 wspólnie z żoną książce „*The Subjection of Women*" (*Poddaństwo kobiet*), analizującej przyczyny i konsekwencje podporządkowania kobiet mężczyznom.

6.3. Utylitaryzm reguł

Etyka Benthama oraz Milla była wielokrotnie krytykowana, w wyniku czego powstała tzw. utylitarystyczna etyka reguł. Jej zwolennicy uważają, że maksimum dobra i szczęścia, jakie można osiągnąć, określa się nie na podstawie skutków poszczególnych działań, lecz reguł. Reguły zostają ustalone na podstawie wielokrotnych obserwacji i doświadczeń. Przyjmuje się te, których stosowanie daje możliwie najwięcej dobra. Jednakże, gdy okaże się, że stosowanie jakieś reguły w konkretnym przypadku daje mniej dobra aniżeli wtedy, gdy regułę się zlekceważy, to należy ją po prostu złamać. Jest to wówczas tzw. skrajny utylitaryzm.

6.3.1. John J. C. Smart (1920)

Utylitaryzm ograniczony

J. J. C. Smart uważa, że skrajny utylitaryzm jest niekonsekwentny, gdyż przez reguły rozumie jedynie reguły przybliżone, które tylko w pewnych wypadkach się sprawdzają i służą jako kryteria dobrego działania. Normy i reguły powinny być należycie zweryfikowane przy pomocy zasady użyteczności. Tylko takie reguły skracają długie i kłopotliwe sprawdzanie, czy dane postępowanie przyniesie maksimum dobra. Kapitan statku nie prowadzi żmudnych obliczeń, lecz korzysta ze sprawdzonych roczników nawigacyjnych.

Reguły zostały ustalone na podstawie użyteczności, kryterium zaś użyteczności czynów są reguły. Reguł nie wolno łamać, chociażby miało się okazać, że w danym działaniu poniesie się niewielką stratę w porównaniu z działaniem, którym została złamana reguła. Smart nie dopuszcza myśli, że dobrze ustalone reguły mogą się nie sprawdzić.

6.3.2. Richard B. Brandt (1910–1997)

Duże podobieństwo do poglądów Smarta zdradzają poglądy etyczne R. B. Brandta.

R.B. Brandt uważa, że idealnym kodeksem moralnym jest taki kodeks, którego systemu reguł przestrzega i uznaje w danej grupie przynajmniej 90% dorosłych ludzi i który dawałby możliwie największe dobro i szczęście tej grupie. Konkretne działanie w tej grupie jest tylko wtedy możliwe, jeśli nie jest zabronione.

Teza utylitarystyczna, że dany czyn jest czyimś obowiązkiem wtedy i tylko wtedy, gdy jest wymagany przez reguły idealne dla społeczności, do której ów ktoś należy i przynosi maksymalną użyteczność dla niej, właściwie dotyczy jedynie czynów i jest twierdzeniem o czynach. Ale jakie ma ona zastosowanie w instytucji praw? Jakie ma zastosowanie np. przy dystrybucji dochodów? Brandt powiada: „Dokonuj podziału według takich reguł, których powszechne, sumienne respektowanie zmaksymalizuje całkowitą użyteczność oczekiwaną". Jednakże należy pamiętać, że w rozwiniętym społeczeństwie reguły dystrybucji ekonomicznej nie są w pełnym tego słowa znaczeniu regułami moralnymi.

Przedmiotem podziału jest to, co jest materialne i dające się liczyć, np. ziarno, konkretne produkty i wytwory rąk ludzkich. Jednakże lepiej jest wszystko przeliczyć na pieniądze i je dzielić. Pod jednym względem utylitarystyczna reguła dystrybucji jest egalitarna, demokratyczna. Dotyczy w jednakowym stopniu króla i nędzarza. Jeden jest zawsze jeden. Jednakże pod innym względem reguła te nie jest egalitarna. Utylitaryzm nie traktuje równości dobrobytu jako wartości samej w sobie. Jeśli np. w jakimś systemie nierówność dystrybucji przyniesie maksymalny pożytek, to należy faworyzować nierówność.

7. Etyka egzystencjalistyczna

Na wstępie niniejszego rozdziału, konieczne jest poczynienie kilku uwag. W filozofii końca XIX wieku oraz w dwudziestowiecznej filozofii, da się zaobserwować powstanie kilku interesujących wątków w refleksji filozoficznej, które przenikają się wzajemnie. Mówi się o filozofii egzystencji, fenomenologicznej i personalistycznej. Nie stanowią one trzy zwarte systemy, zdecydowanie w każdym szczególe różniące się od siebie, ale można o nich mówić jako o kierunkach, o specyficznych akcentach w ich obrębie. Dlatego przedstawiciele filozofii XX wieku są różnie klasyfikowani i przypisuje się ich do różnych kierunków, których określenie wymaga dwóch rzeczowników bądź przymiotników, połączonych dywizem. Najczęściej łączy się słowo fenomenologia ze słowem personalizm, tym bardziej że metoda fenomenologiczna wyprzedziła filozofię fenomenologiczną, a pojęcie *persona* wyprzedziła filozofię personalistyczną.

W sferze myśli etycznej, refleksja dotycząca egzystencji człowieka, zdecydowanie wyprzedziła i stała się twórczym fermentem w etyce późniejszych kierunków filozofowania z europejskiej filozofii, rozpoczniemy od etyki filozofii egzystencji.

Egzystencjalizm był reakcją na filozofię Kartezjusza, Wolfa i Hegla. Jego twórcą był duński myśliciel Søren Kierkegaard (1813–1855).

Obecnie dzielimy filozofię egzystencjalną na teistyczną, a więc religijną (chrześcijańską) i ateistyczną.

7.1. Søren Kierkegaard

Søren Kierkegaard, był głęboko religijnym myślicielem, jednak zdecydowanie występującym

przeciwko oficjalnemu Kościołowi w Danii, a także profesorom i wszelkiego rodzaju hipokryzji. Dostrzegał niedostatki dotychczasowych systemów etycznych, między innymi Hegla i deontologicznej etyki I. Kanta. Występował przeciwko dotychczasowemu pojmowaniu w filozofii dobra zbyt abstrakcyjnie, w oderwaniu od konkretnego podmiotu. W obrębie etyki deontologicznej podjął się nowej rekonstrukcji pojęcia dobra i zła, przyjmując za punkt wyjścia sposób bycia, egzystowanie podmiotu. Aby człowiek był naprawdę wolny musi zaangażować się i dokonać wyboru (albo – albo). Zaangażowanie ma miejsce na trzech poziomach: estetycznym, etycznym i religijnym.

Wizja losu człowieczego skłoniła S. Kierkegaarda do refleksji na temat wyboru postawy wobec życia. Kierkegaard ujął to w formie dylematu: „albo – albo" – jaki nieuchronnie towarzyszy istocie myślącej. Zdaniem tego duńskiego filozofa,

samotny, zagubiony w tłumie człowiek, który jest rozdarty między codziennym doświadczeniem chaosu świata i nieodmiennym pragnieniem spokoju, ma do wyboru trzy odmienne formy realizacji człowieczeństwa. Może wybrać:

- życie estetyczne, skoncentrowane na wartościach materialnych, będących także wytworem ludzkiego geniuszu, tzn. egoistycznie dążyć do kumulowania zmiennych wrażeń;
- życie etyczne, tzn. zaangażowanie społeczne, które może zapewnić pewną stałość wizji świata, ale jednocześnie zagraża płytkością doznań zamkniętych w powszechnie uznawanych stereotypach;
- życie religijne, czyli transcendencję, która ujawnia głębię metafizyczną.

Przejście z jednej formy do drugiej wiedzie przez głębokie wejście w siebie i poznanie, że dotychczasowa droga nie dawała pełnej szansy realizacji siebie.

Człowiek na poziomie estetycznym żyje na powierzchni rzeczywistości, a jego zwycięstwo polega na poskromieniu żądzy szczęścia. Człowiek nie wybiera estetyczności. Jest mu ona dana z góry i dlatego jest zdeterminowany zmysłowością i chęcią szczęśliwego bytowania. Na poziome etycznym zaś walczy i zmaga się sam z sobą, dążąc do poznania samego siebie. Na poziomie religijnym człowiek osiąga najwyższą formę egzystencji, której często towarzyszy cierpienie. Na tym poziomie człowiek uświadamia sobie swoją subiektywność i Bożą obecność w wnętrzu podmiotu. Tym samym Kierkegaard uznaje przewagę kategorii grzechu nad kategorią etyczną.

S. Kierkegaard uważa, że dobro może być pojęte jedynie jako produkt wolnej determinacji woli. Dobro istnieje tylko dlatego, że ja go pragnę. Gdybym go nie pragnął, to ono by nie istniało, gdyż dobro nie jest abstrakcją. Dobro zawsze jest czymś konkretnym. Duński ojciec egzystencjonalizmu pisze:

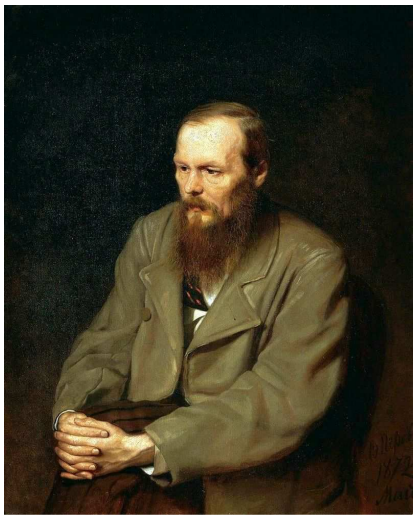
> „Przede wszystkim moje albo-albo nie dotyczy wyboru między dobrem a złem, ale tego wyboru, dzięki któremu wybiera się i dobro i zło lub dzięki któremu dobro i zło odrzuca… Dlatego też mówi się tu nie tylko o wyborze między pragnieniem dobra i pragnieniem zła, ile o wyborze samego pragnienia, o wyborze chęci, przez co znów i dopiero dane zostaje dobro i zło" (*Albo-albo*).

Chodzi więc o wybór, w którym wybiera się chęci. I to jest podstawowe rozstrzygnięcie, dzięki któremu można dopiero mówić o etyczności. Kierkegaard sięga więc w głąb podmiotu, który dokonując wyboru nie między dobrem i złem, lecz chęcią wyboru dobra a chęcią wyboru zła, staje się dopiero prawdziwie etyczny. To znaczy – jak formułuje to Kierkegaard – „wybrać siebie etycznie".

7.2. Rosyjscy pisarze

Do grona egzystencjalistów zalicza się także wielu pisarzy, np. Fiodora Michajłowicza Dostojewskiego (1821–1881), który w książce *Bracia Karamazow* zamieścił słynne zdanie: „Jeśli Boga nie ma, to wszystko jest dozwolone".

Według Dostojewskiego najwyższe wartości moralne są przechowywane przez prosty rosyjski lud, ze swoją szczerą wiarą prawosławną. Był niezwykle krytycznie ustosunkowany do cywilizacji Zachodu, dopatrując się w niej destrukcyjnego wpływu na człowieka i jego moralność. Jest autorem tezy o rosyjskim posłannictwie historycznym i religijnym. Twierdził, że wszystko, co było w Rosji dobrego, to dzięki silnej centralnej władzy. Z uznaniem pisał o carze Piotrze Wielkim. Upadek następował zawsze wraz z osłabieniem tej władzy. Dostojewski był przekonany, że „na świecie nie może być nic bardziej idiotycznego od pomysłu wprowadzenia do Rosji systemu republikańskiego". Dla niego Nowa Rosja miała być prawosławną monarchią, odrzucającą zachodni konstytucjonalizm i parlamentaryzm, Rosja jednoczącą wszystkie narody słowiańskie.



W 1862 roku Dostojewski wyjechał za granicę. W ciągu dwóch miesięcy odwiedził kilka miast niemieckich i włoskich, a także Paryż i Londyn. Nie interesowały go dzieła sztuki, lecz sceny rodzajowe, ludzie, nastroje tłumów. Znajduje tu potwierdzenie swojego przekonania, że Zachód to duchowy cmentarz, fałszywa cywilizacja, to jedynie pogoń za zyskiem i materialnymi dobrami.

Dostojewski to głęboko nieszczęśliwy człowiek, rozpięty między nadzieją a lękiem. W myśli etycznej Dostojewskiego jedyną ostoją jest Bóg. Dlatego rozpaczliwie szukał pomocy dla swojej egzystencji, chwytając się różnych rozwiązań. W aksjologicznej pustce drogowskazów, porządkujących chaos w świecie, poszukiwał sensu życia.

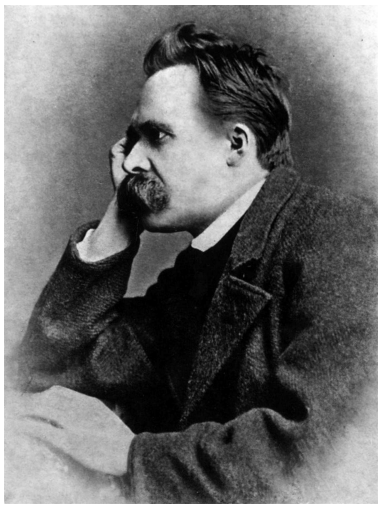
Przekonanie, że tylko Bóg – odkrywany w indywidualnym doświadczeniu mistycznym – może rozwiązać dylemat człowieka błąkającego się między biegunami rozpaczy i nadziei, a przy tym świadomego swej odpowiedzialności za istnienie ładu moralnego świata, wyrażali także Lew Szestow (1866 – 1938) i Nikolaj Bierdiajew (1874 – 1848).

7.3. Fryderyk Wilhelm Nietzsche (1844–1900)

Friedrich Nietzsche jest znany głównie jako niemiecki filozof. Nie można jednak zapomnieć, że był także filologiem klasycznym, urzeczonym grecką kulturą. Znany jest również jako radykalny krytyk chrześcijaństwa oraz współczesnej mu kultury Zachodu.

Studiował w Bonn filologię klasyczną i teologię. Studia po dwóch semestrach przeniósł się na uniwersytet w Lipsku. Pod wpływem książki Davida Straussa z roku 1835 pt. „*Das Leben Jesu. Kritisch bearbeitet*" utracił wiarę. Był pod urokiem filozofii Arthura Schopenhauera, nieco później muzyki Richarda Wagnera.

Był profesorem Uniwersytetu w Bazylei, jednak z powodu rozwijającej się choroby, musiał zrezygnować z profesury. Do końca życia opiekowała się nim jego siostra.



Centralnymi tematami w filozofii Nietzschego są: wolna wola, wola mocy, moralność panów i niewolników. Nietzscheańska filozofia jest więc filozofią życia.

7.3.1. Śmierć Boga i nihilizm

W odróżnieniu od ludzi żyjących w starożytności czy choćby w średniowieczu, którzy na co dzień przeżywali bliskość Boga, w czasach Nietschego człowiek utracił kontakt z Bogiem. Nietzsche głosił więc śmierć Boga, nie jakoby Bóg umarł, ale że umarł on dla ludzi. Bóg przeniósł się w sferę abstrakcji, musiał odejść w zapomnienie. On jest, lecz jako martwy. To oznacza, że nie ma już prawdy ani dobra, ani nie możemy więcej się do nich odwoływać, Wartości te umarły razem z Bogiem. Dlatego człowiek musi na nowo podjąć trud poszukiwania i stanowienia wartości. W poszukiwaniu wartości nie możemy się odwoływać do Boga, bo Jego nie ma w świecie naszych wyobrażeń. Z tym wiążą się poglądy Nietzschego na temat nihilizmu, który zdaje się umieszczać w sferze ontologiczno-metafizycznej, lecz w sferze ludzkiej egzystencji. Mówić można o nihilizmie, kiedy „najwyższe wartości tracą wartość". Nietzsche był przekonany, że w dziejach ludzkości i kultury mamy do czynienia z podwójnym nihilizmem. Symbolem i wyrazem pierwszego jest chrześcijaństwo, które spowodowało zanik wartości życia, tego, co w życiu było ważne. Wyrazem drugiego jest zanik tradycyjnych formuł teologicznych, tracą one bowiem swą moc z powodu – jak sądził Nietzsche – badań nad Biblią oraz rozwoju współczesnej nauki. Chrześcijaństwo jest reprezentuje nihilizm czynny, destrukcyjny, bowiem nawołuje do odwrócenia się od świata i woli życia, i tego co z nią jest związane. Prowadzi to do nihilizmu biernego, który nie walczy już fatalizmem, a prowadzi do życia, w którym nie uznaje się już żadnych wyższych wartości, związanych z pierwotną wolą życia.

7.3.2. Wola mocy

Wola mocy to jedno z centralnych pojęć filozofii Fryderyka Nietzschego. Początkowo Nietzsche nawiązywał do poglądów Heraklita z Efezy o ogniu, który nieustannie przemienia i przeprowadza jedne w drugie. Później jednak Nietzsche definiował wolę mocy jako siły, której przejawem jest wszelkie życie i jego dążenia. W życiu człowieka wola mocy wyraża się

poprzez poczucie siły jednostki i panowania nad sobą, oraz w wytrwałości i znoszeniu przeciwieństw.

Wydaje się, że wola mocy u Nietzschego odpowiada mniej więcej temu, co w filozofii najczęściej nazywa się 'istnieniem'. Nie ma istnienia bez woli mocy; ona sama zaś jest jedyną rzeczywistością. Dlatego również wydaje się, że traktował wolę mocy jako coś w rodzaju rozproszonego i wszechogarniającego pola fizycznego, z lokalnymi skupiskami, np. jednostki ludzkie.

Wola mocy nie jest wolą życia, bo to sztuka przetrwania za wszelką cenę, a poczucie mocy może osiągnąć apogeum w chwili świadomej śmierci. Nie jest też pragnieniem panowania nad innymi, bo często większe poczucie mocy daje służebność. Wola mocy w życiu człowieka to raczej chęć zwyciężania, to pragnienie i uczucie posiadania siły zdolnej łamać wszelkie przeszkody.

7.3.3. Wolna wola

Nietzsche zdecydowanie zaprzeczał istnieniu wolnej woli. Pojęcia 'wolna wola', uznawał za fałszywe. Jest wytworem chorej wyobraźni teologów. W swych pracach popierał fatalizm, jednak bez jego radykalnych definicji, odwracających człowieka od działania. Pisał: „Dzisiaj nie mamy już żadnej litości dla pojęcia „wolnej woli": aż nazbyt dobrze wiemy, czym ono jest – najbardziej nieczystą sztuczką teologów, służącą temu, aby ludzkość uczynić „odpowiedzialną" w ich znaczeniu, to znaczy od nich zależną... Wszędzie tam, gdzie szuka się odpowiedzialności, poszukującym jest zazwyczaj instynktowna chęć karania i sądzenia".

7.3.4. Moralność panów i moralność niewolników

Nietzsche rozróżnia dwa typy moralności: moralność panów i moralność niewolników. Nietzsche w swych pracach określa moralność panów jako pierwotną i niezależną, a moralność niewolników jako późniejszą i zależną, jako wynik swoistej ewolucji.

Dla moralności panów pierwotnym jest pojęcie dobra. Zło jest pojęciem wtórnym, czymś co osłabia wolę nocy. Dobrem jest to, co służy woli mocy, wzmacnia ją, daje poczucie siły. Dobry jest wróg, bo można z nim walczyć, dobry jest ból, bo można go znosić, dobry jest wysiłek – dobre jest cokolwiek, co napina wolę mocy.

Moralność niewolników bazuje na pojęciu zła jako czymś pierwotnym, które rozumiane jest jako cierpienie i wysiłek. Złe jest to, co zadaje ból, co zmusza do wysiłku i walki. Dobro jest ulgą w cierpieniu, spokojem. Dla moralności niewolników ważne jest współczucie, cierpliwość, pokora, serdeczność. Według Nietzschego wcieleniem moralności niewolniczej jest moralność chrześcijańska, której celem jest zemsta nad moralnością panów.

Z odróżnieniem moralności panów od moralności niewolniczej wiąże się nietzscheańska koncepcja nadczłowieka. Nietzscheański nadczłowiek jest istotą obdarzoną wielką wolą mocy, jest jednostką twórczą, której każda chwila życia jest doskonale pełna i warta ponownego

przeżywania. Nadczłowiek może funkcjonować poza zasadami obowiązującymi resztę ludzkości, poza rządzącymi nią obecnie prawami. Nadczłowiek, to istota bardzo rzadko spotykana (np. Aleksander Wielki, Fryderyk II)

7.4. Współcześni egzystencjaliści

Współczesne koncepcje egzystencjalistyczne, bardzo odmienne w formie i treści, zawierają jednak pewne wspólne elementy, które uzasadniają potrzebę wyodrębnienia tego stylu myślenia. Mimo tej ogromnej różnorodności pojawiają się zwykle przekonania,

- że egzystencja poprzedza esencję, tzn. że człowiek najpierw żyje, a dopiero potem kreuje wizję świata i poczucie sensu życia;
- że człowiek nie jest istotą statyczną, tzn., że nie tylko doznaje ciągłej zmienności siebie i świata, ale także transcenduje, co oznacza, że stale wykracza poza istniejący stan rzeczy;
- że jedynie bezpośrednie doświadczenie pierwotne nie zafałszowuje natury świata i człowieka;
- że to doświadczenie ma zawsze charakter indywidualny i subiektywny, a przy tym dotyczy sytuacji tu i teraz i że człowiek jest odpowiedzialny nie tylko za swoje poglądy, ale także za emocje i wyobrażenia kształtujące jego postawę.

Najbardziej znanym przedstawicielem współczesnego egzystencjalizmu jest zmarły w 1980 roku francuski filozof **Jean Paul Sartre** (1905–1980). Nie ma pewności czy jego poglądy można w całości zaliczyć do egzystencjalizmu, jako że zmieniał je wielokrotnie w ciągu swego życia. Po okresie fascynacji filozofią Kartezjusza, fenomenologią i heglizmem, Sartre wyraził najdobitniej główne tezy przypisywane egzystencjalistycznemu stylowi myślenia.

W okresie uprawiania refleksji egzystencjalistycznych Sartre przedstawił wnikliwe analizy kondycji człowieczej, demaskujące liczne paradoksy tradycyjnego rozumowania, a także zawierające liczne paradoksy charakterystyczne dla myślenia egzystencjalistycznego, które jednak podlegają osobliwej logice, przenikającej ten typ rozważań.

Sartre twierdzi, że świadomość jest zawsze świadomością czegoś, tzn. że nie ma pustej świadomości. Pierwotne, bezpośrednie, autentyczne doświadczenie jest doznaniem obcości świata (bytu w sobie) i poczuciem samotności człowieka (bytu dla siebie). W momencie, gdy przedmiotem świadomości jest własna świadomość, pojawia się doświadczenie pustki, czyli nicości. To doświadczenie chwyta „szczelinę w bycie", bowiem świadomość człowieka realnie, tj. pozapodmiotowo, nie istnieje. Człowiek odkrywa wtedy własną samotność, wolność

i odpowiedzialność. To pierwotne i autentyczne doświadczenie budzi lęk i poczucie zagubienia, toteż człowiek stara się je umknąć, przywołując wiarę w istnienie odwiecznego ładu świata, tj. esencję. W ten sposób fałszuje to pierwotne doświadczenie, wspierając się różnymi założeniami, teoriami i wyobrażeniami, których autorstwa nie chce uznać.

Sartre twierdzi stanowczo, że egzystencja poprzedza esencję, tzn. człowiek najpierw istnieje, a dopiero potem tworzy różne wizje siebie i świata. Ale jest to ucieczka od wolności i odpowiedzialności. Wiara, że istnieje jakiś zewnętrzny wobec człowieka porządek świata jest „złą wiarą", jest próbą uniknięcia świadomości wolności i odpowiedzialności za tworzony przez siebie obraz świata. Człowiek jest odpowiedzialny za kreowaną przez siebie wizję świata, za swoje emocje i wyobrażenia. Pierwotne i bezpośrednie doświadczenie wolności ujawnia bezsens i absurd, a więc jest to doświadczenie tragiczne, przed którym człowiek umyka poprzez różne formy fałszywej świadomości, poprzez wiarę w jakieś odwieczne prawdy. Autentyczna świadomość, że nie ma żadnych odwiecznych prawd budzi lęk i poczucie absurdalności człowieczej egzystencji.

Relacje z innymi ludźmi mają charakter antagonistyczny, ponieważ niedostępna jest nam świadomość innych ludzi, a nasze autentyczne doświadczenia są nieprzekazywalne. Człowiek postrzegając innego człowieka reifikuje (uprzedmiotawia) go, ponieważ zawartość jego świadomości jest mu niedostępna. A zatem reifikujemy innych ludzi, a oni reifikują nas. Człowiek jest skazany na samotność i poczucie absurdu, toteż chętnie wierzy, że to nie on jest kreatorem własnego obrazu świata i siebie. Ale jest to tylko ucieczka od wolności i od odpowiedzialności za stworzoną przez siebie wizję bytu. Autentyczne doświadczenie ujawnia, że to człowiek i to indywidualny, samotny człowiek – jest autorem sensu przypisywanego światu i własnej egzystencji. A zatem człowiek nie odkrywa żadnej prawdy, bo nic takiego nie istnieje, tylko kreuje prawdę, a więc jest jej autorem i jest za to odpowiedzialny.

Konsekwencją takiego stanowiska jest negacja obiektywizmu jakichkolwiek norm moralnych, lub inaczej mówiąc, subiektywizacja etyki. Ale zdaniem Sartre'a wiara w istnienie obiektywnej moralności jest „złą wiarą", jest „fałszywą świadomością", jest wyborem nieautentyczności. Na pytanie: dlaczego człowiek nie miałby wybrać nieautentyczności, Sartre odpowiada, że nie ma konieczności wyboru autentyczności, ale należy uznać własne autorstwo tego wyboru. Oznacza to, że etyka w tradycyjnym znaczeniu tego terminu, nie jest możliwa. Co więcej, dokonany przez człowieka wybór nie zobowiązuje go do zachowania konsekwencji, bowiem ważne jest tylko to, czy w określonym momencie, tu i teraz, jest to wybór autentyczny. Zdaniem Sartre'a wiara w istnienie obiektywnej moralności jest fałszywą świadomością i ucieczką od wolności. To przekonanie sprowokowało później pojawienie się koncepcji „etyki sytuacyjnej", tj. twierdzenia, że każdorazowy wybór działania w konkretnej sytuacji nie przesądza o tym, jaka będzie kolejna decyzja.

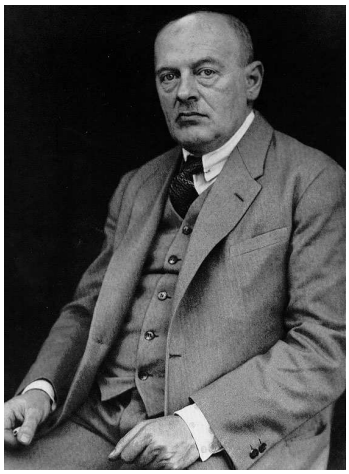
8. Etyka fenomenologiczna

Metoda fenomenologiczna – to typowa metoda filozoficzna, polegająca na opisie i oglądzie tego, co jest bezpośrednio dane. Charakteryzuje ją bezzałożeniowość. Odrzuca wszelkie spekulacje, założenia i teorie dotyczące świata, natomiast chce przyjrzeć się światu takiemu, jaki on jest, jaki jawi się przed naszymi oczami i jakimi jawią się wszelkie zjawiska. Chodzi nawet o zawieszenie przekonania o realnym istnieniu świata i poznającego podmiotu, czyli człowieka. Ma to doprowadzić do „uzyskania" czystej świadomości. Traktuje więc metoda fenomenologiczna świat wyłącznie jako fenomeny i zjawiska.

Za twórcę filozofii fenomenologicznej uważa się Edmunda Husserla (1859–1938), który postulował powrót do rzeczy samych, do istoty zjawisk. Bardzo ważną więc rolę u niego i innych fenomenologów odgrywa tzw. analiza eidetyczna, czyli dążenie do uchwycenia istoty tego, co dane. Według Husserla oczywistość właściwie rozumiana jest przeżyciem prawdy. Ważną więc rolę według niego odgrywa świadomość. W filozofii Husserla świadomość jest intencjonalna, czyli zawsze jest świadomością czegoś i zwraca się ku czemuś. Te podstawowe założenia dają możliwość rozwinięcia badań nie tylko nad świadomością jako taką, ale otwierają wielkie możliwości badania ludzkich zachowań i moralności.

8.1. Max Scheler (1874–1928)

Twórcą najbardziej charakterystycznej dla fenomenologii etyki był niemiecki filozof Max Scheler. Nie wątpił on, że fenomenologiczna metoda badań umożliwia uzyskanie wiedzy pewnej i niekwestionowalnej. Zachował tę wiarę, mimo iż w ciągu życia nieustannie zmieniał i modyfikował swoje teorie.



Max Scheler odrzucał naturalizm pozytywistyczny, odwołujący się wyłącznie do faktów empirycznych i uznał utylitaryzm za największą pomyłkę filozoficzną, a konsekwencje jego upowszechnienia się w świadomości potocznej za dowód degradacji moralnej ludzi, którzy pewne wartości moralne cenią wyłącznie ze względu na ich skutki społeczne. Przyjaźń, wierność czy szlachetność nie są w utylitaryzmie traktowane jako wartości same w sobie, a jedynie jako kryteria użyteczności lub korzyści płynących z pewnych zachowań motywowanych przez te wartości. Taka „merkantylna aksjologia", zdaniem Schelera jest wynikiem kardynalnego błędu, polegającego na utożsamieniu sfery moralności ze sferą empirii.

Zdaniem Schelera, doświadczenie fenomenologiczne, czyli bezpośredni, bezzałożeniowy, aprioryczny ogląd ejdetyczny (εἶδος – kształt, postać, forma, istota) pozwala uchwycić istotę jakości transcendentalnych, w tym również wartości.

Wartości są obiektywne, mimo że ich poznanie może być nietrafne. Zdarzają się złudzenia, polegające na nietrafnym bezpośrednim oglądzie ejdetycznym oraz błędy polegające na wadliwym wnioskowaniu, uwzględniającym inne dane, np. poznawcze lub wolicjonalne. Zawodność poznawcza nie jest jednak argumentem, który mógłby kwestionować obiektywizm świata wartości. Analiza fenomenologiczna koncentruje się na istocie wartości, a nie na ich istnieniu. Aprioryczne są także wartości, zatem aksjologia jest ontologią wartości. **Wartości są aprioryczne, ponieważ są samoistne, nie mogą być z niczego wydedukowane, są odkrywane w bezpośrednim oglądzie ejdetycznym, który ma charakter emocjonalny i zarazem świadomy.**

Zdaniem M. Schelera życie emocjonalne człowieka ma kilka warstw. Niektóre mają charakter receptywny, są zdeterminowane zmysłowo, podlegają prawom zależności przyrodniczych i psychologicznych. Ta sfera jest nieistotna dla filozofa, który – zdaniem Schelera – winien koncentrować się na analizie uczuć świadomych. Świadomość jest zawsze świadomością czegoś, tj. ma swój korelat, czyli byt intencjonalny. Uczucia świadome mają zawsze swój korelat, czyli wartość. **Wartość jest więc korelatem przeżycia intencjonalnego**.

Zdaniem Schelera, uczucia dzielą się na uczucia zmysłowe nieintencjonalne, (bierne), czucia czegoś (czyli pełniące funkcję intencjonalną) oraz na akty intencjonalne dwojakiego rodzaju, tj. przeżycia preferencji oraz przeżycia duchowe miłości i nienawiści. **Przeżycia duchowe są podstawą wszelkich przeżyć skierowanych na wartość**. M. Scheler twierdzi stanowczo, że wszelkie wartości są samodzielne, samoistne, autonomiczne i obiektywne, a jednocześnie głosi, że ich podstawą jest miłość i nienawiść, które niejako fundują i współtworzą wszelkie akty intencjonalne. Takie doświadczenia są – zdaniem Schelera – niewerbalizowalne i niekomunikowalne.

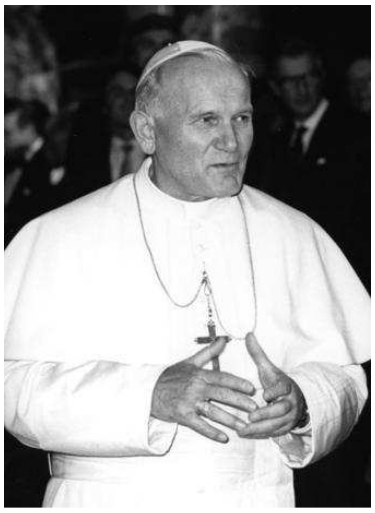
Miłość jest aktem zaangażowania, obejmującym jedną, zawsze wyższą, wartość, a nienawiść jest aktem skierowanym na wartość niższą. Akt miłości dotyczy dobra, czyli przedmiotu intencjonalnego o wyższej wartości; akt nienawiści dotyczy zła, czyli przedmiotu niższej wartości. Miłość jest realizacją dobra moralnego; nienawiść – zła moralnego. Zło nie jest tylko brakiem dobra, jest ono obiektywną „wartością" negatywną. Dobro i zło moralne odnoszą się do aktów osoby. Osoba, i tylko osoba, jest w pełni autonomiczna. Jej akty zaangażowania, a więc akty miłości i nienawiści, nie tylko odkrywają, ale także współtworzą wartości. Zaangażowanie jest więc sposobem kreacji wartości obiektywnych, tzn. kreacja wartości jest aktualizacją tego, co istnieje potencjalnie. Akty miłości są skierowane na osobę i tylko osoba, czyli autonomiczny podmiot moralny, może dokonywać takich aktów spontanicznego zaangażowania.

Normy nie mogą być punktem wyjścia dla etyki. Pierwotne są wartości, będące fundamentem powinności idealnych i normatywnych. Świat wartości jest transcendentny, pozaczasowy, niezmienny, natomiast ich poznanie bywa, zmienne, nietrafne, błędne. Zatem nor-

my wydedukowane na podstawie zawodnego poznania nie mogą pełnić roli kryterium oceny moralnej. M. Scheler twierdzi stanowczo, że powinnością człowieka szlachetnego, który – wbrew uznanym społecznie normom – uchwycił odmienną od nich wartość obiektywną, jest jej realizacja, nawet jeśli zostanie przez innych ludzi, bądź powszechnie akceptowane autorytety, osądzony negatywnie.

8.2. Karol Wojtyła (1920 –2005)

Karol Wojtyła po zapoznaniu się z fenomenologiczną antropologią Maxa Schellera, która dla jego myślenia była wielce inspirująca, postanowił wykorzystać dla zbudowania etyki katolickiej. Dostrzegał trudności pogodzenia fenomenologicznej filozofii z etyką i antropologią tomistyczną, której fundamenty poznał już w seminarium duchownym w Krakowie. Wynikiem refleksji K. Wojtyły nad poglądami Maxa Schellera, powstała praca habilitacyjna późniejszego papieża Jana Pawła II, pt. „*Ocena możliwości oparcia etyki chrześcijańskiej na założeniach systemu Maksa Schelera*". Autor jej dostrzegał trudności pogodzenia fenomenologicznej filozofii Maxa Schelera z etyką katolicką, bowiem fenomenolog powinien odrzucać wszelkie wcześniejsze założenia. Dlatego K. Wojtyła raczej korzystał z pewnych metod fenomenologicznych, mniej zaś odwoływał się do jej podstawowych założeń.



Szkieletem myśli Wojtyły jest tomizm, który dzięki metodzie fenomenologicznej stara się przybliżyć Kościołowi i współczesnemu człowiekowi. Analiza fenomenologiczna w refleksji Wojtyły miała za zadanie wydobycie głębi tomizmu. Próba pogodzenia filozofii fenomenologicznej z tomizmem, urzędową filozofią Kościoła katolickiego e czasach młodości Karola Wojtyły nie była rzeczą łatwą. Dlatego Wojtyła miał i nadal ma wielu zdecydowanych krytyków jego myśli, nawet tych z okresu rzymskiego pontyfikatu.

Centralnym tematem filozofii Karola Wojtyły był człowiek, głównie jego wolność i moralność. Jest ona silnie powiązana z personalistycznymi kierunkami w filozofii XX wieku. Pomimo tego Wojtyła uważał się za fenomenologa.

Niewątpliwie znaczącym dziełem Wojtyły na polu antropologii i etyki jest jego praca z 1969 roku pt. „*Osoba i czyn*" oraz „*Miłość i odpowiedzialność*" z roku z 1960.

Człowiek jest przedmiotowo „kimś". I to go wyodrębnia wśród reszty bytów widzialnego świata, które przedmiotowo są zawsze „czymś". Świat więc dzieli się na świat osób i rzeczy. Człowiek jest „kimś", reszta jest więc „czymś". Człowiek jest „kimś", bowiem charakteryzuje go rozumność. Zwierzęta i rośliny nie są przedmiotami martwymi. Według K. Wojtyły nie charakteryzuje rozumność.

Z analizy kategorii czynu ludzkiego i świadomości rozumnego człowieka, przedstawia Wojtyła człowieka jako świadomego sprawcą swoich czynów, przez które on sam stanowi o sobie, kształtuje siebie i panuje nad sobą. Czyn zawsze związany jest z konkretną osobą, jest jakby emanacją jej wnętrza, ale czyn określa osobę i kształtuje jej osobowość, decydująca o wartości człowieka, jako osoby.

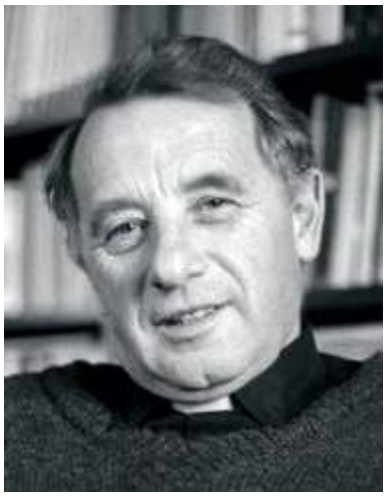
Wartość osoby, właśnie jako osoby należy odróżnić od różnych wartości, które tkwią w osobie. Są to wartości wrodzone i nabyte, a łączą się z całą złożoną strukturą ludzkiego bytu. Dochodzą one do głosu głównie w kontaktach międzyludzkich. Dlatego Wojtyła nie szkicuje obrazu człowieka wyłącznie jako osoby, jednostki, ale pokazuje człowieka również w społeczności ludzkiej, której jest częścią, a wiec przygodnych kontaktach, w małżeństwie, w zakładach pracy, w kontaktach wynikających z potrzeb ludzkich itp.

Ten bardzo krótki szkic myśli Karola Wojtyły, zakończyć można słowami z 1979 roku: „Czym jest kultura? Kultura jest wyrazem człowieka. Jest potwierdzeniem człowieczeństwa. Człowiek ją tworzy – i człowiek przez nią tworzy siebie. Tworzy siebie wewnętrznym wysiłkiem ducha: myśli, woli, serca. I równocześnie człowiek tworzy kulturę we wspólnocie z innymi. Kultura jest wyrazem międzyludzkiej komunikacji, współmyślenia i współdziałania ludzi. Powstaje ona na służbie wspólnego dobra – i staje się podstawowym dobrem ludzkich wspólnot" (*Do młodzieży na Wzgórzu Lecha*).

8.3. Józef Tischner (1931–2000)

Zbyt mało docenianym polskim filozofem fenomenologicznym w kręgach Kościoła rzymskokatolickiego jest Józef Tischner, chociaż w latach 70-tych w kręgach inteligencji katolickiej, głównie Krakowie odegrał wielką rolę.

W wielu swoich esejach polemizował z klasykami okresu Oświecenia oraz egzystencjalistami, głównie z poglądami Sartre.



W eseju roku 1970 pt. *„Impresje aksjologiczne"* przedstawił opis doświadczenia *„Ja"* jako elementarnej wartości. Przeciwstawił ją Husserlowskiej koncepcji 'Ja transcendentalnego'. Pozostał jednak w kręgu filozofii fenomenologicznej, poszukując własnej, oryginalnej myśli filozoficznej. Charakterystyczne jest zdanie Tischnera, w którego polu widzenia jest koncepcja Husserla 'Ja transcendentneg': „Ogólna może być tylko idea Ja. Samo Ja nie jest jednak ideą. Jest indywiduum. Skoro zaś indywidualność i związana z nią inność jest jego wartością, nie może być ona [idea Ja – wyjaśń. wł.) jego tragedią" (*Impresje aksjologiczne*).

W artykule z roku 1970 pt. *„Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego”* zakwestionował prymat tomizmu w Kościele katolickim. Według Tischnera uczynienie z filozofii Tomasza z Akwinu jedynie, rzekomo słusznej koncepcji filozoficznej, spowodowało zamknięcie się myśli katolickiej na Boże objawienie. Przestrzegał jednocześnie przed redukcją religii do jedynie słusznej filozofii.

Tomizm nie tłumaczy świata, chociaż często nazywany jest filozofią realistyczną. Nie odpowiada on na podstawowe pytania współczesnego człowieka, dlatego Tischner zwrócił swoją uwagę na filozofię fenomenologiczną, chociaż wówczas już krytykowaną. Wydawała się ona jemu dobrym dostarczycielem instrumentarium, dla opisania rzeczywistości.

Józef Tischner uważał, iż filozofia jest niezależna i choć w wielu punktach przesiąknięta duchem chrześcijaństwa. Nie może się ona ani do niego sprowadzać, ani z nim się utożsamiać.

Dzieła, w których Tischner przedstawił swoją własną, oryginalną filozofię, to przede wszystkim *„Filozofia Dramatu” z* 1990 roku oraz *„Spór o istnienie człowieka” z* 1998 roku.

W zebranych w książkach artykułach: *„Nieszczęsny dar wolności”*, *„W krainie schorowanej wyobraźni”* oraz *„Ksiądz na manowcach”* wyrażał swoje poglądy na tematy społeczno-polityczne, ale przede wszystkim etyczne. Dlatego wiele miejsca w swojej refleksji poświęca pojęciu wolności.

Wolność według Tischnera jest naczelną wartością, dlatego niechętnie udzielał rad, wytycznych i wskazówek. Jego misją było budzenie wolności sumienia w każdym „Ty”. Wzbraniał się nawet przed formułowaniem wskazówek osobom stojącym przed moralnym wyborem, chociaż zdawał sobie sprawę z tego, że to może rozmówcę poprowadzić na manowce. Chcąc zaradzić takiej sytuacji, Tischner podjął głęboką refleksję nad kondycją człowieka w postkomunistycznej Polsce. Dostrzegał ucieczkę przed wolnością Polaków, nie umiejących wziąć odpowiedzialności za swoje życie. To Tischner jest autorem terminu ‘*homo sovieticus*’. Człowiek uciekający przed odpowiedzialności jest produktem socjalizmu.

Krakowski Filozof dowodzi, że wolność jest niezbędna, jest esencją i fundamentem demokracji, bo w niej przecież chodzi o to, aby każdy mógł być sobą w swoim własnym życiu. Interesujący jest pogląd Tischnera, że wolność jest szczepionka przeciwko demagogii, propagandzie i manipulacji człowiekiem. Człowiek wolny jest odporny na lęki, które chcą zasiać w sercach politycy i na obietnice, które kreślą przed oczyma demagodzy.

Józefa Tischnera można uważać także za teoretyka dialogu, kontynuatorem Martina Bubera i Emanuela Levinasa. Ci filozofowie dialogu dawali Tischnerowi wiele do myślenia i przemyślenia.

Tischner był świadomy, że nie łatwo prowadzić dialog. Dialog nie jest kłótnią, ale rzeczową rozmową, w której nie tylko należy mówić, ale także słuchać. Do dialogu niego należy być

przygotowanym. Wymaga wiele cierpliwości i samodyscypliny, a prowadzony powinien być językiem rzeczowym i zrozumiałym. Dialogujący nie powinni siebie obrażać i żadna ze stron nie może uważać, że ma monopol na absolutną prawdę. Dialog powinien prowadzić do Prawdy.

Dialog jest ludzką powinnością i leży u podstaw życia społecznego. W sferze społecznej dialog powinien mieć charakter wielostronny. Przeszkodą nie powinny być podziały polityczne, ekonomiczne i religijne.

Dialog jest ludzką powinnością, bowiem etyka i myślenie etyczne, leżą u podstaw naszego życia społecznego.

Bibliografia (Wybór)

- Arystotels, *Etyka nikomachejska* (tłum. pol. Gromska D.), 1938;
- Basiński K., *Marcina Lutra myśli (nie)znane*, 2017
- Bourke V. J., *Historia etyki*, 1994;
- Brant R., *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, 1996;
- Copleston F., *Historia filozofii* t. I –XI, 2004–;
- Deleuze G., *Nietzsche*, 2000;
- *Diatryby* (przkł. L. Jachimowicz, 1961;
- Didier J., *Słownik filozofii*, 1996;
- Diogenes Laretos, *Życie i poglądy słynnych filozofów*, 1982;
- *Etyka. Antologia tekstów* (Wybór tekstów: Zdzisław Kalita), Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1995;
- Filon z Aleksandrii, *O stworzeniu świata.* W: *Pisma*, (tłum. Joachimowicz L.) 1985;
- Filozofia dialogu (red. Baran B.), 1991;
- Herbut J.(red), *Leksykon filozofii klasycznej*, 1997;
- Hempoliński M., *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, 1989;
- *Historia filozofii średniowiecznej*, (red. J. Legowicz), 1979;
- Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego* (przekł. Znamierowski C.), 1954;
- Honderich T. (red.), *Encyklopedia filozoficzna*, I - II , 1998;
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej* (przekł. C. Znamierowski), II, 1963;
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, 2017;
- Kalita Z. (red.), Etyka. Antologia tekstów, 1995;
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, 2018;
- Kowalczyk S., *Koncepcja Absolutu w pismach Hegla*, 1991;
- Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej (od Talesa do Platona)*, 1971;
- Krokiewicz A., *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Warszawa 1974;
- Kubiak Z., *Mitologia Greków i Rzymian*, 1997;
- Kubiak Z., *Literatura Greków i Rzymian*, 1999;
- Kubiak Z., *Dzieje Greków i Rzymian. Piękno i gorycz Europy*, 2003;
- Kuderowicz Z., *Doktryna moralna młodego Hegla*, 1962;

- Kuderowicz Z., *Wolność i historia*, 1982;
- Kuksewicz Z., *Zarys filozofii średniowiecznej*, I-II, Warszawa 1982 -1973;
- Kunzmann P., Burkard F.-P., Wiedmann F., *Atlas filozofii*, 1999;
- MacIntyre A., *Krótka historia etyki*, 1995;
- *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską*, oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski, 1983;
- Mill J. S., *Utylitaryzm*, *O wolności*, przeł. Maria Ossowska M., Kurlandzka A., 2006;
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, 2017;
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratrustra*, 2014;
- *O aktualnej sytuacji w filozofii*, w: *Filozofia. Podstawowe pytania* (red. Martens E., Schnädelbach H.), 1995;
- Pabiasz W., *Europejska filozofia średniowieczna. Przewodnik dla studentów*, 1996; (WSP w Częstochowie ul. Waszyngtona 4/8);
- Parandowski J., *Mitologia*, 1924;
- Pesch O. H., *Zrozumieć Lutra*, 2008;
- Pieper J., *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, 1963;
- Platon, *Gorgias*, (przekł. Paweł Siwek), 1991;
- Platon, *Listy*, (przekład Maykowska M.), 1987;
- Platon, *Państwo*, (tłum. Witwicki W.) 1997;
- *Pytając o człowieka* (myśl filozoficzna Józefa Tischnera pod redakcją ks. Władysława Zuziaka), 2002;
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, I-III, 1994-1998;
- Singer P. (red.), *Przewodnik po etyce*, 1998;
- Schopenhauer A., Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów, 2002;
- Schopenhauer A., O podstawie moralności, 2006;
- Stępień A. B., *Wstęp do filozofii*, ^{3}1995;
- Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, 2000;
- Szwed A., *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli Sørena Kierkegaarda*, ^{2}1999;
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, I-III, 1958;
- Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei* (Wybór szkiców filozoficznych 1966 - 1975), 1992;
- Tischner J., Filozofia Dramatu, 1990;
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, 1998;
- Tomasz a Akwinu, xxxxxxxxxxxxxxx

- Uglorz M., *Jahwe Bogiem Izraela*,
- Uglorz M., *Izrael ludem Jahwe*,
- Uglorz M., *Bóg i człowiek. Powołanie i przeznaczenie człowieka refleksji teologicznej apostoła Pawła*, 2014;
- Uglorz M., *U stóp Pana Jezusa*, 2018;
- Vardy P., Grosch P., *Etyka*, 1995;
- *W hufy dobra i zła*. *Wybór tekstów klasycznych z etyki*, 1993;
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, 1960;
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, 1960.