

Mieczysław P. Migoń

Wstęp do etyki

SKRYPT



Wydawnictwo
elektroniczne
WYDANIE
pdf

Mieczysław P. Migoń

Wstęp do etyki

SKRYPT



Wydawnictwo

Gdańsk 2013

elektroniczne
WYDANIE
pdf

Recenzja
dr hab. Adam Jan Karpiński, prof. nadzw. GSW

Redaktor techniczny, projekt okładki
Tomasz Mikołajczewski

Wydanie drugie, elektroniczne: plik pdf, objętość 2,0 ark. wyd., Gdańsk 2013

Książka objęta jest ochroną praw autorskich i dostępna na następujących zasadach:

DOZWOLONE JEST: 1) pobieranie książki nieograniczoną ilość razy z sieci internet z adresów ustalonych przez wydawcę; 2) niepubliczne wyświetlanie na urządzeniach stacjonarnych i mobilnych.

NIEDOZWOLONE JEST: 1) kopiowanie książki; 2) drukowanie książki;
3) publiczne udostępnianie i wyświetlanie książki; 4) usuwanie zabezpieczeń pliku pdf książki.

Książka dostępna nieodpłatnie w postaci pliku pdf pod adresem: <https://gsw.gda.pl/wydawnictwo>

Wydanie pierwsze, drukowane:
oprawa książkowa, ISBN 978-83-89762-10-8, Gdańsk 2007

© Copyright by Wydawnictwo
Gdańskiej Szkoły Wyższej, Gdańsk 2007, 2013



GDAŃSKA 10-lecie
SZKOŁA WYŻSZA 2002-2012
www.gsw.gda.pl

WYDAWCA

Wydawnictwo Gdańskiej Szkoły Wyższej
(do 2011 r. pn. Wydawnictwo Gdańskiej Wyższej Szkoły Administracji)
80-656 Gdańsk, ul. Wydmy 3
tel. 58 305 08 12, faks 58 305 08 89 w.40
Zamówienia wydania drukowanego: e-mail wydawnictwo@gsw.gda.pl

www.gsw.gda.pl/wydawnictwo

ISBN 978-83-89762-45-0

Od Wydawcy do wydania elektronicznego

Wydawca przekazuje Czytelnikom wydanie elektroniczne, wydanej w formie drukowanej w 2007 roku książki pod tym samym tytułem.

Wersja elektroniczna stanowi plik pdf, zabezpieczony elektronicznie przed kopiowaniem oraz drukowaniem. Niniejsze wydanie elektroniczne książki dystrybuowane jest nieodpłatnie. Czytelnicy, którzy pragną dokonać kopii wybranych stron, albo posiadać całą książkę w wersji wydrukowanej, powinni nabyć odpłatnie jej wydanie drukowane (2007). Zainteresowanym Wydawca przesyła informację mailem.

W celu ułatwienia korzystania zamiennie z obu wydań książki, pozostawiono ten sam układ stron.

Niniejsze wydanie elektroniczne objęte jest ochroną praw autorskich. W zakresie korzystania z tego wydania, pola eksploatacji dla Czytelnika (czyli czynności dozwolone, jak i niedozwolone) wyszczególnione są na poprzedniej stronie.

Wydawca

Pamięci Rodziców

SPIS TREŚCI

Od Wydawcy do wydania elektronicznego	5
Przedmowa.....	11
Rozdział I. Podstawowe zagadnienia etyczne	13
1.1. Pojęcie „dobro moralne”	14
1.1.1. Dostrzeżone dobro moralne	15
1.2. Elementarne zagadnienia etyczne	16
1.2.1. Pojęcie „etyka”	16
1.2.2. Działy etyki	17
1.2.3. Norma moralna, ocena moralna, kryterium oceny moralnej	19
1.2.4. Pojęcie „wartości”	20
1.2.5. Hierarchia wartości, typy antropologiczne, czynnik ludzki	20
1.2.6. Pojęcie „sumienia” i jego trzy wymiary.....	26
1.3. Typologia etyki	30
1.4. Ideały moralne.....	35
1.5. Rozwój moralny.....	36
1.5.1. Aspekt psychologiczny rozwoju moralnego	36
1.5.2. Socjologiczna typologia moralności.....	39
Pytania kontrolne do rozdziału I	42
Rozdział II. Zarys wybranych systemów i kierunków etycznych.....	43
2.1. Etyka eudajmonistyczna Arystotelesa ze Stagiry	43
2.2. Etyka chrześcijańska św. Tomasza z Akwinu	52
2.3. Etyka kantowska	58
2.4. Brytyjska etyka utylitarystyczna.....	64
2.4.1. Etyka utylitarystyczna J. Benthama	64
2.4.2. Etyka utylitarystyczna J.St. Milla	66
2.5. Etyka odpowiedzialności Dietricha von Hildebranda	68
Pytania kontrolne do rozdziału II	71
Zakończenie	72
Bibliografia	73
Spis schematów, rysunków i tabeli	76
Indeks nazwisk.....	77

PRZEDMOWA

Skrypt „Wstęp do etyki” zawiera elementarną wiedzę na temat podstawowych zagadnień etycznych takich, jak: pojęcie „dobra moralnego”, pojęcie „etyki” wraz z jej podziałem, określenie normy moralnej, oceny moralnej, kryterium oceny moralnej, pojęcie „wartości” z wyszczególnieniem tutaj wybranych typów hierarchii wartości, pojęcie „sumienia” wraz z jego trzema wymiarami.

Do podstawowych zagadnień etycznych zalicza autor skryptu również typologię etyki, ideały moralne oraz aspekt psychologiczny i socjologiczny rozwoju moralnego osoby ludzkiej.

Ponadto autor „Wstępu do etyki” zdecydował się przedstawić w formie zarysu wybrane systemy i kierunki etyczne, a mianowicie myśl etyczną: Arystotelesa ze Stagiry, św. Tomasza z Akwinu, I. Kanta, J. Benthama, J.St. Milla oraz D. von Hildebranda. Wzmiankuje się tutaj także na temat myśli etycznej: św. Augustyna z Tagasty, H. Sidgwicka oraz B. Häringa.

To jest fakt, że utrwalony głównie za sprawą D. Hume’a (1711-1776) słynny klasyczny podział na kategorie: „powinności” i „bytu”, wedle „powinien-jest”, w jego filozofii moralnej („Traktat o naturze ludzkiej”, ks. III) doczekał się później twórczych prób jego przewyciężenia, np. w myśli etycznej ks. St. Kamińskiego w odniesieniu do godności osoby ludzkiej oraz w referencji do określonej dynamiki bytu ludzkiego.

Otóż w próbie zachowania kategorii „człowieczeństwa”, w swoich wstępnych rozważaniach na temat etyki autor skryptu usiłuje najpierw pokazać nieredukowalną wartość poszczególnych typów

antropologicznych, aby potem postulować, że czynnik ludzki jest kwintesencją tych wartościowych typów. To jest ważne, jak sądzi autor, aby uświadomić sobie fakt, że mamy do czynienia z szerszym jego kontekstem, tj. kulturowym („horyzont antropologiczny”, etyczny, aksjologiczny, religijny, etc.).

Skrypt ten został napisany z myślą o kształceniu studentów w dziedzinie etyki czy też filozofii moralnej. Jest on również przeznaczony dla szerszego kręgu Czytelników, tj. nauczycieli etyki, psychologów, socjologów, filozofów, teologów, etyków biznesu, etc.

„Wstęp do etyki” składa się z dwóch rozdziałów, a mianowicie z rozdziału I: „Podstawowe zagadnienia etyczne” i z rozdziału II: „Zarys wybranych systemów i kierunków etycznych”, następnie z zakończenia, bibliografii, spisu schematów, rysunków i tabeli oraz indeksu nazwisk.

Otóż studiowanie skryptu może przynieść wymierną korzyść Czytelnikom. Być może wówczas potrafimy odpowiedzieć sobie na pytanie, co to oznacza być dobrym człowiekiem.

Po każdym z dwóch rozdziałów znajdują się pytania kontrolne w celu sprawdzenia stopnia nabytej wiedzy etycznej.

Można zatem słusznie oczekiwać, że wiedza Czytelników na temat dziedziny etyki zostanie w sposób znaczący wzbogacona i być może właściwie spożytkowana w codziennym życiu.

Serdecznie dziękuję wszystkim osobom, które przyczyniły się do opublikowania podręcznika „Wstęp do etyki”.

Gdańsk, 25.10.2012 r.

ROZDZIAŁ I. PODSTAWOWE ZAGADNIENIA ETYCZNE

Przedmiotem moich rozważań wstępnych są podstawowe zagadnienia etyczne dotyczące m.in. zarówno etyki ogólnej, jak i etyki szczegółowej.

Do zawartości treściowej etyki ogólnej zalicza się zazwyczaj tematykę związaną z dobrem moralnym w korelacji z bytem (np. człowiek, Bóg) w sensie uogólniającym. Sądzę, że do przedmiotu etyki ogólnej należy zaliczyć: teorię dobra (moralnego), teorię wartości, teorię postępowania moralnego, teorię powinności, etc.

Z kolei do zawartości treściowej etyki szczegółowej zalicza się, *sensu stricto*, tematykę sprawności moralnych (cnót) w odniesieniu osoby moralnej, tak do siebie samej, jak do innych osób (bliźnich), do Boga w sensie *in concreto*. Zalicza się zarazem tematykę różnych typów obowiązków moralnych względem siebie, względem innych (bliźnich), względem społeczności, a także względem Boga.

Toteż przedmiotowość etyki ogólnej „zazębia się” z przedmiotowością etyki szczegółowej.

Sadzę, że w etyce sytuacyjnej występuje potrzeba egzystencjalna zarówno „podtrzymania”, jak i „ugruntowania” godności osoby ludzkiej, miłości, przyjaźni, życzliwości, etc. Dostrzegamy bowiem „zazębienie się” ze sobą trzech różnych „klas” zagadnień, a mianowicie: teorii wartości, teorii postępowania moralnego, sprawności moralnych (cnót), jeśli chodzi o kwestię, np. personalizacji ludzkiej godności, odpowiedzialności, a także miłości do Boga, do innych osób, do siebie samego i do ludzkości, etc.

Autor skryptu sądzi, że Bernhard Häring¹ ma rację kiedy mówi, że moralność (etyka) musi być uzasadniona dobrem konkretnie istniejących osób ludzkich w danej wspólnocie osobowej. I ma on także rację wtedy, gdy sądzi, że w żadnej mierze nie powinny być podporządkowane etyce czy też kodeksowi moralnemu takie wartości moralne, jak np. godność osób ludzkich oraz osobowe poczucie odpowiedzialności za społeczność lokalną, społeczeństwo i samą ludzkość, które wystawiałyby je na szwank albo je urażałyby.

Oto dlaczego specjaliści etyki (tej ogólnej, jak i szczegółowej) powinni mieć na względzie również tzw. czynnik ludzki, którego znaczenie przybiera nie tylko charakter teoretyczny (tzw. generalizacja tez antropologicznych), lecz również – charakter praktyczny (tzw. upraktycznienie tez antropologicznych).

Stąd, wedle powyższej racji, moralność, a także etyka jest – *eo ipso* – dla człowieka.

Obecnie autor „Wstępu do etyki” chciałby skupić uwagę Czytelników na dalszych rozważaniach wokół podstawowych zagadnień etycznych.

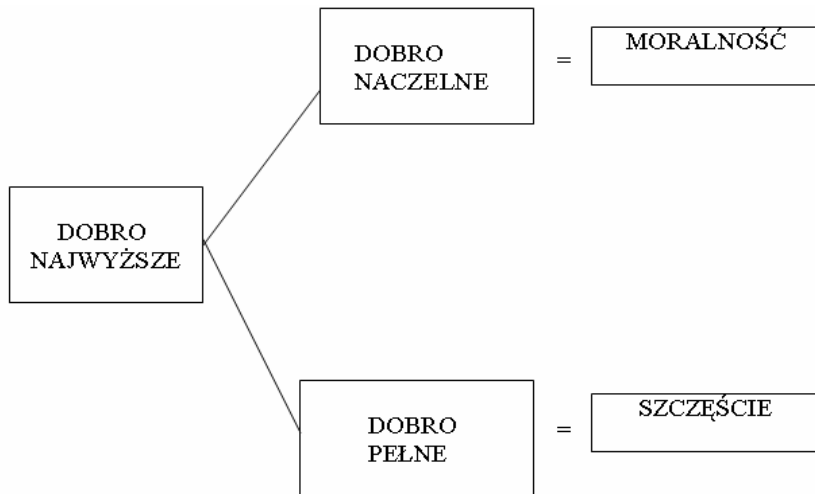
1.1. Pojęcie „dobro moralne”

DEFINICJA DOBRA MORALNEGO

Dobro moralne jest to zgodność działania ludzkiego (tzn. świadomego i dobrowolnego) z naturą ludzką².

¹ Bernhard Häring, *Moralność jest dla ludzi. Etyka chrześcijańskiego personalizmu*, przeł. H. Bednarek (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1975).

² A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Prace Wydziału Filozoficznego 65, wyd. 3 (Lublin: TN KUL, 1995), s. 240.



Wedle schematu³, Dobrem Najwyższym jest Bóg (Najwyższy Byt). Następnie dobro naczelne jest utożsamiane z moralnością. Moralność (bycie moralnym) zależy od człowieka na zasadzie jego wolności. Z kolei dobro pełne jest utożsamiane ze szczęściem, które zależy tylko warunkowo od człowieka.

1.1.1. Dostrzeżone dobro moralne

To jest prawda, że najpierw należy dostrzec dobro moralne, aby potem móc je powiązać z powinnością moralną.

Myszę, że w ten sposób „wzbogaca się” nasza wiedza o postaciach dóbr w ramach istniejących norm moralnych.

Lecz nie wszystkie z dóbr moralnych – jak sądzę – „ujrzały światło dzienne” w indywidualnej świadomości moralnej osób ludzkich.

³ A. Anzenbacher, Wprowadzenie do filozofii, przeł. J. Zychowicz (Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1987).

Zwróćmy powtórny raz uwagę na powyższy schemat dotyczący wyróżnionych dóbr. Otóż dobra te, tj. naczelne, pełne są nam również „zadane”, aby je realizować.

Sądzę, że sam akt odkrywania „od nowa” w sobie własnego człowieczeństwa (jako „ukrytego”, tj. „homo absconditus”) oraz odkrywania „ukrytego” Boga („Deus Absconditus”) jest już aktem dostrzeżonego dobra moralnego w głębi ludzkiego wnętrza. Jest to zarazem akt odkrywania „wyższego” człowieka w nas samych jako osobach ludzkich.

Chodzi tu zatem o ponowne uświadomienie „wyższego” dobra moralnego spośród już wprzód dostrzeżonych dóbr.

Należy zatem mówić o swoistej dynamice życia moralnego osób ludzkich w związku z ich ciągłą „odnową” czy też „odkrywaniem” swojego własnego, niepowtarzalnego człowieczeństwa (jego form).

Po wstępnych rozważaniach związanych z dobrem moralnym chciałbym zająć się określeniem elementarnych pojęć z dziedziny etyki takich, jak: „etyka”, „norma moralna”, „ocena moralna”, „kryterium oceny moralnej”, „wartość”, etc.

1.2. Elementarne zagadnienia etyczne

1.2.1. Pojęcie „etyka”

ETYMOLOGICZNE ZNACZENIE POJĘCIA „ETYKA”

Etyka (z gr. *ἠθος* = obyczaj) oznacza etymologicznie naukę o obyczajach, zwyczajach, czyli o tym co przystoi w postępowaniu, co

jest godne czynienia. Można ogólnie określić etykę jako teorię wartości moralnych i postępowania moralnego.

DEFINICJA ETYKI

Etyka jest nauką o moralności. Z kolei pojęcie „moralność” uważa się za pojęcie pierwotne czyli niedefiniowalne. Podaje się jednak różne określenia moralności. A oto jedno z nich: moralność jest to pewna relacjonalna właściwość każdego świadomego i wolnego czynu ludzkiego oraz spełniacza i sprawcy tego czynu – osoby ludzkiej (A.B. Stępień)⁴.

Etyka rozważa warunki postępowania moralnego i podlegania ocenom i normom etycznym, odpowiedzialności moralnej. Zajmuje się ocenami i normami dotyczącymi postępowania ludzkiego (tzn. świadomego i wolnego). Szuka także ostatecznej racji moralności i naczelnych norm, kryteriów moralności⁵. Każdy czyn podlega wraz z samym jego sprawcą kwalifikacji pod względem swej moralności.

1.2.2. Działy etyki

Wyróżnia się pięć działów etyki filozoficznej (A.B. Stępień)⁶:

1. teoria wartości moralnych;
2. teoria postępowania moralnego;
3. teoria sprawności moralnych (aretologia);
4. etyka specjalna (np. etyka zawodowa, etc.);
5. teoria percepcji oceny moralnej.

⁴ *Op. cit.* (A.B. Stępień), s. 104.

⁵ *Ibid.*, s. 103-104.

⁶ *Ibid.*, s. 101.

Ad. 1. Należy podkreślić, że w teorii wartości moralnych, a która koresponduje z teorią postępowania moralnego, chodzi o ilość wartości moralnych, np. sprawiedliwość, dobroć serca, prawość, szlachetność, etc., o stosunek między dobrem moralnym a godziwością, doskonałością, powinnością.

Wedle A.B. Stępnia, w obrębie teorii wartości moralnych rozważa się także: sposób istnienia wartości moralnych i ich pozycje wśród innych wartości; relacje między dobrem a bytem.

Autor „Wstępu do filozofii” zwraca również uwagę na powiązanie teorii wartości moralnych (jako działu etyki) z ogólną teorią wartości.

Ad. 2. A.B. Stępień pisze, że „chodzi tu (odnośnie teorii postępowania moralnego – podkr. M.P. Migoń) o analizę czynu moralnego, tzn. świadomego i wolnego postępowania człowieka, stojącego wobec wartości moralnej, ponoszącego odpowiedzialność, podlegającego prawu moralnemu. Rozważa się tu warunki i motywy postępowania kwalifikowalnego moralnie, istotę i rolę sumienia, sankcje. Ten dział etyki jest przedłużeniem fenomenologii i metafizyki człowieka, w powiązaniu z teorią wartości moralnych”⁷.

Ad. 3. Z kolei teoria sprawności moralnych (jako dział etyki) jest kontynuacją teorii postępowania moralnego i nazywana bywa etyką szczegółową.

Zdaniem A.B. Stępnia, ogólna teoria sprawności należy do teorii człowieka; rozważa się tu istotę i rodzaje sprawności jak i ich brak (cnoty i wady).

⁷ *Ibid.*, s. 105.

Z etycznego punktu widzenia omawia się także przyjaźń i miłość w życiu ludzkim.

Ad. 4. Do działu etyki specjalnej zalicza A.B. Stępień obok etyki zdrowia, etyki życia rodzinnego, także etykę pracy, etykę twórczości, etykę życia gospodarczego (działalności gospodarczej), etc.

Ad. 5. W piątym dziale etyki podnosi się wagę istnienia i charakter percepcji moralności. Zwraca się tu uwagę na charakter, motywy i kryteria kwalifikacji moralnej czynów i ich sprawców. W grę wchodzi także charakter i sposób obowiązywania, wartość logiczna opisów, ocen, norm oraz nakazów dotyczących moralności.

Sądzę, że zasługą A.B. Stępnia jest uwypuklenie szczególnego związku – z jednej strony – pomiędzy wartością moralną i postępowaniem moralnym oraz – z drugiej strony – pomiędzy postępowaniem moralnym i sprawnością moralną.

1.2.3. Norma moralna, ocena moralna, kryterium oceny moralnej

Norma moralna: dobro należy czynić i przestrzegać go, a zła należy unikać. Normy moralne są to szeroko przyjęte wartości moralne, które powstały w wyniku doświadczeń licznych pokoleń.

Ocena moralna jest to zdanie jednostkowe lub pluralne, które powiada, że takie, a takie oto przedmioty posiadają tę wartość, która została jakoś zdefiniowana wedle kategorii aksjologicznej.

Z kolei kryterium oceny moralnej zakłada definicje kategorii (czy rodzaju) wartości. Takie kryterium podaje warunki posiadania pewnej wartości.

1.2.4. Pojęcie „wartości”

DEFINICJA WARTOŚCI

Pojęcie „wartości” podobnie jak pojęcie „moralności” uważa się za tzw. pojęcia pierwotne czyli niedefiniowalne. To jednak przytacza się różne określenia (definicje) tego pojęcia. „Wartość jest to wyobrażenie lub idea tego, co nas aktywizuje i ukierunkowuje nasze działania” (A. Grzegorzcyk). „Wartości są to treści życiowe, cele działań” (R. Mayer).

Zdaniem A.B. Stępnia⁸, główne problemy aksjologii dotyczą:

1. charakteru (istoty) i rodzajów (typów) wartości;
2. ewentualnej hierarchii wartości;
3. sposobu istnienia wartości;
4. sposobu ich poznawania;
5. charakteru wypowiedzi o wartości;
6. pozycji wartości w bycie, w życiu człowieka i w jego kulturze.

1.2.5. Hierarchia wartości, typy antropologiczne, czynnik ludzki

Najpierw chciałbym przytoczyć typ hierarchii wartości wedle M. Schelera⁹. A oto on:

1. wartości hedoniczne;
2. wartości użyteczne (cywilizacyjne);
3. wartości życiowe;
4. wartości duchowe (kulturowe);
5. wartości religijne.

⁸ *Ibid.*, s. 105-106.

⁹ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, w: *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, Bd. 2, 1. Teil (Halle:Verlag von Max Niemeyer, 1916), s. 507-513 (II B.5).

Z kolei przytoczę inny typ hierarchii wartości wedle N. Hartmanna¹⁰. Przedstawia się on następująco:

1. wartości dóbr (do których zalicza się wszelkie wartości użyteczne i instrumentalne, a także wiele wartości samoistnych, jak wartość życia lub szczęścia);
2. wartości hedoniczne;
3. wartości witalne;
4. wartości moralne;
5. wartości estetyczne;
6. wartości poznawcze.

Ograniczę się tu do wzmiankowania tylko o tym, że Scheler głosił tezę, a mianowicie, że wartości niższe są fundowane w wyższych. Na przykład wartości hedoniczne zależne są od życiowych, a z kolei wartości życiowe od duchowych.

Natomiast N. Hartmann przeciwstawił schelerowskiej tezie inną, a mianowicie, że to wartości wyższe zależne są od niższych. Innymi słowy, ontologiczny porządek zależności między wartościami nie pokrywa się z ich porządkiem hierarchicznym.

To właśnie wartości wyższe są uwarunkowane przez niższe. Na przykład wartości duchowe zależą od wartości życiowych, etc.

Hartmannowi szło o zachowanie charakteru wartości samoistnych wśród wartości niższych.

Otóż wedle hartmannowskiej myśli etycznej (aksjologicznej)¹¹, samoistność wartości, tj. określony jej sposób istnienia w sensie idealnego bytu samoistnego, np. prawość, zaufanie, etc., oznacza

¹⁰ N. Hartmann, *Ästhetik*, 2. Aufl. (Berlin, 1966), s. 530.

¹¹ Cf. N. Hartmann, *Ethik* 4. Aufl. (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1962).

niezależność apriorycznie uchwytnego związku koniecznościowego między daną materią wartości (czyli pewną idealną istotą ogólną) i określonym charakterem wartości (jako „znak”, „jakość”, „wysokość”, „pewien abstrakcyjny składnik”, etc.) od podmiotu wartościowego.

To jednak, wedle N. Hartmanna¹², w pełni swoistym sposobem istnienia wartości jest idealna powinność istnienia wartości, która daje się lub nie daje się urzeczywistnić.

Natomiast aktualna powinność istnienia wartości¹³ przysługuje wartości o ile ona nie jest jeszcze zrealizowana.

Otóż dalej już nie jest moim zamiarem przeprowadzenie szczegółowej analizy (także porównawczej) w odniesieniu do M. Schelera i N. Hartmanna koncepcji etyki związanej z hierarchizacją wartości.

Zwróćmy uwagę, że autor „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik” („Formalizm w etyce i materialna etyka oparta o wartości”) nie uwzględnia w proponowanym typie hierarchii wartości tzw. wartości dóbr osobistych.

Z kolei autor „Ästhetik” („Estetyka”) pomija w swoim prezentowanym typie hierarchii wartości religijne.

Sądzę, że zarówno wartości samoistne, dóbr osobistych, jak i wartości religijne mają fundamentalne znaczenie dla przedmiotowości etyki, antropologii filozoficznej czy też etyki biznesu (EB), etc.

Z kolei tzw. fenomenalne przejawianie się właściwości bezwzględnych w osobowym bycie, np. w „homo oeconomicus”, „homo

¹² Cf. *ibid.*

¹³ Cf. *ibid.*

naturalis”, „homo faber”, „homo vitalis”, „homo aestheticus”, „homo sapiens”, „homo cogitans”, „homo ethicus”, „homo religiosus” (właściwość nie-bezwzględna) chciałbym powiązać z zajmowaniem przez nich *in concreto* właściwej postawy wobec wartości.

Otóż z racji fenomenalnego przejawiania się właściwości bezwzględnych antropologicznych w powyższych kategoriach antropologicznych za wyjątkiem „homo religiosus” (nie-bezwzględna właściwość) chciałbym przedstawić tutaj zmodyfikowany typ hierarchii wartości (oczywiście w oparciu o wzmiankowane dwa typy hierarchii wartości, tj. M. Schelera i N. Hartmanna) w sensie przyporządkowania poszczególnym rzędom wartości (jako modalnościom) właściwych typów antropologicznych (także o charakterze historycznym), jak następuje:

1. wartości dóbr osobistych (wartość ludzkiego życia, wartość godności ludzkiej, wartość ludzkiej wolności, wartość ludzkiego szczęścia, wartość własności prywatnej) oraz wartości samoistne – *homo vitalis, homo dignus, homo amans, homo oeconomicus*;
2. wartości hedonistyczne – *homo naturalis*;
3. wartości utylitarystyczne (cywilizacyjne) – *homo faber*;
4. wartości witalne – *homo vitalis*;
5. wartości estetyczne – *homo aestheticus*;
6. wartości poznawcze – *homo sapiens (homo rationalis* czy też *homo cogitans)*;
7. wartości moralne – *homo ethicus*;
8. wartości religijne – *homo religiosus*;

Chciałbym również wyodrębnić w tym typie hierarchii wartości, wartości dóbr rzeczy i dóbr duchowych („rzeczowość ludzkich

właściwości”). Przy tym twierdzą, że da się również odróżnić w obrębie każdego rzędu wartości (od 1 do 8) stopień indywidualnej wartości wedle skali „niższy” i „wyższy”.

Toteż ze względu na cechę doniosłości wartości – jako „dar” – dokonuję odróżnienia tych dwóch typów dóbr w odniesieniu do konkretnej osoby ludzkiej. Otóż, np. wartości samoistne (prawość, szlachetność, zaufanie, etc.), a także niektóre wartości dóbr osobistych nie posiadają charakteru relacyjnego w odniesieniu do danej osoby ludzkiej. Z kolei pozostałe wartości – jak myślę – mają charakter relacyjny w związku z konkretnym istnieniem danej ludzkiej osoby.

Należy tutaj podkreślić, że z powyższym typem hierarchii wartości są związane nie tylko różne typy antropologiczne, lecz także odmienne formy człowieczeństwa (zarówno „niższe”, jak i „wyższe”).

Moim zdaniem, poszczególne rzędy wartości (modalności wartości), w proponowanym tutaj typie hierarchii wartości, przysługują powyższym kategoriom antropologicznym / typom antropologicznym „w obrębie” żywej struktury osobowego bytu ludzkiego oraz znajdują one swoje „ugruntowanie” jako *fundamentum in re* w ich życiowych przejawach jako bezwzględnych właściwościach, przez które, że tak powiem, są „pociągane”.

Wtedy indywidualne wartości ze względu na swoją „wartościowość” znajdują *in concreto* swoją determinację w „rzeczy” jako jego właściwości, a z kolei on uzyskuje ową *dignitas* jako „nosiciel” wartości.

A teraz, jeśli uznamy za słuszny osąd, że każdy z powyższych typów antropologicznych ma swoją wartość i do tego nieredukowalną,

to wówczas, dla osiągnięcia celu „dobro-bytu”, każdy z nich (z osobna) może „wnieść” swój cenny „wkład” w owo wspólne „dobro”.

To wtedy mogę pytać, czy dana osoba ma wolę, aby „urzeczywistnić” taki oto sens czynnika ludzkiego, tj. pojmowanego jako kwintesencja tych typów antropologicznych (jako wartościowych), w swoim działaniu, np. na rzecz poprawy jakości ludzkiego życia, etc.

Toteż spodziewane zajęcie przez nią „postawy” bardziej „otwartej”, a tym samym „bardziej ludzkiej”, czy też „bardziej życiowej” wiąże się, bez wątplenia, ze wzrastającą z jej strony wrażliwością na sprawy ludzkie, etc.

Stąd też żadna z form człowieczeństwa – zarówno w sensie poznawczym, jak i moralnościowym oraz aksjologicznym – nie powinna być redukowana na rzecz innych jego form za sprawą wolnej i świadomej decyzji osoby ludzkiej. Ponieważ nie są one po prostu pozbawione wartości.

Zatem to wolne osoby ludzkie decydują o wyborze wartości, w poczuciu świadomości doświadczenia różnych form człowieczeństwa, w ramach entelechialnego procesu swoich jestestw.

Sądzę, że za sprawą „uobecnienia” czynnika ludzkiego w ludzkich jestestwach – jako kwintesencji wartości – dochodzi do „ożywienia” życiowych (*implic.* wartościowych) związków z „Kosmosem”, „Biosferą”, „światem roślin”, „światem zwierząt”, „społecznością ludzką” i „samym Bogiem”, pomimo niesłabnącej, a nawet wzmożonej świadomości wobec ciągle czyhających różnych niebezpieczeństw ze strony nieokiełzanych, potężnych sił Kosmosu, sił Przyrody, a także chaosu kulturowego, etc.

Toteż myślę, że jest tutaj sensownym przedsięwzięciem ze strony osób ludzkich, aby mogły one spostrzegać te związki również w „wymiarze antropologicznym”.

1.2.6. Pojęcie „sumienia” i jego trzy wymiary

Sumienie odgrywa niezwykle ważną rolę w życiu moralnym osoby ludzkiej. Powiada się wręcz o zgodności lub niezgodności ludzkiego życia osobowego ze swoim sumieniem.

DEFINICJA SUMIENIA

Czym wobec tego jest sumienie? „Sumienie jest isierką świadomości moralnej”¹⁴. Stąd „świadomość moralna odnosi się do sumienia jak ogień do iskry”¹⁵. Jest ona zastosowaniem wiedzy do jakiegoś konkretnego działania¹⁶. Taka właśnie świadomość stosuje się do oceny szczegółowego poznania sumienia (oraz rozumu wyższego i niższego).

Otóż sąd sumienia może być zastosowany do działania tylko i wyłącznie poprzez uwzględnienie „czegoś” szczegółowego, co ujmuje niekiedy rozum wyższy, a niekiedy rozum niższy.

Wtedy świadomość moralna stanowi jakąś regułę ludzkich działań¹⁷. Jest ona określana także jako naturalna zdolność wydawania sądów.

¹⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. II, przekł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 1998), s. 60.

¹⁵ *Ibid.*, s. 60.

¹⁶ *Ibid.*, s. 61.

¹⁷ *Ibid.*, s. 60.

Jak iskierka jest czystą postacią ognia i tym, co wzlatuje nad cały ogień, tak sumienie jest tym, co występuje jako najwyższe w sędzie świadomości moralnej. Wówczas świadomość moralna jest nazywana prawem intelektu z racji tego, co otrzymuje od sumienia. Taka właśnie świadomość stanowi zobowiązanie. „Skoro więc świadomość moralna stanowi zastosowanie wiedzy do działania, to jest oczywiste, że świadomość moralna obowiązuje na mocy boskiego przykazania”¹⁸. Stanowi ona zatem więzy duchowe i wewnętrzne.

W zgodzie ze św. Tomaszem z Akwinu sądzę, że światło rozumu (*Logos*) stanowi światło sumienia. Sumienie obejmuje bowiem sprawność naturalną, którą nazywamy pojmowaniem pierwszych zasad moralnych i pierwszych zasad działania (które stanowią powszechne zasady prawa naturalnego).

INNA DEFINICJA POJĘCIA „SUMIENIE”

Sumienie określa się również jako sąd rozumu niższego orzekający o dobru lub złu moralnego czynu, jaki zamierzamy wykonać lub już wykonaliśmy.

Sumienie jest sądem rozumu wyższego na podstawie „ogólnych zasad” wrodzonych każdemu człowiekowi, będących jakby „prасumieniem” (tzw. syndereza).

Sądzę, że sumienie może błędzić ze względu na:

1. niezajomość ogólnych zasad życia moralnego;
2. nienależyte stosowanie tych zasad przy wykonywaniu konkretnych działań.

¹⁸ *Ibid.*, s. 65.

Podkreślmy, że praktyczna umiejętność należytego stosowania ogólnych zasad moralnych jest wielką sztuką życiową, decydującą o moralnej wartości człowieka. W tej praktycznej umiejętności bierze udział umysł, wola, bogata sfera uczuć. Słowem, bierze w niej udział cały człowiek.

Chrześcijańskie sumienie jest zdolnością w rozstrzygnięciu tego, co dobre, a co złe w świetle wiary (w Jezusa Chrystusa).

Sumienie jako takie decyduje o wartości moralnej człowieka. „Im bardziej więc bierze górę prawe sumienie, tym więcej osoby i grupy ludzkie unikają ślepej samowoli i starają się dostosować do obiektywnych norm moralności”¹⁹. Wiąże się to – jak myślę – z coraz pełniejszym uzdolnieniem człowieka do świadomego i wolnego decydowania.

Wedle o. M.A. Krąpca, żadne prawo nie może wiązać osoby w sumieniu, jeśli nie wiąże na drodze poznania. W akcie poznania praktycznego musi nastąpić uświadomienie sobie, że prawo pozytywne osobiście i realnie mnie wiąże. Wiązanie w sumieniu jest tylko wówczas możliwe, gdy samo sumienie (konkretne poznanie praktyczne) dojrzy coś jako osobiste dobro, które należy czynić (o. M.A. Krąpiec). Najwyższym prawem jest bowiem prawo naturalne, objawiające się człowiekowi w postaci nakazu „dobro należy czynić” (o. M.A. Krąpiec).

SUMIENIE JAKO NAJWYŻSZA INSTANCJA KIERUJĄCA LUDZKI POSTĘPOWANIEM

Toteż nie może być wyższej instancji kierującej postępowaniem człowieka nad jego własne sumienie.

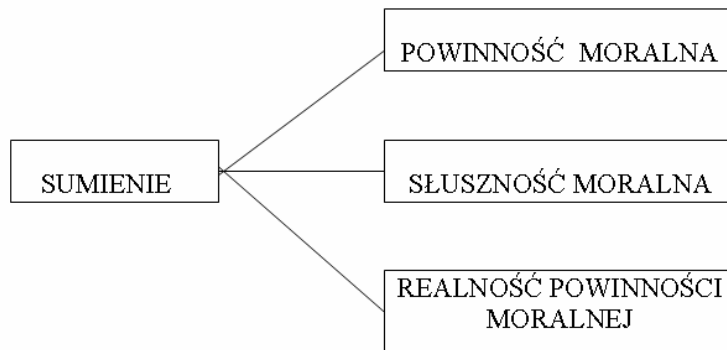
¹⁹ KDK, 16.

TRÓJWYMIAROWY CHARAKTER SUMIENIA WEDLE KS. T. STYCZNI

Ks. T. Styczeń upatruje w sumieniu jego trójwymiarowy charakter, tj.:

1. powinność moralną;
2. słuszność moralną;
3. realność powinności moralnej²⁰.

Moim zdaniem, taki trójwymiarowy charakter sumienia należy przede wszystkim wiązać z konkretnym działaniem osoby ludzkiej. W takim tylko jej działaniu może być upraktyczniona teoretyczna powinność moralna jako słuszna moralnie, a tym samym „wyrażająca” jej prawe sumienie.



Rys. Trójwymiarowy charakter sumienia (ks. T. Styczeń)²¹.

Ks. T. Styczeń słusznie wiąże zagadnienie trójwymiarowości sumienia z zagadnieniem trójaspektowości powinności moralnej.

²⁰ Ks. T. Styczeń, hasło: „Etyka”, w: Encyklopedia Katolicka, t. 4 (Lublin: TN KUL, 1989), poz. [1235; 1236].

²¹ Ks. T. Styczeń, ABC etyki (Lublin: RW KUL, 1990), s. 29-32.

Powiada on, że „sumienie jako subiektywna norma moralności wskazuje całą swą strukturą na obiektywną normę moralności, ujawniając swój znakowy (pośredniczący) charakter, dzięki czemu pełni ono rolę najbliższego źródła informacji moralnej dla przedmiotu działania oraz funkcję podstawowego źródła poznania dla etyki i kryterium legitymacji jej twierdzeń. Funkcja ta jest zróżnicowana w zależności od różnych aspektów przedmiotu etyki, które ujawniając się dzięki sumieniu jako odrębne, równocześnie mają swój odpowiednik poznawczy w niesprowadzalnych do siebie wymiarach samego sądu sumienia (powinienem). Sąd ten, obok istotowego dlań wymiaru stwierdzenia powinności (dobra), ma (ściśle związany z poprzednim) wymiar słuszności, czyli określania treści tego, co powinno, i wreszcie podstawowy dla obu poprzednich wymiar egzystencjalny, czyli stwierdzenia realności moralnej powinności działania”²².

1.3. Typologia etyki

Wedle ks. St. Kamińskiego, „etyka teologiczna ze względu na sposób korzystania z objawienia może przybrać charakter interpretacji tekstów źródłowych (metoda hermeneutyczna lub analizy językowej) albo teologicznego dopełnienia jakichś nauk o moralności”²³.

²² *Op. cit.* (Styczeń), poz. [1235].

²³ Ks. St. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z Metodologii Filozofii Klasycznej*, Rozprawy Wydziału Filozoficznego 48, Pisma Wybrane, Tom 1 (Lublin: TN KUL, 1989), s. 316.

Z kolei „etyki pozateologiczne, zależnie od obranego przedmiotu i celu badań stają się metaetyką, etologią i etyką w ścisłym sensie”²⁴.

POJĘCIE „METAETYKI”

Metaetyka jest to teoria etyki jako nauki. Jest ona również określana jako teoria poznania moralnego (wartości moralnych).

Zdaniem ks. St. Kamińskiego, metaetyka jest analityczno-krytycznym dociekaniem semiotycznym lub teoriopoznawczym, a więc redukującym etykę do semiotyki lub teorii poznania.

DEFINICJA SEMIOTYKI

Semiotyka jest to ogólna teoria znaku.

Etologia (jako nauka o etosie) obejmuje psychologię moralności, socjologię moralności oraz historię moralności.

Przedmiotem badań psychologii moralności są mechanizmy i struktury oceniania moralnego oraz determinanty psychiczne moralnego zachowania się. Zajmuje się ona także sumieniem, autonomią i heteronomią moralności, wolnością i odpowiedzialnością oraz funkcjonowaniem sankcji moralnych.

Za przedmiot badań w obrębie socjologii moralności obiera się życie moralne jako wzajemne uwarunkowanie osobowości i społeczności. Poszukuje ona takich sił społecznych, które kształtują aktywność moralną i modę na określone ideały i poglądy moralne. Socjologia moralności bada także wpływ poglądów moralnych na społeczeństwo i odwrotnie (moralność a klasy i grupy społeczne).

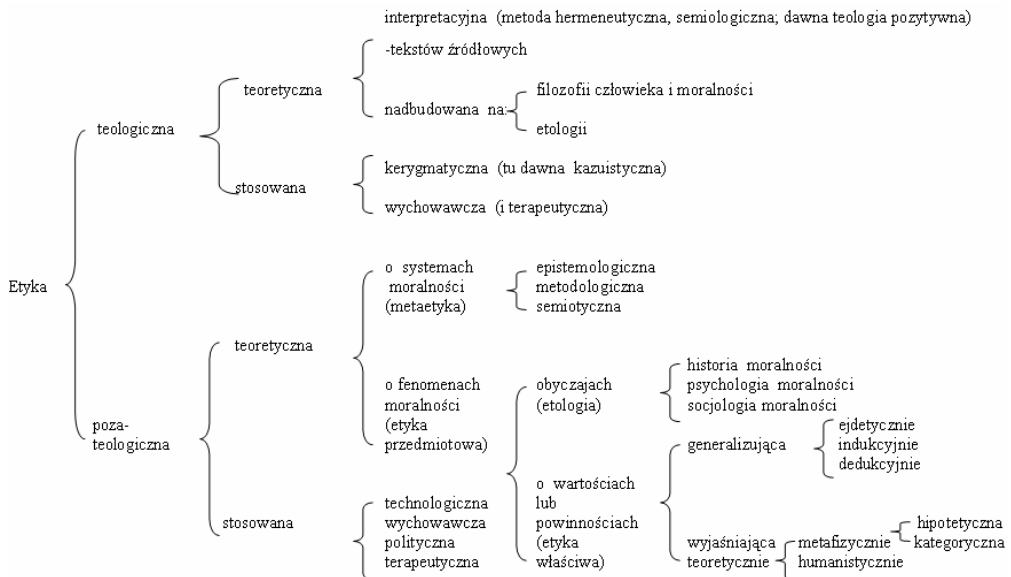
²⁴ *Ibid.*, s. 316; s. 317-319.

Z kolei historia moralności traktuje o życiu moralnym i jego powiązaniu z innymi dziedzinami kultury oraz w rozmaitych warunkach (powszechnie stosowane oceny ze względu na rasy ludzkie, regiony oraz epoki, etc.).

Etyka dotyczy fenomenu moralności. Etykę dzieli się również na opisową i normatywną. Etyki opisowe przedstawiają i interpretują dziedzinę moralności jako zaistniały fakt. Etyki normatywne uzasadniają nam to, co i dlaczego jest moralnie dobre lub jak i dlaczego jesteśmy zobowiązani postępować. Ponadto uzasadniają one oceny i normy.

Poznanie doświadczone (szeroko rozumiane), poznanie za pomocą intuicji intelektualnej i poznanie aprioryczne (nie zawsze racjonalne) są źródłami ostatecznymi dla uprawomocnienia norm i ocen moralności.

Czynnikami determinującymi metodę uprawiania etyki w ścisłym sensie są rodzaje przyjętego wyjaśnienia (w szerokim sensie tego słowa). Mogą to być albo wyjaśnienia generalizujące, albo wyjaśnienia teoretyczne (wyjaśnienie w najwłaściwszym sensie).



Źródło: ks. St. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z Metodologii Filozofii Klasycznej*.

Wedle ks. St. Kamińskiego, generalizacja ze względu na rodzaj przesłanek bazowych i sposób ich akceptacji przybiera głównie postać dla zdobycia ich maksymalnej uniwersalizacji oraz etyki wyprowadzającej szczegółowe oceny lub normy z najogólniejszych zasad.

Wymienia się etykę generalizującą indukcyjnie i dedukcyjnie. W etyce indukcyjnej tezy bazowe zawierają elementarne oceny moralne wydawane wówczas, gdy zajmujemy postawę wartościującą wobec uobecnionego postępowania. Wtedy system etyczny otrzymuje się w wyniku uniwersalizacji ocen elementarnych. Formułuje się coraz ogólniejsze normy moralności.

Etyki dedukcyjne posiadają dwie odmiany: hipotetyczną i kategoryczną. W pierwszej koncepcji wiedzy o moralności, bazę stanowią naczelnne postulaty życia moralnego (najogólniejsze zasady) przyjęte apriorycznie. Kategoryczny typ etyki na mocy oczywistości

intelektualnej zakłada naczelne zasady dotyczące najwyższego dobra moralnego oraz odpowiednie tezy metafizyczne, a następnie dedukuje reguły, jak należy cel osiągnąć.

Pozostaje jednak nierozwiązalna trudność w relacji między aprioryczną teorią etyczną i światem moralnego postępowania. Tezy antropologiczne informujące o ontycznej (bytowej) strukturze człowieka i jego dynamice oraz jego pozycji bytowej winny być odpowiednio dobrane do zdań wyjaśniających.

To jest prawda, że im bardziej dogłębnie etyka przeprowadza eksplanację teoretyczną, tym bardziej korzysta z przesłanek filozoficznych.

To właśnie do zadań etyka należy pokazanie związku uprawomocnienia zdań praktycznych na podstawie odpowiadających im zdań teoretycznych. Chodzi bowiem o oparcie uzasadniające narzucających się poznawczo powinności i wartości moralnych na tezach o naturze ludzkiej.

Jedyną racją uniesprzeczniającą – te uniwersalne powinności dla określonych typów postępowania – jest struktura bytowa człowieka, tzn. godność jego osoby i innych osób oraz naturalna dynamika bytu ludzkiego (jego ontyczny „appetitus naturalis”).

DEFINICJA POJĘCIA „APPETITUS”

Sądzę, że pojęcie „appetitus” jest szersze pod względem zakresowym, aniżeli pojęcie „pożądanie”. „Appetitus” oznacza to wszystko, co ujawnia się w podmiocie (osobie ludzkiej) jako „dążenie” do jakiegoś celu.

Występuje przez to ominięcie trudności logicznego przejścia od zdania teoretycznego do odpowiadającego mu zdania praktycznego, gdyż relacja powinności moralnej okazuje się relacją ontyczną, tj. istotnie przysługującą osobie w aspekcie dynamicznym.

Po zwięzłej charakterystyce typologii etyki wedle Kamińskiego, która, jak sądzę, ugruntowuje od strony analityczno-językowej oraz teoriopoznawczej podstawowe zagadnienia etyki, chciałbym obecnie zająć się pokrótce zagadnieniem ideałów moralnych.

1.4. Ideały moralne

Wedle E.K. Bouldinga, jeżeli członkowie społeczeństwa przestają stawiać sobie pytania w odniesieniu do wartości oraz nie analizują siebie samych w kategoriach etycznych, to takie społeczeństwo może być skazane najprawdopodobniej na stagnację, a nawet na upadek.

W związku z tym, należy uwypuklić wagę ideałów moralnych w ludzkim osobowym życiu. Otóż, ideały moralne regulują całe życie człowieka poprzez wprowadzenie w jego postępowaniu pewnej jednokierunkowości i jednolitości. Co więcej, ideał staje się czynnikiem twórczym charakteru człowieka – określa jego morale. Ideały wpływają zarówno na życie prywatne, jak i publiczne ludzi.

W zgodzie z E.K. Bouldingiem sądzę, że wielkość człowieka i wartość społeczeństwa można poznać po ideałach, które są przedmiotem ich aspiracji i dążeń.

POJĘCIE „IDEAŁ MORALNY”

Jeśli założymy, że ideały moralne określają tzw. wzory osobowe, to te kształtują się na podłożu systemu wartości moralnych.

Zdaniem o. J. Woronieckiego, ideały moralne stanowią najwyższe kryterium wartości moralnej czynów ludzkich.

1.5. Rozwój moralny

1.5.1. Aspekt psychologiczny rozwoju moralnego

Bez wątpienia ideały moralne mają zasadniczy wpływ na rozwój moralny osób ludzkich.

L. Kohlberg²⁵ twierdzi, że sądy moralne są uwarunkowane specyficznymi czynnikami kulturowymi, metodami wychowawczymi oraz rozwojem intelektualnym dziecka.

W związku z osobowym rozwojem moralnym człowieka warta jest przedstawienia Kohlberga psychologiczna typologia moralności – wedle sześciu stopni, które rozdzielił on na trzy podstawowe poziomy.

POZIOM I (PRZEDKONWENCJONALNY)

Jednostka ocenia dobro i zło w kategoriach konwencji działań, tj. nagrody bądź kary.

Stopień 1. Występuje orientacja na karę i posłuszeństwo.

Stopień 2. Występuje orientacja instrumentalno-relatywistyczna (jako naiwny hedonizm instrumentalny; moralność konsumpcyjna).

Po prostu, utożsamia się to, co dobre z tym, co przyjemne. Pragmatyczno-instrumentalny stosunek do innych wyraża się

²⁵ L. Kohlberg, Moral development, moral education (Birmingham, 1980).

w stosowaniu tzw. zasady wzajemności. Stosunki międzyludzkie nabierają cech wymiany handlowej lub przysługi za przysługę.

Ten poziom jest charakterystyczny dla dzieci normalnie rozwijających się przed dziewiątym rokiem życia.

POZIOM II (KONWENCJONALNY)

Występują naciski i oczekiwania określonych grup społecznych (np. rodzina, naród) oraz podporządkowanie się istniejącemu porządkowi społecznemu i uznanym autorytetom w celu uniknięcia zagrożeń czy nieprzyjemności.

Stopień 3. Występuje orientacja podobania się („dobra dziewczyna”, „dobry chłopiec”). Zachowania słuszne i wartościowe mają charakter zachowań konformistycznych (mowa o tzw. moralności grzecznego dziecka). Za motyw działania uznaje się pragnienie zdobycia i utrzymania dobrej opinii w otoczeniu społecznym.

Stopień 4. Pojawia się orientacja na prawo i porządek. Stopień ten jest wyrazem woli uznania określonego porządku społecznego z jego zinstytucjonalizowanymi nakazami i zakazami. W ten sposób ustopniowana moralność nie jest ślepym posłuszeństwem, lecz przejawem świadomego konserwatyzmu.

POZIOM III (POKONWENCJONALNY)

Charakteryzuje się dążeniem do autonomii zasad i wartości moralnych uznawanych za słuszne niezależnie od autorytetu osób znaczących i ich oczekiwań.

Stopień 5. Jednostka nie identyfikuje się ściśle z grupą i ma możliwość zreorganizowania nowego ładu społecznego oraz tworzenia nowych praw w ramach umowy społecznej.

Stopień 6. Występuje orientacja na zasady ogólnie obowiązujące, na tzw. stadium zasad ogólnieetycznych, która jest wyrazem samodzielnego poszukiwania reguł moralnych, uznania i przestrzegania uniwersalnych powszechnych zasad moralnych.

Wedle L. Kohlberga, tylko trzecia część młodzieży osiąga stopień moralności autonomicznej. Pełna autonomia jest znakiem dojrzałości moralnej.

Podsumujmy. Ludzie znajdujący się na pierwszym poziomie rozwoju moralnego są motywowani:

1. celami osobistymi a nie zobowiązaniami społecznymi;
2. przez konkretne okoliczności;
3. bardziej przez instynkt niż przez proces rozumowania.

Ludzie znajdujący się na drugim poziomie są motywowani:

1. grupową akceptacją i przestrzegają reguł gry zespołu;
2. konsekwencjami personalnymi z powodu odrzucenia norm;
3. tymi normami moralności, które są „uświęcone” przez grupę (społeczność).

Z kolei ludzie znajdujący się na trzecim poziomie są motywowani:

1. indywidualnym punktem widzenia na to, co jest dobre dla społeczeństwa;
2. konsekwentnymi działaniami dla społeczeństwa;
3. normami społecznymi bardziej niż grupowymi;
4. autonomicznymi celami rozważanymi w perspektywie społecznej;

5. długookresowymi konsekwencjami własnego postępowania;
6. uniwersalnymi zasadami moralnymi.

Twierdzenie Kohlberga, że poszczególne stopnie rozwoju są stałe i uniwersalne, zostało poddane m.in. krytyce J. Resta²⁶, który zbadał, że ludzie ewoluują w swoim rozwoju moralnym, tzn. „konserwują” ślady swoich wcześniejszych stopni, tj. ich zachowanie i charakterystyczny sposób rozumowania z wcześniejszych etapów życia czasami pojawiają się ponownie.

Sądzę, że Kohlberga teoria psychologicznego rozwoju moralnego może stać się użytecznym narzędziem do sprawdzenia sposobów, którymi ludzie biznesu próbują rozwiązywać konflikty z punktu widzenia własnej moralności.

1.5.2. Socjologiczna typologia moralności

K. Kiciński²⁷ jest autorem koncepcji socjologicznej typologii moralności. Polski socjolog wyróżnia w społeczeństwach ludzkich cztery typy moralności, a mianowicie:

1. moralność tabuistyczną;
2. moralność wzajemnościową;
3. moralność altruistyczną (prospołeczną);
4. moralność godnościową.

Ad. 1. **Moralność tabuistyczna** obejmuje zakazy i nakazy, które nie są w ogóle w danej kulturze uzasadniane. Kiciński nie widzi potrzeby uzasadniania ich, gdyż istnieją one na mocy tradycji lub

²⁶ J. Rest, *Moral Development: Advances in Research and Theory* (New York, 1986).

²⁷ J. Mariański, *Wprowadzenie do socjologii moralności* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1989), s. 227-228.

autorytetu normodawcy. W moralności tabuistycznej przestrzeganie norm stanowi już w sobie wartość. Stąd niektóre zachowania stanowiące naruszenie tabu mogą być zakazane w danej kulturze ze względu na to, że zagrażają dobru osobie działającej lub dobru grupy. Ten typ moralności można przedstawić w formie reguły: „Szczuj zasady, których naruszenie jest czymś złym w sposób oczywisty i bezwzględny”.

Ad. 2. W **moralności wzajemnościowej** zachowania jednostki są wyznaczone w jakimś stopniu zachowaniem się innych wobec niej. Tak więc, winna ona odpłacać dobrem za dobro lub złem za zło. Zdaniem polskiego socjologa, nieudzielenie pomocy osobie, od której uprzednio doznało się pomocy czy względem której ma się „dług wdzięczności”, jest szczególnie surowo potępione (jako „niewdzięczność”) – właśnie – w kulturze, w której panuje moralność wzajemnościowa. Za regułę moralności wzajemnościowej może uchodzić zasada: „Nie czyń drugiemu, co tobie niemiłe” czy też praktyczne wskazanie: „Szczuj korzystny dla siebie i innych stan równowagi dóbr własnych i cudzych”.

Ad. 3. W kulturze zorientowanej na **moralność altruistyczną (prospołeczną)** są preferowane takie wartości, jak: poświęcenie, ofiarność, poszanowanie czyjogoś życia lub mienia, poczucie solidarności z grupą, etc. Wedle Kicińskiego, wszystkie zachowania łączy jedna wspólna cecha, a mianowicie, że są one motywowane pragnieniem działania dla czyjogoś dobra w warunkach zakładających zwykle uszczuplenie własnych interesów. Ten typ moralności charakteryzuje się niezwykłym zróżnicowaniem zarówno w treściach,

jak i możliwościach realizacji. Zostaje tu wyeksponowany podstawowy czynnik więzi społecznej: „Szanuj innych, licz się z ich dobrem”.

Ad. 4. **Moralność godnościowa** koncentruje się na takich wartościach i normach, w świetle których są oceniane działania osoby ludzkiej skierowanej na urzeczywistnienie pewnego rodzaju dóbr własnych. Zdaniem polskiego socjologa, wartością, której obronę ceni się najbardziej, jest sam działający. Stąd moralność ta nakazuje cenić w każdej osobie ludzkiej pewną wartość i nie narażać jej za sprawą zachowań pomniejszających lub poniżających własną osobę. Jest wręcz wymagany szacunek dla samego siebie, obrona dóbr osobistych związanych z pojęciem własnej godności. Innymi słowy: „Szanuj siebie jako pewną wartość, której nie można narażać na degradację”.

Sądzę, że we współczesnych społeczeństwach (moralnych) mamy do czynienia z mieszanymi typami moralności. Dostrzegamy, że tym czterem typom moralności „towarzyszy” wspólne pojęcie „szacunku”, które jest podstawową cnotą (wartością) społeczną.

W sensie moralnego rozwoju czy moralnego postępu ludzkiego indywiduum (osoby) w społeczeństwie – jak myślę – najwyższą jest moralność godnościowa.

Pytania kontrolne do rozdziału I

1. Czy wszystkie z dóbr moralnych „ujrzały światło dzienne”?
2. Co to jest etyka?
3. Co to jest norma moralna?
4. O czym decyduje sumienie?
5. Co to jest metaetyka?
6. Czy daje się w ogóle wykluczyć ze współczesnego społeczeństwa moralnego tzw. moralność tabuistyczną?

ROZDZIAŁ II. ZARYS WYBRANYCH SYSTEMÓW I KIERUNKÓW ETYCZNYCH

Z racji występowania ścisłego związku podstawowych zagadnień etycznych z tradycją moralnościową / etyczną (historia moralności i etyki), autor skryptu zdecydował się na przedstawienie w formie zarysu wybranych systemów i kierunków etycznych.

2.1. Etyka eudajmonistyczna Arystotelesa ze Stagiry

Arystoteles ze Stagiry (384-322 p.n.e.) był pierwszym wielkim systematykiem ludzkiej wiedzy (w IV w. p. Chr.).

Problematyce etycznej Stagiryta poświęcił następujące dzieła: Etykę Nikomachejską, Etykę Eudemejską i Etykę Wielką. Należy wymienić również krótką rozprawkę „O cnotach i wadach”. Także inne pisma Arystotelesa, jak: „Retoryka”, „Polityka”, „O duszy”, „Metafizyka” rzucają światło na jego stanowisko etyczne.

Według Stagiryty, świat rzeczy poznawalnych zmysłowo jest światem realnym. Tym samym ustosunkowuje się twórca systemu realizmu umiarkowanego krytycznie do platońskiej teorii idei, tzn., że istnieje tylko sfera bytów poznawalnych intelektualnie.

Natury rzeczy są charakteryzowane jako dynamiczne. Są one wyposażone w rozmaite władze przyporządkowane działaniu lub doznawaniu.

SENS PROCESU ENTELECHIALNEGO WEDLE ARYSTOTELESA ZE STAGIRY

Czynności są bądź działaniem, bądź funkcjonowaniem owych władz w procesie entelechialnym, tj. w przejściu z możliwości (potencja) do aktu (energia).

Wedle Arystotelesa, cokolwiek poznajemy, to poznajemy z aktu, czyli z działania²⁸. Toteż właściwe czynności zmierzają do udoskonalenia władz, z których się wyłaniają, poprzez doprowadzenie ich do stanu sprawności (*hexis*), co z kolei doskonali same byty będące podmiotami danych władz.

Jest prawdą to, że arystotelesowska etyka wyrasta z wizji natur dynamicznych. Dąży ona w kierunku jakiegoś rodzaju naturalistycznego perfekcjonizmu.

Ponadto wszystkie natury są pojmowane przez Stagirytę jako wyposażone w pewną dążność i nakierowane w stronę pewnego optimum działania a także przyporządkowane celowi (tzw. teleologizm).

Pojęcie „celu” – jak sądzę – jest stanem „entelechii” jako osiągnięcia przez jednostkę pełnej doskonałości swego *telos*.

Tak więc *telos* nie może być czymś zewnętrznym w stosunku do natury konkretnego człowieka. Stąd proces ten zakłada pojęcie wewnętrznego finalizmu, tj. przyczyną celową czynności każdego człowieka jest ciągła, doskonała aktywność jego władz. Tak pojęta doskonałość osobista nie jest oczywiście sprzeczna z dobrobytem i doskonałością ludzkiego gatunku i społeczeństwa.

²⁸ Arystoteles, O duszy, przekł. P. Siwek, w: Arystoteles, Dzieła Wszystkie, tom 3 (Warszawa: Wydawnictwa Naukowe PWN, 1992), s. 141.

Arystoteles powiadał w Eytce Nikomachejskiej, że „wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia”²⁹.

Najwyższym celem człowieka jest *eudaimonia*, której koncepcja implikuje pojęcia dobrego życia i dobrego działania. Termin „*eudaimonia*” dosłownie oznacza „posiadanie dobrego ducha”³⁰.

Według Stagiryty, jest ona doskonałym działaniem (energia) wykonywanym dla samego działania.

Nie pojmiemy istoty arystotelesowskiej etyki, jeśli nie uchwycimy sensu twierdzenia, że czynność immanentna jest celem samym dla siebie.

DEFINICJA „EUDAIMONIA”

Obecnie dokonam dalszego określenia pojęcia „*eudaimonia*”. *Eudaimonia* jest: 1) tym, czego wszyscy ludzie pragną jako spełnienia; 2) ciągłą i doskonałą aktywnością; 3) całym ludzkim życiem urzeczywistniającym ową aktywność w sprzyjających okolicznościach posiadanych dóbr i przyjaciół³¹.

Zauważmy, że poznanie intelektualne tylko w specyficznym sensie jest eudajmonią. Większa część księgi X Etyki Nikomachejskiej jest poświęcona opisowi człowieka prawdziwie dobrego i szczęśli-

²⁹ Arystoteles, Etyka Nikomachejska, przekł. D. Gromska, w: Arystoteles, Dzieła Wszystkie, tom 5 (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996), 1094 a.

³⁰ Vernant J. Bourke, Historia etyki, przełożył Aleksander Białek (Warszawa: Wydawnictwo Krupski & S-ka, 1994), s. 28.

³¹ Arystoteles, Retoryka, przekł. T. Sinko (Wrocław, 1951), 1360 b 14-28.

wego. Po prostu, ludzkie szczęście jest pewną czynnością a nie stanem usprawienia (*hexis*).

Kluczem do etyki Arystotelesa jest jednak teoria cnót. Toteż, wyróżniał Stagiryta w ludzkiej duszy trzy czynniki: uczucia (*pathe*), władze (*dynameis*) oraz sprawność (*hexeis*). I twierdził, że cnoty są dobrymi sprawnościami³².

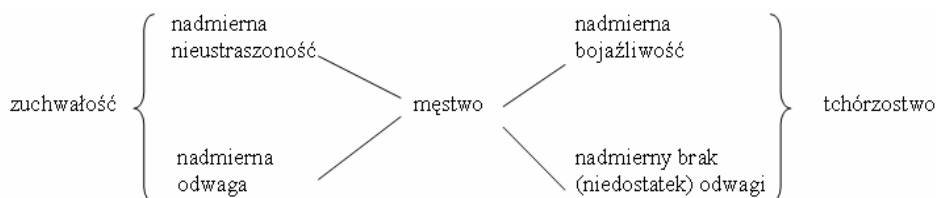
Ważną rolę w arystotelesowskiej koncepcji cnót moralnych odgrywa doktryna środka (*mesotes*). Analizował Stagiryta wiele postaw etycznych za pomocą swojej wytworzonej teorii środka.

Poniższa tabela jest zestawieniem cnót stanowiących środki pomiędzy odpowiadającymi im skrajnościami wad:

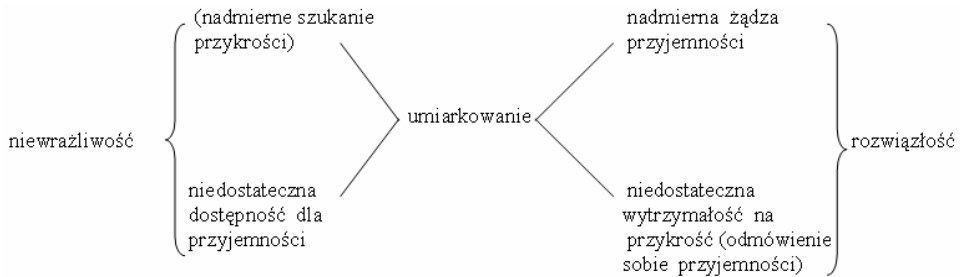
³² *Op. cit.* (Etyka Nikomachejska), 1105b-1106a. Por. także MacIntyre Alasdair, Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności, przekł. A. Chmielewski, Biblioteka Współczesnych Filozofów (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996).

NADMIAR	ŚRODEK	NIEDOMIAR
zuchwałość	męstwo	tchórzostwo
rozwiązłość	umiarkowanie	niewrażliwość
rozzutność	hojność	chciwość
marnotrawstwo	wielki gest	sknerstwo
pycha	wielkoduszność	małoduszność
wygórowana ambicja	[zdrowa ambicja]	inercja
porywczosć	łagodność	niezdolność do gniewu
chełpliwość	szczerosć	fałszywa skromność
kpiarstwo	poczucie humoru	mrukliwość
unizoność	uprzejmość	szorstkość
lęklivosć	skromność	bezwstydnosć
zawisć	sluszne oburzenie	niechęć

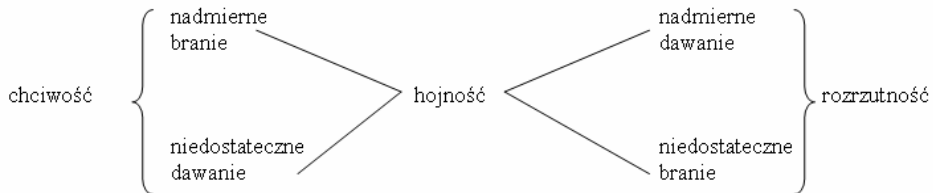
Schematycznie – w oparciu o polskie wydanie Etyki Nikomachejskiej (dalej jako EN), s. 115 – mogę przedstawić, np. ustosunkowanie męstwa do odnośnych wad wedle Filozofa, jak następuje:



W sposób podobny – schematycznie – chciałabym przedstawić, np. ustosunkowanie umiarkowania do odnośnych wad, jak następuje:



Schemat odnośny przedstawiałby się wtedy następująco:

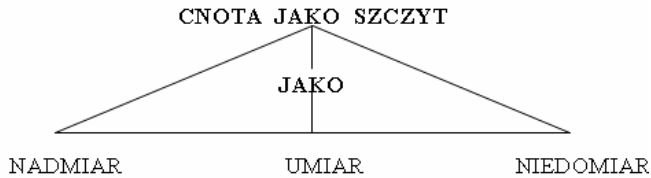


Wedle Arystotelesa, cnoty nabywa się przez działanie. „Czyny więc są sprawiedliwe i umiarkowane, jeśli są takie, jakich by dokonywał człowiek sprawiedliwy lub umiarkowany; człowiekiem natomiast sprawiedliwym i umiarkowanym jest ten, kto nie tylko czynów takich dokonuje, lecz dokonuje ich nadto w ten sposób, w jaki ich dokonują ludzie sprawiedliwi i umiarkowani”³³.

³³ EN, 1105b.

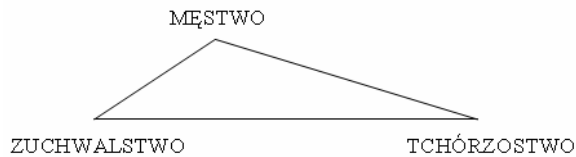
POJĘCIE „CNOTA”

Wobec tego cnota jest trwałą dyspozycją, dzięki której człowiek staje się dobry i dobrze postępuje. Bądź też cnota jest umiarem pomiędzy nadmiarem i niedomiarem.



Rys. 1.

Źródło: J.A. Oesterle, *Etyka*.



Rys. 2.

Źródło: J.A. Oesterle, *Etyka*.

Wedle Stagiryty, istnieje dziewięć cnót intelektualnych (dianoetycznych): pięć głównych (wiedza instrumentalna, wiedza naukowa, roztropność czyli mądrość praktyczna, inteligencja czyli pojętność, mądrość) oraz cztery pomocnicze (pomysłowość, bystrość, rozwaga, spryt).

TYPY CNÓT WEDLE ARYSTOTELESA

Arystoteles wymienił cztery cnoty etyczne (kardynalne): sprawiedliwość, umiarkowanie, roztropność, męstwo.

Należy podkreślić, że „środki” wymienione powyżej oznaczają cnoty, które są związane z ludzkim życiem emocjonalnym.

Ponadto Stagiryta posługiwał się koncepcją środka także w rozważaniach nad cnotami etycznymi, szczególnie zaś nad moralną cnotą sprawiedliwości. Sprawiedliwość jest trwałą dyspozycją, dzięki której zdolni jesteśmy do dobrowolnego czynienia drugim tego, co dobre oraz unikania czynów przynoszących im szkodę³⁴.

Dokonom obecnie wyróżnienia kilka postaci sprawiedliwości w oparciu o arystotelesowską Etykę Nikomachejską (EN).

Otóż istnieje zwyczajna postać sprawiedliwości, która jest nabytym usposobieniem do działania zgodnego z rozpoznanym prawem. Jest to tzw. sprawiedliwość legalna. Sprawiedliwość legalna odnosi się do tego, co słuszne w większości przypadków i w normalnym biegu rzeczy.

Z kolei słuszność (*epieikeia*) jest najdoskonalszą postacią sprawiedliwości. Środek, w przypadku sprawiedliwości legalnej i słuszności, polega na takim dobrowolnym działaniu, które zachowuje rozsądną równowagę w stosunkach z innymi.

Arystoteles rozpatrywał również sprawiedliwość, która odnosi się do dobra poszczególnych ludzi. Opisał Stagiryta dwie jej postaci. Pierwsza z nich polega na sprawiedliwym rozdziale wspólnych zysków (lub strat) między poszczególne jednostki.

Jest to rodzaj sprawiedliwości rozdzielczej, który uznaje uprawnione nierówności między jednostkami i zmierza ku takiemu rozdziałowi zaszczytów i pieniędzy pochodzących ze wspólnych zasobów, że realizuje się swego rodzaju proporcja.

³⁴ EN, 1129a-1138 b (Księga V).

Środek w tego typu operacjach jest złożonym stosunkiem pomiędzy wartością dla społeczności jednostki otrzymującej a wartością dóbr jej udzielanych.

Druga z nich dotyczy prostych transakcji między poszczególnymi jednostkami (sprzedaż, pożyczka, obietnica, depozyt, itd.).

W tego rodzaju transakcjach jednostki jako osoby prywatne traktuje się jako równe, natomiast właściwa tym transakcjom postać sprawiedliwości (wymiennej) dokonuje się wedle proporcji.

Zdaniem V.J. Bourke'a, arystotelesowska etyka nie wykazuje żadnej tendencji do legalizmu³⁵. Nie naucza Stagiryta, jakby istniał jakiś kodeks przykazań moralnych, których wszyscy ludzie zobowiązani są przestrzegać. O prawie naturalnym nie mówi się nic w EN poza wyrażeniem podstawowej sugestii, że istnieje pewna droga postępowania słusznego na mocy natury.

Należy tutaj podkreślić, że roztropność jako sprawność rozumowania praktycznego umożliwia dochodzenie do sądów informujących, że pewne działania są dobre, a inne złe.

Wedle Arystotelesa, przyjemność uważana jest za swego rodzaju zadowolenie towarzyszące działaniu władz danego podmiotu. Przyjemności nie są tożsame z czynnościami, którym towarzyszą, są jednak, wraz z doskonałością tych czynności, czynnikami konstytuującymi stan doskonałości (eudajmonia).

To jest fakt, że w ks. VII EN daje się zauważyć położenie mocniejszego akcentu na to, że przyjemność jest najwyższym dobrem, niż w ks. X EN.

³⁵ *Op. cit.* (Bourke), s. 31.

V.J. Bourke słusznie twierdzi, że „Arystoteles zawsze uważał pewien stopień przyjemności za coś z natury rzeczy towarzyszącego owej doskonałości ludzkiego działania, na której polega eudaimonia”³⁶.

W podsumowaniu powiemy, że ostatecznie szczęście człowieka polega na „służeniu Bogu i jego kontemplacji”³⁷. Wszystkie zaś dobra, jakich człowiek mógłby szukać, są tylko środkami (Etyka Eudemejska), które mają nas uzdalniać do wzniesienia się do dobra dla człowieka najwyższego.

2.2. Etyka chrześcijańska św. Tomasza z Akwinu

Św. Tomasz z Akwinu (ok. 1225-1274) był najwybitniejszym etykiem trzynastego wieku, a być może całego średniowiecza.

Z punktu widzenia etyki istotne są następujące dzieła Akwinaty: Komentarz do Sentencji (1252-1256), O prawdzie wiary katolickiej, Summa contra gentiles (1259-1264), ks. III traktuje o etyce, Komentarz do Etyki Nikomachejskiej (1263-1272), Kwestie dysputowane o złu oraz Kwestie dysputowane o cnotach (1268-1272), a także cała część II Summy teologicznej (1268-1272).

Etyka Tomasza jest eudajmonistyczna i teleologiczna. Kładzie Akwinata nacisk zarówno na motywację, jak i skutki czynu.

Ponadto jest to etyka samorealizacji. Ale nie jest ona wyłącznie etyką samorealizacji, bowiem wykazuje ona pewne pokrewieństwo z etyką „dobrej woli” (u Anzelmia z Canterbury (1033-1109) oraz

³⁶ *Ibid.*, s. 32.

³⁷ Arystoteles, Etyka Eudemejska, przekł. W. Wróblewski, w: Arystoteles, Dzieła Wszystkie, tom 5 (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996), 1249 b.

u Immanuela Kanta (1724-1804). Został w niej bowiem podkreślony czynnik dobrej intencji.

Akwinata położył również nacisk na potrzebę roztropnego rozważania środków do celu oraz przewidywalnych skutków każdego dobrowolnego aktu.

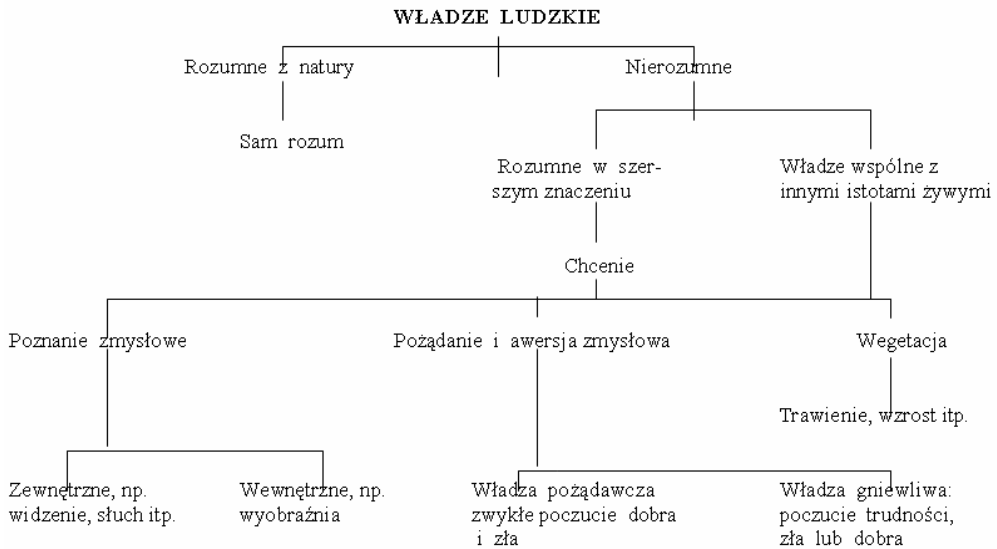
W opinii V.J. Bourke'a, w tym właśnie kontekście etyka Tomasza ma coś wspólnego z utylitaryzmem i naturalistycznym pragmatyzmem³⁸.

Etyka Akwinaty różni się od etyki Arystotelesa tym, że – zdaniem św. Tomasza – ostatecznym celem ludzkiego życia jest nie wewnętrzna jedynie doskonałość jednostki ludzkiej (osoby), ale także rzeczywiste zbliżenie się do zewnętrznego, realnego celu, tj. doskonałego dobra, którym jest Bóg.

W swoich pismach etycznych Akwinata przedstawia szczegółową analizę człowieka jako sprawcy aktów moralnych. Toteż roztacza etyk chrześcijański skalę ludzkich czynności od wegetatywnych aktów przyswajania pokarmu, wzrostu i rozmnażania się, poprzez szereg animalnych aktów postrzegania zmysłowego, pożądania (uczucia pożądliwe i bojowe) oraz ruchu lokalnego do typowo ludzkich aktów rozumienia pojęć, rozumowania i pożądania rozumnego (zwanego także chceniem).

³⁸ *Op. cit.* (Bourke), s. 101.

Schematycznie można przedstawić władze ludzkie, jak następuje:



Źródło: J.A. Oesterle, *Etyka*.

W ramach takiej psychologii moralnej istotne jest rozróżnienie między ludzkim doświadczeniem zmysłowym (poznawczym i emocjonalnym), które dotyczy jednostkowych aspektów przedmiotów materialnych, a doświadczeniem racjonalnym (poznawczym i pożądczym), które dotyczy ogólnych sensów tego, co rzeczywiste.

Akt moralny musi podlegać kontroli rozumu, musi być dokonany lub zaniechany ze względu na pewien cel, z pewną świadomością swej natury i za zgodą samego podmiotu działającego.

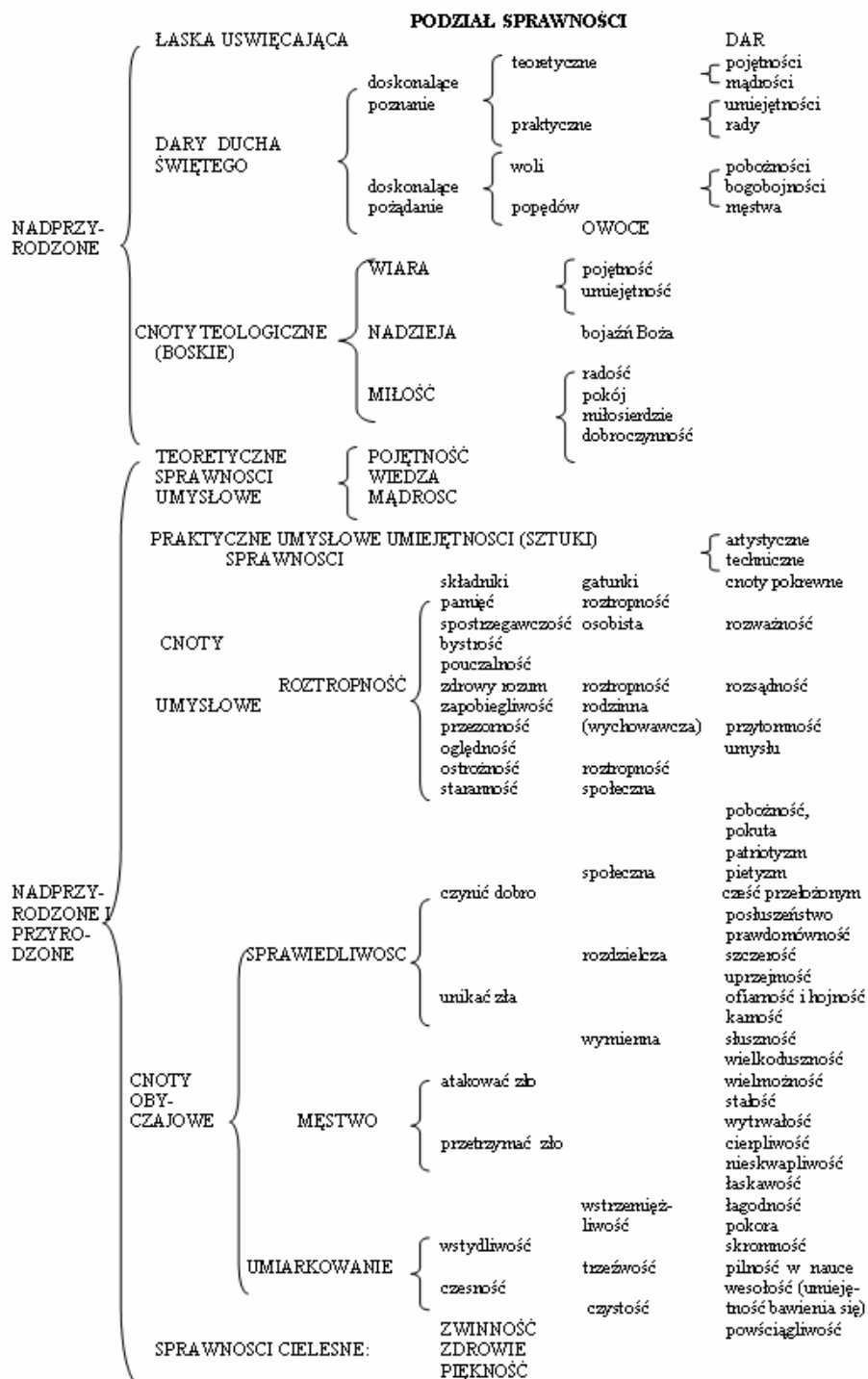
WŁADZE JAKO ŹRÓDŁA AKTÓW MORALNYCH WEDLE AKWINATY

Człowiek posiada cztery władze będące źródłem aktów moralnych: władzę uczuć pożądczych (uczucia pożądania zmysłowego

i odrazy), władzę uczuć bojowych (uczucia powstające w reakcji na zagrożenie ze strony przedmiotów zmysłów), władzę pożądania rozumnego (osobista skłonność lub awersja w stosunku do ogólnych przedmiotów poznania intelektualnego) oraz intelekt możliwościowy (rozumienie pojęć, wydawanie sądów i rozumowanie w odniesieniu do przedmiotów ogólnych). Każda z tych władz może zostać udoskonalona przez odpowiednią sprawność.

Władza uczuć pożądliwych jest podmiotem umiarkowania (*temperantia*). Wprowadza ona rozsądny umiar do pragnień zmysłowych. Męstwo (*fortitudo*) jest najważniejszą sprawnością władzy uczuć bojowych, nadając naszym reakcjom emocjonalnym stałość w obliczu zagrożeń. Sprawiedliwość (*iustitia*) usprawnia pożądanie rozumne (*voluntas*), tak aby człowiek zawsze chciał dobra drugich. Głównym elementem sprawiedliwości jest równość bądź prosta, bądź proporcjonalna. Roztropność (*prudentia*) lub mądrość praktyczna jest główną sprawnością moralną ludzkiego intelektu, dzięki której intelekt właściwie rozumuje o dobrych czynach i wydaje nakaz ich wykonania.

Schematycznie (w oparciu o londyńskie wydanie dzieł św. Tomasza, tj. „O sprawnościach”) przedstawia się podział sprawności (cnót), jak następuje:



NIKTÓRE WADY MORALNE: chytryść, oportunizm, zarozumiałość, próżność.

Słusznie stwierdza V.J. Bourke, że „co się tyczy specyficznego ujęcia koncepcji słusznego osądu oraz rozróżnienia dobra i zła moralnego Tomasz oczywiście był przekonany, że Bóg zna wszystkie zasady moralne i w sposób doskonały osądza poszczególne ludzkie czyny”³⁹.

Akwinata uważał, że obrażamy Boga wtedy, gdy działamy przeciwko naszemu własnemu dobru⁴⁰. Otóż to, co jest dobre dla człowieka można uważać za odpowiednie dla określonego sprawcy, w określonych okolicznościach, w odniesieniu do celu, jaki ten sprawca chce osiągnąć, w realnym kontekście działania obejmującego osoby drugie pojęte indywidualnie lub jako zbiorowość.

Moim zdaniem, ważne jest to w tych rozważaniach, że konkluzje poprawnego rozumowania praktycznego – o ile są wyrażane w ogólnych sądach o moralnej stosowności – to utożsamiają się z zasadami naturalnego prawa moralnego.

W tym związku, poprawne rozumowanie praktyczne stosowane przez osobę roztropną do konkretnych problemów moralnych osiąga swój kres w sumieniu, tzn. w praktycznym sądzie decyzyjnym oraz w dobrym działaniu.

Należy tutaj nadmienić, że w ks. VIII „O państwie Bożym”, św. Augustyn z Tagasty (354-430 po Chr.) zaznaczył, że trzecia i ostatnia z dyscyplin filozoficznych jest filozofią moralną (*ethica*). Jej przedmiot rozumiał Augustyn następująco: „Szuka ona najwyższego dobra; iżbyśmy kierowali się nim we wszystkich naszych poczynaniach,

³⁹ *Ibid.*, s. 100.

⁴⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*, przekł. (zbiorowy), ks. III (Kraków, 1933), s. 336.

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 chcemy jedynie ze względu na nie samo”⁴¹.

Podsumujmy. Racje augustyńskiej filozofii moralnej (etyki) są ściśle powiązane z racjami jego teologii. Po prostu, one pokrywają się wzajemnie ze sobą.

OKREŚLENIE EUDAJMONIZMU TEOCENTRYCZNEGO

Tak więc etyka Augustyna określana jest jako eudajmonizm teocentryczny, tzn., że najwyższe szczęście człowieka polega na posiadaniu Boga. Racje teologii objawionej w etycznym sposobie myślenia św. Augustyna stały się dominujące, bowiem miłość Boża jest zasadą dobra moralnego osoby ludzkiej.

2.3. Etyka kantowska

Immanuel Kant (1724-1804) należy do największych etyków szkoły racjonalistycznej. Jego twórczość zarówno filozoficzna, jak i etyczna dzieli się na okres przedkrytyczny i krytyczny. Główną pracą okresu przedkrytycznego jest „Rozprawa o wyraźności zasad naczelnych teologii naturalnej i filozofii moralnej” (1764). W owej rozprawie podnosi się kwestię, czy w etyce i filozofii Boga możliwe jest dowodzenie ściśle geometryczne.

⁴¹ Św. Augustyn, O państwie Bożym, VIII, 8, przekł. W. Kornatowski, t. 1 (Warszawa, 1977), s. 383.

I. Kant wygłosił wykłady z etyki w Królewcu w latach 1775-1781. Przedstawiają one wiernie systematyczny zarys etyki A. Baumgartena.

Pierwsza „Krytyka czystego rozumu” ukazała się w 1781 r., zaś drugie jej wydanie [B] ukazało się w 1787 r.

Z kolei „Uzasadnienie metafizyki moralności” (1785) stanowiło ważny wkład Kanta do etyki krytycznej. Stanowiła ją również wydana w 1788 roku „Krytyka praktycznego rozumu”.

W 1797 r. została opublikowana przez Królewieckiego Myśliciela „Metafizyka moralności”. Wzbogaciła ona kantowską etykę o filozofię prawa (część I) oraz teorie poszczególnych powinności i cnót (część II). W „Opus postumum” wyakcentowano bardziej bezpośrednią i rzeczywistą rolę Boga jako moralnego prawodawcy w „późnej” kantowskiej myśli etycznej.

Wedle „Krytyki czystego rozumu” (dalej jako KCZR), Kant wyróżniał trzy zdolności poznawcze człowieka: 1) zmysłowość, która oznacza ludzką wrażliwość na dane zmysłowe, jakie ujawniają się w subiektywnych formach czasu i przestrzeni; 2) intelekt, który jest syntetyczną zdolnością wiązania danych zmysłowych tak, aby mogły one być pojmowane za pomocą kategorii ludzkiej wiedzy; 3) rozum, który jest taką zdolnością, która wykracza poza uwarunkowania doświadczenia. Wtedy powoduje ona pewne przyporządkowanie się przedmiotów intelektu (rozsądku) pomiędzy sobą oraz w stosunku do pewnej wyższej zasady. To właśnie rozum uporządkowuje (reguluje) ludzką wiedzę o przedmiotach w systemy. Rozum dodaje do danych doświadczenia z wnętrza samej struktury ludzkiej świadomości. Tym są właśnie formy i kategorie *a priori*.

Natomiast zjawiska są skonstruowane w wyobraźni z przedstawień doświadczenia zmysłowego, uformowane za pomocą kategorii zmysłowości i intelektu. „Rzeczy w sobie” nie możemy poznać, ponieważ gdyby zostały poznane, byłyby one już w świadomości, a nie w sobie samych.

Kant próbując rozwiązać dylemat antynomii przyczynowości naturalnej i ludzkiej wolności, tj. – z jednej strony – inny rodzaj przyczynowości naturalnej dokonującej się przez wolność jest czymś koniecznym – zaś z drugiej strony – dowodzi, że w wyjaśnianiu świata zjawisk nie ma miejsca na wolność.

Jednak Królewiecki Myśliciel wysunął przypuszczenie, że czysty rozum można rozciągnąć na dziedzinę moralności, w tym sensie, że prawodawstwo rozumu ludzkiego (czyli filozofia) ma dwa przedmioty: przyrodę i wolność. Zawiera przeto zarówno prawo przyrody, jak też i prawo moralności, początkowo w dwu osobnych, ostatecznie jednak w jednym systemie filozoficznym. Filozofia przyrody dotyczy tego wszystkiego, co istnieje, filozofia moralności tylko tego, „co być powinno”.

Wedle „Uzasadnienia metafizyki moralności” (dalej jako UMM), Kant zajmuje się koniecznymi warunkami ogólnej filozofii (metafizyki) sądu moralnego. Jedynym dobrem nieograniczonym jest dobra wola. To właśnie rozumowi praktycznemu przysługuje powodowanie tego rodzaju chcenia. A to prowadzi do wypowiedzenia trzech twierdzeń: 1) aby czyn posiadał wartość moralną, musi być wykonany z obowiązku; 2) wartość moralna czynu nie wynika z jego skutków, ale z maksymy, według której czyn ten postanawiamy; 3) obowiązek jest koniecznością czynu wykonywanego z poszanowania

prawa. Toteż należy działać wedle takiej zasady czy też maksymy, która mogłaby stać się powszechnym prawem.

Wszystkie pojęcia moralne mają siedzibę w rozumie uprzednio w stosunku do wszystkich danych doświadczenia. „Ponieważ do wyprowadzenia czynów z praw potrzebny jest rozum, przeto wola nie jest niczym innym jak praktycznym rozumem”⁴². Formuła każdego nakazu rozumu zwie się imperatywem⁴³.

DEFINICJA IMPERATYWU KATEGORYCZNEGO

Przykładami imperatywu kategorycznego są kolejne dwa zdania: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której musisz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”⁴⁴. „Postępuj tak, jakby gdyby maksyma twojego postępowania przez wolę twą miała się stać ogólnym prawem przyrody”⁴⁵.

DEFINICJA IMPERATYWU PRAKTYCZNEGO

Oto formuła imperatywu praktycznego: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jak też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”⁴⁶.

Wedle Kanta, imperatyw kategoryczny w odróżnieniu od imperatywu praktycznego jest „formalny” w tym znaczeniu, że nie zawiera żadnej określonej treści. Stanowi on natomiast zasadę wszystkich nakazów moralnych.

⁴² Immanuel Kant, Uzasadnienie metafizyki moralności, BKF, tłum. Mściśław Wartenberg (Warszawa: PWN, 1971), s. 38.

⁴³ *Ibid.*, s. 38.

⁴⁴ *Ibid.*, s. 50.

⁴⁵ *Ibid.*, s. 51.

⁴⁶ *Ibid.*, s. 62.

Zwróćmy również uwagę na to, że kantowskie rozważania nad wspomnianymi sformułowaniami zakładają koncepcję „autonomii woli”, w myśl której rozum praktyczny jako dawca praw (jako wola) ma coś z woli powszechnej u J.-J. Rousseau. Autonomia woli podniesiona do idei państwa celów jest równoważona kolejnemu sformułowaniu imperatywu kategorycznego: „Nie należy wybierać inaczej, jak tylko tak, żeby maksymy własnego wyboru były zarazem w tej samej woli zawarte jako ogólne prawo”⁴⁷.

AUTONOMIA WOLI A HETERONOMIA WOLI

Kant przeciwstawia autonomii woli właśnie heteronomię woli jako wybieranie z racji zewnętrznych w stosunku do maksymy wskazanej przez imperatyw kategoryczny⁴⁸. Za przykład zasady heteronomicznej uznał Królewiecki Myśliciel pojęcie „najdoskonalszej woli Boskiej”⁴⁹. To jednak nie upatrywał on w Bogu ostatecznej podstawy norm etycznych.

Należy podkreślić, że wolność jest tutaj najważniejszym założeniem autonomii woli. Członkami świata intelektu czyni nas właśnie idea wolności. Z kolei, wolność umożliwia imperatyw kategoryczny.

Faktycznie „Krytyka praktycznego rozumu” wzbogaca UMM o treść ukazania głębokiej jedności pomiędzy rozumem praktycznym a rozumem teoretycznym.

⁴⁷ *Ibid.*, s. 79.

⁴⁸ *Ibid.*, s. 79-80.

⁴⁹ *Ibid.*, s. 81.

INNA DEFINICJA IMPERATYWU KATEGORYCZNEGO

„Postępuj tak, aby maksyma twojej woli zawsze mogła mieć zarazem ważność jako pryncypium prawodawstwa powszechnego”⁵⁰.

Moim zdaniem, powyższa formuła imperatywu kategorycznego zawiera najściślejsze powiązanie autonomicznej woli jako rozumu praktycznego.

W KCZR wykazał Kant, że na gruncie zasad rozumu nie można udowodnić istnienia Boga, a także wolności działania ludzkiego i nieśmiertelności duszy ludzkiej. „Rzeczy same w sobie” stanowiły granice poznawalności świata. Autor KCZR zajmował stanowisko agnostycyzmu.

Natomiast w świetle wymagań praktycznego rozumu, wystąpiło uzasadnienie, że wolność jest warunkiem możliwości czynu moralnego, że istnienie Boga (jako postulat) jest warunkiem niezależności człowieka od świata zmysłów oraz – co należy podkreślić – że nieśmiertelność ludzkiej duszy jest warunkiem trwania, która mogłaby zapewnić wypełnienie prawa moralnego.

Wcześniej zajęte przez Królewieckiego Filozofa stanowisko agnostycyzmu nie doprowadziło go do ateizmu, a wręcz przeciwnie Kant uznał zarówno personalny, jak i transcendentny wymiar Boga (jako teista). Zresztą dał temu wyraz w zakończeniu KCZR, t. II: „Wierzę mocno w Boga”⁵¹. Nadmienmy, że w traktacie „Religia w obrębie samego rozumu” mimo trendu racjonalizacji i uetycnienia

⁵⁰ Immanuel Kant, Krytyka praktycznego rozumu, BKF, przeł. J. Gałęcki (Warszawa: PWN, 1984), s. 53.

⁵¹ Immanuel Kant, Krytyka czystego rozumu, t. 2, BKF, przeł. R. Ingarden (Warszawa: PWN, 1957), s. 571.

religii, wzmiankował jego autor o fundamentalnych prawdach chrześcijaństwa.

Podsumujmy. Kantowska etyka jest określana jako etyka deontologiczna. Podstawą do czynienia dobra i unikania zła jest w ostatecznym obrachunku osobista świadomość obowiązku. Jest to zarazem etyka idealistyczna i wzniosła. To jednak posłuszeństwo powinności moralnej nie może wypływać z lęku przed karą ani z pożądania szczęścia. Wtedy rozum praktyczny wskazuje, że szczęście jest następstwem czynu wynikającego z dobrej woli.

Sądzę, że w kantowskiej etyce nie zdobyła należnego uznania sfera ludzkich uczuć.

2.4. Brytyjska etyka utilitarystyczna

2.4.1. Etyka utilitarystyczna J. Benthama

Jeremy Bentham (1748-1832) był wielką postacią w historii etyki brytyjskiej. Jego głównym dziełem o znaczeniu etycznym jest „Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa” (1789).

DEFINICJA UŻYTECZNOŚCI WEDLE BENTHAMA

Sprawdzianem dobrego prawa jest „użyteczność”, która oznacza „tę właściwość jakiegoś przedmiotu, dzięki której sprzyja on wytwarzaniu korzyści, zysku, przyjemności, dobra lub szczęścia (...) zainteresowanej strony”⁵².

⁵² Jeremy Bentham, Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa, BKF, przeł. B. Nawroczyński (Warszawa: PWN, 1958), s. 19.

Wedle J. Benthama, społeczeństwo jest zbiorem jednostek. Wówczas ważne jest to, aby uznać podstawowy interes jednostki.

Dlatego uznawał autor „Wprowadzenia...” racje określenia przyjemności i przykrości w kategoriach ilościowych oraz wynikającej stąd teorii „rachunku przyjemności”.

W ten sposób Bentham opracował metodę obliczania przyjemności dla jednostki za pomocą czterech zmiennych: 1) intensywności; 2) trwania; 3) pewności lub niepewności; 4) bliskości albo oddalenia.

Natomiast w odniesieniu do interesów grupy (społecznej) dołączył autor „Wprowadzenia...” dwie dalsze zmienne, tj. 5) płodność i 6) czystość.

Tak więc, aby wybrać jeden z dwu możliwych czynów, należy jedynie dodać powyższe składniki, a następnie porównać otrzymanie sumy przyjemności i wybrać większą.

Zagadnieniu motywacji poświęcił Bentham rozdział X. „Wprowadzenia...”. Zdaniem brytyjskiego etyka pojęcie „motyw” ma dwa znaczenia: 1) oznacza zdarzenie, które zmierza do spowodowania przyjemności lub przykrości; 2) oznacza wszelką fikcyjną istotność w umyśle.

Wedle nadanego mu „pierwszego” znaczenia, w ten sposób ma „motyw” poruszać ludzką wolę. W przenośnym znaczeniu (jako „drugim”) motyw skąpstwa lub życzliwości – w założeniu Benthama – pobudza umysł do obrania określonego sposobu działania.

Nota bene, długą listę takich motywów zawierają końcowe partie „Wprowadzenia...”.

Nie jest jednak do końca jasne – w samym sposobie myślenia Benthama – czy użyteczność wynikająca z działania jest miarą

moralności danego jednostkowego czynu, czy też ogólnego typu działania.

2.4.2. Etyka uutilitarystyczna J.St. Milla

Najwybitniejszą postacią w dziewiętnastowiecznej brytyjskiej etyce był John Stuart Mill (1806-1873).

Brytyjski myśliciel był autorem takich dzieł etycznych, jak: „O logice nauk moralnych i społecznych” (1843) jako księga VI „Systemu logiki dedukcyjnej i indukcyjnej”, „Utylitaryzm” (1863).

Zdaniem J.St. Milla, etyka musi znaleźć ogólne przesłanki i wydedukować z nich zasadnicze wnioski, aby ukształtować w ten sposób korpus doktryny stanowiącej „sztukę życia”. Obejmuje ona trzy działy: moralności, roztropności, estetyki, a które odpowiadają Słuszności, Korzyści i Pięknu. Etyka jako sztuka życia ma być dopiero zbudowana.

OKREŚLENIE ZASADY UNIWERSALISTYCZNEGO UTYLITARYZMU WEDLE J.ST. MILLA

W „Systemie logiki” podaje brytyjski myśliciel określenie zasady uniwersalistycznego uutilitaryzmu: „Po prostu wypowiadam swoje przekonanie, że zasada ogólna, z którą winny się zgadzać wszystkie reguły praktyki oraz probierz dla nich wszystkich, to zasada, iż dana rzecz prowadzi do szczęśliwości rodzaju ludzkiego, albo raczej do szczęśliwości wszelkich istot, które doznają uczuć; innymi słowy, zasada, że przyczynianie się do szczęśliwości jest ostateczną zasadą teleologii”⁵³.

⁵³ John Stuart Mill, System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej, BKF, przeł. Cz. Znamierowski, t. II (Warszawa: PWN, 1962), s. 710.

Millowskie credo utylitarystyczne brzmi: „Nauka, która przyjmuje jako podstawę moralności użyteczność, czyli zasadę największego szczęścia, głosi, że czyny są dobre, jeżeli przyczyniają się do szczęścia, złe, jeżeli przyczyniają się, do czegoś przeciwnego. Przez szczęście rozumie się przyjemność i brak cierpienia; przez nieszczęście – cierpienie i brak przyjemności”⁵⁴.

SENS ZASADY KONSEKWENCJALISTYCZNEJ WEDLE J.ST. MILLA

Wedle Milla, główny sposób usprawiedliwienia zasady użyteczności polega na zbadaniu jej ostatecznego usankcjonowania (tzw. zasada konsekwencjalistyczna).

Sprawdzian zasady użyteczności jest taki sam, jak „wszystkich innych zasad: uczucia w skład ludzkiego sumienia”.

Brytyjski myśliciel twierdził, że powszechnie uznaje się, że ludzie pragną szczęścia. Cnotą jest właśnie to, co naprawdę prowadzi do szczęścia. Ponadto istoty rozumne dążą do uchwycenia „wspólnych interesów” i rozwinięcia w sobie zdolności do solidaryzowania się z innymi ludźmi w ogóle⁵⁵.

W końcu Mill rozstrzyga, że obowiązki wynikające ze sprawiedliwości są najwyższą formą społecznej użyteczności.

Brytyjski historyk etyki, Henry Sidgwick (1838-1900), był autorem dzieł: „Metody etyki” (1874) i „Zarys historii etyki” (1886).

H. Sidgwick uważał, że ostatecznie istnieją trzy różne ujęcia głównego zagadnienia etyki, jakim jest problem uzasadnienia sądu

⁵⁴ J.St. Mill, Utylitaryzm, przeł. M. Ossowska, w: J.St. Mill, Utylitaryzm, O wolności, BKF, przeł. M. Ossowska, A. Kurlandzka (Warszawa: PWN, 1959), s. 13.

⁵⁵ *Ibid.*, s. 91-92.

moralnego. Są to: hedonizm egoistyczny, hedonizm uniwersalistyczny (czyli utylitaryzm) oraz intuicjonizm.

Brytyjski etyk odrzucał hobbsowski egoizm (bo nie stanowi etyki). Natomiast łączył Sidgwick cechy dwóch pozostałych teorii utylitaryzmu i intuicjonizmu.

Zdaniem brytyjskiego historyka etyki, J.St. Mill źle postawił zagadnienie próbując wykazać, czego ludzie powinni pragnąć, na podstawie tego, czego rzeczywiście pragną.

Sidgwicka niepokoił tzw. błąd naturalistyczny (zanim G.E. Moore wymyślił tę frapującą nazwę). Twierdził on, że istnieje intuicja zasady użyteczności⁵⁶.

Ponadto brytyjski etyk dostrzegł w rozumowaniu J.St. Milla tzw. błędne koło: „szczęście jest upragnione, ponieważ wszyscy go pragniemy”.

2.5. Etyka odpowiedzialności Dietricha von Hildebranda

Dietrich von Hildebrand (1889-1977) był autorem wielu prac traktujących o etyce chrześcijańskiej. Z dzieł etycznych choćby wymienimy: „Fundamentalne postawy moralne” (1933) „Etyka chrześcijańska” (1953), „Prawdziwa moralność i jej imitacje” (1955).

W „Fundamentalnych postawach moralnych” podniósł on m.in. zagadnienie odpowiedzialności.

Głosił D. von Hildebrand tezę, że „czujność moralna jest (...) istotą postawy, którą zwiemy poczuciem odpowiedzialności”⁵⁷.

⁵⁶ H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, wyd. 7 (London, 1907).

⁵⁷ Dietrich von Hildebrand, *Fundamentalne postawy moralne*, przeł. E. Seredyńska, w: *Wobec wartości* (Poznań, 1984), s. 29.

Natomiast brak poczucia odpowiedzialności cechuje ludzi lekkoduchów, lekkomyślnych i niepoważnych⁵⁸. Brak ten cechuje również ludzi niestałych, niedojrzałych, infantylnych, którzy żyją tylko chwilą i nie są w stanie trzymać się tego, co w swej głębi noszą. Reagują oni, po prostu, zbyt szybko, nie badając tego, co nowe w świetle poprzednio poznanych prawd i wartości.

OKREŚLENIE CZŁOWIEKA ODPOWIEDZIALNEGO WEDLE D. VON HILDEBRANDA

Niemiecki etyk twierdził, że „człowiek odpowiedzialny rozumie w pełni powagę świata wartości oraz ich wymagania i zastanawia się nad nimi”⁵⁹. Co więcej, „rozumie powagę i nieodwołalność rzeczywistości, a więc i każdej decyzji”⁶⁰. Dlatego też życie takiego człowieka nosi znamię czujności, dojrzałości i powagi. Dalekie jest ono wtedy od lekkomyślności i infantylności.

Otóż miarodajną podstawą odróżnienia człowieka odpowiedzialnego od nieodpowiedzialnego jest wyłącznie odpowiedź na pytanie, czy stoi przed jego oczyma jasno i wyraźnie wartość i jej związek z sytuacją⁶¹. Człowiek prawdziwie odpowiedzialny pozabawiony jest zupełnie zarozumiałości i egocentryzmu⁶².

Zatem „poczucie odpowiedzialności jest niezbędną podwaliną prawdziwie moralnego życia. Dzięki tej postawie czujności wszystko nabiera należytej powagi oraz prawdziwej głębi”⁶³.

⁵⁸ *Ibid.*, s. 30.

⁵⁹ *Ibid.*, s. 33.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, s. 34.

⁶³ *Ibid.*

POCZUCIE ODPOWIEDZIALNOŚCI A MORALIZATORSTWO

Nie należy jednak mylić poczucia odpowiedzialności z moralizatorskim ważniactwem – na co zwraca słuszną uwagę Hildebrand – i przecenianiem swoich zadań w świecie.

Zdaniem niemieckiego etyka, „trzeba być zdecydowanym i gotowym zawsze i wszędzie iść za głosem wartości”⁶⁴.

Należy tutaj podkreślić, że poczucie odpowiedzialności jest podstawą wszystkich religii. Toteż „kształtowanie tego poczucia odpowiedzialności powinno być również jednym z głównych celów wszelkiego rozumnego wychowania oraz kształtowania charakteru i osobowości”⁶⁵.

⁶⁴ *Ibid.*, s. 35.

⁶⁵ *Ibid.*

Pytania kontrolne do rozdziału II

1. Co oznacza pojęcie „entelechia”?
2. Co to jest „eudaimonia”?
3. Na jakie typy dzieli Stagiryta cnoty?
4. Jakie władze są źródłami aktów moralnych wedle Akwinaty?
5. Co to jest eudajmonizm teocentryczny wedle myśli etycznej Augustyna z Tagasty?
6. Jakie znasz zdolności poznawcze w świetle myśli I. Kanta?
7. Co to jest „imperatyw”?
8. Czym różni się kantowski imperatyw kategoryczny od imperatywu praktycznego?
9. Co to znaczy, że etyka Kanta jest deontologiczna?
10. Czy J. Benthama pojęcie „użyteczności” pokrywa się z analogicznym pojęciem wedle J.St. Milla?
11. Co to znaczy, że J.St. Mill stosuje zasadę konsekwencjalistyczną?
12. Kogo określa się człowiekiem odpowiedzialnym wedle D. von Hildebranda?

ZAKOŃCZENIE

Autor „Wstępu do etyki” sądzi, że pogłębienie refleksji etycznej nie może ograniczać się tylko do znajomości samej tradycji moralnościowej / etycznej, lecz także powinno uwzględniać „znaki” czasu współczesnego. Chodzi tutaj o uwzględnienie fenomenalnego dynamizmu moralnego poszczególnych osób ludzkich nie tylko w samej perspektywie „sub specie aeternitatis”, czyli w wymiarze „odwiecznym”, lecz także w wymiarze „doczesnym”, czyli np. „homo viator” jako człowieka wędrującego przez życie, którego los jest wspólnym losem człowieczeństwa europejskiego.

To przecież jest prawdą, że już samo „bycie człowiekiem” nie jest łatwym zadaniem, a cóż dopiero „bycie człowiekiem etycznym”, który staje co rusz przed coraz nowymi wyzwaniem życia.

Lecz jest również prawdą, że nikt nie może nas zastąpić, po prostu, w próbie podtrzymywania tożsamości własnego jestestwa, a także w byciu – w – godności – własnej – osoby – ludzkiej.

W związku z tym, chciałbym raz jeszcze przytoczyć postulat, że to raczej „etyka jest dla człowieka” aniżeli „człowiek dla etyki”.

W tym też względzie został tutaj uczyniony pierwszy krok na drodze w dostrzeżeniu wagi fenomenalnego „odkrywania” w nas samych jako osobach ludzkich coraz to nowych form człowieczeństwa.

Stąd autor skryptu ma prawo upatrywać głęboki sens w związku „odkrywania” „wyższego” człowieczeństwa z powinnością – bycia – coraz – bardziej etycznym – człowiekiem.

BIBLIOGRAFIA

1. Anzenbacher A., Wprowadzenie do filozofii, przeł. J. Zychowicz (Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1987).
2. Arystoteles ze Stagiry, Etyka Eudemejska, przeł. W. Wróblewski, w: Arystoteles, Dzieła Wszystkie, t. 5 (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996).
3. Arystoteles ze Stagiry, Etyka Nikomachejska, przeł. D. Gromska, w: Arystoteles, Dzieła Wszystkie, t. 5 (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996).
4. Arystoteles ze Stagiry, O duszy, przeł. P. Siwek, w: Arystoteles, Dzieła Wszystkie, t. 3 (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992).
5. Arystoteles ze Stagiry, Retoryka, przeł. T. Sinko (Wrocław, 1951).
6. Augustyn z Tagasty, O państwie Bożym, przeł. W. Kornatowski, t. 1 (Warszawa, 1977).
7. Bentham J., Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa, Biblioteka Klasyków Filozofii, przeł. B. Nawroczyński (Warszawa: PWN, 1958).
8. Bourke V.J., Historia etyki, przeł. A. Białek (Warszawa: Wydawnictwo Krupski i S-ka, 1994).
9. Hartmann N., Ästhetik, 2. Aufl. (Berlin, 1966).
10. Hartmann N., Ethik, 4. Aufl. (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1962).
11. Häring B., Moralność jest dla ludzi. Etyka chrześcijańskiego personalizmu, przeł. H. Bednarek (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1975).

12. Hildebrand D. von, Fundamentalne postawy moralne, przeł. E. Serdyńska, w: *Wobec wartości* (Poznań, 1984).
13. Kamiński St., *Jak filozofować? Studia z Metodologii Filozofii Klasycznej*, Rozprawy Wydziału Filozoficznego 48, Pisma Wybrane, Tom 1 (Lublin: TN KUL, 1989).
14. Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, 2, BKF, przeł. R. Ingarden (Warszawa: PWN, 1957).
15. Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, BKF, przeł. J. Gałęcki (Warszawa: PWN, 1984).
16. Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, BKF, tłum. M. Warthenberg (Warszawa: PWN, 1971).
17. Kohlberg L., *Moral development, moral education* (Birmingham, 1980).
18. *Konstytucja Duszpasterska o Kościele w Świecie Współczesnym „Gaudium et Spes”*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, Deklaracje*, wyd. III (Poznań: Wydawnictwo Pallottinum).
19. Krapiec M.A., *Człowiek i prawo naturalne*, Dzieła, t. X (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1999).
20. MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przekł. A. Chmielewski, Biblioteka Współczesnych Filozofów (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996).
21. Mariański J., *Wprowadzenie do Socjologii Moralności* (Lublin: RW KUL, 1989).
22. Mill J.St., *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, BKF, przeł. Cz. Znamierowski, t. II (Warszawa: PWN, 1962).

23. Mill J.St., Utylitaryzm, przeł. M. Ossowska, w: J.St. Mill, Utylitaryzm, O wolności, BKF, przeł. M. Ossowska, A. Kurlandzka (Warszawa: PWN, 1959).
24. Oesterle J.A., Etyka (Warszawa, 1965).
25. Rest J., Moral Development: Advances in Research and Theory (New York, 1986).
26. Scheler M., Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, w: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 2, 1. Teil (Halle: Verlag von Max Niemeyer, 1916) (II B 5).
27. Sidgwick H., The Methods of Ethics, wyd. 7 (London, 1907).
28. Stępień A.B., Wstęp do filozofii, Prace Wydziału Filozoficznego 65, wyd. 3 (Lublin: TN KUL 1995).
29. Styczeń T., ABC etyki (Lublin: RW KUL, 1990).
30. Styczeń T., hasło: „Etyka”, w: Encyklopedia Katolicka, t. 4 (Lublin: TN KUL, 1989).
31. Tomasz z Akwinu, Kwestie dyskutowane o prawdzie, t. II, przekł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 1998).
32. Tomasz z Akwinu, O sprawnościach (1-2, qu. 49-70), przeł. o. F.W. Bednarski, O.P., w: Suma Teologiczna, t. 11 (London: Nakładem Katolickiego Ośrodka Wydawniczego „Veritas”).
33. Tomasz z Akwinu, Summa filozoficzna (Contra Gentiles), przekł. zbiorowy, ks. III (Kraków, 1933).
34. Woroniecki J., Katolicka Etyka Wychowawcza, t. I - II/1,2 (Lublin: RW KUL, 1995).

SPIS SCHEMATÓW, RYSUNKÓW I TABELI

Schemat na temat Dobra Najwyższego, dobra naczelnego, dobra pełnego (A. Anzenbacher).....	15
Schemat na temat typologii etyki (ks. St. Kamiński).....	33
Schemat na temat cnoty męstwa do odnośnych wad.....	47
Schemat na temat cnoty umiarkowania do odnośnych wad.....	48
Schemat na temat cnoty hojności do odnośnych wad	48
Schemat na temat władz ludzkich (J.A. Oesterle).....	54
Schemat na temat podziału sprawności	56
Rysunek: Trójwymiarowy charakter sumienia (ks. T. Styczeń)	29
Rysunek na temat cnoty do odnośnych wad (J.A. Oesterle)	49
Rysunek na temat cnoty męstwa do odnośnych wad (J.A. Oesterle).....	49
Tabela na temat zestawienia cnót stanowiących środki pomiędzy odpowiadającymi im skrajnościami wad.....	47

INDEKS NAZWISK

Anzelm z Canterbury św.	52
Anzenbacher A.	15, 73, 76
Arystoteles ze Stagiry.....	11, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 73
Augustyn z Tagasty św.....	11, 57, 58, 71, 73
Baumgarten A.....	59
Bentham J.	11, 64, 65, 71, 73
Boulding E.K.	35
Bourke V.J.....	45, 51, 52, 53, 57, 73
Grzegorzcyk A.....	20
Hartmann N.	21, 22, 23, 73
Häring B.	11, 14, 73
Hildebrand D. von	11, 68, 69, 70, 71, 74
Hume D.	11
Jezus Chrystus	28
Kamiński St. ks.....	11, 30, 31, 33, 35, 74, 76
Kant I.	11, 53, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 71, 74
Kiciński K.....	39, 40
Kohlberg L.....	36, 38, 39, 74
Krapiec M.A. o.....	28, 74
MacIntyre A.....	46, 74
Mariański J.	39, 74
Mayer R.	20
Migoń M.P.....	18
Mill J.St.	11, 66, 67, 68, 71, 74, 75
Moore G.E.	68
Oesterle J.A.	49, 54, 75, 76
Rest J.	39, 75
Rousseau J.-J.	62
Scheler M.....	20, 21, 22, 23, 75
Sidgwick H.	11, 67, 68, 75
Stępień A.B.....	14, 17, 18, 19, 20, 75
Styczeń T. ks.	29, 30, 75, 76
Tomasz z Akwinu św.	11, 26, 27, 52, 53, 55, 57, 75
Woroniecki J. o.....	36, 75



GSW

GDAŃSKA SZKOŁA WYŻSZA

Licencjackie

ADMINISTRACJA

KRYMINOLOGIA

PEDAGOGIKA

EKONOMIA

ZDROWIE PUBLICZNE (W ORGANIZACJI)

KIERUNEK PRAWNO-BIZNESOWY (W ORGANIZACJI)

Inżynierskie

ZARZĄDZANIE I INŻYNIERIA PRODUKCJI

GOSPODARKA PRZESTRZENNA

ARCHITEKTURA KRAJOBRAZU

Magisterskie

ADMINISTRACJA

ZARZĄDZANIE I INŻYNIERIA PRODUKCJI

Podyplomowe

BEZPIECZEŃSTWO I HIGIENA PRACY ZARZĄDZANIE PLACÓWKĄ OŚWIATOWĄ — MENEDŻER OŚWIATY

CHEMIA/FIZYKA/MATEMATYKA Z ELEMENT. INFORMATYKI ZARZĄDZANIE PROJEKTEM

DORADZTWO ZAWODOWE I EDUKACYJNE ZARZĄDZANIE W OCHRONIE ZDROWIA

EDUKACJA DLA BEZPIECZEŃSTWA

MECHATRONIKA W KSZTAŁCENIU ZAWODOWYM MASTER OF BUSINESS ADMINISTRATION W OCHRON. ZDROWIA **NOWOŚĆ**

RACHUNKOWOŚĆ I DORADZTWO PODATKOWE MASTER OF PUBLIC ADMINISTRATION **NOWOŚĆ**

ZARZĄDZANIE ADMINISTRACJĄ PUBLICZNĄ STUDIA PODYPLOMOWE W ZAKRESIE ROLNICTWA **NOWOŚĆ**

ZARZĄDZANIE LOGISTYKĄ PRZEDSIĘBIORSTWA

i inne — sprawdź: www.gsw.gda.pl

eXpert
w naukach
społecznych i
inżynierskich

GDAŃSK | OLSZTYN | KOSZALIN | SŁUPSK | TCZEW | KARTUZY

GSW wpisana jest do Ewidencji uczelni niepublicznych pod numerem 244 prowadzonej przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Pozycje wydawnicze WYDAWNICTWO GSW

Wydawnictwo Gdańskiej Szkoły Wyższej (do 2011 r. pn. Wydawnictwo Gdańskiej Wyższej Szkoły Administracji)

z zakresu: [Socjologia] [Filozofia] [Pedagogika]

1. Adam Jan Karpiński, *Słownik pojęć filozoficzno-socjologicznych*, ISBN 83-89762-02-1, Gdańsk 2005 [SOCJOLOGIA] [FILOZOFIA]
2. Adam Jan Karpiński, *Wstęp do socjologii krytycznej*, ISBN 83-89762-07-2, Gdańsk 2006 [SOCJOLOGIA] [FILOZOFIA]
3. Mieczysław P. Migoń, *Czynnik ludzki w etyce biznesu*, ISBN 978-83-89762-09-2, Gdańsk 2007 [FILOZOFIA]
4. Mieczysław P. Migoń, *Wstęp do etyki. Skrypt*, ISBN 978-83-89762-10-8, Gdańsk 2007; wyd. elektron. [nieodpłatne PDF](#), ISBN 978-83-89762-45-0, Gdańsk 2013 [FILOZOFIA]
5. Lech Milian, *Socjologia gospodarki. Trzy wykłady programowe*, ISBN 978-83-89762-19-1, Gdańsk 2008 [SOCJOLOGIA]
6. *Zarys koncepcji filozofii „niższego” i „wyższego” człowieka. Nowy typ antropologii filozoficznej infrastruktur osobowego bytu ludzkiego*, Mieczysław Paweł Migoń, ISBN 978-83-89762-25-2, wyd. II, Gdańsk 2009 [FILOZOFIA]
7. Lech Milian, *Socjologia czasu wolnego. Wiedza o czynnościach swobodnie wybieranych*, ISBN 978-83-89762-31-3, Gdańsk 2010 [SOCJOLOGIA]
8. Lech Milian, *W poszukiwaniu doskonałego porządku społecznego. Trzy rozprawy socjologiczno-filozoficzne*, ISBN 978-83-89762-44-3, Gdańsk 2012 [SOCJOLOGIA]
9. Adam Jan Karpiński, *Prywatna własność środków produkcji*, ISBN 978-83-89762-48-1, wyd. II uzupełn., Gdańsk 2013 [SOCJOLOGIA] [FILOZOFIA]
10. *Bezpieczeństwo zdrowotne człowieka. Wybrane problemy*, Mirosław Borkowski, Alicja Wesołowska (red.), ISBN 978-83-89762-53-5, Gdańsk 2013 [PRAWO] [SOCJOLOGIA] [PEDAGOGIKA]
11. Adam Jan Karpiński, *Wstęp do nauk o mądrości. Część pierwsza*, ISBN 978-83-89762-65-8, Gdańsk 2015 [SOCJOLOGIA] [FILOZOFIA]
12. *Bezpieczeństwo zdrowotne kobiet w XXI wieku. Wybrane problemy społeczno-prawne*, Mirosław Borkowski, Alicja Wesołowska (red.), ISBN 978-83-89762-70-2, Gdańsk 2015 [PRAWO] [SOCJOLOGIA] [PEDAGOGIKA]
13. Lech Milian, *Dlaczego ideologie są obecne w życiu społecznym? Rozważania o iluzjach i rzeczywistości społecznej, cz. 1*, Gdańsk 2018, ISBN 978-83-89762-99-3 [SOCJOLOGIA] [FILOZOFIA]

Pełna informacja o wydanych pozycjach oraz oferta sprzedaży:

www.gsw.gda.pl/wydawnictwo
