

Ks. ALOJZY DROŹDŹ

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Teologiczny

## POWINNOŚĆ MORALNA

O powinności moralnej można mówić bardzo różnie. Przeważnie mówi się o niej w ramach deontologizmu<sup>1</sup> oraz w ramach etyk wychowawczych (albo negatywnie – w ramach antypedagogiki)<sup>2</sup>. Zagadnienia „powinnościowe” dzisiaj szeroko próbuje się „skodyfikować” w ramach różnego rodzaju etyk zawodowych<sup>3</sup>. Trzeba powiedzieć, że dyskusje – zwłaszcza medialne – dotyczą dziś zagadnienia szerokiej negacji sfery powinnościowej, negacji, jaka płynie z różnych nurtów kontestacyjnych<sup>4</sup>.

O powinności moralnej można mówić w kontekście ludzkiej odpowiedzialności, a tym samym w kontekście ludzkiej świadomości i wolności<sup>5</sup>. Odpowiedzialnym za siebie, za inne osoby i za szeroki świat wartości – może być na tej ziemi tylko człowiek. Każda powinność moralna jest zawsze „powinnością kogoś” albo „powinnością wobec” kogoś lub czegoś (w tym także „wobec siebie samego”).

<sup>1</sup> Deontologizm - (gr. *deon* - powinność; *logos* - nauka, teoria) - jest to kierunek w etyce, według którego nakaz miarodajnego autorytetu konstituuje moralną powinność działania człowieka i zobowiązuje go do jej realizowania; deontologizm jest reakcją na skrajny eudajmonizm. Dla deontologistów pierwotnymi terminami etyki są: „powinność”, „obowiązek”, „słuszność”, „niesłuszność” (choć nie we wszystkich znaczeniach). Przeważnie mówi się w etyce o trzech rodzajach deontologizmu. W związku z rozróżnieniem czynów na moralnie dobre i złe oraz moralnie słuszne i niesłuszne deontologizmem nazywa się również (za C. D. Broadem) teorie, według których słuszność lub niesłuszność czynów zdeterminowana jest wyłącznie przez ich treść (przedmiot), niezależnie od ich skutków. Istnieje też deontologizm skrajny (Kant, Fichte, N. Hartmann, G. Ermecke), według którego słuszność lub niesłuszność czynów zdeterminowana jest przez „siłę obowiązku”. Jest też deontologizm umiarkowany (np. W.D. Ross, J. Rawls, T. Ślipko), który bierze pod uwagę w ocenie czynów działanie podmiotu, treść czynów i ich skutki. Por. T. Styczeń, *Deontologizm, w: Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 107.

<sup>2</sup> Por. np. M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej*, Lublin 2000, s. 271nn.

<sup>3</sup> Por. np. K. Kietliński, V. Matrinez-Reyes, T. Oleksyn, *Etyka w biznesie i zarządzaniu*, Kraków 2005.

<sup>4</sup> Por. dyskusja R. Brandt, *Ethical Theory. The Problems of Normative and Critical Ethics*, Englewood Cliffs 1959; T. Styczeń, A. Szostek, *Uwagi o istocie moralności*, RF 22,2 (1974), s. 19-33; T. Ślipko, *Etos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974; S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995.

<sup>5</sup> Zob. S. Pinckaers, *Morale dell'obbligatorietà e morale dell'amicizia*, w: *Il rinnovamento della morale*, Torino 1968, s. 32-54. Por. tenże, *Il senso dell'amore di amicizia come „fatto primario” della morale tomista*, w: *Il rinnovamento...*, s. 55-65; P. Weber, *De l'eminante dignite de l'obligation morale*, Revue de Philosophie 31 (1924), s. 432-441.

Podmiotowym „źródłem” i równocześnie „adresatem” moralnej powinności jest osoba albo grupa osób<sup>6</sup>.

Zagadnienie powinności moralnej jest znane od starożytności<sup>7</sup>. Przez całe stulecia poszukiwano – i nadal się poszukuje, nadal „po omacku” – głównych źródeł powinności moralnej, czyli tego, co „powiniennem” uczynić, a czego „nie powiniennem” robić. Nie wystarczy tylko powiedzieć, że „coś jest słuszne” albo „niesłuszne” dlatego, że jest zakazane lub nakazane. I wydaje się, że zagadnienia związane z powinnością moralną (nie tylko prawną czy strukturalno-społeczną, nabierają dziś zupełnie nowego znaczenia). Na nowe patrzyenie na powinność moralną wpłynęły z jednej strony silne wpływy personalizmu<sup>8</sup>, a z drugiej ostre dyskusje nad powinnościami w coraz bogatszej sferze mediów<sup>9</sup>. Dzisiaj – kiedy mówi się o „obowiązkach”, przeważnie mówi się bez ich etycznego (moralnego) uzasadniania. Jest to proces o tyle ciekawy, że kultura dzisiejsza z jednej strony preferuje całkowitą „wolność” (autonomię) człowieka<sup>10</sup>, a z drugiej strony wolność tę całkowicie kwestionuje.

Wydaje się, że nadchodzi czas, by nieco szerszej zająć się kwestiami powinności moralnej. Dlatego niniejsze studium jest – po dłuższym czasie nie zajmowania się tym zagadnieniem – jedną z prób personalistycznego naszkicowania tej bardzo złożonej problematyki.

## 1. Mały szkic o złożoności zagadnienia powinności

Zauważmy, że już Platon i Arystoteles – chociaż bardzo różnie – podchodzą do zagadnienia powinności dosyć oryginalnie. Mówili – nazwijmy to tak – o „powinnościach na różnych poziomach”. Podkreślali to, że na każdym „niższym piętrze” uwzględnić należy to, co jest specyficzne dla tego „piętra”, ale i też to,

<sup>6</sup> Por. szerzej E. Chiavacci, *Teologia morale. Complementi di morale generale*, t. 2, Assisi 1980, s. 217-226; K. Lehman, *Normy moralne i chrześcijański etos we współczesnym społeczeństwie*, Przegląd Powszechny 11 (1992), s. 202-214; J. Mariański, *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne*, Lublin 1992; E. W. Böckenförde, *Wolność - państwo - Kościół*, Kraków 1994; A. Dylus, *Etos gospodarczy w Polsce*, Warszawa 1994, s. 30-35; H. Juros, *Logos i etos w sporze o godność człowieka*, Przegląd Powszechny 1 (1994), s. 48-59.

<sup>7</sup> Por. E. Kaczyński, *Etyka powinności czy etyka decyzji? Próba zrozumienia sporu T. Stycznia z M. A. Krąpcem*, w: tenże, *Prawda, dobro, sumienie. Z zagadnień teologii moralnej*, Warszawa 2007, s. 125-146.

<sup>8</sup> E. Mounier, *Co to jest personalizm?*, Warszawa 1960; W. Granat, *Osoba ludzka*, Sandomierz 1961; B. Häring, *Personalismus und Philosophie und Theologie*, München 1968.

<sup>9</sup> Por. min. M. Drożdż, *Media. Teorie i fikcje*, Kielce 2005.

<sup>10</sup> Jest to przeważnie „ukryty” deontologizm autonomiczny, który głosi, że instancja moralnie (=społecznie!) nakazodawcza istnieje w podmiocie czynu jako nieuwarunkowany poznawczo ani motywacyjnie imperatyw wolnego, a nawet sprzecznego działania. Niektórzy tylko uznają tak zwaną złotą regułę - „nie czyń drugiemu, co tobie niemiłe” (Kant, R. M. Hare), ale większość skrajnych autonomistów wyznaje po prostu etykę sytuacyjną (czyli działania spontanicznego), jedynie z impulsu wolności (Sartre). Do tego dochodzi w kulturze „popowej” lub obyczajowi wyrażanego głosem opinii publicznej, że „tak się robi, ponieważ wszyscy tak robią”.

co jest „ponad tym piętrzem”. Obydwaj ci myśliciele zakładali – chociaż różnie to uzasadniali – że antropologia filozoficzna nie stanowi prostej aplikacji metafizyki ogólnej (inaczej mówiąc: uważali, że antropologii nie otrzymuje się przez mechaniczne „opisanie” człowieka). Mówili w swej metafizyce o „bycie” człowieka, a powinność wyprowadzali właśnie jako konsekwencję owego „bytowania”. Dobrze wiedzieli, że rzeczywistość ludzkiego bytu jest treściowo bogatsza od bytu jako bytu. Nie jest tedy przypadkiem, że punktem wyjścia ich rozumowania były także „pewne dane uzyskane w bezpośrednim przeżyciu ludzkiego podmiotu, w którym odróżniali w sobie to wszystko, co jest «moje» od tego, co stanowi mnie samego, co jest «ja»”<sup>11</sup>.

Znakomitym przykładem stoickich rozważań moralnych o powinnościach (obowiązkach) jest *De officiis* Seneki<sup>12</sup>, do których wielokrotnie nawiązuje w późniejszych wiekach myśl chrześcijańska<sup>13</sup>. Od Seneki rozpoczyna się w naszej kulturze, szkoda że nieco zapomniana, od Kanta – sapiencjalna, mądrościowa – wykładnia znaczenia powinności w życiu człowieka. Nie można też zapomnieć silnego benedyktyńskiego wpływu na duchowy kształt Europy i kultury zachodniej. To przecież z *Reguły* św. Benedykta wywodzi się roztropnościowa interpretacja praw i obowiązków ludzkich<sup>14</sup>.

Św. Tomasz z Akwinu i cała scholastyka widzi zagadnienie powinności w rozumieniu *ordo*, czyli harmonijnego porządku życia<sup>15</sup>. Moralność nie utożsamia się z przeżyciem. Św. Tomasz wypracował znakomite rozumienie powinności, szkoda, że nieco dziś zapomniane. Rozumie powinność jako „*electio*”, jako „*imperium*” i jako „*liberum arbitrium*”. Wszystkie trzy rzeczywistości objawiają się w rozumnej i wolnej decyzji człowieka. Życie moralne polega na przeżywaniu wartości, i powinności. Przeżycie jest świadomością towarzyszącą czynom ludzkim i odbijającą to wszystko, co się dzieje w byciu ludzkim. K. Wojtyła, porównując naukę św. Tomasza z nauką Schelera, stwierdza, że „istotą życia moralnego według Akwinaty jest przeżywanie prawdy o dobru realizowanym w czynie i realizowanie w tymże czynie dobra poddanego kryteriom rozumu, a więc postawionego w świetle prawdy”<sup>16</sup>. Nie wolno zapomnieć, że to właśnie mądre średniowiecze rozwinęło kwestię,

<sup>11</sup> M. A. Krapiec, *Ja - człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 102.

<sup>12</sup> Por. m. in. L. A. Seneka, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1980, s. 30nn.

<sup>13</sup> Np. znakomite dzieło św. Ambrożego, *Obowiązki duchownych*, tłum. J. Sajdak, J. Wikarjak, Warszawa 1967.

<sup>14</sup> Św. Benedykt, *Reguła*.

<sup>15</sup> Por. np. E. Kaczyński, *Lex nova in San Tomaso*, w: *Acti del VIII Congresso Tomistico Internazionale*, Lib. Ed. Vaticana 1982, s. 23-33. Dla św. Tomasza, tak jak dla Arystotelesa i Ojców Kościoła, pierwsze miejsce w rozważaniu moralnym niezaprzeczalnie zajmuje pytanie o szczęście. To pytanie jest czymś naturalnym dla każdego człowieka; pociąga za sobą pytanie o cel ostateczny, które zakłada wcześniejsze istnienie jakiejś refleksji, na co wskazuje jego bardziej abstrakcyjne sformułowanie. Pytanie o prawdziwe szczęście przynależy więc przede wszystkim do definicji teologii moralnej według św. Tomasza. Wyraża pierwotną skłonność do prawdy i dobra, którą umocnią cnoty poprzez prawe ćwiczenie i doświadczenie nabyte w różnych dziedzinach ludzkiego działania. Por. S. Th. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, Poznań 1994, s. 31.

<sup>16</sup> Zob. K. Wojtyła, *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej w oparciu o koncepcje św. Tomasza z Akwinu oraz Maksa Schelera*, RTK 6 (1959), z. 1-2, s. 121-122;

że człowiek w swym życiu moralnym staje przed różnorodnymi dobrami, których może chcieć albo nie chcieć. Aby realizował dobro moralne, musi chcieć dobra prawdziwego. Samo pójście za spontanicznym chceniem nie czyni jeszcze dobra chcianego dobrem moralnym: nie wystarczy chcieć, trzeba chcieć dobrze, w odpowiedni sposób. Moralność to „przekraczanie” spontanicznych „chceń” i uczuć. Moralność, będąca doskonałością woli, jest realizacją nie tylko jej spontanicznych „chceń”, lecz także wartości na zasadzie prawdy. Prawda pozwala osobie przekroczyć spontaniczność „chceń” i wybierać dobro prawdziwe, nawet wbrew naturalnym dążeniom uczuć czy woli. Takie podejście otwiera właściwą perspektywę zarówno dla rozumienia samego człowieka, jak i jego praw i obowiązków<sup>17</sup>.

Renesans wnosi do myślenia o powinnościach człowieka nowe akcenty w ramach etyk wychowawczych. Akcentowano też nowe rozumienie prawa naturalnego, uważając, że ludzie jako istoty rozumne uczestniczą w tym prawie przez swój rozum (prawo w pełnej swej postaci – tak jak to wypracowano wcześniej – jest bowiem *quaedam rationis ordinatio*).

Epokę nowożytną charakteryzuje mnóstwo subiektywnych koncepcji ludzkich uprawnień i powinności. Takie podejście ukształtował nominalizm w XIV wieku. „Uprawnienie” nie oznacza już odtąd tego, co uznaję za „należne” sobie i bliźniemu, ale to, do czego ja jako podmiot mam prawo ze strony bliźniego i społeczeństwa. „Uprawnienie” zmienia posiadacza: staje się raczej „moim obowiązkiem – prawem”, a jeszcze bardziej „obowiązkiem” bliźniego wobec mnie. Powinność w swej głębi odwraca kierunek: zmierza już nie ode mnie ku innym, ale raczej od innych ku mnie. Powinność nie oznacza już „przymiotu duszy” ani ukierunkowania ku innemu, jak tego chciała przez wieki myśl chrześcijańska, ale skupia się na rewindykacji jakiegoś zewnętrznego zobowiązania. W tym sensie polega raczej na braniu niż na dawaniu.

Zmianę w myśleniu o powinnościach pogłębia nowa koncepcja relacji człowieka ze społeczeństwem. Społeczeństwo nie opiera się już na przyrodzonej człowiekowi skłonności, ale staje się sztucznym tworem powstałym dla zaspokajania potrzeb ludzi, jednocześnie uniemożliwiając im wzajemne wyniszczanie się w rywalizacji. Mało się dzisiaj pamięta, że gruntownie zmienił podejście do rozumienia powinności Niccolò Machiavelli. To on rozpoczął lawinową wręcz subiektywizację moralności, która – z różnymi odcieniami trwa do dnia dzisiejszego<sup>18</sup>.

tenże, *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, Warszawa 1969, s. 219-249.

<sup>17</sup> Zob.: K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, Znak 13 (1961), nr 83, s. 671; tenże, *Teoria e prassi nella filosofia della persona*, Sapientia 29 (1976), z. 4, s. 379. Zob. tenże, *Czym powinna być teologia moralna?*, AK 51 (1959), t. 58, s. 99-109.

<sup>18</sup> Por. N. Machiavelli, *Książę*, tłum. K. Zaboklicki, Warszawa 1984. Pisze między innymi Machiavelli: „Każdy rozumie, że byłoby rzeczą dla księcia chwalebna dotrzymywać wiary i postępować w życiu szczerze, a nie podstępnie. Jednak doświadczenie naszych czasów uczy, że tacy książęta dokonali wielkich rzeczy, którzy mało przywiązywali wagi do dotrzymywania wiary, i którzy chytrze potrafili usidlać mózgi ludzkie i w końcu wzięli przewagę nad tymi, którzy zaufali ich lojalności. Musicie bowiem wiedzieć, że dwa są sposoby prowadzenia walki: jeden - prawem, drugi - siłą; pierwszy sposób jest ludzki, drugi zwierzęcy, lecz ponieważ częstokroć pierwszy

Wyłomem intelektualnym w szerokich nominalistycznych interpretacjach powinności czasów nowożytnych jest myśl moralna św. Alfonsa Liguoriego<sup>19</sup>. Ludzie XVII i XVIII stulecia przeżywają na Zachodzie głęboki niepokój religijny<sup>20</sup>. Bóg jawi się im jako ktoś straszliwy i daleki. Jakże doskonale oddaje to zapis Pascala: „Czyż nie widzimy bowiem, iż Bóg nienawidzi grzeszników i gardzi nimi, tak dalece, iż nawet w godzinę ich śmierci, wówczas gdy stan ich jest najbardziej opłakany, sprawiedliwość boska przyda drwinę i szyderstwo do pomsty i wściekłości, która skaże ich na wiekuiste męki: *in interitu vestro ridebo et subsannabos*”<sup>21</sup>. Kluczem do zrozumienia alfonsjańskiej wizji moralności jest dokonane przez niego przejście od „rygoryzmu do łagodności ewaneglicznej”, od „zimnej kazuistyki do myślenia zdrowosądkowego”, od „straszenia niemożliwością spełnienia obowiązków do doświadczenia wyzwolenia w Chrystusie”<sup>22</sup>.

---

nie wystarcza, wypada uciekać się do drugiego. Dlatego ksiądz musi umieć dobrze posługiwać się naturą zwierzęcia i człowieka”. Por. tamże, s. 86.

<sup>19</sup> Liguori de Alphonsus, *Theologia moralis*, Wien 1953.

<sup>20</sup> Odsyłamy do dwóch dzieł profesora J. Delumeau: *La Peur en Occident (XIV-XVIII siècles)* i *La Peche et la Peur la culpabilisation en Occident*, Paryż 1978 i 1983; również F. Ferrero, *Angustia religiosa y moral cristiana en el siglo XVIII*, *Moralia* 33 (1987), s. 51-64.

<sup>21</sup> Pascal, *Les Provinciales*, 11 List; cytat biblijny z Księgi Przysłów 1,26. Nie należy się więc dziwić, że u początku oświecenia tak prawo jak i nauka za wszelką cenę chciały się uwolnić spod opieki Kościoła. W takim klimacie należy także widzieć „gorącą antykurialną”, w jaką popadali państwo i miejscy urzędnicy zmuszeni płaszczyć się przed kurialistami. To oni właśnie, na znak protestu, stawali się „regalistami” - zwolennikami dojrzałej i niezależnej społeczności cywilnej. Również uniwersyteccy mistrzowie Alfonsa, chociaż byli zdecydowanymi chrześcijanami, przystępowali zdecydowanie do desakralizacji porządku jurydycznego. Z pełnym szacunkiem do władz kościelnych, ale nie mniej zdecydowanie, stają się antykurialistami. Tworzą oni u „Caravaty” akademię realizmu walczącego, którego Liguori jest jednym z wiernych uczestników. Ich animator, „patriarcha” Nicola Caravata, mistrz Alfonsa w zakresie prawa feudalnego, zyskał rozgłos przez publikację w 1707 r. ostrej rozprawy zatytułowanej *Nullum jus Romani Pontificis in Regno Napolitano* (Papież rzymski nie ma żadnego prawa w Królestwie Neapolitańskim). Był to, jeśli tak można powiedzieć, historyczny okrzyk rozwścieczonego antykurializmu zrodzonego w salonie literackim i naukowym Caravaty. To dzięki temu kręgowi „rozdartych” chrześcijan nasz młody adwokat - A. Liguori - zanurza się w brzaskach wieku oświecenia. Por. Th. Rey-Mermet, *Teolog sumienia*, tłum. W. Kawecki i H. Pagiewski, Kraków 1996, s. 36-46.

<sup>22</sup> Pojawiający się na scenie teologii moralnej Liguori spotyka: regalizm w interpretacji prawa kanonicznego, augustynizm w teologicznym rozumieniu łaski i zbawienia, rygoryzm w teologii moralnej i krytycyzm w sposobie rozumienia duchowości. Rygoryzm, z którym borykał się Alfons niemal przez całe swoje życie miał dwóch swoich wielkich przywódców: Geneta reprezentującego tzw. *Moralną z Grenoble* (druga połowa XVII w.) i Concinę reprezentującego probablioryzm włoski (XVIII w.). Liguori wychowany został na podręczniku Geneta, co zresztą rozdziło w nim wiele udręk i niepokojów sumienia. Kiedy więc nieco usamodzielniał się w myśleniu przechodzi „nawrócenie”. Jego przejściu z rygoryzmu w kierunku łagodności moralnej dopomogło mu doświadczenie duszpasterskie, wrażliwość chrześcijańska, odpowiedzialność za dusze mu powierzone, ale także przewodnictwo zrównoważonych kierowników duchowych oraz lektura teologów jezuitów. Trzeba powiedzieć, iż owo „nawrócenie” wiele musiało Alfonsa kosztować choćby dlatego, że rygoryzm i jansenizm były „w modzie” przez cały wiek XVIII, a odejście od tej doktryny uważano za sprzeniewierzenie się nauce Kościoła. Por. M. Vidal, *Frente al rigorismo moral, benignidad pastoral Alfonso de Liguori (1696-1787)*, Madryt 1986; B. Häring, *Sant Alfonso: Una morale per i redenti*, w: *Morale e Redenzione*, red. L. Alvarez, S. Majorano, Rzym 1983, s. 17-32; C. Hoegeri, *La teologia morale-spirituale di Sant Alfonso*, w: *Morale e Redenzione*, s. 217-222.

Trzeba powiedzieć, że alfonsjańskie, z gruntu „ludzkie”, myślenie o powinnościach i moralności nie stało się czymś powszechnym. Tak zwane liberalne wyzwoleń od chrześcijaństwa wcale nie zmniejszyło w ludziach poczucia strachu. W tym miejscu należy przypomnieć, że etyka filozofii klasycznej bazuje na teoriach personalizmu i teizmu. Liberalizm indywidualistyczny i społeczny czasów nowożytnych, choć nie odrzuca frontalnie ani osobowego wymiaru człowieka, ani istnienia Boga, to jednak niemal powszechnie rezygnuje z personalistycznych i religijnych przesłanek etosu. Warto przypomnieć, że to przecież Hobbes i Rousseau byli zgodni w tym, że człowiek w stanie „naturalnym nie był istotą etyczną. Prowadził on wówczas egzystencję biologiczną, nie rozróżniając dobra i zła we współczesnym znaczeniu. Człowiek pierwotny w przekonaniu Rousseau był amoralny, a mimo to był idealny. Francuski myśliciel był także przekonany, że pierwotny amoralny stan człowieka był czymś pozytywnym. Etyka pojawia się – w tej interpretacji – dopiero w momencie podjęcia życia społecznego, to znaczy na terenie międzyludzkich relacji. Takie rozumienie genezy moralności (i w jej ramach – powinności) jest przesyczone naturalizmem. Brakuje odwołania się do takich fenomenów, jak: rozumność i wolność człowieka, jego naturalna i nadprzyrodzona godność, sumienie, świadomość zła i dobra<sup>23</sup>.

Immanuel Kant dokonał rzeczywistej rewolucji w rozumieniu powinności i obowiązku. Mówiąc krótko – przedstawia on powinność jako „mus” (imperatyw). Co więcej – sytuuje on zarówno etykę, jak i religię w obrębie „samego rozumu”. Oddziela też skrajnie (formalistycznie) moralność od religii<sup>24</sup>. Takie podejście szeroko poddał krytycznej analizie Max Scheler<sup>25</sup>. Jego zdaniem nie wystarczy mówić tylko o „gołej” powinności. Miłość bowiem odgrywa istotną rolę nie tylko w poznaniu wartości, ale w całej działalności poznawczej człowieka.

<sup>23</sup> Chociaż Hobbes i Rousseau byli teistami, to jednak zasad moralno-społecznych nie wyprowadzali z Dekalogu. Nie dedukowali ich także z natury człowieka jako bytu osobowego, dostrzegającego obowiązujące go powinności. Etyka normatywna - inspiracji tak ontologicznej jak religijnej - nie mieściła się po prostu w optyce twórców liberalizmu. Por. S. Kowalczyk, *Liberalizm...*, s. 139nn.

<sup>24</sup> W 1790 r. Kant wydaje *Krytykę władzy sądowniczej*, tym samym ukończone zostaje dzieło jego życia. Kilkadziesiąt lat żmudnych rozmyślań i skrupulatnych badań prowadzonych w ciszy prowincjonalnego Królewca zaowocowało systemem, który na długie lata wyznaczył kierunek rozwoju filozofii europejskiej. Stworzona przez niego tak zwana „filozofia krytyczna” została ujęta w trzech słynnych „krytykach” - *Krytyce czystego rozumu* (wydanej w 1781 r., w 1787 r. ukazało się drugie wydanie zawierające istotne zmiany), *Krytyce praktycznego rozumu* (1788) i wspomnianej już *Krytyce władzy sądowniczej*. Na kartach tych ksiąg Kant uściłował dociec istoty racjonalnych struktur, które stanowią fundament (wyznaczają „warunki możliwości”) matematyki, nauk przyrodniczych, etyki, estetyki i wreszcie metafizyki. W ostatnich latach swojej intelektualnej aktywności (w roku ukończenia ostatniej „krytyki” Kant miał 66 lat) podjął między innymi badania w dziedzinie filozofii religii, których owocem jest *Religia w obrębie samego rozumu*. Por. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 5-6.

<sup>25</sup> M. Scheler, *Phenomenologie und Erkenntnistheorie*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, t. 10, Bern 1957; M. Scheler, *Światopogląd filozoficzny*, tłum. S. Czerniak, w: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987; M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, wyd. 5, *Gesammelte Werke*, t. 2, Bern-München 1966, s. 125n; M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1980, s. 167. Por. także T.H. Plessner, *Erinnerungen an Max Scheler*, w: *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern-München 1975.

Rola ta różnicuje się w zależności od rodzaju poznania. „Zanim człowiek jest *ens cogitans* albo *ens volens*, jest on *ens amans*”<sup>26</sup>. Taki człowiek-podmiot jest otwarty nie tylko na wszelakiego rodzaju powinności, ale i także na bogaty świat wartości, które „wiążą” działającego.

Współczesny personalizm nawiązuje do wielu wcześniejszych kierunków humanistycznych i widzi powinność w perspektywie integralnego rozwoju człowieka. Przez dążenie do wartości przedmiotowej w czynie każda wartość moralna staje się przedmiotem woli. Moralność – a w jej ramach każda powinność – realizują się w doświadczeniu „chcę dobra”. Chcieć dobra to wychodzić ku wartościowym przedmiotom, to chcieć i wybierać dobro prawdziwe. Człowiek może przeżywać wielorakie wartości, ale dobro realizuje czynami. Moralność – to nie formalistyczny i ślepy „mus” (jak tego chciał Kant czy różnego rodzaju autorytaryzmy). Moralność – to nie kontemplacja wartości w przeżyciu estetycznym, gdzie właściwie wszystko się kończy na kontemplacji piękna albo nawet na kontemplacji prawdy jako wartości. Wartość moralna, dobro moralne, domaga się czynu, aby mogło stać się rzeczywistością; inaczej pozostaje w sferze przeżycia intelektualnego czy emocjonalnego, jak w ujęciu Kanta czy Schelera. Według kard. K. Wojtyły człowiek jest twórcą moralności przez swe działanie, w którym realizuje dobro lub zło moralne. Dlatego można ją w pełni ująć na gruncie bytu i stawania się człowieka<sup>27</sup>. Realizacja powinności – nie jest niczym innym jak tylko dynamicznym procesem „więcej bycia człowiekiem”.

Jednym ze współczesnych – najciekawszych myślicieli mówiących dużo o powinności – jest Tadeusz Styczeń. Zakłada on, że to, co „bezwzględnie powinno należy się osobie od osoby” i „płynie wprost z godności ludzkiej”. Powinność zatem można „wyrazić w postaci postulatów osobowej miłości lub normy personalistycznej”. Przedmiot etyki to nie „decydować się”, lecz to, „na co się winno lub nie winno decydować”. Następnie autor broni realności moralnej powinności, ukazując jej bytowy status. „Moralnie powinien stanowi (...) specyficzną postać «jest», swoisty, nieredukowalny przejaw szczególnego dynamizmu bytowego człowieka osoby. Tego «powinien» do niczego nie można sprowadzić ani znikąd wyprowadzić”. „Bezwzględnie powinno” osobie przez osobę jest po prostu pojęciem analogicznym, metafizycznym i transcendentnym<sup>28</sup>. Autor opowiada się więc za prymatem powinności przed dobrem i przed decyzją. „Istotną treść moralności jest rzeczywistością daną i znaną już przed podjęciem odnośnych decyzji. Owszem, następujące po nich decyzje nie mogłyby w ogóle być decyzjami dobrymi lub złymi moralnie, gdyby powinność ich podjęcia nie była w stosunku do nich

<sup>26</sup> M. Scheler, *Ordo amoris*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, t. 10, s. 355.

<sup>27</sup> Por. K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, *Summarium* 7 (1978), s. 7-16. K. Wojtyła, *Problematyka dojrzwania człowieka. Aspekt antropologiczno-teologiczny*, *Nasza Rodzina* 9 (1977), s. 2-15. Por. J.J. Jęczeń, *Persona e morale. Morale come il compimento della persona in Giovanni Paolo II*, *Romae* 2000, s. 23nn.

<sup>28</sup> Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, *Lublin* 1986, s. 41-45 (o „normie personalistycznej”). Por. T. Styczeń, *Problem możliwości etyki*, *Lublin* 1972, s. 48nn.; zob. tenże, *Zarys etyki*, *Lublin* 1974; tenże, *Cele w aspekcie etycznym*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, *Lublin* 1976, s. 1586.

realnością uprzednią daną i poznaną<sup>29</sup>. Chodzi więc o to – w różnych pracach nie ulega zmianie pogląd Styczenia – iż „powinność moralna” jest głównym aspektem moralności, jej istotą czy *datum originale*.

## 2. Próba określenia powinności

Powinność przeważnie kojarzy się ludziom z jakimś „musem” albo „owocem zakazanym”. Henri Bergson, analizując źródła moralności, pisze: „Wspomnienie owocu zakazanego jest tym, co najdawniejsze, tak w pamięci każdego z nas, jak i w pamięci ludzkości. Czym byłoby nasze dzieciństwo, gdyby na wszystko nam zezwalano! Podkradaliśmy przyjemność za przyjemnością. Lecz oto pojawiła się niewidzialna i niedotykalna przeszkoda: zakaz. Dlaczego jesteśmy posłuszni? To pytanie prawie w ogóle nie było stawiane: przyzwyczailiśmy się, by służyć naszym rodzicom i naszym nauczycielom. Jednak czuliśmy dobrze, że działo się tak, ponieważ byli oni naszymi rodzicami, ponieważ byli naszymi nauczycielami (...).

Każdy organizm jest poddany prawom konieczności. Czym innym jednak jest społeczeństwo stworzone przez wolną wolę jednostek. Lecz od momentu, w którym wole jednostkowe stają się zorganizowane, naśladują organizm; w tym organizmie, mniej lub bardziej sztucznym, przyzwyczajenie odgrywa taką samą rolę jak konieczność w dziełach natury (...).

To, co zbiorowe, umacnia w ten sposób to, co pojedyncze; formuła: «to jest obowiązek» przewycięża wahania, które moglibyśmy odczuwać wobec wyizolowanego obowiązku.

Prawdę mówiąc, nie myślimy wprost o jakiejś masie powinności częściowych, zsumowanych, które tworzyłyby powinność całościową. Siła, którą pewna powinność czerpie ze wszystkich innych powinności, jest raczej porównywalna do oddechu życia, będącego udziałem każdej z komórek w sposób niepodzielny i całkowity, w głębi organizmu, którego komórka jest elementem. Społeczeństwo tkwiące w każdym ze swoich członków ma wymagania, z których każde, zarówno wielkie, jak i drobne, jest w stanie wyrazić całą jego żywotność<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> W *Etyce niezależnej* T. Styczeń wyróżnia trzy określenia powinności moralnej i trzy typy etyki, a mianowicie: „Za moralnie powinny uważa się dany akt dlatego, że 1. stanowi nieodzowny warunek osiągnięcia szczęścia działającego podmiotu, bądź dlatego 2. że akt ten został podmiotowi nakazany przez odpowiednio miarodajny autorytet prawodawczy, bądź wreszcie dlatego, że 3. akt ów wyraża afirmację należną komuś lub czemuś z racji przysługującej mu wsobernej wartości, zwanej w przypadku człowieka osobą godnością. Stąd odróżnia trzy typy etyki: eudajmonistyczną (*eudaimonia* - szczęście, doskonałość), deontonomiczną (*dein* - powinność oraz *nomos* - prawo, przepis) i personalistyczną (*persona* - osoba). Za prymatem powinności względem dobra moralnego Styczeń opowiada się w dwóch innych studiach, kiedy ujmuje je w stosunku do celu ostatecznego, niby według św. Tomasza. „Powinność moralną, a w konsekwencji dobro i zło moralne aktu ludzkiego, określa Tomasz poprzez relację tegoż do ostatecznego celu działającego podmiotu”. Por. T. Styczeń, *Etyka niezależna*, Lublin 1980, s. 14; tenże, *Etyka czy etyki*, RF 2 (1981), s. 100; tenże, *Prawda o człowieku miarą jego afirmacji*, *Communio* 2 (1982), s. 103-113.

<sup>30</sup> H. Bergson, *Dwa źródła moralności*, tłum. P. Kostyło, K. Skorubski, Kraków 1993, s. 15-16.



Kiedy próbujemy naświetlić to, czym jest powinność moralna, to nie możemy zapomnieć o wcześniejszym określeniu człowieka. Liczne dzisiaj próby określenia powinności – często sprzeczne ze sobą – są tylko prostą konsekwencją bardzo różnych definicji człowieka. I w tym miejscu trzeba powiedzieć, że człowiek nie jest Bogiem, dlatego musi liczyć się z prawdą pochodzącą od Boga – czy to otrzymaną w samym stworzeniu, czy to objawioną – która go przewyższa i wiąże wewnętrznie (to prawda jest czymś „powinnościorodnym”). W konkretnie swego istnienia człowiek musi zdawać sobie sprawę z tego, że jest istotą stworzoną, a nie Stwórcą<sup>31</sup>. To Bóg jest jego pierwszą Prawdą, najwyższym Dobrem i ostatecznym Celem. Zarówno sumienie – wolność, jak i prawdę sumienia człowiek otrzymuje od Boga. To ta prawda pozwala człowiekowi (chrześcijaninowi) zagospodarować swoją wolność i zdać z niej egzamin. W ostatecznym rozrachunku bez odwołania się do Boga, nie można wyjaśnić i uzasadnić ani zjawiska sumienia i jego treści obiektywnych (prawdy, prawdziwego dobra, norm moralnych, uprawnień i powinności moralnych), wiążących człowieka i jego wolność z moralnego punktu widzenia w sposób bezwarunkowy albo, jak to się dzisiaj mówi, absolutny – oczywiście absolutny moralnie, a nie ontologicznie<sup>32</sup>.

Prawda o powinności moralnej jest nieodłączna od prawdy o dobru. Ta z kolei leży u podstaw wolności i odpowiedzialności ujętej przez sumienie jako dobro prawdziwe, powinno, norma czy prawo. Tylko w sumieniu może ujawnić się prawda o dobru jako podstawa wolnego wyboru, powinność, norma czynu. Prawda i wolność (miłość) zdradzone tak przez ignorancję (nie-prawdę) jak przez słabość woli (emocjonalizację umysłu i woli) to nic innego niż grzech<sup>33</sup>.

### 3. Różne interpretacje powinności

W kulturze przez wieki różnie interpretowano powinność moralną. Często łączono zagadnienia powinności z interpretacją prawa moralnego oraz normatywności szeroko pojętej. Zasadniczo możemy wyróżnić dwie postawy interpretacyjne powinności: nomizm i antynomizm<sup>34</sup>, oraz dwie postawy podrzędne: legalizm

<sup>31</sup> Por. J. Stelzenberger, *Coscienza*, w: *Dizionario teologico*, t. 1, Brescia 1966, s. 350.

<sup>32</sup> E. Kaczyński, *Prawda, dobro sumienie. Z zagadnień teologii moralnej*, Warszawa 2007, s. 65nn.

<sup>33</sup> Temu zagadnieniu św. Tomasz poświęcił aż 19 kwestii. Por. *De verit.*, 4 ad 2. oraz STh 1-2, 71-89.

<sup>34</sup> Termin „nomizm” pochodzi od greckiego *nomos* (prawo). Pierwotnie była to postawa wręcz religijnego szacunku dla prawa, całkowitego przyłgnięcia do niego i układania całego życia osobistego i społecznego według jego wymagań. W chrześcijaństwie prawo (powinność) jest uważane za drogę zbawienia i doskonałości, droga do szczęścia i pokojowego współżycia w społeczeństwie. Antynomizm - jak sama nazwa wskazuje, jest to postawa przeciwna poprzedniej; *anomos* w języku biblijnym znaczy tyle co bezprawie, niesprawiedliwość, grzech. Jest to więc postawa buntu przeciw prawu, normom życia i instytucjom w imię łaski Bożej i wolności ducha. Odróżnia się trzy typy antynomizmu: teologiczny, polityczny i moralny. Antynomizm polityczny pojawiał się w różnych okresach historii ludzkości. Jako kierunek i postawa, mające swoją teorię i poparcie w zorganizowanych siłach, powstał dopiero w reakcji na system absolutystyczny (*l'ancien regime*)

i antylegalizm<sup>35</sup>. Oczywiście w każdej postawie jest jeszcze wiele odcieni i nie może być mowy o podziałach wyłącznych, jak tego domaga się logika formalna. Legalizmowi sprzeciwia się antylegalizm. Nie każdy jednak antylegalizm występuje w obronie moralności otwartej i integralnej<sup>36</sup>.

Patrząc na historię moralności, można wyróżnić kilka różnych podejść interpretacyjnych związanych z rozumieniem powinności. Pierwszą linią interpretacyjną jest linia sokratejska. „Nawrócenie” Sokratesa, które tak bardzo zmieniło ironicznego, moralizującego filozofa, dokonało się, jak się wydaje, pod wpływem słynnego zdarzenia w wyroczni delfickiej. Chajrefon, oddany przyjaciel Sokratesa, zapytał wyroczni, czy jest jakiś żyjący człowiek mądrzejszy od Sokratesa, i otrzymał odpowiedź „nie”. Przemysliwał nad tym Sokrates i doszedł do wniosku, że bóg uważał go za najmądrzejszego człowieka dlatego, że uznawał własną ignorancję. Zaczął więc pojmować swą misję jako szukanie stałej i pewnej prawdy, prawdziwej mądrości, i zjednywanie sobie pomocy każdego, kto zgadzałby się go wysłuchać<sup>37</sup>. Według Sokratesa „powinność” jest siłą cnoty. Ten „etyczny intelektualizm” Sokratesa wydaje się na pierwszy rzut oka rażąco sprzeczny z faktami codziennego życia. Czyż nie jesteśmy świadomi, że czasami rozmyślnie czynimy to, o czym wiemy, że jest złe, i czy nie jesteśmy przekonani, że inni ludzie czasami także postępują w ten sposób? Dlatego też jesteśmy skłonni zgodzić się z Arystotelesem, kiedy krytykuje on utożsamianie wiedzy i cnoty, wykazując, że Sokrates zapomniał o irracjonalnych częściach duszy i nie zwrócił wystarczającej uwagi na fakt moralnej słabości, która prowadzi człowieka do tego, że czyni on to, co uważa za złe. Twierdzi się, że ponieważ sam Sokrates był wyjątkowo wolny od wpływu namiętności na moralne postępowanie, skłonny był przypisywać innym taki sam stan i wyciągał wniosek, że nieumiejętność czynienia tego, co jest słuszne, wynika raczej z niewiedzy niż z moralnej słabości. Mówi się również, że kiedy Sokrates utożsamiał cnotę z wiedzą czy mądrością, miał na myśli nie każdy rodzaj wiedzy, lecz prawdziwe osobiste przekonanie<sup>38</sup>.

Drugim – ważnym podejściem do powinności – i to we wszystkich okresach historii – jest podejście cyniczne. Cynicy, czyli *psi uczniowie*, mogli wziąć swą nazwę z niekonwencjonalnego sposobu życia albo też z faktu, że założyciel szkoły

---

w czasach nowożytnych. Warto przypomnieć powiedzenie Ludwika XIV: „Państwo to ja” - co również znaczyło „Prawo to ja” - aby sobie uświadomić sytuację polityczną tamtych czasów. W takiej sytuacji antynomizm polityczny prezentował się jako postawa demokratyczna, jako dążenie do ograniczenia absolutnej władzy cesarza czy króla na korzyść różnych klas społecznych. Podział władzy w państwie na ustawodawczą, sądowniczą i wykonawczą, wypracowany w XVIII w. (Ch. L. de Montesquieu) i powoli wchodzący w życie w XIX w., przyczynił się do zmniejszenia ruchów antynomistycznych, czyli anarchistycznych. Por. C. Augrain, *Nomisme*, w: *Dictionnaire de la Bible. Supplement*, Paris 1960, s. 550-554; G. Bareille, *Antinomisme*, w: *Dictionnaire de theologie catholique*, t. 1, Paris 1931, s. 1391-1399; J. L. Witte - P. Blaser, *Antinomismus*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 1, Freiburg 1953, s. 642-647.

<sup>35</sup> Por.: H. Schuster, *Legalismus*, w: *Lexikon...*, t. 6, s. 876; G.H. Clark, *Legalism*, w: *Baker's Dictionary of Christian Ethics*, Michigan 1978, s. 385.

<sup>36</sup> E. Kaczyński, *Prawda, dobro, sumienie...*, s. 16.

<sup>37</sup> Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 93.

<sup>38</sup> F. Colpeston, *Historia filozofii. Grecja i Rzym*, Warszawa 2004, t. 1, s. 96-105.

Antystenes nauczał w gimnazjonie znanym jako Kynosarges. Być może obydwaj czynnicy przyczyniły się do powstania tej nazwy<sup>39</sup>. Antystenes – jako przedstawiciel wszystkich cyników – obrał niezależność życiową i samowystarczalność za ideał i cel sam w sobie. Utożsamiał całą moralność po prostu z niezależnością od wszystkiego – w tym także od ziemskich dóbr i przyjemności, jeżeli człowiek uzna to za słuszne. Uznał też, że wszleka powinność jest „zniewoleniem”. I ta inspiracja przebija się przez wieki we wszelkich ideach konstestacyjnych.

Trzecim – ważnym podejściem do rozumienia powinności – jest podejście platońskie. Liczne elementy takiego rozumienia powinności jak ma Platon, spotykamy nie tylko w myśli augustyńskiej, ale i w tak różnych systemach, jak idealizmy, czy w przemyśleniach Lutra i Newmana. Etyka powinności Platona jest eudajmonistyczna w tym sensie, że jej cel stanowi osiągnięcie najwyższego dobra, którego posiadanie gwarantuje prawdziwe szczęście. Można powiedzieć, że najwyższym dobrem człowieka jako istoty rozumnej i moralnej jest rozwój osobowości, właściwe pielęgnowanie duszy, ogólnie mówiąc harmonijna kondycja życiowa. Kiedy dusza ludzka znajduje się w stanie, w jakim być powinna, wtedy człowiek jest szczęśliwy<sup>40</sup>. Mówiąc krótko – Platon wypracował bardzo szeroko ideę „*summum bonum*”. *Summum bonum* człowieka czy szczęście zawiera rzecz jasna poznanie Boga<sup>41</sup>. To poznanie prowadzi do życia cnotliwego. Powinność zatem wynika z siły cnoty. Wydaje się, że Platon mocno trzymał się myśli, że cnota jest wiedzą i można jej nauczać, jak również, że nikt nie popełnia zła świadomie i dobrowolnie. Kiedy jakiś człowiek wybiera coś, co jest *de facto* złem, wybiera to *sub specie boni*: pragnie czegoś, o czym wyobraża sobie, że jest dobre, lecz co w istocie rzeczy jest złe. Platon niewątpliwie dostrzegał uparty charakter pożądania usiłującego znieść przed sobą wszelkie przeszkody, „porywającego ze sobą woźnicę w swym nieprzytomnym pędzie do osiągnięcia tego, co wydaje mu się dobrem; jeśli jednak zły koń pokona opór woźnicy, dzieje się tak według zasad Platona jedynie dlatego, że albo woźnica nie posiada wiedzy na temat tego, co jest prawdziwie dobre, albo jego wiedza o dobru jest tymczasowo przyćmiona przez poryw namiętności”<sup>42</sup>. W ten sposób rozpoczęła się w naszej kulturze dyskusja – trwająca do dziś – dyskusja dotycząca czynników zakłócających właściwe pojmowanie powinności.

<sup>39</sup> Antystenes (około 445 do 365) urodził się z ojca Ateńczyka i matki niewolnicy z Tracji. To może wyjaśniać, dlaczego nauczał w Kynosarges, zarezerwowanego dla tych, którzy nie byli czystej krwi Ateńczykami. Gimnazjon poświęcone było Heraklesowi i cynicy obrali sobie tego herosa za pewnego rodzaju bóstwo opiekuńcze czy patrona. Jedno z dzieł Antystenesa bierze tytuł od Heraklesa. Antystenes, na początku uczeń Gorgiasza, stał się potem oddanym stronnikiem Sokratesa. W Sokratesie podziwiał głównie jego niezależność charakteru sprawiającą, że postępował zgodnie z przekonaniem bez względu na to, jakie pociągało to za sobą koszty. Pomijając fakt, że Sokrates nie zważał na bogactwa ziemskie i aplauz ludzki jedynie po to, by osiągnąć większe dobro prawdziwej mądrości. Por. F. Copleston, *Historia filozofii...*, t. 1, s. 115.

<sup>40</sup> Sekrettem mieszaniny symbolizującej dobre życie jest według Platona odpowiednia proporcja. Dobro jest więc pewną postacią piękną, które rodzi się z miary i proporcji i przysługuje „odpowiedniości”. Por. F. Colpeston, *Historia filozofii...*, t. 1, s. 197.

<sup>41</sup> Platon, *Fileb*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 113.

<sup>42</sup> Platon, *Gorgiasz*, 482 e 3-5, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1957, s. 84.

Czwartą – bardzo szeroko znaną w myśli etycznej interpretacją powinności – jest dziś wielce złożona interpretacja arystotelesowsko-tomistyczna. Arystoteles twierdzi, że umysł możliwościowy, będący formą ciała, jest w stanie poznać powinności (zobowiązania), gdyż należy on do natury ludzkiej<sup>43</sup>. Powinnościowa etyka Arystotelesa jest otwarcie teleologiczna<sup>44</sup>. Zajmuje się czynem nie jako dobrym w sobie niezależnie od wszelkich innych odniesień, lecz czynem jako prowadzącym do ludzkiego dobra i do dobra ostatecznego. Wszystko, co prowadzi człowieka do osiągnięcia dobra czy celu, jest działaniem „właściwym”; działanie, które sprzeciwia się osiągnięciu prawdziwego dobra człowieka, będzie działaniem „złym”<sup>45</sup>. Powinność ma zatem – zdaniem Arystotelesa i św. Tomasza – zawsze odniesienie do normatywności i do świata wartości, do których powinność zmierza i człowieka prowadzi.

Warunkiem wstępnym działania moralnego jest wolność, ponieważ tylko za dobrowolne czyny ponosi człowiek odpowiedzialność, tj. dobrowolne w szerokim sensie<sup>46</sup>. Arystoteles – a za nim św. Tomasz z Akwinu – pyta, co ludzie na ogół uważają za cel życia? Szczęście, mówi Arystoteles, i jako Grek akceptuje ten pogląd. Ale, oczywiście, stwierdzenie to nie prowadzi nas zbyt daleko, gdyż różni ludzie rozumieją szczęście na wiele sposobów. Niektórzy utożsamiają je z przyjemnością, inni z bogactwem, jeszcze inni z honorem itd. Arystoteles czyni uwagę, że prawdziwie szczęśliwy człowiek musi być wystarczająco wyposażony w zewnętrzne dobra. Odrzuca w ten sposób skrajny cynizm, ostrzega nas jednak (por. *Eth. Eud.*, 1214 b 25 n.), byśmy nie mylili nieodzownych uwarunkowań szczęścia z podstawowymi elementami szczęścia i z celem ostatecznym człowieka.

<sup>43</sup> W XV w. zainteresowania zwróciły się ku Platonowi. Niemniej pojawiały się wydania łacińskie *Corpus aristotelicum* oraz tekstu greckiego. Filologicznym zabiegiem „oczyszczającym” towarzyszyły próby uwolnienia doktryn Arystotelesa od wikłających je interpretacji scholastycznych i awerroistycznych. Niektórzy z renesansowych arystotelików (Pomponazzi) sądzili, że pierwotną wersję a. odtworzył Aleksander z Afrodyzji, inni (A. Achillini, A. Nifo, M. A. Zimara) przekonani byli, że nie ma i nie może być autentycznego a. poza awerroizmem. Melanchton uprawiał i propagował filozofię w duchu Arystotelesa, którego metafizykę wprowadzono do programu studiów w uniwersytetach protestanckich. W XVIII-XIX w. pod wpływem pism Arystotelesa byli Hobbes, Berkeley, Descartes, Leibniz i Hegel. A. z punktu widzenia merytorycznego i historycznego szczególnie intensywnie zaczęto się interesować w XIX i XX w.; do tradycji arystotelesowsko-scholastycznej nawiązywali Brentano, Bolzano i Husserl; przedmiotem swych wszechstronnych studiów uczynili go m.in. J. Barthelemy Saint-Hilaire, A. Trendelenburg, H. Bonitz, K. Prantl, O. Spengler, co umożliwiło przygotowanie krytycznego wydania dzieł, które realizowała Pruska Akademia Nauk (*Opera. Graece-Latine cum scholiis*, I-V, B 1831-70). Obok tekstów greckich i łacińskich pojawiły się przekłady na języki nowożytny (*Aristoteles vernaculus*). Por. M. Kurdziałek, *Arystotelizm*, w: J. Herbut, *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 57-60; tenże, *Arystotelizm, najtrudniejsza z dróg św. Tomasza*, w: *Pastori et Magistro*, red. A. Krupa i in., Lublin 1966, s. 361-372.

<sup>44</sup> *W Etyce eudemejskiej* Arystoteles mówi, że zaczynamy odkrywać powinność od „prawdziwych, lecz niejasnych sądów” (1216 b 32n.) czy „pierwszych powikłanych sądów” (1217 a 18 n.) i przechodzimy do sformułowania jasnych sądów etycznych. Innymi słowy, Arystoteles zaczyna od zwykłych sądów moralnych ludzi jako podstawy dowodzenia. Por. także *Etyka nikomachejska*, 1094 b 27 n.

<sup>45</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956, s. 3.

<sup>46</sup> *Etyka nikomachejska*, 1094 b 11-27. Por. *Etyka eudejmejska* 1, 6.

Spełnianie powinności poprzez realizację szlachetnej cnoty – jest zatem drogą do celu ostatecznego.

Po piąte – bardzo ciekawą sprawą jest rozumienie powinności w kulturze konsumistycznej. Wbrew temu, co się dosyć powszechnie sądzi, dzisiejszy świat wcale nie został wyzwolony z wielorakich „presji” powinnościowych. Wręcz przeciwnie – na swoje nieszczęście ludzie stworzyli sieć rozlicznych „powinności konsumpcyjnych”. Od czasów Dawid Hume’a rozwinęła się – mało jeszcze zbadana pod względem moralnym – wręcz konsumistyczna dialektyka powinnościowa. Ludzie z łatwością poddają się często nielogicznym i mało zdroworozsądkowym, powinnościom („musom”). Nic więc dziwnego, że dochodzi do tego podstawowa dla społeczeństwa masowego i pluralistycznego, inspiracja konsumistyczna, przeważnie do końca nieuświadomiana<sup>47</sup>. W związku z tym pojawia się w kulturze masowej ważne pytanie: jak dostarczać wciąż „świeżej powinności konsumpcyjnej”, powinności oryginalnej, nowej, sensacyjnej, przy wzrastającej masie odbiorców? Dla tych ostatnich, przesiąkniętych już sekularystyczną wizją człowieka i świata, w dużym stopniu nie jest już ważne to, co jest dobre lub złe, lecz to, co jest nowe, oryginalne, naskakujące, korzystne, godne konsumpcji<sup>48</sup>. W tym kontekście warto nawiązać do tego, że – wbrew temu co się głosi – *ethos* konsumpcji nie jest etosem „niezależnym”. I to w wielorakim znaczeniu. Elementarne doświadczenie ludzkie mówi, że podmiot podlega powinnościom moralnym, że je po prostu „zastaje”. Człowiek „konsumujący” jest także tym człowiekiem, który „odkrywa powinność”, to znaczy, że ją ujmuje we własnych aktach poznawczych, w swych sądach, decyzjach i nade wszystko w ślepych podporządkowaniu się licznym uzależnieniom konsumpcyjnym. Mając to uzależnienie na uwadze, preferujemy za Janem Pawłem II naczelną zasadę etyczną: „*persona est semper affirmanda*”, w miejsce bardzo nieprecyzyjnej formuły psychologicznej, że człowiek nie może żyć bez konsumpcji (jest to mało zbadana zasada nowego i skrajnego deontologizmu konsumistycznego).

#### 4. Personalistyczne rozumienie powinności

Edward Kaczyński zauważa, idąc tokiem myślenia Karola Wojtyły, że powinność moralna zawsze musi być rozważana w kontekście czynu osoby<sup>49</sup>. Powinność jest określona jako „doświadczalna postać zależności od prawdy, której podlega wolność osoby”<sup>50</sup>. Tu już jest zawarta odpowiedź na pytanie: dlaczego osoba

<sup>47</sup> S. Privittera, *Per una interpretazione del dibattito su „l'autonomia morale”*, Rivista di Teologia Morale 12 (1980), s. 565-586; P. Kosłowski, *La cultura postmoderna*, Milano 1991, s. 23; R. Barilli, F. Irace, F. Alinovi, *Una generazione postmoderna*, Milano 1990, s. 45nn.

<sup>48</sup> Por. szerzej A. Drożdż, *Konsumizm. Ocena moralna na podstawie encyklik Jana Pawła II*, Tarnów 1997, s. 48nn.

<sup>49</sup> Por. E. Kaczyński, *Prawda o dobru w Karola Wojtyły koncepcji moralności*, w: tenże, *Prawda, dobro, sumienie...*, s. 88-124.

<sup>50</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 163.

ludzka, ciesząca się wolnością jako samozależnością, powinna działać? Moc normatywna prawdy rodzi powinność.

„Stwierdzenie: «x jest prawdziwym dobrem» wyzwala w sumieniu wewnętrznego przymus czy nakaz: powinienem spełnić czyn, który urzeczywistni owo x”<sup>51</sup>. Powinność zaświadcza jeszcze dobitniej, że wola ma tylko w sobie właściwą relację do prawdy. Powinność prezentuje się jako zdynamizowanie woli przez prawdę. Może mieć miejsce tylko w istocie rozumnej, jaką jest człowiek, który nie tylko ma zdolność poznania prawdy o dobru, ale posiada wolność aktualizującą się w dynamicznym przyporządkowaniu się tej prawdzie. Dlatego powinność stanowi jakby spiętrzenie duchowej energii, w której jest coś więcej niż tylko chcenie woli. To „coś więcej” – to właśnie moment prawdy o dobru; stanowi on wewnętrzną zasadę chcenia, które już się prezentuje jako chcenie dobra powinnego. Przeżycie powinności ściśle łączy się z przeżyciem prawdziwości dobra. Chodzi nie tylko o prawdziwość obiektywną norm, ale i o podmiotowe przekonanie i pewność, że norma wskazuje dobro prawdziwe, w którym jest zobiektywizowane prawdziwe dobro. Napięcie między zobiektywizowanym porządkiem moralnym a podmiotowym porządkiem wolności rozładowuje się właśnie przez prawdę, przez podmiotowe przekonanie o prawdziwości dobra. Chodzi nie o prawdę teoretyczną czy nawet aksjologiczną, ale o prawdę o dobru przyporządkowaną działaniu osoby. Tylko taka prawda może zrodzić konkretną powinność<sup>52</sup>.

Powinność względem kogoś zakłada specyficzną rzeczywistość wewnątrzsobową, której źródłem jest sumienie. Jesteśmy więc w samym sercu moralności, która jest realizacją dobra powinnego w czynie osoby i autorealizacją osoby przez dobro czynu. „Chcę” lub „nie chcę dobra”, „chcę” lub „nie chcę być” dobrym zawiera nie samo przyporządkowanie do wartości przedmiotowych, ale przede wszystkim czynnik stanowiący o samej istocie moralności – moment powinności, który jest niczym innym niż mocą normatywną prawdy o dobru<sup>53</sup>.

Powinność moralna przedstawia się jako podmiotowy i przeżyciowy odpowiednik normy moralnej, norma zaś jest obiektywizacją dobra prawdziwego i związanej z nią powinności. Nie wolno zapomnieć, że fundamentalna powinność moralna afirmacji osoby przez osobę jest oparta na prawdzie o wartości osoby, czyli na prawdzie o jej godności, jedynej i najwyższej w widzialnym świecie. Ta prawda o wartości czy o dobroci osoby rodzi powinność afirmacji osoby dla niej samej, nie pozwalając jej używać jako środka do innych celów. Wszystkie inne powinności moralne można więc uznać za konkretyzację tej fundamentalnej powinności, odnoszącą się do poszczególnego działania człowieka. Ponieważ wszystkie czyny moralne znajdują się w „polu” relacji: osoba-podmiot – osoba-przedmiot, nawet kiedy czyn ma za odbiorcę własną osobę, fundamentem powinności jest prawda o wartości, prawda o godności obiektywnie w niej samej istniejąca. Taki

<sup>51</sup> Tamże, s. 170.

<sup>52</sup> E. Kaczyński, *Prawda o dobru w Karola Wojtyły...*, s. 118.

<sup>53</sup> Por. szerzej J. Wróbel, *Teologiczne podstawy moralności chrześcijańskiej w ujęciu encykliki „Veritatis splendor”*, RT 42,3 (1995), s. 37-55.

też jest fundament personalistycznego rozumienia powinności: nie jako „musu”, ale jako „samo-obdarownia” i „obdarownia” prawdą, dobrem i pięknem. Powinność nie jest niczym innym, jak uczestnictwem w uniwersaliach, czyli w prawdzie, w dobru i pięknie.

W podsumowaniu trzeba powiedzieć, że mówienie dziś o powinności moralnej napotyka na wielki zamęt. Jest to najpierw zamęt językowy. O powinnościach mówi się bardzo często bez odniesienia do antropologii integralnej. Patrząc z personalistycznej perspektywy, trzeba powiedzieć, że człowiek może zrozumieć istotę powinności tylko wtedy, gdy rozumie „siebie, jako osobę”. Tylko w człowieku, dzięki jego rozumności i wolności, może powstać „rejon prawdy o dobru”, w którym mieści się cała problematyka norm. Stąd normy należy rozumieć nie jako aprioryczne imperatywy rozumu, ale jako pochodzące od rozumu proste ujęcia dobra działania jako prawdy. Treścią normy – powinności – jest prawda o dobru, a normotwórcza działalność sumienia (rozumu) polega na zdolności poznawania tej prawdy i kierowania według niej czynami ludzkimi. Człowiek nie powinien w swym życiu kierować się intencjonalną spontanicznością swych uczuć czy nawet woli. W odróżnieniu od norm logiki, estetyki czy techniki normy moralne odnoszą się do czynu i do człowieka jako osoby. Działając zgodnie z nimi, człowiek działa dobrze i sam jako człowiek staje się dobry; działając zaś niezgodnie z nimi, działa źle i sam jako osoba staje się zły. Wszystkie inne normy są normami produkcji, tylko normy moralne są normami czynu człowieka jako osoby – stąd istnieje ich ściśle powiązanie z sumieniem, „centrum” egzystencjalnym życia i działania osoby w perspektywie celu ostatecznego.

## MORAL OBLIGATION (DUTY)

### Sumarium

In last decades, moral theology a little were forgotten about the issue of moral obligation. An interesting matter for this is that it speaks of duty within the limits of human rights in professional ethicists and in – negatively – in the anti-pedagogies.

The author in the article presents the first complexity of the issue of duty (aristotelianism, stoicism, utilitarianism, personalism). It develops, among other things, motif about new kind of deontology – “deontology of consumerism”. The whole ends with a lecture about personalistic understanding of duty in light “self-determination of person” and in light of universals – truth, goodness and beauty.

Słowa klucze: powinność moralna, powinność, moralność, norma moralności, zło i dobro

Keywords: moral duty, duty, morality, norm of morality, wrong and good