

ANDRZEJ SZOSTEK

NORMY MORALNE A NATURA LUDZKA  
NA MARGINESIE DYSKUSJI MIĘDZY J. FUCHSEM I G. ERMECKEM

W ostatnich latach żywo jest dyskutowany — zwłaszcza w gronie teologów-moralistów niemieckich — problem istnienia i charakteru ogólnych norm moralnych. W dyskusji tej ważną pozycję stanowi artykuł profesora Gregorianum Josefa Fuchsa TJ: *Absolutny charakter etycznych norm postępowania*.<sup>1</sup> Artykuł ten spotkał się na ogół z uznaniem moralistów, choć zarazem wywołał kontrowersje. Gustav Ermecke, profesor z Bochum, współautor (wraz z J. Mausbachem) utrzymanego w tak zwanym tradycyjnym duchu podręcznika *Katholische Moraltheologie* (Bd. 1-3. Aufl. 10. Münster 1959-1961), opublikował w „Münchener theologische Zeitschrift” polemikę ze stanowiskiem Fuchsa<sup>2</sup>, na co z kolei Fuchs odpowiedział artykułem *Sittliche Normen — Universalien und Generalisierungen*, zamieszczonym w tym samym czasopiśmie (1974 nr 1 s. 18-33).

Polemika między Fuchsem i Ermecke stanowi niewielki wycinek wspomnianej dyskusji, wart jednak poznania; ujawniają się w niej bowiem typowe dla dyskutujących stron stanowiska i sposoby argumentowania. Ermecke jest rzecznikiem „tradycyjnej” tendencji, Fuchs — „nowej”. Warto więc przyrzeć się tej polemice i poczynić pewne uwagi, które — jak się wydaje — mogą dotyczyć nie tylko wspomnianych dwóch autorów, ale i innych, prezentujących podobne poglądy. Może szczególną uwagę poświęcić należałoby Fuchsowi; reprezentowana przezeń tendencja zdaje się bowiem dziś mieć więcej — i bardziej wpływowych — rzczykniów wśród niemieckich moralistów (B. Schüller, F. Scholz, F. Böckle, A. Auer), niż grupa „tradycjonalistów”.

Chociaż problem ogólnie ważnych norm dyskutowany jest dziś bodaj najżywiej przez teologów-moralistów, nie jest to problem wyłącznie teologiczny. Co więcej; teologom, którzy nie chcą bronić etycznego pozytywizmu (a na ogół — zwłaszcza katolicycy moralisci — nie chcą) nie wystarcza fakt istnienia nakazów bądź zakazów, za którymi stoi autorytet Pisma świętego czy Magisterium Ecclesiae; starają się znaleźć w naturze człowieka rację tych norm i w tym momencie przechodzą na płaszczyznę rozważań filozoficznych.<sup>3</sup> Te właśnie zagadnienia, dotyczące: natury ludzkiej, prawa naturalnego i sposobu, w jaki uzewnętrznia się ono w normach moralnych, będą przedmiotem niniejszego komentarza do polemiki między Fuchsem i Ermecke; komentarza, w którym poruszone będą, rzecz oczywista, tylko niektóre zagadnienia, a i w nich więcej będzie pytań i postulatów niż systematycznych rozważań.

Treść artykułu Fuchsa jest zapewne Czytelnikom znana; w każdym razie jest łatwo dostępna. Tu więc przypomnijmy pokrótce tylko interesujący nas — a dla artykułu, jak się wydaje, zasadniczy — fragment rozważań. „Wierzący i kochający chrześcijanin (dodajmy: podobnie jak każdy człowiek) musi dążyć do poznania tego, co absolutnie obowiązujące, tego, co każdorazowo pod względem moralnym obiektywnie odpowiada konkretnej ludzkiej (chrześcijańskiej) rzeczywistości”. Chodzi jednak o to,

<sup>1</sup> W: *Teologia moralna*. Warszawa 1974 s. 195-240.<sup>2</sup> *Das Problem der Universalität oder Allgemeingültigkeit sittlicher Normen innerweltlicher Lebensgestaltung*. 24-1973 s. 1-24. Oba artykuły: Fuchsa i Ermeckego znajdują się też w: „Theologisches Jahrbuch” 1974 s. 300-352.<sup>3</sup> W literaturze polskiej mamy zresztą godne odnotowania analizy filozoficzne dotyczące omawianego zagadnienia. Szczególnie wiele uwagi poświęcił mu T. Ślipko. Por. *Etyka intencji czy etyka przedmiotu aktu. Zagadnienie wewnętrznej moralności aktu ludzkiego w filozofii św. Tomasza*. W: *Logos i Ethos*. Kraków 1971 s. 281-326; tenże. *Etos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej*. Kraków 1974 s. 159-199, 229-251, 348-382.

„czy i w jakim stopniu absolutne w sensie obiektywne da się uchwycić, a nawet stwierdzić z całą pewnością, w uniwersalnych, ogólnie obowiązujących normach”<sup>4</sup> Oto główne pytanie artykułu. Fuchs daje nań odpowiedź z grubsza następującą. Normy moralne są ważne (obowiązujące) o tyle, o ile ich respektowanie przynosi pełniejszą realizację człowieczeństwa w człowieku, jego rozwój, o ile podmiot humanizuje w ten sposób siebie i swój świat.<sup>5</sup> Normy te jednak, sformułowane na podstawie doświadczeń przeszłości, w najlepszym zaś razie teraźniejszości, nie są w stanie uwzględnić wszystkich możliwych warunków i okoliczności, w jakich podległy historycznemu rozwojowi człowiek się znajdował i jeszcze znajduje. Ważność ich ogranicza się do tych sytuacji, które w momencie formułowania normy były znane, toteż każda nowa sytuacja domaga się od podmiotu nowej weryfikacji normy: sprawdzenia, czy nie zaistniały nowe okoliczności, które uchylają normę uznaną dotąd za obowiązującą. Za P. Knauerem<sup>6</sup> Fuchs podkreśla, że skoro zgodnie z tradycyjną nauką czyni się ocenę na podstawie trzech wyznaczników: przedmiotu, intencji i okoliczności, wobec tego wszystkie te czynniki (nie zaś wyłącznie przedmiot) winny być uwzględnione w normie moralnej. „Jaką wartość mają nasze normy dotyczące moralności postępowania jako takiego, a więc bez uwzględnienia warunków i intencji? Oto odpowiedź: nie mogą one stanowić norm moralnych bez uwzględnienia warunków i intencji; tylko dlatego obowiązują one jako normy moralne, że milcząc założyliśmy, że mamy oceniać działanie przy uwzględnieniu możliwych okoliczności i intencji. Ale ponieważ nie jest to możliwe teoretycznie, a praktycznie również udaje się tylko częściowo, nie można wykluczyć, że w konkretnym zastosowaniu jakiś obiektywnie uzasadniony przypadek konfliktowy, wyjątek, może nam ukazać, że norma nie posiada obiektywnie założonego zakresu zastosowania. Absolutność norm polega nie tyle na jej ogólności, co na obiektywności jej związku z rzeczywistością.”<sup>7</sup>

W świetle tego należy interpretować zasadę „cel nie uświęca środków”. U jej podstaw leży podział na zło moralne i przedmoralne. Zasada powyższa zakazuje uświęcania środków moralnie złych. Moralne zaś zło polega na nie zachowaniu obiektywnej hierarchii wartości, dopuszcza jednak poświęcenie wartości (przedmoralnej) niższej na rzecz wyższej (także przedmoralnej), odpowiadającej konkretnej ludzkiej rzeczywistości, stanowiącej *recta ratio* postępowania.

Tak więc z powodu zmienności warunków, w które z konieczności uwikłany jest człowiek, a także ze względu na ważki w ocenie czynu moment intencji (celu podmiotowego), teoretycznie wydaje się niemożliwe sformułowanie treściowych norm obowiązujących zawsze i wszystkich (dodajmy przy tym, że Fuchsa interesują w tym artykule wyłącznie normy odnoszące się do działań dotyczących spraw ziemskich, obejmujących człowieka i świat). Normy ogólne mogą mieć charakter bądź norm „abstrakcyjnych”, to jest abstrahujących od niektórych przynajmniej warunków i intencji, bądź norm formalnych, zawierających obok wskazania rodzaju (materiałnego) działania pewne restrykcje formalne, na które wskazują wyrażenia „słuszny”, „uzasadniony” (np. „nie morduj”, czyli „nie zabijaj bez słusznego powodu”). Stosując pierwszy rodzaj norm pamiętać trzeba o jego koniecznym uproszczeniu; tak zwane wyjątki od reguły są więc w istocie nie tyle wyjątkami, ile *casusami* przez daną normę nie objętymi.<sup>8</sup> Również trudno mówić o wyjątkach od norm zawierających element formalny; respektowanie owych „wyjątków” zagwarantowane jest właśnie przez obecność tego elementu. Należy przeto zarzucić wysiłki zmierzające do sformułowania bądź obrony ogólnie ważnych treściowych norm moralnych na rzecz pilnej troski, by nasze postępowanie było obiektywne (i w tym sensie absolutne), by — sprzeciwiając się dowolności w ocenie postępowania — zmierzało ku coraz pełniejszemu samourzeczystwieniu. Przekazane nam przez tradycję normy są ważne jako owoc doświadczenia ludzkości i mogą nam być w konkretnych rozważaniach

<sup>4</sup> Fuchs, *Teologia moralna* s. 197.

<sup>5</sup> Tamże s. 211. Fuchs zdaje się koncentrować raczej na samourzeczystwieniu zakładając milcząc, że oba procesy: humanizacji siebie i świata są zawsze równoległe. Taka perfekcjonistyczna perspektywa nie wydaje się trafna, tym mniej jedyna. Nawet jeśli taka równoległość zachodzi, może być tak, że właściwe moralnej powinności, jako moralnej właśnie, jest bezinteresowne zabieganie o dobro drugiej osoby, nawet „kosztem” dobra własnego. Nie sądzę jednak, by to skądinąd ważne zagadnienie właściwej interpretacji moralnego dobra i powinności (eudajmonizm (także perfekcjonistyczny), deontologizm czy personalizm) było istotne dla kwestii poruszanej w omawianej polemice. Por. w tej sprawie: T. Styczeń, A. Szostek, *Uwagi o istocie moralności*, „Roczniki Filozoficzne” 22: 1974 z. 2 s. 19–32.

<sup>6</sup> *Das rechtsverständende Prinzip von der Doppelwirkung als Grundnorm jeder Gewissensentscheidung*, „Theologie und Glaube” 57: 1967 s. 107–133.

<sup>7</sup> Fuchs, *Teologia moralna* s. 228.

<sup>8</sup> Por. Ślipko, *Etos chrześcijański* s. 193–198.

moralnych bardzo pomocne, nie mogą nas jednak zwolnić od oceny konkretnej sytuacji dokonanej każdorazowo we własnym sumieniu.

G Ermecke zarzuca Fuchsovi, że ten w swych rozważaniach „zgubił” niejako podstawową w etyce i teologii moralnej prawdę: że mianowicie normy moralne u podstaw swego preskryptywnego znaczenia mają określone tezy metafizyczne, szczególnie filozoficzno-antropologiczne. Etyka — przypomina Ermecke — to normatywna antropologia. Gdy się o tym pamięta, wówczas normy wyglądające na formalne (syndereza, zasada sprawiedliwości) w istocie są treściowe, zakładają bowiem określoną naturę człowieka, który — choć uwikłany jest także w elementy zmienne, historyczne — posiada przecież cechy stałe, ponadczasowe. Stąd możliwe jest sformułowanie stałych norm na miarę stałości istoty ludzkiej. Możliwa jest też, rzecz jasna, pomyłka; ale nie należy mieszać płaszczyzny poznawczej (gdzie rzeczywiście zdarzają się pomyłki i korekty są wówczas konieczne) z płaszczyzną ontyczną, w której normy mają swe uzasadnienie. Utożsamienie „obiektywne = absolutne” sugeruje, jakoby tylko niektórym normom przysługiwała obiektywność. Tymczasem obiektywność, to jest kategorię obowiązywalność, przysługuje wszystkim (tak ogólnie ważnym, jak i dopuszczającym wyjątki) normom moralnym jako moralnym właśnie.

Problem leży więc nie w tym, które normy są obiektywne, lecz które — i dlaczego — są ogólnie ważne, a które nie. Tę sprawę jednak rozpatrywać można jedynie w świetle założeń metafizycznych. W tej dopiero perspektywie można poprawnie zrozumieć pary pojęć: ogólne — szczegółowe; abstrakcyjne — konkretne; formalne — materialne; ponadhistoryczne — historyczne. Tymczasem Fuchs w ogóle niewiele miejsca tym zagadnieniom poświęca, a przez akcentowanie zmiennych czynników w naturze człowieka zbliża się, mimo „obiektywistycznych deklaracji”, do pozytywizmu w metafizyce, nominalizmu w teorii poznania oraz do wynikającego z nich sytuacjonizmu i relatywizmu w etyce. Ermecke nie poprzestaje na krytyce poglądów Fuchsa, ale przypomina krótko najważniejsze tezy dotyczące kwestio disputata. Broni istnienia norm treściowych ogólnie ważnych, realizujących się wszakże różnie, proporcjonalnie do konkretnych warunków. Broni też istnienia czynów moralnie wewnętrznie złych (dobrych), których ocena — respektująca relację tego czynu do stałej natury człowieka — jest jednakowa, niezależnie od okoliczności.

W krótkiej replice Fuchs — po pierwsze — prostuje jednostronną (relatywizującą) interpretację swych poglądów dokonana przez G. Ermecke przypominając, że przecież i dla niego (Fuchsa) zasadniczą normą jest właśnie urzeczywistnienie człowieczeństwa; że bynajmniej nie podkreślał wyłącznie, ani nawet głównie, znaczenia intencji podmiotu, lecz wielokrotnie zaznaczał, iż na podmiot nałożony jest moralny obowiązek niedowolnej, wyznaczonej obiektywną prawdą o rzeczywistości, weryfikacji norm postępowania. Po drugie — zwraca uwagę, że Ermecke nie podjął głównego problemu artykułu (a raczej: głównego problemu dostrzeżonego i rozważanego przez wielu współczesnych teologów moralistów), a mianowicie skoro człowiek nie jest istotą statyczną, lecz podlega zmianom, realizuje się (włącznie) poprzez konkretne i niepowtarzalne zaangażowanie w świat, wobec tego nakazy moralne muszą uwzględnić tę złożoność stałości i zmienności w człowieku; normy ogólne treściowe tym wymogom nie odpowiadają, czego dowodem były i są trudności w zachowaniu praktycznym niektórych takich norm, a także ich przeformulowywanie. Stąd wzięła początek podjęta przez etyków krytyczna analiza struktury norm ogólnych. Fuchs jeszcze raz — szerzej niż w pierwszym artykule — omawia różnicę między normami ogólnymi, zawierającymi element formalny a normami treściowymi (konkretno-operatywnymi). Pierwsze, otrzymane w drodze uniwersalizacji, uwzględniają analogiczny sposób realizowania w różnych warunkach, drugie, poprzez generalizację, abstrahują od niektórych elementów konkretnego moralnego działania.

Wydaje się, że rację ma Fuchs odróżniając absolutność w znaczeniu ogólnej ważności od absolutności w znaczeniu obiektywności, adekwatności normy do całego zespołu czynników składających się na konkretny czyn. Trafne i cenne jest też ukazanie różnicy między normami z pozoru (przez swą ogólność) podobnymi, w istocie różnymi: abstrakcyjnymi i formalnymi. Rozważania Fuchsa zdają się być przy tym bardziej osadzone w konkretnej problematyce moralnej; autor stara się uchwycić i rozwiązać istotne problemy nurtujące nie tylko moralistów. Ermecke używa mało przykładów, nie podejmuje konkretnych konfliktów, które leżą u podłoża aktualności poruszanej problematyki, stąd też niektóre jego rozstrzygnięcia brzmią dość werbalnie. Skoro Ermecke uznaje (podobnie zresztą, jak Fuchs), że absolutne (w znaczeniu: ogólnie ważne) normy realizują się w różny sposób, proporcjonalny do konkretnych warunków, Czytelnik

pragnąłby wiedzieć, jakie jest kryterium poprawnej interpretacji tej różnorodności i co wobec tego znaczy, że normy są ogólnie ważne.

Jednak i po zapoznaniu się z odpowiedzią Fuchsa pozostać może uczucie pewnego niedosytu. Niektóre uwagi Ermeckego — jak mi się wydaje — Fuchs zbyt nader pobieżnie. Dotyczy to zwłaszcza apelu Ermeckego o docenienie metafizyki (antropologii) i ostrzeżenia przed „pozytywizowaniem”. Otóż apel nakazujący weryfikację normy secundum rectam rationem, rozumianą jako rozpoznanie urzeczywistnienia w konkretnie danej sytuacji swego osobowego człowieczeństwa, by nie pozostał apelem pustym, domaga się odpowiedzi na pytanie, co w człowieku ma być urzeczywistnione. Skoro uznaje się, że można (czasem trzeba) poświęcić niektóre wartości niższe na rzecz wyższych, spytać należy, jaka hierarchia wartości jest tu przyjęta i jak jest ona uzasadniona. Rzecz jasna, pewne przeświadczenia dotyczące hierarchii wartości związanych z człowiekiem i norm stąd wynikających zdają się potocznie oczywiste (np. posiadanie ręki nie jest tak cenne, jak życie, stąd dla uratowania życia trzeba czasem odciąć rękę), ale inne nie (np. przyspieszenie śmierci płodu dla uratowania życia i płodności matki). Fuchs mógłby się zastrzec, że w swym artykule wskazuje jedynie na właściwą strukturę i sposób uzasadniania norm moralnych, nie analizuje zaś natury człowieka w jej zmienności i niezmienności. Pomijając jednak to, że brak rozważań na temat kryterium rozróżnienia między działaniem „obiektywnie uzasadnionym” a „dowolnym” samo rozróżnienie czyniłoby jałowym, wydaje się, że Fuchs podaje — choć raczej fragmentarycznie i nie wprost — pewne sugestie antropologiczne i, być może, te właśnie sugestie skłoniły Ermeckego do podejrzenia o sytuacjonizm i relatywizm.

Kiedy Fuchs pisze: „Trzeba [...] porzucić zamiar precyzyjnego rozróżnienia tego, co zmienne i tego, co niezienne, nawet to bowiem, co składa się na samą istotę człowieczeństwa, a więc należy niezmiennie do istoty człowieczeństwa, jak też jego trwałe struktury, podlegają zasadniczo zmianom. Zmienność należy do nieziennej istoty człowieka; niezienne jest tylko to — tautologia! — że człowiek jest człowiekiem”.<sup>9</sup> — rodzi się pytanie, na czym w ogóle polegać ma „obiektywność”. Grozi tu przyjęcie swoistego „socjologizującego” kryterium wartościowania: uznania za obiektywnie słuszne tego, co „się” za słuszne powszechnie uważa.<sup>10</sup> Historia jednak nie daje podstaw do zbyt dużego zaufania do takiego „sensus communis”. Różnorodne warunki życia człowieka z reguły nie tylko pozwalały odkrywać nowe wartości humanistyczne, ale i przynosiły z sobą pokusy nowych dewiacji. Proces i wyrok dokonany na Sokratesie czy historia faszyzmu są tu klasycznymi przykładami. Warto przypomnieć też, że *Konstytucja duszpasterska o Kościele* zaczyna się od słów: „Radość i nadzieja, smutek i trwoga” — i trwoga ta spowodowana jest także (a nawet głównie) grzechem i niebezpieczeństwem zła ukrytego pod pięknie brzmiącymi hasłami. Rzeczą moralistów jest, by krytycznie analizując potoczne sposoby postępowania i ich raczej szukali racji słusznych, nie zaś uzasadnień dla czynów faktycznie dokonywanych.

Znamienna dla poruszanej tu kwestii jest sprawa interpretacji zasady „ceł nie uświęca środków”. Fuchs wyjaśnia, że chodzi tu o cele i środki przedmoralne i zachowanie właściwej ich hierarchii. W takim rozumieniu zasadę tę można by też wyrazić słowami: „w działaniu powodującym kilka skutków, z których zarazem jeden jest niepożądany (zły), nie należy poświęcać wartości wyższej na rzecz niższej”. W tej interpretacji zasada ta jest oczywista, ale i dość jałowa. Jeśli tak często jest ona przywoływana na pamięć, to być może dlatego, że intencją jej jest ostrzeżenie przed przyjęciem zbyt powierzchownej hierarchii wartości i pokusą krótkowzroczności: „przymknięcia oczu” na dokonujące się — ad hoc niezaważalne — zło, dla uzyskania namacalnego i szybko owocującego dobra. Formalnie zapewne poprawna wykładnia tego adagium (można je uznać za ukrytą definicję dobra moralnego) omija to, co w nim najważniejsze, a co — znowu — dopomina się o rzetelną filozofię człowieka, bez której moralistyka staje się czeza lub myląca. Również charakterystyczne jest to, że Fuchs podkreśla konieczność łączenia w normie elementów zmiennych i niezmiennych nie pytając jednak, jak je łączyć należy.<sup>11</sup> Podobnie: strukturalno-formalna analiza tworzenia norm „abstrakcyjnych” i „formalnych” nie dotyka kwestii, które normy pretendują do najogólniejszych (obu typów) i dlaczego te właśnie.

<sup>9</sup> Fuchs, *Teologia moralna* s. 210.

<sup>10</sup> Tamże s. 219-222, 237 n.

<sup>11</sup> Por. *Sittliche Normen* s. 29. Pytanie to wydaje się ważne już nie tylko ze względu na podkreślane tu niebezpieczeństwo wielobądź wręcz pustoznaczności norm moralnych, nie „wypełnionych” antropologiczną wiedzą; dotyczy ono wprost struktury norm moralnych.

Jest rzeczą zrozumiałą, że rzetelne przeprowadzenie takiej analizy nie tylko przekraczałoby ramy jed- nego artykułu, ale równałoby się podjęciu odrębnej — nader szerokiej — kwestii. Niepokoi jednak brak dostatecznego ukazania potrzeby podjęcia tej problematyki i jej związku z różnymi poruszonymi przez autora zagadnieniami. Z lektury artykułu Fuchsa odnosi się wrażenie, że — jakkolwiek rozpoznanie sensu człowieczeństwa i poszczególnych czynności w relacji do niego uznaje się za podstawowe kryterium wartościowania moralnego; chociaż ludzkość zbliża się przez swe doświadczenia do tych sensów<sup>12</sup> — efekty tych wysiłków i doświadczeń są bardzo skromne. Fuchs wymienia kilka apriorycznie danych (co to znaczy? — A.S.) cech człowieka: „jedność ducha i ciała, osobowość, odpowiedzialność, więź międzyosobowa”, które jednak natychmiast zaopatruje komentarzem, iż „nawet owe aprioryczne i niezmiennie elementy należące do istoty człowieka istnieją w zmiennych realizacjach, co może mieć odpowiednie znaczenie dla działania moralnego”.<sup>13</sup> W rezultacie, mimo pewnej pedagogicznej roli norm przekazanych przez tradycję, tudzież niejako dodatkowej (jak wspomniano, niekoniecznie trafnej) ich weryfikacji w świetle owego „sensus communis”, podmiot zdany jest na siebie i swoistą intuicję moralnego sądu własnego sumienia, którego aktywną rolę Fuchs szczególnie akcentuje.<sup>14</sup> Fuchs nie pokazuje jednak, w jaki sposób sumienie może człowiekowi wskazać właściwy sposób urzeczywistnienia swego człowieczeństwa i ustrzec go od błędów; wszak zdarzają się błędy w poznaniu tego, co słuszne, mimo dobrej woli podmiotu. Intencję obu artykułów (a zwłaszcza pierwszego) zdaje się być właśnie wskazanie na niektóre takie błędy w ocenianiu i normowaniu. Podkreślając przy tym znaczenie elementów zmiennych w naturze człowieka i czynu oraz twórczą rolę sądu sumienia praktycznie argumentuje na rzecz sytuacjonizmu.

Podobne wrażenia i obawy rodzic się też mogą Czytelnikowi w związku z tak przez Fuchsa akcentowaną rolą intencji w normie moralnej. Jest to obszerny i odrębny problem; tu poprzestajmy na jego krótkim zasygnalizowaniu. Jak rozumieć postulat Fuchsa (podnoszony przezeń za P. Knauerem), by w normie moralnej, przez którą rozumie się wszak stale ogólny sąd normatywny, uwzględnić intencję?<sup>15</sup> Jeżeli przez dobrą intencję rozumieć dobrą wolę, pragnienie dobra, to jest to „treściowo pusta” dyspozycja woli podmiotu do czynienia tego, co ten w sumieniu uzna (pozna) za słuszne. Norma pełni (co najmniej) rolę wytycznej, wskazującej, jak tę dyspozycję spożytkować. W tym sensie norma nie zawiera momentu intencji, choć go oczywiście zakłada w podmiocie. Wiadomo, że bez tak rozumianej dobrej intencji niemożliwe jest dokonanie czynu moralnie dobrego (zgodnie z zasadą: *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*), podobnie jak sama dobra intencja również tego nie gwarantuje. Może ona być wystarczającym warunkiem do oceny moralnej działającego; zapewne jest warunkiem koniecznym oceny moralnej czynu; nie bardzo jednak wiadomo, jak może wpłynąć na ocenę normy, stanowiącej ze swej istoty niejako „odpowiedź” treściową na „pytanie” decydującego się czynić dobro podmiotu, na pytanie o przedmiot czynu.

Być może Fuchsowi chodzi raczej o czynny wywołujące podwójny skutek, z których jeden jest moralnie zły. Może się zdarzyć, że dwóch ludzi czyniąc to samo — np. rani złoczyńcę w obronie niewinnego i słabszego — jeden z nich jednak zadaje ranę z wewnętrzną aprobatą woli, drugi zaś traktuje akt ten jako smutną konieczność. Za słuszną normę może być uznany oczywiście tylko nakaz działania bez owej wewnętrznej aprobaty złych środków.<sup>16</sup> Jest to zagadnienie zbyt obszerne, by nim się tu bliżej zająć, niemniej i tu dobro bądź zło intencji wyznaczone jest obiektywną wartością przedmiotu.<sup>17</sup>

Zapewne Fuchs wskazywałby — podobnie, jak to czynił w odpowiedzi Ermeckemu — na szereg swych sformułowań podkreślających wagę obiektywności; akcentujących rolę filozoficznej wiedzy o człowieku dla poprawnego sformułowania norm i wpływ tej wiedzy na konkretne decyzje sumienia; wymienianych obok intencji inne czynniki ważne w ocenie czynu i sformułowaniu normy. Opór jednak budzić może — po pierwsze — silne przesunięcie akcentu na wagę elementów zmiennych w człowieku oraz — po drugie — deklaratywność „obiektywistycznych” twierdzeń w kontekście pozostałych analiz i sugestii filozoficznych. Być może jednak należy się cieszyć z wspomnianego uczucia niedośytu po lekturze tej

<sup>12</sup> *Teologia moralna* s. 216 n.

<sup>13</sup> Tamże s. 210 n.

<sup>14</sup> *Sittliche Normen* s. 30 n.

<sup>15</sup> *Teologia moralna* s. 226-228.

<sup>16</sup> Por. Ślipko. *Etos chrześcijański* s. 351-358.

<sup>17</sup> Wraz z okolicznościami. Fuchs postuluje uwzględnienie w normie także okoliczności i tego tu nie kwestionuję. Nie można jednak traktować intencji tak, jak inne okoliczności. Wątpliwości co do miejsca intencji w normie wydają się usprawiedliwione tak w odniesieniu do norm ogólnych, jak i do nakazów postulujących konkretne *hic et nunc* postępowanie.

polemiki utrzymywanej zresztą w dość żywym (by nie powiedzieć: ostrym) tonie. W ten sposób artykuły te pobudzają do dalszych przemyśleń prowadzących do — oby coraz trafniejszego — rozeznania na tym złożonym i pełnym intelektualnych zasadzek polu dyskusji.

TERESA WOJTAROWICZ

### HANS REINER O „ZŁOTEJ REGULE”

Ukazuje się wiele publikacji na temat tzw. złotej zasady. Dokonuje się to w nawiązaniu do kantowskiej zasady uniwersalizacji.<sup>1</sup> Zajmuje się nią również Reiner w obszernym artykule *Złota zasada. Znaczenie podstawowej formuły moralnej ludzkości*.<sup>2</sup> Reiner jest zdania, że reguła ta w ostatnich czasach straciła na znaczeniu i że za mało — szczególnie na terenie filozofii — poświęca się jej uwagi. Swoim artykułem pragnie to zaniedbanie usunąć.

Artykuł Reiner'a jest ciekawy nie tylko z tego względu, że obszernie i wieloaspektowo analizuje złotą zasadę, ale też ze względu na jego stosunek do zasady uniwersalizacji Kanta. Niniejsze uwagi na temat złotej zasady u Reiner'a mają charakter referujący. Oczywiście, nie da się wziąć pod uwagę wszystkich zagadnień związanych z tą zasadą, a poruszonych przez Reiner'a. Trzeba będzie dokonać pewnej selekcji, a w związku z tym nie da się uniknąć uproszczeń.

Rozważania swoje Reiner ujął w 6 punktach:

1. Historia zagadnienia.
2. Istota złotej zasady i różne jej ujęcia.
3. Złota zasada jako zasada wczucia (Einfühlungsregel).
4. Złota zasada jako zasada autonomii (Autonomieregel).
5. Reguła wzajemności (Gegenseitigkeitsregel).
6. Reguła wzajemności jako mądrościowa zasada stosunków społecznych (Klugheitsregel).

1. Mianem „złota zasada” — die goldene Regel — określa się wskazówkę moralną, która w obszarze języka niemieckiego wyrażona jest w przysłowiu analogicznym do polskiego: „Nie czyn drugiemu co tobie niemiło” („Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg auch keinem anderen zu!”). Określenie „złota zasada” bardziej jeszcze niż dla przysłowia odpowiednie jest dla takiego samego wymagania zawartego w Piśmie św. Starego i Nowego Testamentu: „Czym sam się brzydzisz, nie czyni tego drugiemu” (Tb 4,15) oraz „wszystko więc co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili i wy im czyńcie” (Mt 7,12; podobnie Łk 6,21). Św. Mateusz dodaje jeszcze uwagę Jezusa: „Na tym polega Prawo i Prorocy” To rozszerzenie reguły jest bardzo ważne, bo przez nie Jezus daje do zrozumienia, że jest to podstawowa zasada postępowania, w której zawarty jest ogół moralnych zobowiązań. Wymagania zawarte w tej zasadzie oparte są nie tylko autorytetem Chrystusa, ale i tym, że narzucają się naszemu naturalnemu poznaniu. Jest ona oczywista tak co do treści, jak i co do charakteru zawartych w niej wymagań. Ze względu na szczególną pozycję, jaką dał jej autorytet Chrystusa jak i na treściową zawartość, złota zasada zdobyła szerokie uznanie najpierw w świecie chrześcijańskim, a później w całym świecie zachodnim. Reiner zwraca uwagę że mało znany jest fakt, że zanim zasada ta wystąpiła w Biblii, była już znana i odgrywała ważną rolę wśród ludów, które Biblii nie znały. Występuje np. u Talesa i Pittakosa (dwaj z siedmiu mędrców starożytności). U Pittakosa ma prostą formę: „Nie czyni tego, co potępiasz u innych”. Zasada ta znana była również

<sup>1</sup> Przez zasadę uniwersalizacji rozumie się zasadę Kanta sformułowaną w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*: „Postępuj tak, byś maksymę twego działania mógł uznać za wyraz powszechnego prawodawstwa”.

<sup>2</sup> *Die „goldene Regel“ Die Bedeutung Grundformel der Menschheit. W: Die Grundlagen der Sittlichkeit. Meisenheim am Glan 1974 s. 348-379.*