

- Eudajmonizm w etyce starożytnej i średniowiecznej
- Eudajmonizm w etyce nowożytnej i współczesnej

**EUDAJMONIZM** (gr. εὐδαιμονία [eudaimonía] — prawdziwe, pełne szczęście, pomyślność, dobrobyt, zamożność, bogactwo) — teoria eudajmonii (szczęścia); pogląd etyczny, wg którego szczęście jest ostatecznym celem i najwyższym dobrem człowieka; stanowisko etyczne, wg którego czyn jest moralnie powiny ze względu na osiągnięcie szczęścia przez działający podmiot.

Zagadnienie e. związane jest z filozoficzną refleksją nad moralnością (etyką). Przedmiotem etyki w starożytności i średniowieczu jest ludzkie postępowanie (praxis), które prowadzi człowieka do osiągnięcia ostatecznego celu (najwyższego dobra), którym jest szczęście obiektywne. Tak rozumiana etyka określana jest mianem filozofii praktycznej; ma ona na celu wyjaśnienie moralności (ludzkiej praxis) i pokazanie drogi do osiągnięcia szczęścia (najwyższego dobra).

Przedmiotem etyki nowożytnej i współczesnej jest zasadniczo dziedzina powinności moralnej ludzkiego działania i aksjologiczny wymiar czynu, dlatego etyka tego rodzaju jest przede wszystkim nauką normatywną, mającą na celu określenie normy moralności.

**Eudajmonizm w etyce starożytnej i średniowiecznej.** W starożytnej i średniowiecznej etyce dobro jako cel ludzkiego postępowania wysuwa się na plan pierwszy. Dobro jest tym czynnikiem, który wyzwala wszelkie dążenia (appetitus), a tym samym stanowi, jako cel, istotny element struktury ludzkiego czynu. Dobro najwyższe, którym jest szczęście, stanowi ostateczny cel działającego podmiotu i nadaje najgłębszy sens ludzkiej moralności. Z tego względu etyka, wyjaśniając moralność, analizuje najpierw dobro jako cel ludzkiego postępowania, którym ostatecznie jest szczęście. Z tej racji taką etykę często nazywa się eudajmonistyczną. E. jawi się tu jako teoria szczęścia, która stanowi element całej teorii moralności (etyki), tak jak szczęście stanowi element całej ludzkiej rzeczywistości, jaką jest moralność. Ze względu na różne rozumienie szczęścia, istnieją odmienne postaci e. Rozumienie szczęścia i jego roli w strukturze moralności uzależnione jest od rozumienia podmiotu moralności (człowieka) i od przyjętych założeń filozoficznych.

Demokryt pojmował szczęście jako zadowolenie z życia, osiągnięte przez rozumny umiar, który wprowadza do duszy harmonię i spokój (ἀταραξία [ataraksía]), niezależnie od warunków zewnętrznych oraz od wewnętrznych predyspozycji człowieka (e. ataraktyczny).

Dla Sokratesa istotą człowieka jest dusza, którą stanowi rozumny i świadomy siebie podmiot, dlatego celem życia człowieka jest doskonalenie własnej duszy poprzez cnotę (ἀρετή [areté]). Ponieważ istotą duszy jest rozum, stąd jej doskonalenie jest tożsame z doskonaleniem rozumu przez poznanie i wiedzę. Cnotą dla Sokratesa jest wiedza o tym co dobre; zło natomiast jest ignorancją. Dlatego człowiek, który posiada cnotę, panuje nad swoimi namiętnościami i potrzebami ciała oraz jest niezależny od zewnętrznych uwarunkowań. Takiemu człowiekowi nie może zaszkodzić czyjeś moralnie złe działanie lub jakieś nieszczęście. Źródłem szczęścia nie są ani dobra zewnętrzne, ani pomyślny los, ani przyjemności ciała, lecz dobre czyny. Szczęście jest konsekwencją cnoty, a więc

zależy od wewnętrznego ukształtowania duszy przez rozum. Szczęście nie jest zależne od bogów, gdyż bogowie opiekują się człowiekiem ze względu na to, że jest dobry, a to jest dziełem cnoty. Szczęście występuje więc tylko w duszy człowieka jako następstwo jej udoskonalenia przez cnotę (e. aretyczny).

Arystyp, uczeń Sokratesa, odbił od nauki mistrza w stronę relatywizmu i fenomenalizmu sofistów. Uważał, że poznawalne są tylko nasze doznania, a nie przedmioty, które je wywołują. Wrażenia zmysłowe nie odsłaniają przedmiotu, stąd, jako subiektywne, nie mogą być przekazane innym poprzez intersubiektywny dyskurs. Komunikację umożliwia jednak system nazw umownych, dzięki którym ktoś może obiektywnie wyrazić swoje doznanie, ale nie może go porównać z doznaniem kogoś innego. Stąd dla Arystypa i jego kontynuatorów celem najwyższym człowieka jest doznawanie konkretnej przyjemności (ἡδονή [hedoné]) zmysłowej, szczęściem natomiast jest suma pojedynczych przyjemności, doznanych zarówno w przeszłości, jak i w teraźniejszości i przyszłości. Cnota polega na korzystaniu z przyjemności tak, by nie dać się przez nie opanować (e. hedonistyczny).

Dla Antystenesa i szkoły cynickiej szczęście ma warunek konieczny i zarazem wystarczający w cnotie, która polega na samowystarczalności i niezależności (αὐτάρχεια [autárkeia]) człowieka od dóbr i uwarunkowań zewnętrznych oraz od wszelkiej przyjemności. Ze względu na tę niezależność, stanowiącą wewnętrzną wolność człowieka, Antystenes za złą uważał każdą przyjemność, gdyż ona z natury uzależnia człowieka od siebie. W związku z tym cnota, a więc szczęście, przejawia się w ciągłym trudzie zachowania wewnętrznej niezależności (e. autarkiczny).

Wg Platona dusza, która jest tożsama z człowiekiem, została uwięziona w ciele. W związku z tym sens życia człowieka, a zatem i droga do szczęścia, polega na uwalnianiu się od więzów ciała poprzez cnotę i na powrocie, dzięki filozofii, do prawdziwej rzeczywistości, którą jest świat idei, gdzie szczęściem człowieka jest kontemplacja idei Dobra. Jest to możliwe, gdyż dusza jest nieśmiertelna. Wskazuje na to stała i konieczna natura intelektualnego poznania, która nie może mieć swej genezy w materialnej i zmiennej rzeczywistości, sposobowi poznania musi bowiem odpowiadać jego przedmiot. Zatem, skoro poznanie intelektualne jest ogólne, stałe i niematerialne, to jego przedmiot ma tę samą naturę; musi więc istnieć świat przedmiotów ogólnych, stałych i niematerialnych, czyli świat idei. Aby wyjaśnić genezę pojęć, które zawiera w sobie dusza o bytach idealnych, Platon przyjął preegzystencję duszy, która przed upadkiem w materię znajdowała się w prawdziwej rzeczywistości, kontemplantując idee. Dusza, będąc niematerialna i nieśmiertelna, ma charakter boski, a świat idei stanowi dla niej naturalny i właściwy kontekst życia. Stąd dramatem dla człowieka jest jego upadek w materię. Upadek ten spowodował w nim zapomnienie prawdziwej rzeczywistości. Ponieważ świat materialny stanowi odbicie świata idei, mając w nim swoją przyczynę, to dusza, poznając rzeczy materialne, przypomina sobie o prawdziwej rzeczywistości, o której wiedzę ma w sobie. W związku z tym głównym celem życia człowieka (duszy) jest dzieło wychowania, które polega na wyzwoleniu się duszy z pożądań ciała i zwróceniu ku prawdziwej rzeczywistości. Temu celowi ma służyć organizacja życia w państwie. Ponieważ kontakt duszy ze światem idei dokonuje się przez kontemplację, stąd filozofia odgrywa najważniejszą rolę w życiu

człowieka. Dzięki filozofii dusza nabywa cnotę mądrości; cnota ta pozwala duszy, po uwolnieniu się z ciała, uniknąć kolejnej inkarnacji i dostąpić szczęścia w kontemplacji idei Dobra (e. agatyczny).

Szczęście jest najwyższym dobrem także w koncepcji Arystotelesa. Do szczęścia człowiek dąży jako człowiek, czyli jako byt rozumny. Człowiek jest człowiekiem dzięki duszy rozumnej, która jest formą substancjalną człowieka. W związku z tym człowiek jest jednością duchowo-cielesną. Ponieważ dusza jest doskonalsza od ciała, będąc jego zasadą życia, to dobra doskonalące duszę są większe i cenniejsze od dóbr cielesnych i zewnętrznych. Chociaż dobra cielesne i zewnętrzne nie są dobrami najwyższymi, to ze względu na psychofizyczną naturę człowieka są mu potrzebne, zgodnie z rozumną miarą, do szczęśliwego życia. Wg Arystotelesa dusza ludzka jest śmiertelna, gdyż do jej natury należy bycie formą ciała mającego życie w możliwości. W związku z tym, dobrem najwyższym człowieka nie może być jakaś rzeczywistość transcendentna, jak np. idea Dobra u Platona, ponieważ dusza ludzka, będąc śmiertelna, nie jest w stanie jej osiągnąć. Dobrem najwyższym człowieka, a więc i jego szczęściem, może być tylko to, co go doskonalą w aspekcie tego, co jest w nim najdoskonalsze. Ponieważ w duszy, będącej formą ciała, najdoskonalszą władzą jest rozum, to dzięki jego aktom człowiek może osiągnąć najwyższe dobro. Całym życiem moralnym, nastawionym na dobro, kieruje rozum przez wyznaczanie odpowiedniej miary dla różnych rodzajów czynności, tak by uniknąć postaw skrajnych, a osiągnąć stosowny dla podmiotu środek, którym jest cnota. Ze względu na różne rodzaje czynności Arystoteles wyróżnia różne rodzaje cnót, w każdej jednak istotnym czynnikiem jest rozumna miara. Postępowanie zgodne z rozumem najbardziej doskonalą i uszlachetnia człowieka, rozum bowiem jest czymś boskim w człowieku. Dusza jest śmiertelna, jednak nieśmiertelny jest rozum (*νοῦς* [nous]), ze względu na całkowite oddzielenie od materii. Arystoteles, posługując się esencjalną koncepcją bytu, nie mógł jednak do końca wyjaśnić genezy intelektu w duszy i jego roli po śmierci człowieka. W związku z tym szczęście człowiek może osiągnąć jedynie w tym życiu. Skoro czymś najdoskonalszym w człowieku jest rozum, to najdoskonalszy akt rozumu jest najwyższym dobrem człowieka, a więc jego szczęściem. Tym aktem jest teoretyczna kontemplacja prawdy; przedmiotem kontemplacji, dającej szczęście, jest Bóg, który jest czystym aktem. Ponieważ naturą arystotelesowskiego Boga jest to, iż jest on myślą myślącą samego siebie, to szczęście Boga polega na kontemplacji prawdy o sobie. W związku z tym człowiek, poprzez życie kontemplacyjne upodabnia się do Boga. Tak więc akt teoretycznej kontemplacji rozumu, będący filozoficzną mądrością, jest doskonałym szczęściem człowieka. „A zatem — pisze Arystoteles — jakkolwiek wybór i posiadanie dóbr naturalnych — czy cielesnych, czy materialnych, czy przyjaciół, czy innych dóbr — wywoła przede wszystkim kontemplację Boga, ten wybór jest najlepszy, a kryterium najpiękniejsze. Natomiast jakkolwiek (wybór i posiadanie) albo z powodu braku, albo z powodu nadmiaru, powstrzymuje od służenia Bogu i jego kontemplacji, ten jest zły” (*Et. eud.*, 1249 b). Skoro kontemplacja jest niczym innym, jak uprawianiem filozofii, to człowiek chcąc osiągnąć szczęście musi stać się filozofem (e. kontemplacyjny).

Zgodnie z atomistyczną teorią świata, materialistycznie pojmował człowieka Epikur. Zarówno ciało, jak i dusza, stanowią wiązkę atomów, przy czym materia duszy różni się jakościowo od materii ciała. Dusza jest śmiertelna,

w związku z tym największym dobrem dla człowieka, czyli jego szczęściem, jest przyjemne życie. Nie o każdą przyjemność warto jednak zabiegać. Epikur rozróżnia przyjemność katastrofematyczną (statyczną), która polega na nieobecności bólu i niepokoju duszy, oraz przyjemność związaną z określonym rodzajem ruchu; ta pierwsza jest przyjemnością najwyższą, gdyż w braku bólu czy niepokoju duszy, przyjemność jest pełna i doskonała. Cierpienia duszy są większe od cierpienia ciała, gdyż mogą dotyczyć tego, co przeszłe, terażniejsze i przyszłe, a cierpienia ciała tylko tego, co aktualnie obecne; przyjemności duszy, które płyną z braku jej cierpień, są większe i cenniejsze od przyjemności ciała pozbawionego bólu. Tego rodzaju przyjemności są naturalne i konieczne, a ich osiągnięcie daje człowiekowi szczęście, natomiast przyjemność związana z ruchem niesie ze sobą wzburzenie i element nienasycenia. Tego rodzaju przyjemność jest albo naturalna, ale niekonieczna, albo nienaturalna i niekonieczna. W stosunku do nich Epikur zaleca roztropną ascezę, która polega na właściwej ocenie ich użyteczności. Cnota roztropności jest istotnym środkiem do tego, by prowadzić życie przyjemne, a więc szczęśliwe, które jest pozbawione niepokoju duszy (e. hedonistyczny).

Dla stoików najwyższym dobrem, czyli szczęściem, jest cnota, która w pełni aktualizuje rozum człowieka. Rozum stanowi o ludzkiej naturze, będąc zarazem częścią boskiego Logosu, który przenika cały wszechświat. Stoicy głosili panteizm materialistyczny, gdyż tworzywem kosmosu jest jedynie materia, mająca charakter bierny, a czynnikiem ją organizującym jest boski Logos, który z materią jest nierozdzielnie związany. Ponieważ natura jest doskonała i rozumna oraz występuje w niej celowość i harmonia, to życie człowieka zgodne z rozumem jest zgodne z boskim Logosem, przejawiającym się w całej naturze. W związku z tym dla stoików ideałem człowieka jest mędrzec, który dzięki cnotcie jest wolny od wszelkich namiętności i urzeczywistnia doskonałość swego rozumu (e. aretyczny).

Szczęście, wg Plotyna, polega na zjednoczeniu duszy z Prajednią-Absolutem, skąd dusza została wyemanowana. Szczęście można uzyskać przez życie cnotliwe i przez oczyszczenie na drodze intelektualnej kontemplacji, która prowadzi aż do ekstazy, będącej złączeniem duszy z bóstwem (e. ekstazy).

Szczęściem w religii chrześcijańskiej jest Bóg, będący najwyższym Dobrem. Bóg, w Trójcy Świętej Jedyny, z miłości dokonał dzieła stworzenia po to, aby podzielić się swoim szczęściem ze stworzonymi bytami osobowymi (aniołami i ludźmi). Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże, mając w Bogu źródło swego zaistnienia, w Nim tylko może dostąpić swego spełnienia. Ostatecznym celem życia człowieka jest pełne zjednoczenie z Bogiem, który będąc samym szczęściem, jest źródłem szczęścia dla człowieka. Ponieważ człowiek przez grzech odwrócił się od Boga, stracił łaskę uczestnictwa w życiu samego Boga. Bóg nie zmienił jednak swoich planów, ale jako najlepszy Ojciec w swym nieskończonym miłosierdziu posłał swojego jednorodzonego Syna, aby stał się człowiekiem i dokonał przez śmierć krzyżową i zmartwychwstanie dzieła odkupienia i zbawienia człowieka. Jezus Chrystus, będąc prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, jest jedyną drogą do prawdziwego życia. W związku z tym człowiek przez wiarę w Jezusa Chrystusa rodzi się, w sakramencie chrztu, do nowego życia w Bogu. Dzięki darom Ducha Świętego człowiek może wzrastać w miłości Boga i bliźniego, wzmacniając się sakramentami Kościoła.

Tak jak Chrystus zmartwychwstał, tak ostateczną perspektywą człowieka jest zmartwychwstanie i pełnia szczęścia płynąca ze zjednoczenia z Bogiem.

Św. Augustyn podejmuje swą filozoficzno-teologiczną refleksję nad rzeczywistością wiary po to, by zrozumieć Boga i ludzką duszę. Bóg jest bytem wiecznym i niezmiennym, wszelkie zaś stworzenia, w tym człowiek, istnieją w czasie i podlegają zmianom. Bóg, poprzez swoje Słowo, jest światłością i życiem, zaś przez Ducha Świętego, czyli miłość Ojca i Syna, jest szczęśliwością. Szczęście jest umiłowaniem wiecznej prawdy, która w Bogu jest poznaniem Jego absolutnego bytu. W związku z tym człowiek, będąc zjednoczeniem duszy i ciała, może osiągnąć szczęście jedynie przez umiłowanie niezmiennej prawdy. Ponieważ dusza jest życiem sama w sobie, to jest nieśmiertelna. Posługując się ciałem, dusza dąży drogą miłości do najwyższego dobra, a więc i szczęścia, którym jest uczestnictwo w niezmiennym i wiecznym bycie Boga. Droga do szczęścia nie prowadzi przez filozofię, ale przez religię chrześcijańską, przez wiarę w Jezusa Chrystusa, który jest odwieczną Prawdą niezmiennego Boga.

Ostatecznym celem życia człowieka wg św. Tomasza z Akwinu jest osiągnięcie najwyższego dobra, czyli szczęścia. Człowiek jest bytem rozumnym, posiadającym naturę duchowo-cielesną, gdzie dusza stanowi formę materii, którą sobie organizuje do bycia ludzkim ciałem. Człowiek jest bytem dzięki temu, że istnieje. W związku z tym dusza posiada istnienie w sobie, ciało zaś istnieje dzięki duszy. Dlatego po śmierci biologicznej, człowiek istnieje nadal, dzięki nieśmiertelnej duszy, która dalej aktualizuje życie człowieka, odpowiednio do nowego sposobu bytowania. Chociaż dusza, posiadając istnienie w sobie, jest w swym bytowaniu niezależna od ciała, to jednak zależy od niego w swym funkcjonowaniu. Tylko poprzez ciało dusza ludzka może się wyrazić i udoskonalić, czyli zaktualizować swoje osobowe potencjalności, a więc osiągnąć szczęście. Szczęście nie leży ani w dobrach zewnętrznych, ani cielesnych, chociaż człowiek potrzebuje ich, zgodnie z rozumną miarą, do normalnego życia. Ponieważ człowiek jest bytem przygodnym, gdyż nie istnieje na mocy swej istoty, to źródłem jego zaistnienia jest ostatecznie stwórczy akt Boga, którego istotą jest istnienie. Dusza, będąc niematerialna, musi być bezpośrednio stworzona przez Boga. Bóg, stwarzając ludzką duszę, powołuje więc do życia człowieka, który w Bogu mając swój początek, w Nim tylko może znaleźć swoje spełnienie. Dlatego najwyższym dobrem człowieka, czyli szczęściem, jest sam Bóg. Ponieważ dusza ludzka działa poprzez swe władze, to człowiek doskonali (aktualizuje) siebie jako osobę przez akty rozumu — poznanie prawdy bytu, i akty woli — pragnienie (miłość) dobra. Wola nie utożsamia się z rozumem, gdyż przedmiotem gatunkującym rozum jest byt jako byt, zaś przedmiotem gatunkującym wolę jest dobro jako dobro. Pożądanie rozumne dobra jako dobra jest następstwem intelektualnej wizji bytu jako bytu, gdyż byt poznawczo ujęty, poruszając wolę (wzbudzając pożądanie), jest dobrem. Z tego względu poznawcze ujęcie dobra jest warunkiem koniecznym — ale nie istotnym — pożądania rozumnego, ponieważ dobro przedstawione jako cel jest motywem wyłonienia aktów woli. W stosunku do dobra jako dobra, wola wyłania swe dobrowolne akty z konieczności, i z tego względu byt osobowy ma naturalną skłonność do rozwoju osobowego, którego ostatecznym kresem jest pełna aktualizacja osoby, czyli osiągnięcie szczęścia. Dwojaki zaś jest cel woli w odniesieniu do szczęścia. Z jednej strony jest to cel przedmiotowy, do którego, jako swego dobra, wola dąży poprzez swe

akty, z drugiej zaś strony jest to cel podmiotowy, który jest kresem działania, a wyraża się w radości woli z osiągniętego dobra. W związku z tym, osiągnięcie szczęścia, którym jest Bóg, nie polega na akcie woli, gdyż dążenie do celu nie jest jeszcze jego osiągnięciem, ale na intelektualnej wizji (kontemplacji) Boga, której następstwem jest radość woli z osiągniętego, już nieutralnie, najwyższego Dobra. Prawdziwym szczęściem człowieka jest więc — wg Akwinaty — Bóg, który pragnie uszczęśliwić człowieka przez udzielenie mu daru łaski bezpośredniego Jego poznania, kontemplacji Jego istoty.

Stanowisko św. Augustyna oraz św. Tomasza z Akwinu określane jest jako eudajmonistyczne, w związku z czym ich teorie szczęścia można określić mianem e. teistycznego.

**Eudajmonizm w etyce nowożytnej i współczesnej.** Szczęście wg J. Bentham'a i J. S. Milla polega na przyjemnym i pozbawionym cierpień życiu jak największej liczby ludzi. Tak rozumiane szczęście jest możliwe do osiągnięcia przy zastosowaniu zasady utylitarystycznej, zgodnie z którą należy wybierać tylko te dobra przyjemne, które przynoszą największy pożytek (utylicyzm). Utylicyzm, wyrosły na gruncie bryt. empiryzmu, stanowi — wraz z kontynentalnym racjonalizmem — konsekwencję kartezjańskiego subiektywizmu i dualizmu w rozumieniu człowieka. Utylicyzm przyjmuje za wartościowy jedynie empiryczny typ poznania, co pociąga za sobą nominalizm i fenomenalizm. Zgodnie z tego typu poznaniem, miarą dobra moralnego jest większy pożytek, który określany jest na drodze rachunku przyjemności. Ze względu na wyłącznie horyzontalną perspektywę życia człowieka, utylicyzm określa szczęście jako pożytek, pomysłność i dobrobyt ludzkości (e. utylitarystyczny).

Centralnym zagadnieniem w etyce nowożytnej i współczesnej jest powinność moralna ludzkiego działania oraz racja tej powinności, czyli norma moralności. W związku z tym wskazanie na to, co jest racją powinności moralnej czynu, stanowi podstawowe zadanie etyki. W kontekście determinacji treściowej normy moralności ujawnia się w całych dziejach etyki istotny spór, ze względu na który wszystkie propozycje rozumienia moralności określa się jako eudajmonistyczne, deontonomistyczne bądź personalistyczne.

Z perspektywy etyki normatywnej, której głównym inicjatorem był Kant, e. jest rozumiany jako pogląd etyczny, zgodnie z którym czyn jest moralnie powini, ponieważ prowadzi do osiągnięcia szczęścia. Kant tak pojęty e. krytykował ze stanowiska deontonomizmu autonomicznego. Współcześnie natomiast e., oraz deontonomizm są krytykowane ze stanowiska personalistycznego, zgodnie z którym czyn jest moralnie powini nie ze względu na osiągnięcie szczęścia, czy też dlatego, że jest nakazany, ale ze względu na afirmację osoby dla niej samej. Aby zrozumieć krytykę e., należy przeanalizować Kantowską koncepcję etyki, gdyż to w niej dokonał się zasadniczy zwrot od filozofii moralności jako nauki praktycznej do etyki jako nauki normatywnej.

Etyka Kanta wynika z całego jego systemu filozoficznego, w związku z tym analizując poglądy etyczne Kanta trzeba mieć na uwadze ich ścisły związek z krytyką czystego rozumu. Twierdzenia, które formułuje Kant w dziedzinie etyki, są konsekwencją przyjętych wcześniej założeń teoriopoznawczych, a zwł. koncepcji doświadczenia; doświadczenie w ujęciu Kanta związane jest zasadniczo ze sferą zjawisk, które są przedstawieniami rzeczy samych w sobie: „Do-

świadczanie polega na syntetycznym powiązaniu zjawisk (sposstrzeżeń) w jednej świadomości, o ile powiązanie to jest konieczne. Stąd też czyste pojęcia intelektu są to te pojęcia, pod które muszą być podciągnięte wszystkie sposstrzeżenia, zanim będą mogły służyć do utworzenia sądów doświadczeniowych, w których syntetyczna jedność sposstrzeżeń bywa przedstawiana jako konieczna i powszechnie ważna" (I. Kant, *Prolegomena*, Wwa 1993, 56–57).

W tak rozumianym doświadczeniu przedmiot nie jest nam dany w poznaniu, lecz konstruowany przez poznanie w swoistych sądach doświadczeniowych, bowiem tylko one posiadają przedmiotową ważność i konieczność. Rzeczy same w sobie nie są poznawalne, bowiem jak twierdzi Kant: „doświadczenie poucza mnie wprawdzie o tym, co istnieje i jak istnieje, nigdy jednak, że coś musi istnieć koniecznie tak, a nie inaczej. A więc nigdy nie może ono (nas) pouczyć o naturze rzeczy samych w sobie” (tamże, 66).

Skoro natura rzeczy samych w sobie nie jest poznawalna, to konieczność, która się pojawia w poznaniu, płynie z podmiotu, jako kategoria intelektu, będąca nieodzowną właściwością sądów syntetycznych a priori, które są możliwe jedynie w dziedzinie matematyki i przyrodoznawstwa. Metafizyka jako nauka nie jest możliwa, gdyż sądy syntetyczne a priori nie mogą wykraczać poza doświadczenie. Możliwa jest jednak metafizyka moralności, czyli czysta filozofia moralna, a więc etyka jako nauka. W dziedzinie praktycznego rozumu najwyższą zasadę moralności stanowi autonomia woli. Wolność jest tym rodzajem przyczynowości, który odnosi się do rzeczy samych w sobie, w przeciwieństwie do konieczności przyrody, która dotyczy jedynie zjawisk. Jeżeli zatem ma być możliwa etyka jako nauka, to nie może ona dotyczyć świata zjawisk, gdyż nim rządzą prawa przyrody, a jedynie może dotyczyć rzeczy samych w sobie, do których odnosi się prawo moralne. Tak więc przedmiotem właściwym etyki jest tylko prawo moralne (powinność moralna), gdyż tylko ono posiada charakter konieczny i powszechny, a tym samym umożliwia budowanie nauki. Pozostaje zatem określić, czym jest prawo moralne (norma moralności) i jak jest ono możliwe, i to stanowi, wg Kanta, zadanie etyki.

Jeśli prawo moralne nie dotyczy świata zjawisk, to wg Kanta: „Wszelkie pryncypia praktyczne, które zakładają pewien przedmiot (materię) władzy pożądania jako motyw determinujący wolę, są bez wyjątku empiryczne i nie mogą stanowić praw praktycznych” (I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Wwa 1984, 34). Dlatego: „Wszystkie materialne pryncypia praktyczne są jako takie bez wyjątku jednego i tego samego rodzaju i podpadają pod ogólną zasadę miłości samego siebie, czyli własnej szczęśliwości” (tamże, 36). Wszelkie determinanty treściowe płynące ze świata zmysłów, będące właściwościami natury ludzkiej, mają zawsze za podstawę zasadę szczęśliwości, i z tego względu nigdy nie mogą stanowić treści moralnej prawa moralnego (powinności moralnej), zawsze bowiem prowadzą do heteronomii, uzależniając wartość moralną czynu od warunku, jakim jest szczęście. Z tego powodu wszelkie formy e. Kant poddaje krytyce. Krytyczna filozofia Kanta, pozostając w nurcie filozofii podmiotu, stanowi syntezę empiryzmu i racjonalizmu nowożytnego. Ze względu na swą koncepcję doświadczenia jako poznania empirycznego, Kant odrzuca propozycję utylizaryzmu w uzasadnianiu moralności.

W perspektywie etyki normatywnej pojawiła się krytyka e., który zgodnie z założeniami tej etyki pojmowany jest normatywnie. Koncepcja etyki Kanta wy-

pływa z koncepcji filozofii i jej założeń epistemologicznych. Współcześnie etyka normatywna uzasadniana jest w kontekście wyznaczenia przedmiotu właściwego etyki jako nauki. Przy tym ujęciu wydaje się, że uzgodnione są oba nurty rozumienia moralności. Z jednej strony moralność rozumiana w sensie szerszym, jako świadome i dobrowolne postępowanie człowieka, stanowi przedmiot materialny różnych nauk dotyczących moralności (np. socjologii moralności czy historii moralności), z drugiej strony moralność rozumiana w sensie węższym — jako to, co stanowi o wartości moralnej czynu, a więc o istocie moralności — stanowi przedmiot formalny etyki jako nauki. Wskazanie przedmiotu właściwego etyki możliwe jest dzięki swoistemu, bezpośredniemu aktowi poznawczemu, w którym dana jest istotna treść moralności, która tym samym stanowi fakt moralności. Tak określony przedmiot właściwy etyki, ze względu na swoistość epistemologiczną i metodologiczną, decyduje o niezależności etyki w wymiarze powinnościowym, a więc normatywnym, od filozofii i innych nauk o moralności.

Moralność rozumiana w sensie szerszym może stanowić nie tylko przedmiot opisu, ale także przedmiot filozoficznego wyjaśniania. Skoro różne nauki dotyczą moralności, to powstaje problem rozumienia moralności jako takiej. W związku z tym przedmiot materialny etyki zostaje potraktowany jako formalny, gdyż cały fakt moralności może być przedmiotem filozoficznego wyjaśnienia. Jeśli rozumienie moralności w sensie szerszym stanowi problem filozoficzny, to etyka jako teoria filozoficznie wyjaśniająca tę rzeczywistość różni się od koncepcji etyki zajmującej się moralnością w aspekcie normatywnym. Etyka jako filozoficzna teoria moralności dotyczy bowiem człowieka (przedmiot materialny etyki) w aspekcie jego świadomego postępowania (przedmiot formalny etyki). Taki kierunek etycznych analiz znajduje się np. u Tomasza z Akwinu, który we wstępie do I–II *Sumy teologicznej* (S. th., I–II, prooemium) stwierdził, iż „jego rozważania będą dotyczyły człowieka pod tym kątem widzenia, że jest on źródłem swych czynów dzięki wolnej woli i zdolności panowania nad swoim postępowaniem”.

Różnicowanie, jakie zachodzi pomiędzy e., deontonomizmem i personalizmem wynika z różnych koncepcji etyki, a w dalszym ujęciu z różnych koncepcji filozofii, co można dostrzec na przykładzie koncepcji etyki Kanta.

**Bibliografia:** L. Robin, *Bonheur et vertu*, w: *La morale antique*, P 1938, 1947<sup>2</sup>; Gilson HFS 67–77, 326–344; S. Olejnik, *E. Studium nad podstawami etyki*, Lb 1958; Copleston HPh VI 229–424; W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Wwa 1962, 1990<sup>3</sup>; Copleston HPh VIII 7–96; V. J. Bourke, *History of Ethics*, GC 1970 (*Historia etyki*, Wwa 1994); R. Schaeffler, *Fähigkeit zum Glück*, Ei 1977; F. W. Bednarski, *L'expérience dans l'éthique eudémoniste*, R 1979; *Was braucht der Mensch um glücklich zu sein*, Mn 1979; T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lb 1980; T. Styczeń, *ABC etyki*, Lb 1981, 1996<sup>4</sup>; M. A. Krąpiec, *Decyzja — bytem moralnym*, RF 31 (1983) z. 2, 47–65; T. Styczeń, *Spór z e. czy o e. w etyce?*, RF 31 (1983) z. 2, 67–76; S. T. Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne*, P 1985 (*Źródła moralności chrześcijańskiej*, Pz 1994); K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Lb 1986; Reale I–IV; Krąpiec Dz XV 55–145; K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, R, Lb 1991; A. Szostek, *Wokół godności prawdy i miłości*, Lb 1995, 11–114; T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, Kr 1998.

Jarosław Paszyński