

**NORMA MORALNOŚCI** (łac. norma – prawidło, przepis, reguła) – kryterium dobra i zła, określające dobroć moralną czynu, decydujące o charakterze uprawianej etyki, o tym, czy jest to etyka hedonistyczna, utylitarystyczna czy personalistyczna.

Normom regulującym moralne postępowanie człowieka, w porównaniu z normami pozamoralnymi (religijno-obrzędowymi, etycznymi, estetycznymi, ekonomiczno-produkcyjnymi, prawnymi) przysługuje priorytet, kategoryczność, bezwzględność, powszechność oraz niezmienność. Normy te obowiązują wszystkich ludzi bez wyjątku pod sankcją winy moralnej.

W etyce wyróżnia się naczelną normę etyczną, nazywaną n. m., oraz ogólne i szczegółowe normy moralne.

**RÓŻNE SFORMUŁOWANIA NORMY MORALNOŚCI.** Za klasyczną, najogólniej sformułowaną n. m. może uchodzić podana przez św. Tomasza zasada synderezy: „bonum est faciendum, malum vitandum” (*S. th.*, I, q. 5, a. 1 i a. 4). Stawia nas ona wobec dobra-celu, do którego z natury dążymy i które należy czynić. Wyraża imperatywne, powinnościowe określenie dobra-celu. Powinność ta jest odbiciem istotowego, koniecznego dążenia każdego bytu do swego celu, do swej doskonałości, a w przypadku człowieka jest świadomym odczytaniem tej konieczności, czyli świadomym skierowaniem się w stronę swej pełni (*plenitudo essendi*). W zasadzie synderezy mamy do czynienia z najogólniejszym zdeterminowaniem dobra w ogólności oraz określeniem porządku powinności. Uchwytując w analogiczny sposób, spontanicznie i bezpośrednio dobra szczegółowe (*bona humana*), rozum praktyczny, na podstawie tego pierwszego pryncypium, osądza je również jako *prosequenda* i *facienda*.

Z innego nurtu myślenia filozoficznego wyrasta utylitarystyczna n. m. J. Benthama. Najogólniej sformułowana zaleca ona szukanie „maksimum przyjemności (korzyści) dla maksymalnej liczby ludzi”. Przyjemność czy korzyść większości wyznacza moralną dobroć czynu. Różne rozumienie przyjemności czy korzyści decyduje o określonej formie etycznego hedonizmu, utylitaryzmu czy konsekwencjalizmu. Bentham operował przyjemnością rozumianą ilościowo (monizm hedonistyczny), J. S. Mill natomiast dostrzegał różnice jakościowe między przyjemnościami (pluralizm hedonistyczny). Konsekwencjalizm hedonistyczny uznający za wartościowe jedynie (różnie rozumianą) przyjemność, różni się od konsekwencjalizmu

perfekcjonistycznego czy eudajmonistycznego, w którym za wartościowe zamiast przyjemności uznaje się korzyść, dobrobyt, pomyślność, doskonałość czy szczęście człowieka. Różnice te zależą od rozumienia wymienionych kryteriów dobra i zła. Ogólnie jednak hedonizm czy utilitaryzm związany jest z filozofią empiryczną, naturalistyczną i pragmatyczną, w której używane pojęcia przyjemności czy korzyści są wprawdzie sugestywne, ale posiadają zbyt ciasną treść, aby mogły uchodzić za kryteria obiektywnego dobra dla osoby ludzkiej. Przy bliższej analizie okazują się one pojęciami treściowo pustymi, łatwymi do użycia przez współczesne ideologie.

Norma utilitarystyczna przez uprzedmiotowienie człowieka jest nie tyle normą etyczną, co raczej normą pragmatyczną, określającą strategię realizacji własnego czy grupowego egoizmu. We współczesnej etyce i bioetyce służy ona do szerzenia idei eliminacji słabych dla globalistycznie pojętego dobra ludzkości. Nic dziwnego, że posługują się nią również organizacje aborcyjne i eugeniczne.

N. m. radykalnie przeciwną utilitaryzmowi sformułował I. Kant. Podał ją w postaci imperatywu: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” (*Uzasadnienie metafizyki moralności*, Wwa 1984<sup>3</sup>, 62). Imperatyw ten stawia osobę w swym człowieczeństwie jako cel sam w sobie, do którego mają zmierzać nasze czyny. Wszelkie działanie, którego celem jest osoba, jest dobre, natomiast takie, które uprzedmiotawia ją jako środek do innego celu, jest złe. Norma ta gwarantowała autonomię osoby, ale nie podawała uzasadnień swej obowiązywalności. Nie wystarczy bowiem podać, kto ustanowił normę, ale trzeba podać racje, dlaczego ma obowiązywać. Kant oderwał moralność od jej realnych podstaw. Uczynił to, odrzucając związek norm moralnych z porządkiem bytu, z porządkiem natury; związek z ostatecznym prawodawcą – z Bogiem oraz związek ze szczęściem. W imię autonomii człowieka moralność nie znajduje ostatecznych podstaw w Bogu, lecz w czystej autonomicznej woli człowieka. W duchu tego autonomizmu porządek moralny nie jest już porządkiem bytu i porządkiem natury, nie jest też prawem Bożym i nie jest czymś uszczęśliwiającym.

W jakimś sensie krytyczna wobec formalnego imperatywu I. Kanta jest n. m. sformułowana przez A. Schweitzera. Jest to norma „czci dla życia” (*veneratio vitae*). Rezygnuje ona z pojęcia osoby na rzecz pojęcia życia.

(„Prawdziwa filozofia musi wychodzić z najbardziej bezpośredniego i najdalej sięgającego faktu świadomości: Jestem życiem, które pragnie żyć, pośród życia, które pragnie żyć” – A. Schweitzer, *Etyka czci dla życia*, w: I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, 183). Norma czci dla życia jest – zdaniem Schweitzera – bezpośrednio przeżywana przez każdego człowieka. Wyrasta ona z pierwotnego pragnienia, z mojej woli życia i przeradza się w mistykę wobec każdego życia, które nas otacza. Cześć dla życia realizuje się w współprzeżywaniu stanów życia z innymi istotami żywymi, w współdoznawaniu cierpienia czy radości ze wszystkim, co jest życiem. Z czci dla życia rodzi się pragnienie wzmocnienia życia, które potęguje lęk przed jego uszczupleniem przez cierpienie i śmierć („Cześć dla życia wskazuje podstawową zasadę moralności, która głosi, że dobrem jest utrzymywanie, wspomaganie i pomnażanie życia, zaś niszczenie, ograniczanie i działanie na szkodę życia jest złe” – A. Schweitzer, *Światopogląd a koncepcja życia*, w: tamże, 166). „Istotą dobra jest: utrzymywać życie, sprzyjać życiu, pomagać życiu rozwinąć swe najwyższe wartości. Istotą zła jest: unicestwiać życie, szkodzić życiu, hamować rozwój życia” (*Problem etyki w wyższym stadium rozwoju ludzkiego myślenia*, w: tamże, 232). Cześć dla życia nazywa najwyższą instancją rozstrzygającą o dobru i złu. Określa ją jako zasadę bezwzględną, absolutną, która przeciwstawia się wszelkiej etyce kompromisowej.

Przy bliższej analizie okazuje się jednak, że cześć dla życia nie nadaje się na kryterium dobra moralnego, gdyż z jednej strony pomija nasze etyczne odniesienie do przyrody martwej, z drugiej paraliżuje nasze zachowanie względem przyrody ożywionej oraz pomija moralne zachowania specyficzne dla osób. Może prowadzić do formułowania pseudomoralności, w której troska o insekty, owady i zwierzęta zastąpi obowiązki wobec ludzi.

Powodem tego jest błędne, monistyczne ujęcie życia. Życie traktowane jest jako siła czy energia wychodząca z prąźródła i do prąźródła powracająca. Tego typu energetyczno-witalistyczne pojmowanie życia przekreśla specyficzność istot żywych, w tym specyficzność osoby ludzkiej. Nie wiadomo, dlaczego tak pojęte życie, które jako energia samo zmierza do prąźródła, wymaga czci. Jeśli pierwotną treść „oddawania czci komuś” zaczerpniemy ze sformułowania: „oddawanie czci Bogu”, to oczywiście oddawanie takiej samej czci życiu, istocie żywej, roślinom czy zwierzętom

byłoby aktem bałwochwalstwa. Mistycyzm witalistyczny podaje więc błędne zasady moralnego i duchowego życia człowieka.

DYSKUSJA WOKÓŁ NORMY PERSONALISTYCZNEJ. Wiele szczegółów w kwestii n. m. wniosła dyskusja prowadzona w Polsce w latach 80. Toczyła się ona między zwolennikami zasady „bonum est faciendum” (dobro należy czynić) a zwolennikami normy „persona est affirmanda propter se ipsam” (osobie jako osobie należna jest afirmacja – czyli miłość – dla nie samej) (RF 29 (1981) z. 2, 31 (1983) z. 2, 32 (1984) z. 2). Dyskusja ta była inspirowana propozycjami K. Wojtyły i jego uczniów budowania etyki posługującej się normą personalistyczną. Norma ta miała podkreślić moralność jako rzeczywistość osoby, a nie tylko jako rzeczywistość dynamizmów natury; miała zniwelować eudajmonistyczne akcenty etyki artystotelesowsko-tomistycznej oraz stać się zasadą komplementarną wobec normy wyrażającej prawo natury. „Prawo natury jako norma czy też zbiór norm moralności – zaznaczał K. Wojtyła – wskazuje przede wszystkim na to, że człowiek – sprawca czynów i autor wartości moralnych – tkwi w świecie, w wielości bytów i natur, jako jeden z nich. [...]. Norma personalistyczna stara się uwydatnić szczególną pozycję człowieka jako osoby, jego stąd wynikającą odrębność i transcendencję” (*Człowiek w polu odpowiedzialności*, 85).

Człowiek realizuje się głównie w relacjach międzyosobowych. N. m. winna odwołać się głównie do osoby, do jej wyjątkowej wartości, do jej godności i prowadzić do odsłonięcia i rozwoju tego, co najbardziej ludzkie. Chodzi bowiem o wyrażenie nie tego, co jest koniecznością rzeczy, lecz tego, co jest spełnianiem się osoby.

Podkreślano, że etyka Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, posługująca się zasadą „bonum est faciendum”, dotyczy raczej działania w ogóle. To primum principium practicum odnosi się – zdaniem Wojtyły – nie tylko do etyki, ale także do techniki, do wytwarzania różnych dzieł. W tym ujęciu etyka mogła być nauką praktycznego działania, w której nie jest wyraźnie w sensie moralnym uwypuklony element aksjologiczny i normatywny. W etyce chodzi jednak nie tylko o stawanie się bytu jako bytu, lecz o stawanie się dobrym jako osoba. Nie da się wydedukować bonum morale z bonum metaphysicum. Należy najpierw odkryć specyficzność moralności, a dopiero w dalszej kolejności dokonywać redukcji metafizycznej, zakorzenić tę rzeczywistość w dynamizmach bytu. Właściwymi terminami dla opisu moralności nie jest

terminologia „appetibile”, „faciendum”, ale bardziej personalistyczna terminologia „affirmabile” „affirmandum”. Za pomocą pierwszej terminologii można budować etykę eudajmonistyczną, a nie etykę personalistyczną (T. Styczeń).

W sprawdzeniu zasadności powyższych argumentów sięgnięto do Tomaszowego pojęcia dobra. Dobro Tomasz zdefiniował najpierw jako to, co wszyscy pożądają (*bonum est quod omnia appetunt; bonum est appetibile*), ale szukając odpowiedzi na pytanie, czym jest dobro, rozważał kolejno byt jako: pożądany (*appetibile*), odpowiedni (*conueniens*), udoskonalający (*perfectivum*) i doskonały (*perfectum*). Nie dlatego więc coś jest dobre, że jest pożądane, ale jest pożądane dlatego, że będąc doskonałe w sobie, posiada zdolność doskonalenia innego bytu.

Zarzucono normie „*persona est affirmanda*”, że w porównaniu z zasadą synderezy jest zbyt wąska, ogranicza moralność do świata osób, nie obejmuje zasadami normatywnymi zwierząt i przyrody (F. W. Bednarski). Ogranicza się ona – zdaniem M. A. Krapca – do relacji sprawiedliwości. Wyraża powinność oddania tego, co się komuś prawnie należy. Tymczasem sprawiedliwość nie ogarnia tego, co wyrażają inne cnoty, takie jak roztropność, męstwo, umiarkowanie.

W propozycji uzgodnienia obu perspektyw podkreślano, że norma personalistyczna nie eliminuje normy prawa naturalnego, ale ją eksplikuje, ujaśnia. Zasada synderezy domaga się utreściowienia, które można odnaleźć w normie personalistycznej (A. Szostek), ta pierwsza jest bowiem zbyt ogólna i formalna. Utreściowienie to wzrasta gdy „*bonum est faciendum*” zamieniamy na „*bona sunt affirmanda*” i na „*persona est affirmanda*”. Afirmacja osoby nie niweczy jej odniesienia do natury. Przywołuje akt miłości i określa jedynie wymiar dobroci czynu; a dalej domaga się determinacji słusnościowego wymiaru tego czynu. To, jaki czyn nadaje się do wyrażenia miłości do osoby, wyznacza natura bytu osobowego. Afirmację można też rozumieć jako pierwszy akt woli, akt miłości, który jest przyłgnięciem do jawiącego się dobra. Przyłgnięcie to nie jest jednak normą; jest nią – zdaniem Krapca – „realna natura (struktura bytu), a więc i człowieka i innych tworów przyrody, o ile jest odczytana przez rozum” (*O rozumienie bytu moralnego*, 92).

I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1785, 1786<sup>2</sup>, Gö 2004 (*Uzasadnienie metafizyki moralności*, Wwa 1953, 1984<sup>3</sup>); J. S. Mill, *Utilitarianism*, Lo 1863, Ox 1998 (*Utylitaryzm*, Wwa 1959); A. Schweitzer, *Kultur und Ethik*, Bn 1923, Mn 1958<sup>11</sup>, 2001; K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lb 1960, 1986<sup>4</sup>; Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, IX, XIII (tłum. P. Bełch, F. W. Bednarski), Lo 1963–1986; I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Wwa 1976; T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lb 1980; A. Szostek, *Normy i wyjątki*, Lb 1980; F. W. Bednarski, *Osobie jako osobie należna jest od osoby jako osoby afirmacja*, RF 29 (1981) z. 2, 112–118; M. A. Krapiec, *Decyzja bytem moralnym*, RF 31 (1983) z. 2, 47–57; tenże, *O rozumienie bytu moralnego*, tamże, 91–102; T. Styczeń, *Spór z eudajmonizmem czy o eudajmonizm w etyce?*, tamże, 57–77; M. A. Krapiec, *O obiektywne podstawy moralności*, RF 32 (1984) z. 2, 187–195; T. Styczeń, *O przedmiocie etyki i etyce*, tamże, 167–186; A. Szostek, *Wokół afirmacji osoby. Próby uściśleń inspirowane dyskusją nad koncepcją etyki ks. T. Stycznia*, tamże, 149–167; K. Wojtyła, *Zagadnienie normy i szczęścia*, w: tenże, *Wykłady lubelskie*, Lb 1986, 170–292; A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, Lb 1989; K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, R-Lb 1991; A. Szostek, *Wokół godności prawdy i miłości*, Lb 1995; T. Biesaga, *Spór o n. m.*, Kr 1998; tenże, *N. m. w etyce czci dla życia Alberta Schweitzera i w etyce godziwego życia Tadeusza Kotarbińskiego*, LEth (2000) z. 2, 3–22; T. Biesaga, *Bonum est faciendum czy persona est affirmanda?*, Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie 10 (2002–2003), 130–137.

*Tadeusz Biesaga*