

SPÓR O DOBRO MORALNE: HEDONIZM EUDAJMONIZM PERSONALIZM



**Ks. prof. dr hab. Tadeusz Biesaga SDB
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II**

1. Czy hedonizm jest teorią egoizmu?





Spór o dobro moralne jest tym samym, co spór o człowieczeństwo człowieka, co spór o humanizm jako taki. Jest to spór zasadniczy, gdyż pomieszanie zła z dobrem, lub jeszcze tragicznej, **nazwanie zła dobrem**, jest niszczące dla człowieka, dla kultury, dla życia społecznego, czy politycznego.



Gdyby owa uwodzicielska sztuczka złośliwego demona, ukrywająca zło pod płaszczem dobra, stała się czymś powszechnym, człowiek popadłby w największą z możliwych niewoli, **byłby niewolnikiem** pseudonorm, pseudonakazów, realizowanych jako kategoryczne nakazy moralne. Funkcjonowałby w samozłudzeniu, samozniewoleniu,



Nie trudno dostrzec, że dość **prymitywny hedonizm Arystypa z Cyreny** i cyrenaików, zalecający każdemu indywidualnie szukanie jedynie chwilowych, intensywnych doznań przyjemności zmysłowych, nieuznający hierarchii przyjemności, propaguje dość prostackie, egoistyczne życie każdej jednostki. Propozycja taka wiązała się również ze sceptycyzmem, w którym twierdziło się, że nic nie jest pewne poza doznaniem aktualnej przyjemności.



„W odróżnieniu od cyrenaików **Epikur** twierdził, że przyjemnością jest nie tylko pobudzenie i doznanie zmysłowe, ale również stan po zaspokojeniu pożądania. Ten statyczny stan, w którym **zaspokoiliśmy** nasze naturalne pragnienia, i **nic już nie pragniemy**, jest najlepszą przyjemnością. Jest nią brak pragnień i brak bólu. Tym, co niszczy nasze szczęście, jest nieuzasadniona troska i lęk o przyszłość”.

T. Biesaga, *Hedonizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. 4; Lublin 2003, s. 273



„Pracownik służby medycznej – stwierdza **R. Spaemann** - (...) proponuje Państwu następującą optymalizację waszej sytuacji życiowej: Pod narkozą może (...) do określonych miejsc w mózgu podłączyć kable, przez które będą przesyłane impulsy elektryczne. Podrażnienie określonych partii mózgu doprowadzi do tego, że będą się Państwo znajdować w nieustannym stanie intensywnego dobrego samopoczucia – aż do euforii. Prawdopodobnie (...) towarzyszyć im będą niezwykle przyjemne obrazy, wyobrażenia i przekonania dotyczące rzeczywistości. Ów stan będzie trwał do 85. roku życia i zakończy się bezbolesną śmiercią”.

R. Spaemann, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, dz. cyt. s. 136



Hedonizm popełnia błąd, kiedy redukuje nasze życie **do stanów przyjemnościowych** naszego ciała czy psychiki.

Nasze życie, nie tylko intelektualne, ale emocjonalne i wolitywne, przejawia się nie w stanach, lecz **w intencjonalnych aktach poznania i przeżywania, chcenia i realizacji dobra.**



„Uznanie subiektywnej przyjemności za ostateczny cel, o który zawsze chodzi lub powinno chodzić działającemu, oznacza świadomą rezygnację z intencjonalności, ze skierowania naszych stanów psychicznych na coś poza nimi, **rezygnację z konstytutywnej dla nich »autotranscendencji«**. Człowiek jest z natury istotą, która nie pojmuje siebie naturalistycznie, lecz której **»chodzi o coś« - o coś**, czego nie może rozumieć jako funkcji własnych stanów zadowolenia lub niezadowolenia”.

R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, dz. cyt., s. 51



Epikur próbował na terenie naturalizmu antropologicznego dowodzić racji stanowiska hedonistycznego, kiedy powoływał się na stany przyjemnościowe **zwierząt i niemowląt**, czyli takich istot, które jeszcze nie odróżniają swoich stanów biologicznych od intencjonalnych aktów poznania, przeżywania i chcenia, tego, co wartościowe.

Tamże, s. 53



Epikur, a jeszcze bardziej stoicy, zaproponowali zmniejszenie czy ograniczenie ludzkich oczekiwań. „Im niższy próg oczekiwań tym bardziej prawdopodobne jest ich spełnienie; im mniejsze potrzeby, tym łatwiejsze ich zaspokojenie”. Jeśli mimo tych ograniczeń przyszłość przyniesie rozczarowanie i ból, to Epikurejski mędrzec zalecał, by znieść te męki, ciesząc się aktualną **przyjemnością, wynikłą ze wspomnień** radosnych chwil z przeszłości

Tamże, s. 55



W takim ascetyzmie, hedonizm likwiduje jednak sam siebie. Zaprzecza bowiem realności i roli przyjemności przyszłej, jakby chciał zatrzymać i **zabsolutyzować przyjemność aktualną**, jako trwałą i wieczną, co oczywiście jest niemożliwe. W ten sposób ascetyzm hedonisty wypacza nasze życie wewnętrzne, charakteryzujące się transcendencją i ciągłym zmierzaniem w kierunku przekraczającym chwilę obecną.



„Odnowienie hedonizmu nastąpiło na fali racjonalistycznych, naturalistycznych i antyreligijnych tendencji epoki Oświecenia. **Hedonizm oświeceniowy** inspirowany był materializmem francuskim (J. de La Mettrie, C. A. Helvétius, P. H. T. d’Holbach). W formie skrajnej hedonizm nowożytny stawał się areligijnym antyascetyzmem, w formie umiarkowanej dostrzegał również wagę doznań duchowych oraz kwestii społecznych i rozwijał się jako utylitaryzm.



Podatny grunt znalazł hedonizm w filozofii w **Anglii**, gdzie był rozwijany i doprecyzowany. Służył temu naturalizm Th. Hobbesa, empiryzm J. Locke'a, sentymentalizm F. Hutchesona czy emotywizm D. Hume'a. Ujmując człowieka poprzez **instynkt samozachowawczy** (Hobbes) czy **instynkt posiadania** (Locke), uznano egoizm za zasadniczy dynamizm realizacji jednostki". **Współcześnie hedonizm** w postaci np. utylitarystycznie ugruntowanej etyki jakości życia sprzyja selekcji eugenicznej i eutanazji tych, których jakość życia nie spełnia wymagań kryteriów utylitaryzmu czy hedonizmu.

T. Biesaga, *Hedonizm*, dz. cyt., s. 273

**2. Czy eudajmonizm jest teorią moralności
czy tylko teorią szczęścia?**





Eudajmonizm związał moralność z osiągnięciem możliwej pełni rozwoju natury ludzkiej, która uzasadnia zadowolenie z dobrego życia, **osiągnięcie szczęścia**.

Krytyka eudajmonistycznego ujęcia moralności przez np. fenomenologów czy ogólnie personalistów, dotyczyła arystotelesowsko-tomistycznej definicji dobra, opisu inklinacji naturalnych u podstaw moralności, sformułowania normy moralności czy rozumienia powinności moralnej.

Sprawdzano, czy eudajmonologia klasyczna w opisie działania jest zdolna **przekroczyć interesowność** na rzecz bezinteresowności postępowania moralnego.



Kulminację tego sporu, który nie został definitywnie zakończony, można dostrzec w przeprowadzonej w latach 80. na KUL-u **dyskusji o normę moralności.**

T. Styczeń w swoich publikacjach zaproponował zastąpienie klasycznej zasady synderezy: *Bonum est faciendum, malum vitandum* – dobro należy czynić, zła unikać, normą personalistyczną: *Persona est afirmanda et amanda propter se ipsam* (osobie jako osobie należy jest afirmacja, czyli miłość dla niej samej)

Zob. T. Styczeń, *O przedmiocie etyki i o etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 32 (1984) z. 2, s. 174.



Obciążenie eudajmonistyczne wywodzi się z podanej przez Arystotelesa i przejętej przez św. Tomasza z Akwinu **definicji dobra**, w której dobro określa się przez pożądanie naturalne, *bonum est quod omnia appetunt* – dobrem jest to, czego wszyscy pożądają. Wielu krytyków eudajmonizmu razi opis dobra w terminologii naturalnych skłonności (*desiderium naturale, appetitus naturalis, inclinatio naturalis*). Odrzucają utożsamienie powinności moralnej z **koniecznością zaspokojenia naturalnych inklinacji** – zaspokojenia głodu szczęścia czy własnej doskonałości.



Zdaniem J. Piepera, dobro można określić za św. Tomaszem najpierw jako to, co wszyscy pożądamy (*bonum est quod omnia appetunt; bonum est appetibile*), by następnie to, co pożądanie (*appetibile, Erstrebenswerte*) przełożyć na **dążenie do swej doskonałości** (*omnia appetunt suam perfectionem*). Eudajmonizm przybiera wtedy formę perfekcjonizmu.

Zob. J. Pieper, *Das Wirklichkeit und das Gute*, 7. Aufl., München 1963, s. 67; S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, t. 1, Torino 1963, I, q. 5, art. 1.



Św. Tomasz traktował pożądanie jako skutek oddziaływania dobra i szukał właściwej jego przyczyny. W związku z tym wyjaśniał, że dobro nie jest dobrem dlatego, że jest pożądane, ale odwrotnie, dlatego jest pożądane (*appetibile*), że jest czymś odpowiednim (*conveniens*) naszej naturze, że jest czymś udoskonalającym naszą naturę (*perfectivum*), a ostatecznie, że jest czymś doskonałym (*perfectum*) i **tą doskonałością udoskonala człowieka – dlatego go pożądamy.**

Zob. H. Juros, *W sprawie tzw. subiektywnej definicji dobra*, „Roczniki Filozoficzne” 22 (1974) z. 2, s. 57.



Św. Tomasz w poszukiwaniu dobra moralnego wyróżnił wprawdzie obok *bonum delectabile* i *bonum utile*, ***bonum honestum*** – dobro godziwe, ale nie związał wyraźnie tego dobra z bytem osobowym z afirmacją godności ludzkiej.

Zob. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I q. 5, art. 6.

„Pojęcia bonum honestum nie zespolono z bytem osobowym, stanowiącym jego metafizyczną podstawę w sensie sui generis wartości (persona ut affirmabile), bytem stanowiącym centralną kategorię dla etyki w tym znaczeniu, że wszelka wartość i powinność staje się moralną wartością lub powinnością w relacji do ontycznej wartości osoby jako affirmabile. [...] podniesienie [przez św. Tomasza – dop. T. B.] appetibile do rangi naczelnego (transcendentalnego) pojęcia dobra doprowadza do tego, że bonum honestum bądź jest delegalizowane przez system, bądź też traci w jego obrębie swój najwłaściwszy, moralnotwórczy par excellence sens” (T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980, s. 24, przypis 17).

3. Personalizm: bezinteresowność, miłość





Zdaniem personalisty T. Stycznia trzeba w uzasadnieniu moralności przekroczyć zarówno eudajmonizm, jak i perfekcjonizm a to dlatego, „że D(d)rugi jest tu z pozoru tylko afirmowany dla niego samego. Faktycznie jest O(o)n tu afirmowany **ze względu na swą doskonałość**, czyli ze względu na samego afirmującego. Nawet wartość absolutna, jaką jest Bóg, musi zostać w tym układzie potraktowana instrumentalnie, czyli jako środek do samourzeczywistnienia działającego”.

Tamże.



Zarówno u Arystotelesa, i u św. Tomasza znajdujemy stwierdzenia, że **miłość siebie jest pierwotna** w stosunku do miłości bliźniego.

„Miłość do drugiego człowieka jest tym, co »pochodne«, »wyływa ona (procedit) z podobieństwa do miłości, jaką człowiek żywi dla siebie«”. Akwinata uzasadnia pierwszeństwo miłości własnej, odwołując się do pierwotności jedności ze sobą, przed jednością z przyjacielem. „Każdy stanowi jedność z sobą, a ta jedność więcej znaczy niż zjednoczenie z kimś. Podobnie jak jedność jest pierwotniejsza od zjednoczenia, tak też miłość, jaką kochamy samych siebie, jest praformą i źródłem przyjaźni. Przyjaźń bowiem, jaką żywimy dla innych, polega na tym, że zachowujemy się w stosunku do nich tak, jak wobec siebie”.

J. Pieper, *O miłości*, [tłum. I. Gano], Warszawa 1993, s. 107.

S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, t. 2, Torino 1963, II–II, q. 25, art. 4, resp. (podkreśl. T. B.).



Już samo odróżnienie przez Św. Tomasza:

- a) przyjaźni zawartej ze względu na przyjemności (*amicitia delectabilis*),
- b) b) przyjaźni zawartej ze względu na korzyść (*amicitia utilis*) oraz
- c) c) przyjaźni we właściwym sensie, czyli przyjaźni wzniosłej czy też godnej (*amicitia honesta*), którą umożliwia dzielność etyczna, czyli cnota – jest przekroczeniem interesowności hedonistycznej czy utylitarnej

Zob. K. Paczos, *Podstawy teorii moralności. Zagadnienia podstawowe z etyki filozoficznej i teleologicznej. Perspektywa Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, Gostynin 2011, s. 113–114.



Taka przyjaźń w formie **życzliwości** wyraża się w tym – napisał Arystoteles – „że przyjacielowi należy [...] życzyć tego, co jest dobre ze względu na niego”. „Ludzie bowiem – zauważa Arystoteles – którzy dla korzyści są przyjaciółmi, przestają nimi być z chwilą ustania korzyści, jako że przedmiotem wzajemnej ich przyjaźni byli nie oni sami, lecz owa korzyść. Dla przyjemności więc lub dla korzyści mogą i źli być sobie nawzajem przyjaciółmi, i ludzie prawi przyjaciółmi złych, [...] ale być przyjaciółmi ze względu na osobę przyjaciela mogą tylko ludzie etycznie dzielni”.

Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1155 a 3–4; cyt. za: Paczos, dz. cyt., s. 112.
Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1157 a; cyt. za: Paczos, dz. cyt., s. 114, przypis 167.



Motywacja **ze względu na siebie** unika zarzutu interesowności tylko wtedy, kiedy ten wzgląd dotyczy afirmacji **mojej godności**.

Ujawnia się to w sytuacji, kiedy bezinteresowne poświęcenie czy samozatrata dla drugiego prowadziaby do poniżenia mojej godności. Tego rodzaju czynów zakazuje powinność afirmacji mojej godności.

Wzgląd ten unika zarzutu interesowności, gdyż jest intencjonalnym aktem afirmacji powinnościorodnej wartości, jaką jest osobowa godność.



W duchu zbliżenia norm moralności, etyki eudajmonistycznej i personalistycznych, czyli zasady synderezy *bonum est faciendum* i normy *persona est affirmanda*, A. Szostek zauważa możliwość przeformułowania zasady *bonum est faciendum* na zasadę bliższą etyce personalistycznej ***bona sunt affirmanda***.

Mimo tego przeformułowania, lepsza jest jego zdaniem norma *persona est affirmanda* jako „docelowa eksplikacja” normy moralności.



Można powiedzieć, że etyka arystotelesowsko-tomistyczna akcentuje naturalne skierowanie naszej woli do dobra. To naturalne skierowanie odczytuje primum jako prawo naturalne, w postaci nakazu „dobro należy czynić”.

Etyka personalistyczna nie neguje prawa naturalnego, ale akcentuje, że nabiera ono kategorycznej powinności moralnej w relacji do godności osoby. W moralności rozgrywa się moja sprawa w sensie zasadniczym, w sensie zachowania mojego człowieczeństwa, albo jego znieważenia czy zniszczenia.

DZIĘKUJĘ

**Ks. prof. dr hab. Tadeusz Biesaga SDB
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II**

