

PHILOSOPHIA VITAM ALERE

**PRACE DEDYKOWANE
KSIĘDZU PROFESOROWI ROMANOWI DAROWSKIEMU SJ
Z OKAZJI 70-LECIA URODZIN**

**Redaktor
Stanisław Ziemiański SJ**

IGNATIANUM – WAM

KRAKÓW 2005

Skład i łamanie
Barbara Bodzoń

Projekt okładki
Andrzej Sochacki

Opracowanie graficzne wklejki
Piotr Panasiewicz

Indeks osób i miejscowości
Danuta Radecka-Mielnik, Antoni Osuch

Fotografie
Arturo Mari, Archiwum
Adam Bochenek, Wojciech Stepniowski

ISBN 83-89631-49-0 (Ignatianum)
ISBN 83-7318-673-5 (WAM)

Drukarnia Wydawnictwa WAM
Kraków, ul. Kopernika 26

***Księdzu Profesorowi
Romanowi Darowskiemu SJ
z wyrazami szacunku i wdzięczności
wraz z życzeniami dalszej owocnej pracy naukowej
z okazji 70. rocznicy urodzin
niniejszą Księgą Pamiątkową ofiarują
Przyjaciele, Koledzy, Uczniowie***

PRACE DEDYKOWANE ROMANOWI DAROWSKIEMU
Studia Romano Darowski dicata

Franciszek ADAMSKI, Tożsamość narodu przez kulturę	115
<i>Identity of Nation through Culture</i>	
Piotr ASZYK, Moralne zmagania człowieka	125
<i>Moral Struggles of Man</i>	
Czesław S. BARTNIK, Spełnienie osoby przez działanie	135
<i>Fulfilment of Person through Action</i>	
Tadeusz BIESAGA, Etyka obowiązku I. Kanta a etyka szczęścia Arystotelesa	141
<i>I. Kant's Ethics of Obligation and Aristotle's Ethics of Happiness</i>	
Aleksander BOBKO, Ewolucja pojęcia sprawiedliwości	151
<i>Evolution of the Notion of Justice</i>	
Józef BREMER, Dwie współczesne nieredukcjonistyczne teorie jaźni	159
<i>Two Contemporary Non-Reductionist Theories of Self</i>	
Ignacy DEC, <i>Co z ludzką duszą?</i>	163
Bronisław DEMBOWSKI, Encyklika <i>Fides et Ratio</i> a tzw. dialog zewnętrzny	169
<i>The Encyclical Fides et Ratio and the so called external Dialogue</i>	
Kazimierz GRYŻENIA, <i>Primum cognitum</i> w filozoficznej szkole jezuickiej	183
<i>Primum cognitum according to the Jesuit Philosophical School</i>	
Stanisław JANECZEK, Teoria nauki w ujęciu J. le Ronda d'Alemberta	199
<i>Theory of Science according to J. le Rond d'Alembert</i>	
Sven K. KNEBEL, Juan de Alvarado SJ (1578-1648): <i>A Treatise on Beings of Reason</i> (1610)	213
Zdzisława KOBYLIŃSKA, Reflections on Democracy in the Writings of Luigi Sturzo	237
Sebastian Tomasz KOŁODZIEJCZYK, O zróżnicowaniu schematów pojęciowych metafizyki	247
<i>On Differentiation of the Conceptual Schemata of Metaphysics</i>	
Jerzy KOPANIA, Descartes'a rozważania o tajemnicy Eucharystii	259
<i>Descartes' Enquiry Concerning the Mystery of the Eucharist</i>	
Jolanta KOSZTEYN, Zjawisko mimikry a problem orientacji i decepcji	277
<i>Mimicry – the Problem of Orientation and Deception</i>	
Stanisław KOWALCZYK, Aksjologia Błażeja Pascala	305
<i>Blaise Pascal's Axiology</i>	

Mieczysław KOŻUCH, Antropologiczny wymiar w psychologii <i>Anthropological Dimension in Psychology</i>	311
Mikołaj KRASNODĘBSKI, Prawda i pewność w <i>Noetyce</i> Franciszka Gabryła (1866-1914) <i>Truth and Certainty in Francis Gabryl's (1866-1914) Noetics</i>	331 346
Mieczysław A. KRAPIEC, Poznanie a rzeczywistość <i>Knowledge and Reality</i>	349
Danuta KREFT, Dobro racją istnienia <i>The Good – the Reason of Existence</i>	355
Piotr LENARTOWICZ, Trzy koncepcje dynamiki biologicznej: arystotelesowska, neo-darwinowska, inteligentnego projektu <i>Biological Dynamism: Aristotelian, Neo-Darwinian and Intelligent Design Approach</i>	367
Jakub Z. LICHĄŃSKI, Związki retoryki i filozofii w tradycji nauczania jezuitów w wiekach XVI-XVII <i>Rhetorics and Philosophy in the Teaching of the Jesuits (XVI-XVII Century)</i>	389
Charles LOHR, Aristotelian „Scientia”, the „Artes”, and the Medieval Metamorphoses of Both	403
Jerzy MACHNACZ, Wzucie. Wkład Edyty Stein w przyszłość Europy <i>„Einführung” – The Contribution of Edith Stein to the Future of Europe</i>	413
Witold MACKIEWICZ, Zagadnienie twórczości w nauce <i>The Problem of Creativity in Science</i>	423
Halina Ewa MAJCHROWICZ, Antropologiczny wymiar cierpienia <i>Anthropological Dimension of Suffering</i>	433
Mieczysław MARKOWSKI, Skrajne oceny poglądów Jana Eckharta z Hochheim <i>Extreme Beurteilungen der Anschauungen Johannes Eckharts von Hochheim</i>	441 453
Roman MURAWSKI, O potędze i słabościach metody aksjomatycznej oraz ich konsekwencjach dla filozofii <i>Power and Weaknesses of the Axiomatic Method and their Consequences for Philosophy</i>	455
Hans-Dieter MUTSCHLER, Utopie und Technik	467
Ryszard PALACZ, W. Dilthey i H. G. Gadamer, czyli u źródeł współczesnej hermeneutyki filozoficznej <i>W. Dilthey and H. G. Gadamer or on the Sources of the Contemporary Philosophical Hermeneutics</i>	479

Stanisław PAMUŁA, Jan Patočka i jego wizja życia <i>sub specie aeternitatis</i>	495
<i>Jan Patočka and his Vision of Life sub specie aeternitatis</i>	
Ludwik PIECHNIK, Filozofia polityczna Jana Kormana SJ (1634-1686)	505
<i>Political Philosophy of John Korman SJ (1634-1686)</i>	
Romanas PLEČKAITIS, Filozofia prawa w dawnym Uniwersytecie Wileńskim . . .	513
<i>Philosophy of Law in the old Vilnius Academy</i>	530
Ewa PODREZ, Świat wartości w twórczości Leśmiana i Witkacego	531
<i>World of Values in the Writings of Leśmian and Witkacy</i>	
Aleksander POSACKI, Antropologia gnozy	547
<i>Anthropology of Gnosis</i>	
Stanisław PYSZKA, L'insegnamento della filosofia morale nelle scuole dei gesuiti polacchi e lituani ed in particolare nell'Accademia di Vilna, 1642-1774	569
<i>Nauczanie filozofii moralnej przez jezuitów polskich i litewskich, szczególnie w Akademii Wileńskiej, w latach 1642-1774</i>	586
Stanisław PYTKO, Paweł PYTKO, Człowiek w świecie. Problemy surowcowe i energetyczne świata – wyzwania etyczne	589
<i>Man in the World. Problems of Raw Materials and Energy in the World – Ethical Challenges</i>	
Krzysztof RACHAŃSKI, Uczę się Ciebie, Człowieku!	607
<i>I am learning you, oh Man!</i>	
Tadeusz ROSTWOROWSKI, Le nozioni chiave dell'opera di Karol Wojtyła «Persona e atto»	625
Janusz SALAMON, Empiryczne źródła ewidencjalistycznej krytyki dyskursu religijnego	641
<i>On the Empiricist Sources of the Evidentialist Critique of Religious Discourse</i>	
Georg SCHUPPENER, Prager Jesuiten-Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts	657
Dmitri SIERIEBRIAKOV, Philosophy in the Polotsk Academy	677
Irena STASIEWICZ-JASIUKOWA, Refleksja nad kondycją naukową jezuitów polskich od roku 1773 do XXI wieku	687
<i>Reflections regarding the Scientific Status and Fitness of the Polish Jesuits from 1773 to the 21st Century</i>	700
Sławomir SZCZYRBA, Fenomen alienacji człowieka	703
<i>Phenomenon of the Alienation of Man</i>	
Władysław SZEWCZYK, Propozycja personalistyczna Jakuba Maritaina	717
<i>Jacques Maritain's Personalist Proposal</i>	

Tadeusz ŚLIPKO, Antropologiczne podstawy godności człowieka	729
<i>Anthropological Foundations of the Dignity of Man</i>	
Roman TOKARCZYK, Elementy etyki profesorów i studentów prawa	739
<i>Elements of Ethics for Professors and Students of Law</i>	
Władysław ZUZIAK, Etyka społeczna ks. Tadeusza Ślipki SJ wobec współczesnej myśli filozoficznej	755
<i>Social Ethics of Father T. Ślipko, S.J., and Contemporary Philosophical Thought</i>	
Ignacy DEC, Co z ludzką duszą?	763
Indeks osób i miejscowości / <i>Index personarum et locorum</i>	769

TADEUSZ BIESAGA

ETYKA OBOWIĄZKU I. KANTA
A ETYKA SZCZĘŚCIA ARYSTOTELESA

1. Człowiek zintegrowany a człowiek wewnętrznie rozdarty

Etyka Kanta zbudowana jest na stałym, niezmiennym konflikcie prawa moralnego czy obowiązku z subiektywnymi, empirycznymi impulsami, emocjami i pragnieniami. Z jednej strony mamy w niej do czynienia z kategorycznym imperatywem, z drugiej z podstawową i niezbywalną egocentryczną skłonnością ludzką do miłości własnej, czy szczęścia. „Wszystkie skłonności łącznie (których zaspokojenie nazywa się własną szczęśliwością) stanowią egocentryzm (*Selbstsucht, Solipsismus*). Ten zaś jest egocentryzmem albo miłością samego siebie, sprzyjaniem ponad wszystko samemu sobie (*philautia*), albo egocentryzmem upodobania w sobie samym (*arrogantia*). Tamto nazywa się szczególnie miłością własną, a to zarozumiałością¹”. Miłość własną można upokorzyć, umniejszyć, ale nie można jej wykorzystać. Jest ona stale w nas obecna. „Ponieważ człowiek jest stworzeniem, (...) nie może nigdy być zupełnie wolny od pożądań i skłonności². Można nawet twierdzić, że „bez miłości własnej nie pojawiłby się unikalny fenomen poszanowania obowiązku³. **Życie moralne polega więc na ciągłym, nieprzezwyciężalnym konflikcie⁴**. Obowiązek ciągle ujawnia ten konflikt. „Przymus moralny – zdaniem Kanta –

Prof. dr hab. Tadeusz Biesaga SDB, Papieska Akademia Teologiczna, Kraków; Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, Kraków

¹ Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1972, s. 121.

² Tamże, s. 138-139.

³ P. Łuków, *Wolność i autorytet rozumu. Racjonalność w filozofii moralnej Kanta*, Warszawa 1997, s. 128.

⁴ Tamże, s. 127.

PHILOSOPHIA VITAM ALERE

Prace dedykowane Profesorowi Romanowi Darowskiemu SJ
Kraków 2005, Ignatianum – WAM

zawsze występuje w naszym życiu; zauważamy go w chwili jego konfrontacji z miłością własną”⁵. Zderzeniu temu towarzyszy ból moralny. „Bez tego rodzaju bólu nie moglibyśmy dostrzec, iż posiadany obowiązek moralny”⁶.

Arystoteles zna podobny konflikt, ale nie jest on według niego tak radykalny, czy nieprzewidywalny. Pomimo że możemy doświadczyć wewnętrznego konfliktu, to jednak – zdaniem Arystotelesa – dusza ludzka posiada wewnętrzną **tendencję do integralności i doskonałości**, tak że wspomniany wyżej wewnętrzny rozdźwięk nie jest istotną cechą człowieka i moralności. Stąd też w jego etyce było możliwe poszukiwanie związku między byciem dobrym człowiekiem a słusznym czynem i przyjemnością czy szczęściem⁷, który to związek Kant całkowicie odrzucił. Bycie moralnie dobrym człowiekiem nie wyklucza, ale aktualizuje właściwie pojęte samospełnienie, czy samourzeczywistnienie siebie.

Kant potraktował ujawniony w jego uzasadnieniu moralności konflikt, jako naturalną podstawową kondycję człowieka⁸. Arystoteles zna podobny wewnętrzny, moralny konflikt, który ujawnia w człowieku poczucie obowiązku. Uważa jednak, że **dobry człowiek wznosi się ponad ten konflikt wywołany obowiązkiem**.

Dla ilustracji Arystoteles wyróżnił dwa rodzaje moralnych osobowości, które wobec tego wewnętrznego konfliktu, zachowują się odmiennie. Są nimi osoba moralnie silna (*τὸ ἐγκρατής* – *to enkrates*) i osoba moralnie słaba (*τὸ ἀκρατής* – *to akra-tes*). Obydwie osoby wiedzą, co jest dobrem i że należy je czynić, ale ich pożądanie, pragnienia nie zawsze są posłuszne rozumowi. **Człowiek moralnie silny**, trzyma swoje emocje pod kontrolą, a moralnie słaby nie zawsze odnosi nad nimi zwycięstwo. Dla takich ludzki związek między tym, co subiektywne i obiektywne, jest często pełen napięć i stąd moralność jest przez nich przeżywana jako ich obowiązek. To właśnie w wyżej opisanych osobach, które posiadają wewnątrz dyspozycję do konfliktu, w ich wewnętrznym doświadczeniu, obowiązek okazuje się całkowicie przeciwstawiony bezwzględnie heteronomicznej, napierającej na nich rzeczywistości pożądań i uczuć, które próbują oni utrzymać pod kontrolą. Przez taki konflikt obowiązki ujawniają się bardziej jako nakazy kategoryczne, bezwzględne.

Dla Arystotelesa człowiek wewnętrznego konfliktu, nie tylko słaby, ale również silny, czyli umiejący trzymać swoje pragnienia w ryzach obowiązków, nie jest jednak ideałem człowieka moralnie dobrego. **Człowiek moralnie dobry** to nie taki, który w imię obowiązku trzyma pod kontrolą swoje pragnienia i emocje, lecz taki, który w swym dobrym postępowaniu, poprzez nabywanie cnót, doskonalenie siebie, dokonuje stopniowej integracji swych pragnień cielesnych i duchowych z obowiąz-

⁵ Tamże, s. 129.

⁶ Tamże, s. 127.

⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska; w: *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa 1996. EN 1. 8. 1099 a 13-21; 2. 3. 1105 a 10-20.

⁸ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 21. Zob. opracowanie T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, Kraków 1998, rozdz. II: *Deontologizm a eudajmonizm*, s. 15-60.

kiem. Arystoteles staje na stanowisku, że człowiek o praktycznej mądrości i moralnej doskonałości, **cieszy się względną integralnością sfery obowiązku i sfery pożądań**, a to dzięki drugiej naturze, którą człowiek cnotliwy nabywa⁹. „W miarę jak dokonujemy transformacji naszych pierwotnych, otrzymanych z natury skłonności w cnoty charakteru, możliwym staje się stopniowo postępowanie w zgodzie z tymi skłonnościami, w zgodzie z słusznym rozumem”¹⁰.

W ujęciu Kanta, można w człowieku świętym postulować konieczną integralność sfery rozumu, obowiązku ze sferą pożądawczą, ale taka integracja, nawet stopniowa, względna, jest w życiu doczesnym niemożliwa do osiągnięcia.

Porównując obie propozycje, można stwierdzić, że Kantowski człowiek moralnie najlepszy, jest dla Arystotelesa czymś drugorzędnym, czyli po prostu jedynie moralnie silną osobą. Dla Arystotelesa najlepszym człowiekiem jest ten, który tak sobą kieruje, że nie musi walczyć z przeciwieństwami w sobie¹¹. W ten sposób realizowane dobro jest dla niego przyjemnością i szczęściem.

Oczywiście, mogą przyjsć przeciwności z zewnątrz, którymi człowiek nie kieruje, i mogą one doprowadzić dobrego człowieka do frustracji. Człowiek taki wobec przeciwnostw losu będzie mógł uczynić tylko najlepsze, co jest dla niego możliwe.

Arystotelesowi nie chodziło też o tego typu wewnętrzną harmonię emocji i obowiązków, którą odznacza się np. dziecko lub neofita. Takiej harmonii nie zdobyli oni w praktycznym życiu, stąd traktuje ich jako młodych w latach i niedojrzałych w swym charakterze¹². Integralność, o jaką tu chodzi, można osiągnąć tylko przez zdobywanie w działaniu praktycznej mądrości i moralnej doskonałości czyli cnot.

Z perspektywy więc **człowieka dzielnego, cnotliwego**, czyli w jakimś stopniu **zintegrowanego wewnątrznie**, czy też przeciwnie, człowieka konfliktu, **inaczej są interpretowane przez Arystotelesa i Kanta podstawowe pojęcia etyczne**: jak obowiązek, powinność czy prawo moralne, sumienie itp. Odmienne wygląda też relacja moralności do przyjemności, do naturalnych inklinacji, pożądań, pragnień, do własnego dobra czy nawet własnego interesu, korzyści.

⁹ EN 2. 1. 1103 a 17-25; 2. 5. 1106 a 10.

¹⁰ Taka jest konkluzja opracowania etyki Arystotelesa przez Julię Annas, *The Morality of Happiness*, New York, Oxford 1993, s. 455; zob. T. Biesaga, *Julii Annas konfrontacja etyki starożytnej ze współczesną*, *Studia Philosophiae Christianae*, 33 (1997) nr 2, s. 7-15. Podobne stanowisko prezentuje również MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 111 n, 268 nn, 454 nn.; zob. Biesaga, *Alasdaira MacIntyre'a krytyka etyki nowożytnej i współczesnej*, *Analecta Cracoviensia*, 28 (1996), s. 1-14. Rozumienie etyki tomistycznej jako etyki cnot proponują: E. Schockenhoff, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz 1987; A. Rodriguez Luno, *La scelta etica. Il rapporto fra libertà e virtù*, Milano 1988; a szczególnie: Giuseppe Abbà, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Roma 1983; Tenze, *Felicità, vita buona e virtù*, in: *Saggio di filosofia morale*, Roma 1989; Tenze, *Quale impostazione per la filosofia morale*, Roma 1996; Tenze, *L'apporto dell'etica tomista all'odierno dibattito sulle virtù*, w: E. Kaczyński (red.), *La virtù e il bene dell'uomo*, Bologna 1993, s. 47-68.

¹¹ EN 9. 4. 1166 a 10-29.

¹² EN 1. 3. 1095 b 7; 4. 9. 1128 b 29-35; 7. 1-10.

2. Dobro a obowiązek

I. Kant stwierdza że „to nie pojęcie dobra jako przedmiotu określa i umożliwia prawo moralne, lecz na odwrót, dopiero prawo moralne określa i umożliwia pojęcie dobra”¹³. Arystoteles stawia jednak u podstaw swej etyki **pojęcie dobra, a nie pojęcie nakazów**. Określa to dobro przez odwołanie się do celu czynów, do środków prowadzących do tego celu i sposobu rozpoznania i kierowania tym działaniem, czyli do rozumu słusznego. Zaznacza on, że z rozumem słusnym mamy do czynienia u człowieka wysoko stojącego (*σπουδαῖος* – *spoudaios*). Dzięki jego zdolności widzenia prawdy w poszczególnych sytuacjach moralnych, staje się on wzorem i miarą¹⁴. Człowiek taki odznacza się praktyczną mądrością, moralną wrażliwością (*αἴσθησις* – *aisthesis*), posiada wyczucie (*γνώμη* – *gnome*), by teraz i tutaj rozpoznać to, co jest dobre (*τὸ ἀγαθόν* – *to agathon*).

Rozpoznanie dobra w stosunku do norm moralnych, jest w etyce Arystotelesa czymś pierwotnym i podstawowym. Moralne zasady nie mają takiej rangi i pierwszeństwa jak dobro (*τὸ ἀγαθόν* – *to agathon*), które jest ich podstawą. Ponieważ moralne dobro jest czymś pierwotnym i absolutnym, nie jest możliwe dla Arystotelesa wyprowadzić go dedukcyjnie z uniwersalnych zasad, jak to czyni Kant w III rozdziale *Uzasadnienia moralności*. Można co najwyżej poszukiwać dla tego dobra ontologicznych podstaw. Arystoteles wskazuje na nie analizując naturę człowieka, który jest rozumnym podmiotem działania a jednocześnie istotą społeczną i polityczną.

Jeśli możliwe jest, jak wynika z etyki Arystotelesa, osiągnięcie jakiegoś stopnia wewnętrznej integralności, to inaczej, niż chciał Kant, trzeba zinterpretować **związek między dobrem własnym, czy nawet utylitarnym a moralnością**. Z pozycji Kanta stawia się zarzut, że etyka Arystotelesa jest teorią pewnej formy egoizmu, czyli techniką zdobywania dobra (szczęścia) dla mnie. W tej interpretacji zasady roztropności, nie są normami moralnymi, ale zasadami hipotetycznymi, uzależnionymi od dóbr utylitarnych, instrumentalnych.

Wobec tego zarzutu trzeba przypomnieć, że Arystoteles rozróżnia między dobrem godziwym a dobrem użytecznym. To właśnie rozróżnieniem czynów wewnętrznie dobrych i czynności wytwarzających dobra użyteczne rozpoczyna on swoje podstawowe dzieło. Dość jasno rozróżnia on postępowanie (*πρᾶξις* – *praxis*) od wytwarzania czegoś (*ποίησις* – *poiesis*). Wytwarzanie jest tylko warunkowo i hipotetycznie czymś dobrym. Postępowanie natomiast posiada wewnętrzną dobroć w sobie. Czyny, które tłumaczą się przez swój cel i wzór, konstytuują moralne dobre życie. Nie można ich traktować instrumentalnie, ponieważ, tak jak dobry charakter nie jest czymś zewnętrznym wobec osoby, również i one nie są czymś zewnętrznym wobec

¹³ Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, wyd. cyt., s. 51

¹⁴ EN 3. 4. 1113 a 33-34; zob. 2. 6. 1106 b 36-1107 a 1; 6. 5. 1140 b 8-10; 6. 12. 1144 a 23-32; 6. 13. 1144 b 21-25.

życia moralnego. „Kiedy człowiek osiąga integralność jako owoc praktycznej doskonałości, wtedy nie ma rozróżnienia między tym, co jest moralnie dobre, a tym, co jest jego najlepszą korzyścią”¹⁵. Rozróżnienie takie zachodzi tylko w człowieku wewnętrznego konfliktu, który to konflikt implikuje walkę różnych dóbr. W człowieku dzielnym, cnotliwym, jego dobro nie jest w konflikcie z dobrem społecznym. Działając on sprawiedliwie wobec drugich i jednocześnie to działanie daje mu szczęście.

Istotą obowiązku w ujęciu Arystotelesa, w odróżnieniu od Kanta, nie jest konfliktowość, zwalczanie czy przeciwstawianie się naturalnemu dobru. Jeśli osoba jest autentycznie dobra, powinnośc odzwierciedla jedynie jego racjonalne pragnienia, bez odniesienia się do negatywnej strony jego charakteru, zawartego w potencjalnie złych pożądaniach.

3. Moralność a przyjemność, szczęście

Arystoteles, podobnie jak Kant, nie miesza moralności z przyjemnością¹⁶, jednak nie przeciwstawia ich radykalnie sobie, w ten sposób, że to co przyjemne jest złe moralnie, a to co moralne, nie może być przyjemne. Mimo, że przyjemność nie konstytuuje życia moralnego, to jednak nie można jej oddzielić od naszej aktywności. Towarzyszy ona wewnętrznie dobremu postępowaniu, tak że jest ono naturalnie przyjemne¹⁷.

U Kanta spotykamy się z założeniem, że jeśli czyn nie jest wykonany z poczucia obowiązku, to musi się go dokonać w imię przyjemności, by zaspokoić patologiczną inklinację¹⁸. Twierdzenie jednak, że jeśli czyn nie jest wykonany z obowiązku, to musi on zmierzać do przyjemności i stąd być czynem niemoralnym, nie jest oparte na jakimś logicznym związku czy konieczności. Nasze działania mogą bowiem zmierzać do różnych celów. Nieuprawnionym założeniem jest więc twierdzenie, że poza obowiązkiem muszą one wszystkie zmierzać do przyjemności.

Takie stanowisko wskazuje na **inną koncepcję rozumu praktycznego u Kanta i u Arystotelesa**. Ze względu na specyficzną naturę ludzkiego rozumu praktycznego, Kant utrzymuje, że moralność w postaci prawa moralnego ujawnia się nam nie inaczej, lecz jedynie w formie kategorycznego imperatywu. Dzieje się tak dlatego, że nasz rozum praktyczny występuje w dwóch funkcjach. W funkcji empirycznej opiera się on na pożądaniu i zmierza do przyjemności i szczęścia, ale w swym nieempirycznym, czystym działaniu opiera się na samym sobie i stąd kieruje się prawem moralnym. Dlatego też, aby postępować moralnie, trzeba kierować się odkrytym w czystym rozumie praktycznym prawem moralnym, obowiązkiem jako takim.

¹⁵ R. J. Sullivan, *The Kantian Critique of Aristotle's Moral Philosophy*, art. cyt., 28 (1974-75), s. 43.

¹⁶ EN I. 6. 1096 b 23-25; I. 8. 10099 a 11-22.

¹⁷ EN I. 8. 1099 a 13-21.

¹⁸ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 81.

Majestat obowiązku nie ma nic wspólnego z zadowoleniem z życia. Rozumiejąc przyjemność jedynie psychologicznie, odrzuca Kant jako utopię, możliwość dojścia do zgodności naszego życia emocjonalnego z rozumem praktycznym i jego prawem moralnym. Pogląd, w którym ktoś dopuszcza możliwość takiej zgodności, traktuje on jako moralny fanatyzm. O takiej zgodności można mówić tylko w przypadku woli świętej, którą możemy przypisać jedynie Bogu. Człowiek nigdy nie będzie wolny od patologicznych pragnień i inklinacji, które same z siebie nie zgadzają się z prawem moralnym. To co w najlepszym razie możemy osiągnąć, to świadomość narzucania nam się srogiego prawa moralnego, czyli świadomość bycia związanym obowiązkiem, z którym winna się łączyć wola bezwzględne podporządkowania się temu prawu.

W ujęciu Arystotelesa człowiek moralnie dobry, kieruje się **praktyczną mądrością** (*φρόνησις* – *phronesis*) i moralną doskonałością, **cnotą** (*σωφροσύνη* – *sophrosynē*, *ἀρετή* – *aretē*). Mądrość praktyczna występuje tu zarówno w funkcji kognitywnej, jak i imperatywnej. Wskazuje ona wnikliwie w różnych sytuacjach to, co jako moralnie słuszne należy uczynić, oraz skutecznie zabezpiecza **współdziałanie sfery apetytywnej w dokonywaniu słusznego czynu**. Moralna doskonałość jest dyspozycją wyrażającą się w uległości wobec zasad rozumu oraz w pozytywnych uczuciach wobec tego, co jest moralnie dobre. To właśnie dzięki praktycznej mądrości i moralnej cnotie (*ἀρετή* – *aretē*), człowiek może osiągnąć taką integralność w życiu moralnym, dzięki której nie naciska go ani nadmiar ani brak pożądań, tak jak by między nimi i prawem moralnym doszło do harmonii¹⁹.

Z pozycji człowieka dzielnego, moralnie dobrego, czy odwrotnie człowieka konfliktu, inaczej traktują obaj omawiani etycy **sferę apetytywną w moralnym wychowaniu człowieka**. Arystoteles poucza, że człowiek od dzieciństwa ma być wychowywany, aby czuł, czym jest przyjemność i ból jako rzeczy właściwe jego naturze²⁰. Kant natomiast staje na stanowisku, że dzieci, by mogły być posłuszne głosowi czystego rozumu, winno się uczyć, jak ignorować swoje pragnienia. Doktryna Arystotelesa o *φρόνησις αἰσθησις* – *phronesis aisthesis* wskazuje, że dobry człowiek może posiadać wrażliwe czucie tego, co dobre, a więc może włączyć również emocje w wybieranie i realizowanie dobra. Przez czyny cnotliwe nie niszczymy wrażliwości sfery emocjonalnej, ale dokonujemy harmonijnie jej włączenia w moralność.

Dla Arystotelesa rozum praktyczny obejmuje zarówno rozum jak i dążenia, stąd nie uważa on, aby moralna wartość człowieka była umniejszona przez ukochanie i radowanie się tym, co moralnie słuszne. Normalnie jest rzeczą przyjemną czynienie tego, co słuszne, lecz tylko człowiek dobry umie właściwie radować się z dokonywania takich czynów. Rozpoznaje on bowiem bezpośrednio dobroć i słusz-

¹⁹ EN 1. 13. 1102 b 23-1103 a 3; 3. 5. 1114 b 26-30; 3. 12. 1119 b 3-18; 5. 11. 1138 b 5-14; 6. 1. 1138b 19-20; 6. 10. 1143 a 8-9; 6. 13. 1145 a 9-11.

²⁰ EN 2. 3. 1104 b 9-12.

ność czynów oraz dostrzega również, że zwykle takie czyny są czymś miłym, przyjemnym²¹. W człowieku doskonałym związek szczęścia z tym, co jest szlachetne, nie jest czymś przypadkowym. Człowiek taki nie jest zdolny do znalezienia przyjemności wbrew rozmowi²². **Postępowanie zgodne z nakazami cnoty jest przyjemne (...)** samo w sobie. Życie ludzi nie potrzebuje wobec tego przyjemności jako jakiegoś dodatku, lecz zawiera ową przyjemność w sobie. (...) Nie jest etycznie dzielnym człowiekiem ten, kogo nie cieszą czyny piękne; bo i sprawiedliwym nikt nie nazwie kogoś, kogo nie cieszą czyny sprawiedliwe²³. Arystoteles podkreśla więc, że jeśli człowiek posiada tego rodzaju osobowość moralną, która drogą jego cnot prowadzi go, by wybierał w sposób właściwy dobre czyny, to będzie on również tego typu osobą, która docenia i raduje się dokonywaniem tych czynów. Jeśli nie może radować się spełnianiem tych czynów, ukazuje przez to, że jest poniżej tego idealnego charakteru moralnego. Można więc stwierdzić, że istotą moralnej motywacji według Arystotelesa nie jest podporządkowanie się obowiązkom, ponieważ jeśli człowiek traktuje moralnie słuszny czyn **tylko jako obowiązek, nie dotarł on jeszcze do autentycznego ducha moralności**²⁴.

Wyrzuty sumienia w postaci świadomości złego czynu i wstydu z tego powodu nie są dla Arystotelesa znakami moralnych osiągnięć²⁵. Człowiek taki bowiem posiada moralną świadomość, która szczególnie ujawnia się po dokonaniu złego czynu, ale poza tą wewnętrzną świadomością nie potrafi on kierować postępowaniem według praktycznej mądrości, dokonując dobrych czynów. Można twierdzić, że Arystoteles, mimo że wielokrotnie wspomina o sumieniu, powinności czy obowiązku, to jednak nie postawił tych pojęć w centrum swej etyki, a to dlatego, że z pozycji mądrości praktycznej odwołanie się do sumienia, prawa, obowiązku jest jedynie etapem wstępnym w postępowaniu moralnym²⁶. Praktyczna mądrość kierująca postępowaniem przekracza sumienie, by efektywnie kierować decyzjami ludzkimi.

4. Źródła zła i rozdarcia w człowieku

Można zapytać, dlaczego Kant odrzucił w swej etyce możliwość, że przynajmniej niektórym ludziom uda się osiągnąć status praktycznej doskonałości i uda się zmniejszyć ów wewnętrzny konflikt imperatywu skierowanego przeciw nam i zmuszającego nas do działania dla obowiązku.

²¹ EN 10. 7. 1174 b 33.

²² EN 7. 9. 1152 a 3; zob. 10. 4. 1174 a 4-8.

²³ EN 1. 8. 1099 a 13-21.

²⁴ Zob. EN 2. 3 1104 b 5-1105 a 12; 3. 12. 1119 a 21-b 19.

²⁵ EN 4. 9 i 6. 10.

²⁶ Na stanowisku takim staje m.in.: R. A. Gauthier, *La Morale d'Aristote*, trans. James J. Walsh i Henry L. Shapiro, *Aristotle's Ethics: Issues and Interpretations*, Belmont: Wadsworth 1967, s. 26-27. R. J. Sullivan, *The Kantian Critique of Aristotle's Moral Philosophy*, art. cyt., s. 36.

Kant próbował zmniejszyć to wewnętrzne rozdarcie w człowieku, chcąc reformułować koncepcję heteronomii w funkcjonowaniu woli w *Krytyce praktycznego rozumu*. Można się tam dopatrzeć zmiany punktu widzenia co do związku rozumu i pożądania oraz przypisania emocjom coraz to większej roli w moralnej motywacji²⁷. Niewiele to jednak zbliżyło go do Arystotelesowego ideału człowieka względnie zintegrowanego wewnętrznie. Podstawowy powód trudności w tym względzie możemy – zdaniem R. J. Sullivana – znaleźć w jego pracy *Religia w obrębie samego rozumu*²⁸. Wyraża on tam swoją wiarę, że cały rodzaj ludzki cierpi z powodu **radikalnej, wrodzonej i nie dającej się wykorzenić skłonności do złego**²⁹. Mimo, że nie mamy wytłumaczenia dla tej skłonności, to jednak codzienne doświadczenie ujawnia, że człowiek jest pod jej wpływem. Skłonność ta zmierza do tego, by przyjemność była najwyższym dobrem i by całe nasze praktyczne działanie było jej podporządkowane. To właśnie dzięki rozumowi i wolności, podporządkowując się prawu, możemy efektywnie przeciwstawić się tej skłonności, lecz **nie możemy przez to zmienić naszej natury, w której stale wpisana jest powyższa tendencja do zła**. Z tego powodu, nie można żywić nadziei, że uda nam się w naszym moralnym życiu dojść do integralności, w której przyciszyłby się konflikt między obowiązkiem a przyjemnością.

Można pytać, skąd Kant **przyjął tę radykalną teorię nieprzewycięzalnego grzechu pierwotnego ludzkiej natury**. Nie mógł się odwołać do Objawienia, choć możemy się domyślać wpływu nauki o grzechu pierwotnym. Mógł odwołać się bądź do czystego poznania sfery noumenalnej, bądź do wiedzy empirycznej. Trudno jednak, mając na względzie jego *Krytykę czystego rozumu*, zaakceptować, występujące w jego *Religii...* empiryczne uprawomocnienie nauki o radykalnej skłonności ludzkiej natury do złego. Kant, przypisując empirycznej wiedzy znamię konieczności i uniwersalności, występuje w tej ostatniej pracy przeciw sobie. Być może dążył do zgodności między swoją filozofią moralności a myślą chrześcijańską, gdyż sam twierdził, że jego nauka o deprawacji natury ludzkiej, zgadza się z tym, co mówi Biblia o źródłach i początkach zła. „Główny powód, dla którego Kant tak mocno zaakcentował pojęcie obowiązku – stwierdza R. J. Sullivan – znajduje się poza jego filozofią moralną, a mianowicie jest on wyjęty z przedfilozoficznej chrześcijańskiej ontologii”³⁰. Dlatego też jego krytycyzm, skierowany przeciw Arystotele-

²⁷ Wśród krytyków Kanta np. John R. Silber twierdzi, (*The Ethical Significance of Kant's Religion* w: I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. By Greene and Hudson, New York 1960, s. LXXXVI), że Kant miał trudności w przedstawieniu związku między przyjemnością i pożądaniem a wolą. Nie był on pewny roli przyjemności w moralnej determinacji woli. Widoczne jest to w tym, że z jednej strony przyjmuje, to znów odrzuca moralną satysfakcję, która jest jakimś rodzajem przyjemności, jako motyw dla woli.

²⁸ Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993.

²⁹ Tamże, s. 50-67.

³⁰ R. J. Sullivan, *The Kantian Critique of Aristotle's Moral Philosophy*, art. cyt., s. 42.

sa błędem we właściwym zaakcentowaniu obowiązku w jego teorii moralności, może być potraktowany nie tyle jako nieadekwatność jego etyki jako teorii filozoficznej, lecz jako wskazanie, że teoria Arystotelesa jest niewystarczająca dla oddania Paulińsko-Augustyńsko-Luterańskiej tradycji myślenia chrześcijańskiego³¹.

Dziś pod wpływem sceptycyzmu w możliwość osiągnięcia prawdy, a tym bardziej w możliwość w osiągnięcia moralnej dobroci, doktryna Kanta jest akceptowana zarówno przez chrześcijan jako doktryna o człowieku niepoprawnym grzeszniku, którego tylko Bóg może uratować, jak i przez innych współczesnych ludzi, którzy niejako z obserwacji dzisiejszego świata dostrzegają, że Kant ma chyba rację, ukazując, że człowiek jest moralnie słaby. Z pozycji takiej mentalności teoria Arystotelesa i jego przekonanie, że człowiek własnym wysiłkiem może zmierzać ku dobru i osiągnąć najwyższe dobro, wydaje się zbyt optymistyczna, aby była przyjęta. Nie jest to jednak dowód na jej błędność, ale na to, że Kant być może bardziej wyraża dzisiejszą świadomość moralną, czyli bardziej płynie z prądem, niż czyni to Arystoteles. Być może tego rodzaju świadomość ukształtowana została przez kulturę sekularystyczną, która straciwszy swe odniesienie do Transcendencji jako źródła bytu i dobra, traci wiarę w dobroć człowieka.

³¹ Tamże.