

Tadeusz Ślipko

Deontologia : jej dzieje i miejsce w systemach etycznych

Studia Philosophiae Christianae 40/2, 83-97

2004

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TADEUSZ ŚLIPKO

DEONTOLOGIA. JEJ DZIEJE I MIEJSCE W SYSTEMACH ETYCZNYCH

1. Motywy podjęcia tematu. 2. Historyczne losy terminu „deontologia”. 3. Etyka teleologiczna i deontologiczna w ujęciu C. D. Broad’a. 4. Deontologia w kierunkach etyki teleologicznej. 5. Deontologia w kierunkach etyk deontologicznych. 6. Deontologia w etyce chrześcijańskiej. 7. Uwagi końcowe.

1. MOTYWY PODJĘCIA TEMATU

O deontologii mówi się dziś dosyć często, szczególnie kiedy przedmiotem wymiany zdań są kryzysowe sytuacje w łonie społecznie znaczących zawodów, jak np. zawód lekarski, nauczycielski, wojskowy, ostatnio zaś nawet zawód przedsiębiorcy-bisnesmena. Można by więc mniemać, że w takim razie rozumienie słowa „deontologia” nie powinno nastroczać większych trudności. Zdarzają się jednak przypadki świadczące, że sprawy mają się nieco inaczej. Do takich przypadków należy autentyczne, aczkolwiek banalne w swym prozaizmie wydarzenie. Udająca się na egzamin studentka medycyny mimochodem zadała piszącemu te słowa pytanie, co to jest ta „deontologia”, o której coś zasłyszała na wykładzie, ale nie wie, co to słowo znaczy. Możliwość istnienia szerszego kręgu osób podobnie w tej materii niezorientowanych potwierdza fakt, że są encyklopedie, a nawet słowniki filozoficzne, w których hasło „deontologia” w ogóle nie widnieje, są zaś i takie, które czynią to w sposób niekompetentny, czasem nawet ze szkodą dla obiektywnego stanu rzeczy. Wydaje się zatem, że warto temu słowu poświęcić osobne studium i naświetlić przynajmniej najważniejsze aspekty jego użycia w filozoficznym języku.

2. HISTORYCZNE LOSY TERMINU „DEONTOLOGIA”

Etyka – nie trzeba tego dowodzić – jest dyscypliną filozoficzną o bardzo starej tradycji, gdyż sięgającej niemal samych początków

filozofii w europejskim kręgu cywilizacyjnym, natomiast termin „deontologia” pojawił się w literaturze filozoficznej stosunkowo niedawno, gdyż dopiero w r. 1834. Stało się to w dwa lata po śmierci J. Benthama (1748-1832) dzięki wydaniu dzieła tego więcej prawnika, aniżeli filozofa pt. *Deontology or the science of morality*. W publikacji tej Bentham dał wykład ogólnej teorii moralności, opartej na zasadzie tzw. „rachunku szczęścia”, czyli takiego postępowania, które przyczynia się do stwarzania maksymalnej sumy szczęściotwórczych przyjemności dla jak największej ilości ludzi. Działo się to jednak w czasie, kiedy w Europie było już głośno o filozofii I. Kanta (1724-1804) oraz o jego systemie etycznym opartym na fundamentalnym pojęciu „imperatywu kategorycznego”. Wszelako Kant nadał temu pojęciu sens zasady na wskroś powinnościowej. Nakazuje ona bowiem człowiekowi postępować zgodnie z taką tylko zasadą, co do której mógłby on chcieć, aby stała się prawem powszechnym.

Na skutek tego wytworzyła się zgoła osobliwa sytuacja. Jeśli się weźmie pod uwagę znaczenie greckiego słowa *deon*, czyli powinność, obowiązek, w takim razie pod mianem „deontologia” winna raczej występować etyka Kanta, nie zaś Benthama. Terminologiczna innowacja tego myśliciela była przeto wynikiem zwykłego nieporozumienia, chyba że pozwalało na to utarte w języku angielskim potoczne rozumienie tego słowa. Gdyby się jednak zgodnie z greckim pierwotnym znaczeniem odniosło ten termin do etyki Kanta, otwartą sprawą stałoby się pytanie, jakim mianem oznaczyć etykę Benthama.

Dylemat ten rozstrzygnęła historia. Z biegiem czasu termin „etyka deontologiczna” zgodnie już z etymologicznym rodowodem i treściowym sensem upowszechnił się jako określenie etyki Kanta, a także jemu pokrewnych teorii etycznych, natomiast etykę benthamowską, jak też zbliżone do niej stanowiska etyczne już w I-szej połowie XIX w. przyjaciel Benthama, mianowicie J. Mill nazwał „utilitaryzmem”. Obok tego terminu pojawił się na określenie tego samego nurtu etycznego termin „etyka teleologiczna”. Wszystkie te denominacje zadomowiły się na stałe we współczesnym świecie filozoficzno-etycznym, owszem – już w XX-ym wieku – posłużyły za terminologiczne narzędzia do skonstruowania ogólnego schematu klasyfikacyjnego, który miał odtworzyć zaistniałą na tym polu sytuację. Autorem tego schematu jest C. D. Broad, etyk angielski¹, tre-

¹ C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theories*, London 1920.

ścią zaś jego jest podział najważniejszych kierunków filozoficzno-etycznych na dwie zasadnicze, a zarazem przeciwstawne sobie grupy: a) kierunków teleologicznych, oraz b) kierunków deontologicznych. Podział ten implikuje bez wątpienia pojęcie „deontologii”, zasługuje więc na to, aby mu się dokładniej przyglądać.

3. ETYKA TELEOLOGICZNA I DEONTOLOGICZNA W UJĘCIU C. D. BROADA

Interesujących w tej materii i miarodajnych informacji dostarcza wypowiedź R. E. Balesa, amerykańskiego moralisty, zawarta w jego na język polski tłumaczonym artykule pt. „Czego należy oczekiwać od utilitaryzmu czynów”². Bales rozpoczyna od stwierdzenia: „Zwykło się tradycyjnie dzielić teorie etyczne na teleologiczne i deontologiczne”. I wyjaśnia: „Według teorii teleologicznych słuszność, niesłuszność lub powinność zależą od wartości konsekwencji. Niektórzy spośród teleologów utrzymują np., że słuszność, niesłuszność lub powinność czynu zależą od tego, w jakim stopniu przyczyniają się do stworzenia wewnątrznie dobrych lub złych układów spraw i sytuacji” (*contribution towards intrinsically good or bad states of affairs*). Tyle Bales. Można jednak ciągnąć jego myśli uzupełnić, podkreślając, że są uzasadnione podstawy, aby w miejsce „dobrych lub złych układów spraw i sytuacji” wprowadzić jeszcze inne równoważne kategorie, jak np. pomyślny stan odpowiednich grup społecznych, a więc klasy społecznej, narodu, państwa lub całej ludzkości. A wtedy do kierunków teleologicznych obok utilitaryzmu Bentham’a należy zaliczyć również etykę marksistowską, rasistowską etykę hitleryzmu, a wreszcie altruistyczną etykę A. Comte’a.

Wróćmy jednak do wywodów Balesa. Kontynuując objaśnienie broadowskiego podziału, kierunki deontologiczne charakteryzuje jako te, które „próbują okazać, że czyny są słuszne, niesłuszne lub powinny być spełniane, ponieważ są czynami pewnego rodzaju, bądź też nakazane lub zakazane przez pewne zasady moralne”³ stanowione przez różne autorytety, choćby nawet tym autorytetem była prawotwórcza moc ludzkiego rozumu. Za klasyczną przeto postacią deontologizmu etycznego uchodzi w oczach Balesa etyka I. Kanta, obok którego można umieścić teorię intuicyjnego powinnościowego przeżycia w ujęciu H. A. Pricharda.

² R. E. Bales, *Czego należy oczekiwać od utilitaryzmu czynów*, *Etyka* 11(1973), 87-109.

³ Tamże.

Warto wszakże dodać, że podział Broada spotkał się z uznaniem także ze strony niektórych przedstawicieli katolickiej teologii moralnej, jak tego dowodzą publikacje B. Schüllera SJ⁴. Teolog ten, podkreślając walory tego podziału, przede wszystkim z uwagi na jego „logiczną elegancję”, uważa jednak, że należy doprecyzować nurt kierunków deontologicznych. Wyróżnia zatem najpierw „deontologizm słabszy”, w myśl którego „moralna słuszność każdego działania jest zawsze determinowana także, ale nie zawsze wyłącznie przez jego skutki”. Natomiast występujący obok niego „deontologizm mocniejszy” głosi tezę, „że są przynajmniej pewne działania, których moralna jakość jest zupełnie niezależna od jego skutków”⁵. Schüller osobiście opowiada się po stronie deontologizmu słabszego, natomiast do obrońców deontologizmu silniejszego zalicza tradycyjnych moralistów katolickich.

Zapoznanie się z koncepcją Broada pozwala na klarowniejsze sformułowanie kolejnych czekających nas zadań. Idzie przede wszystkim o to, jak w ramach wyszczególnionych przez Broada głównych kierunków filozoficzno-etycznych rysuje się doktrynalny status „etycznej deontologii”, a w dalszej kolejności, czy zaproponowany przez niego podział tychże kierunków może być uznany za wyczerpujące uporządkowanie głównych w euro-amerykańskim świecie doktryn etycznych. Tym samym wchodzimy w decydującą fazę naszych rozważań, rozpoczniemy zaś je od rozpatrzenia zagadnienia, czy i jaką deontologię da się zbudować w ideowym świecie etyki teleologicznej.

4. DEONTOLOGIA W KIERUNKACH ETYKI TELEOLOGICZNEJ

Problem zapowiedziany w pytaniu o możliwościach budowania deontologii na gruncie założeń etyki teleologicznej dotyczy statusu formułowanych przez tę etykę zdań powinnościowych. Za punkt wyjścia posłuży w tym wypadku analiza terminu „etyka teleologiczna” w podanym przez Balesa brzmieniu. Autor ten do grupy tych etyk zalicza wszystkie systemy, które podstawowe kryterium moralnej słuszności zakładają na sprawczym powodowaniu przez czło-

⁴ B. Schüller, *The Double Effect in Catholic Thought: a Reevaluation*, w: *Doing Evil to Achieve Good. Moral Choice in Conflict Situation*, ed. R. Mc Cormick and P. Ramsay, Chicago, Illinois 1978.

⁵ Tamże, 167.

wieka „wewnętrznie dobrych (...) układów spraw i sytuacji”. Ta skrótkowo zarysowana konstytutywna zasada moralnej słuszności budzi równie zasadnicze krytyczne zastrzeżenia.

Przed wszystkim w etyce teleologicznej brak jest elementarnego rozróżnienia dwu faz wszelkiego ludzkiego działania: fazy intencjonalnej, która wyraża psychiczną stronę ludzkiego aktu, a więc akt świadomej decyzji woli spełnienia określonego działania, oraz jego stronę zewnętrzną w postaci czynności urzeczywistniających tę decyzję. Racja moralnej słuszności aktu kształtuje się przede wszystkim w sferze intencjonalnej, gdyż ta tylko sfera w całej rozciągłości zależy sprawczo od woli człowieka i za nią w pełni jest on odpowiedzialny. Natomiast faktyczne stwarzanie „wewnętrznie dobrych (...) układów spraw i sytuacji” jest często wynikiem zgoła różnych przyczyn, które powodują stany rzeczy odmienne od zamierzonych przez działającego człowieka. Z tego punktu widzenia etyka teleologiczna zniekształca radykalnie optykę moralnych ocen słuszności bądź niesłuszności działań człowieka, po prostu jest etyką jednostronnie eksteriorystyczną, nastawioną na to, co zewnętrzne w działaniu człowieka, nie zaś na to, co wewnętrzne, a zarazem istotne.

Teleologiczna doktryna etyczna implikuje ponadto nader uproszczone pojęcie skutków moralnego działania. Uwzględnia bowiem jedynie „wewnętrznie dobre (...) układy spraw i sytuacji”, ale ta „wewnętrzność” dotyczy jedynie harmonijnego układu owych spraw, które same w sobie rozpatrywane stanowią jedynie horyzontalny kres świadomych aktów ludzkich. Wskutek tego etyka ta nie dostrzega skutków bezpośrednio wynikających z tych aktów, dla ich moralnej oceny bynajmniej nie obojętnych, owszem – nieraz już na tym pierwotnym etapie przesądzającym o ich niemoralnym (czyt. „niesłusznym”) charakterze. Sprawa ta implikuje ważki problem relacji środków do celu, przez etyki teleologiczne poważnie nie rozpatrywany, bądź błędnie rozważany po linii myślenia „dla dobrego celu nie ma złych środków”.

Konsekwencją wskazanych dwu źródeł słabości etyk teleologicznych, ponadto niejako swego rodzaju ich zwieńczeniem, jest niezdolność tych etyk do klarownego sformułowania powinnościowego statusu moralnych reguł ludzkiego postępowania. Etyki te bowiem w różnych swoich odmianach tym się charakteryzują, że 1° wszystkie skutki, jak również okoliczności aktu traktują jako zewnętrzne i w zasadzie równorzędne czynniki moralnej „słuszności”

aktu; 2° z tego też powodu wszystkie akty pojmują jako struktury moralnie nieokreślone; 3° wobec tego także reguły moralne porządkujące obszary świadomych działań formułują jako perswazyjne i sytuacyjnie uwarunkowane dyrektywy, nie zaś jako imperatywy kategoriycznie obowiązujące. Taka jest merytoryczna treść tego, co odpowiada teleologicznej frazie, która orzeka o „słusznym, niesłusznym lub powinny” charakterze ludzkich działań. Krótko mówiąc, etyki teleologiczne budując na kruchych podstawach opartą aksjologię, okazują się zupełnie niezdolne do skonstruowania koherentnej, realistycznie ufundowanej deontologii zarówno na poziomie jej ogólnych zasad, jak też szczegółowych norm i ich zastosowań w konkretach życia indywidualnego i zbiorowego.

5. DEONTOLOGIA W KIERUNKACH ETYK DEONTOLOGICZNYCH

Terminologiczna wspólnota deontologii z kierunkami swego czasu objętych mianem „etyk deontologicznych” pozwala przypuszczać, że te właśnie kierunki stwarzają optymalne teoretyczne przesłanki dla naświetlenia etycznej kategorii „deontologii” w różnych aspektach jej normatywnych manifestacji. Oczekiwaniom tym stanie się zadość, ale tylko częściowo. Dlaczego, tego dowiedzie wywód, w którym zostaną wydobyte na światło dzienne logiczne konsekwencje, utajone w podziale kierunków etycznych na dwa przeciwstawne obozy.

Zgodnie z relacją Balesa w jego ujęciu etyki deontologiczne tym się wyróżniają, że słuszność ludzkich czynów sprowadzają na grunt ich zgodności z nakazami lub zakazami „pewnych zasad moralnych”, niesłuszność zaś – konsekwentnie – niezgodności z tymi nakazami lub zakazami, albo też, że są „czynami pewnego rodzaju”.

Ogólnikowość i nieokreśloność tej wypowiedzi, widoczna w nadużywaniu zaimka „pewien”, uzasadnia potrzebę skonkretyzowania jej przez sprowadzenie na grunt bezsprzecznie deontologicznej teorii etycznej, jaką jest myśl etyczna I. Kanta. Przewodnią ideą Kanta było zbudowanie teorii „czystej moralności”, czyli moralności wolnej od wszelkich determinacji czy to ze strony skłonności człowieka, czy też zamiarów oraz skutków jako celów i pobudek woli⁶. Uznał więc, że u podstaw takiej moralności leży i leżeć musi

⁶ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. z niem. W. Wartenber, Warszawa 1971, 11.

„dobra wola” jako ostateczna i uniwersalna zasada moralnej słuszności. Twórczą wszakże siłą owej „dobrej woli” jest prawo moralne, objawiające się człowiekowi w postaci „imperatywu kategorycznego” jako zasady postępowania z motywu posłuszeństwa względem obowiązku, który jest „koniecznością czynu wpływającego z poszanowania prawa”⁷.

Skonstruowany przez Kanta świat etycznych idei, całościowo rozpatrywany stanowi niewątpliwie jedną wielką „deontologię”. Niemniej jednak jest to deontologia sprowadzona na grunt wyłącznie powinnościowego aspektu ludzkiego działania. Dzięki temu jest to etyka zdecydowanie obca wszelkiemu teleologizmowi, ale jest taką za cenę zredukowania swej doktrynalnej tożsamości do etyki prawa, kategorycznie obowiązującego człowieka do działania w imię „dobrej woli”, aksjologicznie pustej, czysto formalnej zasady posłuszeństwa prawu bez względu na to, co sprawia i do czego prowadzi. Ta teoretyczna hipertrofia „kategorycznego imperatywu”, ubrana w dostojną szatę „dobrej woli” pozbawiła Kanta i innych zwolenników deontologicznych teorii zdolności widzenia rozległych obszarów uprzedniego w stosunku do moralnej powinności i autonomicznego pod względem moralnej konstytucji moralnego dobra w różnych jego aspektach, przede wszystkim zaś jako źródła moralnego wymiaru ludzkich aktów. Podsumować zatem można ten etap naszej refleksji podobnym, jak w przypadku etyk teleologicznych, stwierdzeniem: etyki deontologiczne, budując zgodną z ich założeniami „deontologię” czynią to za cenę przekreślenia autentycznej „aksjologii”.

* * *

Negatywny bilans krytycznej refleksji nad typami współczesnych reprezentatywnych kierunków filozoficzno-etycznych prowadzi do wniosku, że jest on ostatecznie czymś więcej, aniżeli prostym stwierdzeniem nierzadkiej w historii filozofii nieadekwatności rozwiązań diskutowanych zagadnień. W gruncie rzeczy bilans ten pozwala zapytać, czy w ogóle leży w granicach możliwości etyki filozoficznej wypracować zwartą treściowo teorię, która by te dwa przeciwległe bieguny zjawiska moralności, jakimi są z jednej strony „do-

⁷ Tamże, 11-20.

bro” („słuszność”), z drugiej zaś „powinność”, „imperatyw” zespolić w złożoną, a jednak wewnętrznie jednolitą normatywną strukturę, a więc etykę nie teleologiczną, ani też deontologiczną, ale jakąś trzecią, uwolnioną od tak zasadniczych nieomogów, jak dwie poprzednie. Odpowiedzią na tak sformułowane pytanie będzie zapoznanie się z tyczącym omawianej sprawy stanowiskiem etyki chrześcijańskiej w jej augustyńsko-tomistycznym kształcie.

6. DEONTOLOGIA W ETYCE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Za punkt wyjścia na tym ostatnim, ale decydującym etapie posłużą niektóre ustalenia dokonane w toku krytycznej analizy przewodnich idei etyk teleologicznych. W tym wypadku sięgnąć wypada do tezy, która problem moralnego dobra/zła, można powiedzieć też słuszności/niesłuszności ludzkiego działania, rozpatruje w aspekcie skutków ludzkiego czynu. Ominięciem wysuniętych pod adresem teleologizmu zarzutów może być jednak tylko adekwatna analiza tego elementarnego czynnika w dziedzinie badanego przez etykę przedmiotu, jakim niewątpliwie jest akt ludzki. Toteż etyka chrześcijańska wypracowała obszerną teorię tegoż aktu, z której zostaną wybrane tylko niektóre ustalenia, niezbędne dla wywiązania się z przyjętego zadania, jakim jest ukazanie możliwości zbudowania adekwatnej etycznej deontologii, nie przekreślającej, ale zakładającej adekwatną aksjologię.

W etyce chrześcijańskiej zawiązkiem tej teorii jest najpierw ogólne rozumienie aktu ludzkiego jako świadomego działania człowieka skierowanego do realizacji zamierzonego przezeń skutku, który mu się jawi jako atrakcyjne dla niego dobro. Z kolei kładzie nacisk na konieczność rozróżnienia dwu kategorii aktów: tzw. aktów prostych, które polegają na podjęciu czynności zewnętrznych, zmierzających bezpośrednio do urzeczywistnienia określonego dobra, oraz tzw. aktów złożonych, spełnianych za pomocą środków w postaci różnych aktów prostych, scalonych w łańcuch czynności prowadzących do osiągnięcia jednego celu przyświecającego działającemu człowiekowi.

W świetle tego wstępnego rozróżnienia widać, że akt złożony wykazuje pewne podobieństwo do teleologicznego pojmowania ludzkiego działania, natomiast pojęcie aktu prostego nie ma w etyce teleologicznej żadnego odpowiednika. Z kolei etyka chrześcijańska nie tylko dostrzega jego istnienie, ale ponadto przywiązuje duże znaczenie do analizy dynamicznej struktury tegoż aktu. Szczególnie

ważne miejsce zajmuje w niej teza, że akt prosty mocą właściwej sobie wewnętrznej celowości – można ją nazwać jego „teleologią” – realizuje przez tę właśnie celowość zdeterminowany skutek, zwany „przedmiotem aktu”, jego „skutkiem naturalnym” bądź też „celem czynności”. Istotowy związek przedmiotu aktu prostego z jego wewnętrzną celowością powoduje, że pełni on rolę czynnika determinującego dynamiczną specyfikę aktu prostego, np. przedmiotem udzielenia jałmużny jest wsparcie ubogiego, przedmiotem zaś aktu morderstwa jest spowodowanie śmierci jego ofiary. Tej swoistości od wewnątrz charakteryzującej akt prosty nie zatracą on także wówczas, kiedy zostaje wbudowany w skomplikowaną strukturę aktu złożonego i przyporządkowany wieńczącemu tę strukturę celowi.

Jeżeli w dokonanym opisie aktu złożonego dały się wykryć – nie licząc zresztą – punkty styeczne etyki chrześcijańskiej z etyką teleologiczną, to drogi ich rozchodzą się radykalnie, kiedy chodzi o pytanie, jakie czynniki określają moralną kwalifikację właściwą aktom ludzkim. Pytanie to na pierwszym miejscu kieruje się w stronę aktu prostego, ponieważ pod względem strukturalnym akt ten uprzedza akt złożony, wchodząc zaś w jego strukturę zachowuje właściwą sobie, przez własny swój przedmiot określoną dynamiczną tożsamość. Punkt ciężkości rozważanego aktualnie problemu przesuwają się zatem w stronę pytania, co określa moralną jakość aktu prostego. Etyka chrześcijańska wychodzi z założenia, że istotowym czynnikiem rozstrzygającym o moralnym dobru/złu aktu prostego jest ten sam czynnik, który determinuje jego premoralną, w tym sensie „fizyczną”, dynamiczną tożsamość, czyli jego przedmiot, innymi słowy – skutek naturalny. Jeżeli zatem przedmiot aktu prostego jest moralnie dobry, to i akt jako taki jest moralnie dobry, jeżeli natomiast jest moralnie zły, w takim razie również akt jako taki jest moralnie zły. Wyraża to często w etyce chrześcijańskiej wypowiedziana formuła „akt wewnętrznie zły” (*actus intrinsece malus*).

W formie krótkiej dygresji zaznaczmy, że właśnie ten akt mają na myśli Bales i Schüller, kiedy posługują się określeniem pewnych czynów, że są „czynami pewnego rodzaju” nie zadając sobie trudu dokładniejszego objaśnienia, co oznaczają te słowa „pewnego rodzaju”. Jest to jednak zrozumiałe, skoro weźmie się pod uwagę że tylko dzięki temu autorzy ci mogą wyprowadzać dowolne wnioski; w przypadku Schüllera zgoła obce uprawianej przez niego katolickiej teologii moralnej.

Kontynuując jednak przerwany na chwilę wątek rozważań, wypada zaznaczyć, że nie wszystkie akty proste spełniane przez człowieka w praktyce jego życia należą do kategorii aktów wewnątrznie zdeterminowanych jako moralnie dobre lub złe. Są bowiem szerokie obszary aktów prostych o przedmiocie moralnie nieokreślonym, czyli moralnie obojętnych, które moralną treść czerpią z towarzyszących im okoliczności. Centralne jednak miejsce w strukturze porządku moralnego zajmują wyszczególnione niezmiennie i powszechnie ważne, wewnątrznie zdeterminowane jako dobre bądź złe kategorie aktów prostych, których ogólnie orientujący zestaw prezentuje Dekalog. Dzięki tej kwalifikacji zapewniają one całemu porządkowi moralnemu niezbędną stabilność i prawidłowość jego funkcjonowania. Dobitnym tego potwierdzeniem jest zasada, w myśl której „dobry cel nie uświęca złych środków”, z domyślnym oczywiście komentarzem, że chodzi tu o nieuleczalne, wewnętrzne zło moralne aktów prostych użytych w charakterze środków do realizacji samych w sobie dobrych.

Daje się więc i tu zauważyć pewne werbalne podobieństwo między chrześcijańskim pojęciem „aktu wewnątrznie dobrego lub złego” a teleologiczną koncepcją „wewnątrznie dobrych lub złych układów spraw” powodowanych przez ludzkie działania. Idzie jednak o to, że w etyce teleologicznej te właśnie działania, a więc akty pojmuje się jako moralnie nieokreślone, ich zaś jakość moralną uzależnia się od sprawianej przez te działania maksymalnej sumy przez działające osoby przeżywanych doznań przyjemnościowych bądź też przydatności tych działań dla zaspakajania innych popędów, np. do maksymalnego zysku. Takie wszakże rozwiązanie etyka chrześcijańska utożsamia z wyzwoleniem tkwiących w człowieku anarchistycznych dążeń popędów i egoizmu, prowadzących w praktycznych zastosowaniach do sytuacji, budzących moralny sprzeciw ze strony społecznie żywionych intuicji moralnych.

Tego typu relatywistycznemu i sytuacyjnemu pojmowaniu podstaw moralności aktu ludzkiego etyka chrześcijańska przeciwstawia teorię, która opiera się na analizie obiektywnej struktury aktu ludzkiego i jego moralny wymiar zakorzenia w najgłębszych konstytutywnych czynnikach, przede wszystkim w jego przedmiocie. Sformułowana w tym kontekście idea „aktu wewnątrznie złego” wyznacza nieprzekraczalną granicę, której człowiek musi przestrzegać w toku realizacji „moralnego dobra” jako sobie na wskroś właściwego pola działania.

Rozstrzygnięcie kwestii czynników określających moralną kwalifikację aktu ludzkiego w jego zarówno prostej, jak też złożonej postaci stawia jednak etykę chrześcijańską w obliczu równie doniosłej sprawy, jaką niewątpliwie jest wskazanie na źródła, z których akt ten czerpie właściwą, wewnętrznie przysługującą mu moralną treść dobra. Wkraczamy zatem na teren znany nam już z relacji poświęconej etyce deontologicznej. Niemniej jednak także tym razem etyka chrześcijańska występuje jako rzeczniczka odmiennej niż w deontologizmie teoretycznej opcji. Obce są jej bowiem próby szukania oparcia na zasadzie posłuszeństwa względem jakiegokolwiek „kategorycznego imperatywu”, chociażby nawet stanowionego mocą autorytetu boskiego Prawodawcy, tym bardziej w sferze podobnych czysto intuicyjnych kategorii moralnej powinności, na które powoływał się H. A. Prichard z deontologistycznego skrzydła Brytyjskiej Szkoły Etycznej. Wbrew temu etyka chrześcijańska moralne dobro podstawowych kategorii aktów ludzkich (np. oddanie drugiemu, co mu się należy, mówienie prawdy czy miłowanie bliźniego) opiera na relacji zgodności, w jakiej właściwy tym aktom cel czynności pozostaje do odpowiadającego mu wzorca doskonalenia się osoby ludzkiej jako świadomego siebie i wolnością obdarzonego twórczego podmiotu. Wzorce te np. sprawiedliwość, prawdomówność, miłość, wzięte całościowo jako tzw. „świat wartości”, w tradycyjnej zaś terminologii jako „dobro godziwe” (*bonum honestum*) stanowią odrębną, obiektywnie daną sferę moralnego porządku i umożliwiają formułowanie sądów wartościujących, czyli ocen. Zbiór tych ocen łącznie ze światem wartości systemowo uporządkowany wypełnia treść etycznego traktatu zwanego „aksjologią”.

W obiektywnym porządku moralnym wartości moralne pełnią rolę fundamentu, na którym wspiera się odrębna dziedzina ładu moralnego, obejmująca z kolei scalony w normatywną jedność ogół imperatywnych zasad i reguł postępowania, zwanych powszechnie „prawem naturalnym”. Nie jest to jednak w duchu kantowskim rozumiana czysto formalna, treściowo pusta kategoria praktycznego rozumu. Prawo naturalne bazuje bowiem na porządku wartości moralnych, których wzorcza treść doskonalących człowieka zachowań dotyczy podstawowych dóbr człowieka, np. jego życia, prawdy czy godności, i dzięki temu staje się przedmiotem chroniących je moralnych imperatywów. I tak podobnie jak świat wartości, również porządek imperatywnych nakazów i zakazów stanowi integral-

ną część ogólnego moralnego ładu. W tym też charakterze bywa określany mianem „deontologii etycznej”, jak się łatwo domyśleć, w odmiennym wszakże od deontologicznych interpretacji znaczeniu. Jako zaś efekt badawczej refleksji wchodzi w skład systemu etyki chrześcijańskiej i podlega dalszej teoretycznej rozbudowie⁸.

Kierunek tej rozbudowy wyznaczają dwie dyrektywy. Pierwsza z nich zaleca ciągłą refleksję badawczą nad jej fundamentalnymi zasadami, szczególnie zaś nad jej aksjologiczną warstwą, w której na czoło wysuwa się idea godności osoby ludzkiej i przez nią postulowane wartości sprawiedliwości i miłości, które chroniące je imperatywy przenikają duchem humanistycznej kultury i łagodzą ostrość apodyktycznej powinności formułowanych nakazów i zakazów. Z kolei druga dyrektywa sprowadza aksjologiczne i deontyczne zasady na grunt egzystencjalnie uwarunkowanych sytuacji życiowych, wśród których na szczególną uwagę zasługują swoistością czynności zawodowych określone potrzeby normatywnych uregulowań, a także perswazyjnych wskazań dokonanych w perspektywie przyświecających im moralnych ideałów. Ujęcie całokształtu tych spraw i ich odpowiednio do badanej materii uporządkowanie prowadzi w sumie do stworzenia pewnego zestawu reguł moralnego postępowania w obranej dziedzinie ludzkiej aktywności, czyli do wypracowania różnego rodzaju „kodeksów” szczegółowej deontologii. Za przykład mogą służyć już funkcjonujące kodeksy etyki lekarskiej, historycznie najstarszej, a mimo to wciąż poddawanej rewizji i niezbędnym przekształceniom nawet w ramach określonego systemu filozoficzno-etycznego.

7. UWAGI KOŃCOWE

W zakończeniu krytycznej refleksji nad merytoryczną zasadnością dokonanego przez C. D. Broada podziału kierunków filozoficzno-etycznych wniosek nasuwa się jeden: podział ten okazuje się podziałem nieadekwatnym. Pomijając fakt, że w polu widzenia jego autora zabrakło etyki chrześcijańskiej, nie uwzględnił on ponadto nawet tak znaczących w historii etyki kierunków, do jakich bez wątpienia zaliczyć należy etykę fenomenologiczną, intuicjonistyczną H. Bergsona czy sytuacyjną egzystencjalizmu. Ujemnym tego stanu

⁸ Obszerne tej doktryny rozwinięcie, por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2002³, 151-328.

rzeczy następstwem – między innymi – jest to, że nie dostrzegł wśród idei etycznych powszechnie dziś eksponowanej kategorii wartości moralnych. Wskutek tego w klasyfikacyjnym schemacie Broada zabrakło miejsca dla wypracowanej przez etykę chrześcijańską teorii zespalającej w wewnętrznie zwartą i wzajemnie dopełniającą się strukturę moralną, w której godziwość („słuszność”) aktu nie eliminuje, ale wręcz postuluje jej imperatywny charakter. W tym założeniu etyka chrześcijańska reprezentuje odrębny typ etyki jako „etyka aksjodeontycznej komplementarności”.

Jednostronność podziału Broada tłumaczyć można empirystycznymi podstawami jego własnego filozoficzno-etycznego stanowiska, szeroko zresztą upowszechnionego w świecie anglosaskiej filozofii. Te wszakże usprawiedliwiające racje nie mogą mieć już żadnego zastosowania w odniesieniu do B. Schüllera, katolickiego przecież teologa i moralisty. To bowiem trzeba mieć na uwadze, że kiedy chodzi o rozumowe uzasadnienia norm moralnych, katolicka teologia moralna zapożycza niezbędne pojęcia i zasady od filozofii i etyki chrześcijańskiej. Katolicki teolog ma więc wszystkie dane, aby posiadał elementarną przynajmniej w tym zakresie orientację. Sposób filozofowania Schüllera trudno ocenić inaczej, aniżeli jako próbę zepchnięcia teologii moralnej, a z nią także etyki chrześcijańskiej na obce jej zgoła pozycje doktrynalne. Równie negatywnym zjawiskiem jest to, że Schüller nie jest jedynym autorem, hołdującym tego typu myśleniu. W zachodnio-europejskich katolickich kręgach filozoficznej i teologicznej myśli ma on innych jeszcze zwolenników.

Po tej dygresji wróćmy do właściwego tematu niniejszego elaboratu. Zadaniem naszym było naświetlenie różnorodnych aspektów terminu „deontologia” w jego filozoficzno-etycznym chrześcijańskim rozumieniu. Jak widać, termin ten przybiera w tym systemie dwojakie znaczenie. Oznacza on więc najpierw normatywną strukturę, której moralną ośnowę określa zbiór imperatywów, implikujący jednak odpowiadający im świat wartości moralnych i z tego świata czerpiących dobrotwórczą jakość i gatunkową tożsamość. Jest to zatem wyraźnie rysująca się dziedzina obiektywnego porządku moralnego. Obok tego jednak termin „deontologia” przybiera postać etyki szczegółowej jako zastosowanie tych ogólnych aksjodeontycznych zasad i norm postępowania do różnych dziedzin ludzkiej, najczęściej zawodowej działalności. Wtedy przybiera ona postać odpo-

wiednich „kodeksów” obowiązujących grupy społeczne czynnych w tym zakresie. O ile ta pierwsza na wskroś ogólna „deontologia” jako teoria powszechnie obowiązujących zasad, nakazów i zakazów stanowi przedmiot badawczych zainteresowań przede wszystkim filozofujących etyków, o tyle „deontologia” w formie kodeksów szczegółowych powinności na polu zawodowych działań ludzkich interesuje przede wszystkim członków rzeczonych grup społecznych, między innymi także ową studentkę medycyny, która swym nieostrożnym pytaniem stała się inspiratorką niniejszego studium, wyzwalając gniewny intelektualny odruch jego autora.

DEONTOLOGY. ITS HISTORY AND PLACE IN ETHIC SYSTEMS

Summary

The essential discussion of the subject specified in the subtitle is preceded by a short introductory outline of the historical changes in the meaning of the term ‘deontology’. The word was introduced into the vocabulary of philosophical terms in 1834 as the title of J. Bentham’s work presenting a philosophico-ethical system which was completely teleological. Therefore it was distinctly opposed to the ethic system of Immanuel Kant which, with regard to its content, was a deontological doctrine, although this was not brought out in the name of the system, usually called the formalistic ethics of the categorical imperative. With time, however, the issue was clarified and both terms acquired their proper, etymologically justified, meaning. As such they were used by C. D. Broad as the main criterion for his division of the most important philosophico-ethical theories into teleological and deontological ones.

On the basis of the characterization of both approaches made by an American ethicist R. E. Bales, the author of this article has first made a critical analysis of their content. This analysis has eventually led the author to note that in the teleological systems based on the principle of intrinsically good and bad states of affairs there are absolutely no grounds for building on them an unequivocally understood ethical deontology. The opposite, of a kind, of this proposition is the evaluation of deontological systems which, assuming for their basis an undefined principle, devoid of – apart from blind obedience – proportionally important reason of the moral good, build a one-sided, axiologically empty deontology.

In response to the objections raised against the teleological and deontological theories the author develops the basic propositions of Christian ethics referring to the theory of deontology characteristic of this ethics. Opposing teleological sys-

tems, he first carries out an adequate analysis of a human act, and the theory determining the moral quality of this act, of the objective world of values as two components of Christian axiology. Next the author outlines the theories of the moral natural law which is rooted in the world of values, but also complements the appropriate set of these values with its proper imperative power. He emphasizes the fact that these two structures, axiological and imperative, make up a genuinely understood Christian „deontology”. It is, however, a „general deontology” that needs to be complemented with the presentation of its moral employment in human life, especially in the field of professional activity. In this way a kind of „particular deontology” is outlined.

The final proposition of this article is as follows: Broad’s division appears to be incomplete and inadequate and therefore needs to be corrected at its very basis by including, beside Christian ethics, other important philosophico-ethical theories like phenomenology, Bergson’s intuitionism and even existentialism.