

# Ryszard Moń

---

## Źródła konfliktów moralnych i próby ich usuwania

---

Studia Philosophiae Christianae 32/2, 236-244

---

1996

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RYSZARD MOŃ

## ŹRÓDŁA KONFLIKTÓW MORALNYCH I PRÓBY ICH USUWANIA

1. Postawienie problemu 2. Natura prawa źródłem konfliktów, 3. Struktura czynu źródłem konfliktów, 4. Autonomia osoby źródłem konfliktów.

### I. POSTAWIENIE PROBLEMU

Niniejszy artykuł podejmuje problem uzasadniania szczegółowych norm etycznych. Chodzi o to, czy można sformułować obiektywne zasady, według których dałoby się rozwiązywać powstające konflikty obowiązków bądź usuwać sprzeczności interesów. Wielu myślicieli udziela negatywnej odpowiedzi na tak postawione pytanie. Uważają oni, że w takich sytuacjach ostateczną decyzję można podjąć jedynie we własnym sumieniu. Są jednak i tacy, którzy próbują ustalić choćby niewielki zbiór obiektywnych zasad, które pozwalałyby rozstrzygać, jak należy zachować się w konkretnych sytuacjach konfliktowych.

Chodzi o to, czy w przypadku zaistniałego konfliktu winniśmy odwoływać się jedynie do rozstrzygnięć legislacyjnych, czy też trzeba nam poszukiwać takiego rozwiązania, które pozostaje w łączności z celem uznanym przez człowieka za cel naczelny? Korzystając jedynie z rozstrzygnięć prawnych, dokonujemy swoistej redukcji człowieka. Traktujemy go w sposób przedmiotowy. Nie dostrzegamy jego swoistości i niepowtarzalności. Jest to problem, z którym nie potrafiło poradzić sobie wielu wybitnych myślicieli. Innymi słowy, czy mamy korzystać jedynie z rozstrzygnięć legislacyjnych, czy też musimy odwołać się również do pewnej teleologii. Zagadnienie to o tyle jest ważne, iż istnieje przecież wielka różnorodność dóbr przeznaczonych do podziału. Inaczej dzieli się dobra materialne, a inaczej te, które dotyczą bezpieczeństwa, swobód czy kultury. Czym innym jeszcze są obowiązki i ciężary, jakie państwo nakłada na obywatela. One także stanowią jakąś „rzecz” do podziału. Powstaje zatem pytanie, na ile można zdefiniować w sposób formalny zasady, według których rozstrzygać będziemy powstające konflikty obowiązków bądź sprzeczności interesów. Prościej jest bowiem powiedzieć, czego robić nie wolno, niż podzielić dobra występujące w małych ilościach pomiędzy wielu chętnych lub potrzebujących.

Co powoduje powstawanie owych konfliktów i jak można by je było rozwiązywać? Szukając odpowiedzi na tak postawione pytanie, zajmiemy się kolejno trzema problemami. Najpierw przyjrzymy się konfliktowości prawa jako takiego, potem konfliktowości samego czynu, a na koniec konfliktowości związanej z autonomią wyboru. Pozwoli nam to lepiej zrozumieć różnicę, jaka istnieje pomiędzy etyką a prawem. Rozważania te zostaną poprzedzone krótkim przypomnieniem niektórych poglądów G. W. Hegla, uważanego za klasyka filozofii prawa. Wielu bowiem autorów, piszących na ten temat, odwołuje się ciągle do stworzonego przez niego pojęcia *Sittlichkeit*, czyli pewnej obyczajowości określanej przez prawo i państwo.

### I. NATURA PRAWA ŹRÓDŁEM KONFLIKTÓW

Rozważając przyczyny konfliktów moralnych, należy mieć na uwadze naturę samego prawa. Cenną pomocą w tym względzie mogą być dla nas spostrzeżenia dokonane przez G.W. Hegla. „System prawa jest królestwem woli efektywnie zrealizowanej, światem, który tworzy duch, wychodząc od siebie samego jako drugiej

natury.<sup>1</sup> W innym zaś miejscu Hegel dodaje: „Aby egzystencja doświadczalna była w ogóle egzystencją doświadczalną woli, potrzebne jest prawo.”<sup>2</sup> Prawo, będące realizacją ludzkiej wolności, jawi się jednak jako jedno ze źródeł konfliktów moralnych, jakie powstają w konkretnych sytuacjach. Okazuje się bowiem, że pomiędzy abstrakcyjnie rozumianym prawem a „prawem” ludzkiej woli istnieje często duża rozbieżność, co widać nawet teorii Hegla. Mówiąc o sprawiedliwości, odwołuje się on do umowy, która została zawarta przez partnerów. Wyjaśniając natomiast, na czym polega niesprawiedliwość, posługuje się pojęciem gwałtu, przemocy, zbrodni. Tak więc abstrakcyjnie rozumiane prawo odnosi on głównie do działań, które są skierowane przeciwko niesprawiedliwości.<sup>3</sup> W przypadku zaś rozważań na temat sprawiedliwości nawiązuje on do ludzkich pragnień i upodobań, w oparciu o które zawierana jest umowa pomiędzy partnerami. Sprawiedliwość określa więc prawa poszczególnych ludzi, zgodnie z ich odczuciami, podczas gdy prawo rozumiane abstrakcyjnie odnosi się do całej społeczności. Konflikty powstają więc wtedy, gdy próbujemy zadośćuczynić prawom poszczególnych jednostek w oparciu o prawo ustanowione dla całej społeczności. Dochodzi wówczas do różnych sprzeczności interesów.

Hegel uważał, że państwo jako instancja wyższego rzędu zdolne jest osądzać i rozstrzygać sytuacje konfliktowe. Stąd też stworzył pojęcie *Sittlichkeit*, czyli pewnej obyczajowości określonej przez państwo. Do pojęcia tego nawiązuje w swych rozważaniach P. Ricoeur. Jakkolwiek uważa on, że nie można traktować państwa jako swoistej wyroczeni rozstrzygającej konflikty powstające pomiędzy jednostkami, gdyż grozi to totalitaryzmem, to jednak pomysł Hegla wydaje się mu być godnym rozważenia.

Zdaniem Ricoeura, należy bezwzględnie odróżnić heglowską doktrynę dotyczącą tzw. *Sittlichkeit* od jego fenomenologii ducha, która ujmuje państwo jako instytucję samomyślącą. Tego rodzaju zabieg myślowy jest bardzo pożądany, gdyż pojęcie *Sittlichkeit* oddzielone od heglowskiej ontologii ducha może być bardzo przydatne. Pokazuje bowiem istnienie pewnej transcendencji w stosunku do moralności tworzonej w sposób czysto formalny, a także związek moralności z różnego typu instytucjami, w ramach których jest ona urzeczywistniana. Wielu autorów zdaje się zapominać o tym. I dlatego utrzymują oni, że w przypadku powstającego konfliktu obowiązków czy sprzeczności interesów ostateczną decyzję należy przyznać rozstrzygnięciom dokonywanym przez poszczególnych ludzi we własnym sumieniu.

Ponieważ pojęcie *Sittlichkeit* posiada taką, a nie inną konotację, mocno zakorzenioną we współczesnej myśli i budzi jednoznacznie negatywne skojarzenia, dlatego Ricoeur, choć widzi jego przydatność, porzuca dalsze rozważania na temat *Sittlichkeit* i odwołuje się do praktyki politycznej. Uważa bowiem, iż w ten sposób łatwiej można zrozumieć istotę sprzeczności moralnych powstających w konkretnych sytuacjach. Jego zdaniem, konflikty, jakie zachodzą między poszczególnymi społecznościami a jednostką trzeba rozpatrywać na trzech poziomach. Na każdym z nich widać dokładnie, iż znaczna część konfliktów ma swoje źródło w samej naturze prawa.

Pierwszy poziom konfliktów ukazuje nam sprzeczności pojawiające się w przypadku ustalania odpowiedniego porządku prawnego oraz gdy podejmujemy się wyznaczenia odpowiedniej hierarchii wartości. O takiej to właśnie sytuacji myślał Arystoteles, gdy domagał się, by przed podjęciem jakiejś decyzji dokonywać oceny poszczególnych argumentów. Arystotelesowskie *phronesis* zdaje się dobrze odpowiadać dyskusjom

<sup>1</sup> W.G. Hegel, *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et Science de l'État en abrégé* tł. fr. R. Derathé, Paris 1989, s.71.

<sup>2</sup> *Tamże*, 88.

<sup>3</sup> „Prawo abstrakcyjne jest nakazem (*Zwangrecht*), ponieważ negacja prawa jest gwałtem uczynionym przeciwko mojej wolności w rzeczy zewnętrznej”, *Tamże* s. 139.

parlamentarnym toczonym we współczesnych państwach demokratycznych<sup>4</sup>. Warto przypomnieć sobie rolę, jaką w kształtowaniu poglądów moralnych zarówno widzów, jak i samych bohaterów odgrywał chór w tragedii greckiej. Przedstawiał on adwersarzom różne argumenty, których oni sami nie byli w stanie dostrzec.

Drugi poziom konfliktów, jakie powoduje samo prawo, obejmuje sytuacje związane z ustalaniem celu prawowitego rządu. Politolodzy i filozofowie o proweniencji pozytywistycznej pomijają ten etap dyskusji. Uznają go za niepotrzebny i nic nie wnoszący do rozważanych zagadnień. Ricoeur nie zgadza się z takimi poglądami. Uważa bowiem, że debaty na temat celu, w jakim powołuje się rząd, mają dość istotne znaczenie. Umożliwiają obywatelom dokładniejsze zrozumienie, na czym winno polegać dobre życie. Pomagają w tworzeniu wizji takiego życia, które byłoby życiem szczęśliwym, a od rządu oczekują jedynie jej realizacji. Dyskusje nad zadaniami, jakie ma do spełnienia rząd, obejmują takie zagadnienia jak: problem wolności, pomysłowości, równości, solidarności. Na ich temat każdy z uczestników przeprowadzanej debaty posiada własne zdanie, najczęściej odmienne od pozostałych. Analiza pewnych pojęć, z jaką mamy do czynienia w trakcie debaty politycznej, związanej z kształtowaniem się odpowiedniego rządu, daje każdemu z jej uczestników możliwość oceny i wyboru odpowiedniego ustroju państwa, w którym chciałby żyć i pracować. Pozwala odróżnić życie w państwie jako takim od życia w określonym kraju. Przeprowadzane debaty mają na celu doprecyzowanie poszczególnych pojęć i uwolnienie ich od wszelkich naleciałości uczuciowych nadanych im choćby przez stosowaną propagandę. Uświadamiają ponadto, jak bardzo wieloznaczne są używane terminy oraz pokazują, jakie cele są najważniejsze, a przez to najbardziej godne pożądania<sup>5</sup>.

Dyskusje dotyczące jednoznacznego rozumienia określonych celów państwa ukazują również, że nie da się jednocześnie służyć wszystkim wartościom, lecz że trzeba dokonywać odpowiednich wyborów. Wydaje się, że należałoby zgodzić się z Ricoeu-rem, który uważa, że heglowskie pojęcie *Sittlichkeit*, rozpatrywane od strony arystotelesowskiego poznania fronetycznego, zasługuje na uwagę. Określa ono pewien porządek, do którego można się odwołać w czasie takich dyskusji. Porządku tego nie da się wprawdzie ustalić przy pomocy logiki czy myślenia dyskursywnego, lecz błędem byłoby mniemać, że wybór jego kształtu jest jedynie sprawą osobistego wyczucia. Wydaje się bowiem, że życie społeczne przebiega według pewnego obiektywnego porządku. Aby jednak odkryć ów porządek, potrzebne jest też człowiekowi odpowiednie wycucie tego, co dobre. Sama logika nie wystarcza.

Trzeci poziom przeprowadzanych rozważań na temat konfliktowości prawa w konkretnych sytuacjach obejmuje procedurę wyłaniania odpowiedniego rządu. Życie razem ukazuje potrzebę istnienia władzy, która wprowadzałaby taką, a nie inną formę zależności jednych od drugich. Nie wszystko bowiem można zostawić indywidualnej decyzji człowieka. Pozostawanie w związku zależności nie jest jednak tożsame z faktem bycia zdominowanym przez kogoś innego. Skoro bowiem ludzie szukają odpowiedniej formy życia i współpracy, czyli próbują powołać odpowiedni rząd, który nie stanowiłaby dominacji jednych nad drugimi, to znaczy, iż wierzą oni w możliwość porozumienia się, pomimo odmiennych preferencji osobistych. Nie wszystko więc zostawiają oni osobistemu wyczuciu, indywidualnemu sumieniu. Wydaje się, że to właśnie starał się wykazać, wychodząc z zupełnie odmiennych założeń, J.Rawls, gdy mówił, że uczestnicy umowy społecznej odwołują się do wspólnego im poczucia sprawiedliwości<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, s. 300.

<sup>5</sup> *Tamże* s. 302.

<sup>6</sup> Zob. J. Rawls, *A Theory of Justice*. Oxford. London, New York 1971.

Publiczna debata służy za każdym razem odnalezieniu tego, co słuszne. Warto w tym miejscu przypomnieć stare rozróżnienie pomiędzy sprawiedliwością a epikeją. Epikeja pokazuje prawdziwy sens sprawiedliwości przez to, że odwołuje się do pojedynczych przypadków, które nie zostały uwzględnione w prawie powszechnym lub zostały przeoczone przez stanowiących prawo.

Analiza sytuacji konfliktowych pomaga odnaleźć pewien typ poznania o charakterze mądrościowym związany z cnotą roztropności<sup>7</sup>. Ułatwia też odkrycie zależności, jaka istnieje między uniwersalizującym charakterem kantowskiego „imperatywu kategorycznego”, zobrazowanym przez ideę ludzkości a nakazem działania uwzględniającego różnorodność osób, z których każda jest celem samym w sobie.

Kant uważał, jak pamiętamy, że nie ma żadnej sprzeczności pomiędzy godnością pojedynczej osoby a godnością wielu osób. Jego zdaniem, respekt dla prawa jest respektem dla osoby i odwrotnie. Wydaje się jednak, że optymizm Kanta był przesadny. Nie w każdym bowiem przypadku zależność taka zachodzi. Widać to dokładnie, gdy porównujemy dwie niegodziwości, np. złożenie fałszywej obietnicy z samobójstwem, by posłużyć się przykładami podanymi przez Kanta.

Analizując strukturę dawanej obietnicy, dostrzegamy, że przyjmuje ona istnienie dwóch osób i przynajmniej jednego świadka, przed którym można dochodzić, czy obietnica miała miejsce i na jakich warunkach została uczyniona. Już sama struktura obietnicy wskazuje, iż odnosi się ona do innych ludzi i że jest podobna do struktury, jaką posiada sprawiedliwość. Wymaga oddania drugiemu tego, co mu się obiecało. Natomiast zakaz samobójstwa nie zakłada konieczności istnienia świadka czy nawet drugiej osoby, by można było stwierdzić jego niegodziwość. Jest zrozumiałe sam w sobie jako niedozwolony; bez potrzeby uciekania się do sądu drugiego człowieka. Zakaz samobójstwa nie wymaga więc uwzględniania okoliczności i jest jednakowy dla wszystkich ludzi jako osób, czyli celów samych w sobie. Każdy przypadek podpada tu pod prawo powszechne. Samo prawo nie rodzi w tym wypadku sytuacji konfliktowych. Inaczej jest natomiast ze składaniem obietnicy.

Wierność danemu słowu związana jest z trwaniem w czasie właściwym człowiekowi jako osobie. Odnosi się nie tylko do działającego podmiotu, ale i do innych ludzi i stara się uwzględnić to, czego oni oczekują oraz to, co byliby w stanie zaakceptować. Bez owego odniesienia do ich oczekiwań, składanie obietnicy nie miałoby żadnego sensu. Wierność uczynionemu przyrzeczeniu realizowana za wszelką cenę byłaby jedynie przejawem egoizmu. Zwracał na to uwagę G. Marcel, który utrzymywał, że wszelkie zaangażowanie na rzecz drugiego, a więc i wierność danej obietnicy, jest dyspozycyjnością, odpowiedzią udzielaną drugiemu<sup>8</sup>. Chęć dotrzymania danej obietnicy uwarunkowania jest zatem istnieniem drugiego i jego konkretnymi pragnieniami. Złożona obietnica skłania mnie do panowania nad sobą i do wierności danej obietnicy. Jeżeli powinność bycia wiernym danemu słowu próbujemy ująć w system norm prawnych i podporządkować jakiemuś ogólnemu prawu, gubimy wtedy jej istotny wymiar, tj. troskę o drugiego człowieka<sup>9</sup>. Widocznym pozostaje wtedy jedynie samo zobowiązanie. Tak więc dostrzegamy, iż samo prawo, choć niezbędne do realizacji dobra w wielu konkretnych przypadkach w wymiarze społecznym, rodzi bardzo często same konflikty moralne. Uwydatnia bowiem pewne sprzeczności lub wręcz je tworzy, zabraniając komuś czegoś lub coś nakazując, co nie odpowiada jego indywidualnej ocenie dokonywanej we własnym sumieniu.

<sup>7</sup> P. Ricoeur, *dz. cyt.*, s. 305.

<sup>8</sup> G. Marcel, *Être et avoir*, Paris 1935, s. 56n.

<sup>9</sup> P. Ricoeur, *dz. cyt.*, s. 312.

## 2. STRUKTURA CZYNU ŹRÓDŁEM KONFLIKTÓW

Po omówieniu konfliktów moralnych, jakie rodzi prawo, należy zastanowić się nad istotą konfliktów powstałych tylko dlatego, że sam czyn ma taką, a nie inną strukturę. Inaczej bowiem przedstawia się sprawa, gdy regułę ogólną rozważa się jako zabezpieczenie interesów drugiego, jego oczekiwań nadziei czy próśb, a inaczej gdy dotyczy ona moich własnych korzyści. Stąd też w obu wyżej wymienionych przypadkach podaje się zupełnie inne argumenty, by uzasadnić zastosowany wyjątek od wymagań reguły naczelnej. I tylko mądrość praktyczna może nam odpowiedzieć, jakich należy dokonać wyborów oraz pokazać, co usprawiedliwia odstępstwo od reguły naczelnej<sup>10</sup>. Wiele cennych uwag na ten temat czyni wspomniany powyżej P. Ricoeur.

Posługując się dwoma przypadkami zaczerpniętymi z praktyki szpitalnej, próbuje on zilustrować istniejącą różnicę pomiędzy różnymi normami szczegółowymi. Jedne odnoszą się do kończącego się życia, drugie do życia, które dopiero się rozpoczęło. W pierwszym przypadku chodzi o przekazywanie prawdy choremu, w drugim o zabijanie nie narodzonych. Wielu ludzi zastanawia, czy można ukrywać prawdę o stanie zdrowia chorego, a nawet kłamać dla jego dobra. Dwuznaczność dotyczy, w tym wypadku, samej możliwości ustalenia relacji pomiędzy pojęciem szczęścia a pojęciem cierpienia, a w konsekwencji tego, co można i tego, czego nie wolno. Nikt rozsądny nie argumentuje – zdaniem Ricoeura – iż kłamiąc, chcemy uniknąć jakiegokolwiek bólu, lecz że staramy się jedynie zaoszczędzić drugiemu niepotrzebnego cierpienia. Mądrość praktyczna nie pozwala nam na zupełnie dowolne przekształcenie wyjątku od reguły w samą regułę. Stawia tylko pytanie o sposób przekazywania prawdy, dopuszczając, w skrajnych wypadkach, posłużenie się kłamstwem. Istnieją takie przypadki, w których przyjęcie prawdy przez chorego i akceptacja mającej nastąpić niebawem śmierci powodują, iż dochodzi do wymiany darów pomiędzy przekazującym informację a osobą, która ją otrzymuje. A to jest już jakimś dobrem, którego nie można pominąć w rozważaniach przeprowadzanych na ten właśnie temat. W procesie przekazywania prawdy o faktycznym stanie zdrowia chorego dokonuje się wzajemne ubogacenie osób, tj. chorego i tego, który go informuje. Cała trudność dotyczy głównie możliwości rozpoznania, kiedy taki przypadek zachodzi, a kiedy nie<sup>11</sup>. Inaczej natomiast przedstawia się problem w przypadku określanym przez Ricoeura jako „rozpoczynające się życie”. Problem nie sprowadza się tu jedynie do trudności z ustaleniem, na ile dane cierpienie jest zbędne, a więc nie dozwolone, lecz przybiera on postać pytania o charakterze ontologicznym. Pojawiają się bowiem wątpliwość, jakiego rodzaju bytem jest embriion ludzki. Jeżeli przyjmie się, że jest on bytem ludzkim od chwili poczęcia, wówczas działania, które mu zagrażają, są de facto czynami skierowanymi przeciwko człowiekowi jako osobie, czyli celowi samemu w sobie. Są zatem moralnie naganne. Do każdego przypadku można tu odnieść regułę ogólną „nie zabijaj!” Dopiero odrzucenie prawdy o tym, że każdy płód jest osobą, dopuszcza stosowanie wyjątków. Jedynie wtedy, gdy nie uzana się embriionu za istotę ludzką, powstaje sytuacja analogiczna do tej, z jaką mamy do czynienia w przypadku stosowania kłamstwa dla dobra chorego, tj. gdy ostatecznym kryterium rozstrzygnięć staje się sąd poznania praktycznego, a nie prawo ogólne odniesione do każdej konkretnej sprawy.

Powyższe rozważania pokazują, iż istnieje dużo wątpliwości co do tego, że samo bycie osobą autonomiczną, a więc zdolną do podejmowania decyzji, decyduje o należnym jej respekcie, jak to sobie wyobrażał I. Kant<sup>12</sup>. Czy nie jest tak, iż osobę należy rozumieć w sensie bytowym, a nie tylko jako byt świadomy? Czy rzeczywiście

<sup>10</sup> *Tamże*, s. 313.

<sup>11</sup> *Tamże*, s. 313.

<sup>12</sup> *Tamże*, s. 316.

do określenia zasad właściwego postępowania zbędna jest nam całościowa wizja celu, jaki człowiek pragnie osiągnąć lub osiągnąć powinien?

Mądrość praktyczna, odwołująca się zarówno do zasad ogólnych, jak i do wszelkich konkretnych przypadków może nam podpowiedzieć, jak winniśmy postąpić w sytuacjach konfliktowych. Niemniej jednak musi być ona poddana przynajmniej trzem ograniczeniom, trzem różnym kryteriom teoretycznym, zanim uzna się jej osądy za ostateczne.

Przed wszystkim, należy zastanowić się w każdej sytuacji konfliktowej, czy osoby wyrażające przeciwne poglądy przyjmują tę samą regułę ogólną, a różnią się jedynie w ocenie stopnia bądź zakresu jej zastosowania. Po drugie, trzeba poszukać tego, co Ricoeur określa jako „słuszny środek”. Chodzi o znalezienie środków koniecznych i niezbędnych do realizacji jakiegoś czynu w danym wypadku-i o rezygnację z innych, co wcale nie jest jeszcze równoznaczne z pójściem na kompromis. Po trzecie, przed podjęciem decyzji, należy zasięgać rady większej liczby osób kompetentnych, doświadczonych życiowo, mających coś do powiedzenia. Chodzi o stworzenia prawa opartego o *phronesis* wielu<sup>13</sup>.

Dopiero uwzględnienie powyższych warunków daje pewność, że troska o drugiego człowieka, urzeczywistniana w tych, a nie innych warunkach, w ten, a nie inny sposób, traci swoją naiwność i stwarza rzeczywistą możliwość działań, które nie doprowadzą do skutków odwrotnych niż zamierzone. Uwzględniając tak prawne, jak i konkretne sytuacje życiowe danego człowieka, dochodzimy do bardziej racjonalnej, zweryfikowanej wizji dobrego życia, jakie winno się wieść. Dopiero taka wizja ułatwia nam podjęcie odpowiedzialnej troski o drugiego człowieka i okazywanie mu należnego respektu, pozbawionego zwykłej naiwności.

### 3. AUTONOMIA OSOBY ŹRÓDŁEM KONFLIKTÓW

Po omówieniu istoty konfliktów, do jakich dochodzi, gdy bierze się pod uwagę jedynie strukturę samego czynu, wypada zastanowić się na koniec nad istotą konfliktów spowodowanych przez sam fakt posiadania przez człowieka autonomii. Ona to bowiem stanowi trzecie źródło konkretnych konfliktów. Autonomia osoby pokazuje istotę konfliktu, do jakiego dochodzi pomiędzy dążeniem do nadania powszechnego charakteru poszczególnym regułom moralnym a rozpoznawanymi w konkretnych sytuacjach wartościami. Chcąc dokładniej zrozumieć istotę konfliktów, jakie powoduje fakt autonomii człowieka jako osoby, należy przejść drogę wiodącą od idei sprawiedliwości, poprzez ideę respektu należnego osobie jako osobie, by dojść w końcu do pojęcia autonomii. Jest to kierunek rozumowania odwrotny do stosowanych w filozofii współczesnej, rozpoczynających się od analizy pojęcia autonomii. Pojęcie autonomii stanowi w tym wypadku cel przeprowadzanych rozważań, a nie ich początek.

Okazuje się bowiem, że autonomia człowieka jako osoby nie polega jedynie na możliwości działania zgodnego z własnymi przekonaniem. Mój sąd zależy w dużym stopniu od zdania drugiego człowieka. Ponośenie odpowiedzialności za własne działania sprawia, że podmiot odcina się od sądu drugiego człowieka, gdy ten okazuje się być sprzeczny z jego sądem. Rozważając rozmaite oceny, dochodzimy do pojęcia inności jako przeciwnego pojęciu mojej autonomii.

Inność jawi się nam w różnych formach. Raz występuje ona pod postacią prawa, a więc czegoś przeciwnego mojej wolności, innym razem daje się ona rozpoznać w formie uczucia różnego od respektu dla prawa, bądź też jawi się jako skłonność do zła, a więc coś, co się sprzeciwia dążeniu do dobra. Tak więc idea „innego” rozwiła się w różne strony. Raz ukazuje się ona pod postacią pana stojącego naprzeciwko niewolnika, innym razem przedstawia mistrza pomagającego uczniowi<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Tamże, s. 317.

<sup>14</sup> Tamże, s. 321.

Jeżeli wyjdzie się od pojęcia autonomii, wówczas zasady etyczne muszą odpowiadać kryterium wewnętrznej spójności. Nie może być bowiem tak, że znajdują się dwie wewnętrzne sprzeczne normy lub że jedno wymaganie zaprzecza drugiemu. Nie widać jednak wtedy inności drugiego człowieka. Jeżeli natomiast spojrzeć się na autonomię człowieka jako na cel, do którego zmierzamy w naszych rozważaniach na temat praw należnych osobie, a nie jako na ich początek, wówczas widać o wiele lepiej, że nie jest rzeczą konieczną, by wszystkie reguły tworzyły logicznie spójny system, lecz jedynie, by zbiór reguł uznawanych przez ludzi nie był wewnętrznie sprzeczny. Co dobrze zdaje się ilustrować stan dyskusji i prawnych rozstrzygnięć na temat tolerancji, z jednej strony, a praktyka tolerancji z drugiej. W jednym i drugim wypadku idzie o zabezpieczenie godności osoby. Wydaje się jednak, że rozstrzygnięcia prawne, mające zabezpieczyć wszystkim tolerancję, są często sprzeczne ze sobą, podczas gdy w życiu codziennym ludzie łatwiej dochodzą do zgody na temat sposobów zgodnego życia w sytuacji różnic religijnych czy światopoglądowych tak, by ich postępowanie nie stanowiło zamachu na godność człowieka jako osoby, by zostawiało każdemu możliwość autonomicznego działania. Co nie oznacza, że nie ma w tym względzie wypaczeń i to nawet zbyt wielu. Nie wydaje się jednak, by udało się ograniczyć ich liczbę na drodze ustalenia czysto teoretycznych, prawnych. Prędzej w praktyce zdołamy wypracować sposoby zabezpieczenia autonomii poszczególnym jednostkom, niż zdołają to wymyślić teoretycy.

Rozwiązania prawne, podejmowane w konkretnych sytuacjach konfliktowych, mające ustalić, na czym polega sprawiedliwość, ujawniają, i to z całą mocą, iż sędziowie, którzy rozstrzygają wątpliwy przypadek, odwołują się do wydarzeń poprzedzających, jak i biorą pod uwagę wyjątkowość sytuacji i na tej dopiero podstawie wydają odpowiedni wyrok. Ricoeur zwraca słuszną uwagę, że sędziowie ustalający konkretne normy postępowania dokonują pewnej konstrukcji. Projektują nowy typ sprawiedliwości. Nie odczytują oni jedynie zasad sprawiedliwości, ale nadają im nowy kształt. Dokonują regulatywnego rozstrzygnięcia. Powstaje tylko pytanie, czy etyk może postępować w ten sposób. Czy człowiekowi wolno tworzyć nowe normy etyczne, czy ma on je tylko odczytywać?

A. Donagan, zajmujący się wymienionymi powyżej problemami, wprowadza pojęcie „przyzwolenia specyfikującego”, które odróżnia od „przyzwolenia dodatkowego”<sup>15</sup>. Ricoeur, powołując się na poglądy Donagana, rozważa przypadek zabijania w obronie własnej w skrajnym przypadku, kiedy nie mamy żadnej innej możliwości uniknięcia własnej śmierci jak tylko przez pozabawienie życia agresora i dochodzi do wniosku, że jest to „przyzwolenie specyfikujące”, stanowiące wyjątek od reguły „nie będziesz zabijał!”<sup>16</sup>

Powyższe wymagania pokazują podobieństwa i różnice zachodzące pomiędzy systemem prawnym a etyką. W systemie etycznym spotykamy się również z takimi „przyzwoleniami specyfikującymi”, a więc nie dowolnymi, bez przyzwolenia dodatkowego. Za każdym razem podporządkowane są one celowi ostatecznemu, tj. pewnej

<sup>15</sup> *Tamże*, s. 323n; zob. A. Donagan, *The Theory of Morality* University of Chicago Press 1977.

<sup>16</sup> Aby uniknąć nieporozumień, robi on dalsze zastrzeżenia, które mają ograniczyć możliwość zamiany wyjątku w regułę i zagwarantować przez to koherentność systemu. By tak się stało, winny zostać spełnione przynajmniej następujące warunki. Po pierwsze, należy trzymać się reguły, która domaga się traktowania osoby jako osoby, dając respektu dla niej. Po drugie, różnorodność obowiązków nie może rodzić nowych sytuacji konfliktowych, w których trzeba by było przekraczać istniejące już reguły, by zadośćuczynić nowym. Po trzecie, treść reguł pochodnych, tj. wyprowadzonych z zasad podstawowych, winna dokładnie odpowiadać regułom wyższego rzędu, tj. tym, z których są wyprowadzane. Zob. A. Donagan, *The Theory of Morality*, University of Chicago Press 1977, por. P. Ricoeur, *dz. cyt.*, 324.



wizji łobrego i szczęśliwego życia. Nigdy nie są one dowolną konstrukcją. W trosce o uwonienie etyki od ideologii wielu filozofów odrzuciło zasady ustalane przy pomocy poznania mądrościowego, starając się zachować przez to logiczną koherencję systemu. Doknali oni jednak przez to zubożenia systemu etycznego i upodobnili go do systemu prawnego. Typowym przykładem takiego podejścia są poglądy K. Apela oraz J. Habermasa. Widząc istniejące sprzeczności w konkretnych sytuacjach i nie mogąc ich usunąć w sposób teoretyczny, uciekli się oni do tzw. „etyki komunikacji”, wprowadzając przez to do swych koncepcji relatywizm etyczny. Wydaje się jednak, że wielu konfliktów dałoby się z powodzeniem uniknąć, gdyby uwzględniło się znaczenie mądrości praktycznej. Tymczasem „etyka komunikacji” nie uwzględnia sądów zdrowo rozsądkowych. Autorzy „etyki komunikacji” osadzają ludzką podmiotowość w wymiarze powszechności, dialogu i instytucji, gubiąc przez to jej jedyność i niepowtarzalność<sup>17</sup>. Nie wierząc w możliwość uprawomocnienia reguł naczelnych, a jednocześnie nie zadawalając się subiektywizmem w rozstrzyganiu konkretnych sytuacji rodzących konflikty moralne, Habermas odwołuje się do praktyki jako jedynego kryterium poprawności rozstrzygnięć szczegółowych. Jego zdaniem, norma czerpie swą siłę z pewnej umowy, jaka została zawarta pomiędzy stronami biorącymi udział w dyskusji<sup>18</sup>. Stara się dowieść, że żadne założenie o charakterze transcendentnym nie nadaje normom ostatecznej ważności.

Tę, że tak wiele osób o różnej prowentencji filozoficznej sprzeciwia się unifikującej wszystko koncepcji etycznej, czyli sprowadzaniu wszystkich ludzi, w całej ich różnorodności, do abstrakcyjnego pojęcia ludzkości, uświadamiają nam konieczność rzewidowania tradycyjnych koncepcji antropologiczno – etycznych i dokonania pewnej ich korekty. Konkretnie sytuacje życiowe pokazują, jak trudno jest w niektórych przypadkach okazywać danej osobie taki szacunek, jaki zakłada abstrakcyjne pojęcie osoby czy ludzkości. Sprzeczności, które powstają pomiędzy wymogiem uniwersalizacji pojedynczych norm a praktyką życia, unaoznaczają nam potrzebę stworzenia jakiejś „etyki argumentacji”, jak ją nazywa Ricouer<sup>19</sup>.

Żywi on przekonanie, że im dalej pójdziemy w rozważania czysto teoretyczne, tym mniejsze mamy szanse na rozwiązanie konkretnych sprzeczności, jakie niesie ze sobą życie, tym bardziej oddalimy się od rzeczywistych argumentów. Z drugiej jednak strony, boi się on bardzo, by nie popaść w sytuacjonizm etyczny. W swoich poszukiwaniach rezygnuje on jednak z metody zastosowanej przez J. Rawlsa. Jego zdaniem, jest ona zbyt abstrakcyjna, a przez to mało realna. Wiele przypadków wymyka się jej spod kontroli. Lepsza jest – jego zdaniem – etyka przedstawiona przez Apela i Habermasa, gdyż odwołuje się do konkretnych przypadków. Błąd ich polega jednak na tym, że przyjęli oni metodę wymyśloną przez Kanta, polegającą na oczyszczaniu argumentów rozumowych z konkretnych uwarunkowań. Tym samym odrzucili oni, podobnie jak to uczynił niegdyś ich mistrz, rozważania zmierzające do pokazania, na czym polega istota szczęścia. Doprowadziło ich to w rezultacie do konwencjonalizmu, czyli uznawania norm na podstawie ugody moralnej, przez co przyczynili się oni do powstania jeszcze większego zamętu pojęciowego. Nie uwzględnili bowiem tego, iż argumentacja w etyce przybiera zupełnie inną postać, niż to ma miejsce w prawie czy w pozostających dziedzinach wiedzy. Występując w formie skodyfikowanej, normy odgrywają niewielką rolę. Są jedynie częścią szerszego systemu językowego, który powoduje powstawanie najrozmaitszych form oddziaływania na wyobraźnię i zachowanie tych, którym argumentacja jest podawana. Wywiera wpływ na ich postawę tylko w sposób pośredni. Uświadomienie zaś człowiekowi, jaki jest cel jego życia, okazuje się być najlepszym argumentem na rzecz takiego, a nie innego postępowania. Znając już cel swego życia, winien odwoływać się

<sup>17</sup> *Tamże*, s. 326.

<sup>18</sup> *Tamże*, s. 119.

<sup>19</sup> *Tamże*, s. 331.

on do poznania fronetycznego, by dokonywać odpowiedniego wyboru w każdej konkretnej sytuacji. Argumentacja, o czym się często zapomina, nie tyle zmierza do wyeliminowania odmiennych racji, co raczej stara się podnieść na wyższy poziom przedstawiane racje tak, by stały się one „dobrze przemyślanymi przekonaniem”, jak je nazywał w swoim czasie J. Rawls. Argumentacja jest zatem ciągłym poszukiwaniem równowagi pomiędzy wymogiem uniwersalizacji a rozpoznanymi uwarunkowaniami i ograniczeniami<sup>20</sup>. I dopiero wtedy, gdy człowiek uznawszy swój cel, potrafi odpowiednio wybierać, osiągnie on autonomię.

Dobrym tego przykładem jest „Deklaracja praw człowieka i obywatela” ONZ. Pokazuje ona, jaka zależność zachodzi pomiędzy czysto formalnym ujęciem norm mających zabezpieczać godność osoby, a faktycznym jej zabezpieczeniem. Otóż konkretne normy, określające, jakie czyny dobrze służą jednostce jako bytowi osobowemu, zostały wypracowane w kręgu kultury atlantyckiej. Autorzy wspomnianej powyżej deklaracji wyliczyli najpierw szereg podstawowych wartości jako istotnych dla życia człowieka. Na tej podstawie sformułowali szereg zdań o charakterze normatywnym, nadając im postać kodeksu, który został potem przyjęty przez wiele państw świata. Do jego urzeczywistnienia wykorzystano odpowiednie praktyki o charakterze instytucjonalnym znane społeczeństwom zachodnim.

Jak dobrze wiadomo, normy te nie zawsze są jednak respektowane z jednakowym przekonaniem przez poszczególne państwa, które podpisały wspomnianą powyżej deklarację. Prawa człowieka, jako konkretne zasady służące zabezpieczeniu godności osoby, staną się w pełni normami dopiero wtedy, gdy będą nadawały się do przyjęcia poprzez poszczególne narody, czyli gdy te zdecydują się je zaakceptować. I wówczas normy te, przyjęte z innych racji, będą naprawdę zabezpieczały autonomię poszczególnych jednostek<sup>21</sup>. Praktyka uchwalania i realizacji wspomnianej powyżej „Deklaracji praw człowieka i obywatela” ONZ uświadamia nam jasno, iż nie wystarczy jedynie teoretycznie określić, na czym polega autonomia osoby, by na tej podstawie dedukować szczegółowe normy mające ją zabezpieczyć. Trzeba najpierw pokazać ludziom ich cel życia, ich godność a potem dopiero mówić o autonomii, starając się ją jednocześnie zabezpieczyć na drodze prawnej.

Działające osoby muszą odwoływać się ciągle do mądrości praktycznej, czyli owego *phronomos* ukazującego normatywny charakter poszczególnych czynów. Wizja dobrego życia nie daje się bowiem zrealizować inaczej jak tylko wtedy, gdy zabezpiecza ją odpowiednie prawodawstwo. Stosując prawo, odwołujemy się jednak do konkretnych sytuacji po to, by dokonywać ewentualnej korekty rozstrzygnięć teoretycznych. Pomiędzy naiwnym, czyli nie zreflektowanym jeszcze poznaniem intuicyjnym a poznaniem teoretycznym odnaleźć można rozległy obszar obowiązków i powinności, które trzeba uwzględnić. Ich zaś odkryciu służy poznanie fronetyczne, o którego istnieniu wielu dzisiaj zapomina.

<sup>20</sup> Tamże, s. 335.

<sup>21</sup> Tamże, s. 336.