

Tadeusz Biesaga

Julii Annas konfrontacja etyki starożytnej ze współczesną

Studia Philosophiae Christianae 33/2, 7-15

1997

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 BIESAGA

**JULII ANNAS KONFRONTACJA ETYKI STAROŻYTNEJ
ZE WSPÓŁCZESNĄ**

1. Wstęp. 2. Zasadnicze pojęcia etyki starożytnej. 3. Charakterystyczne cechy starożytnej i współczesnej teorii etycznej. 4. Cel ostateczny czy maksymalizacja korzyści? 5. Moralność a szczęście oraz miejsce i rola cnoty.

1. WSTĘP

Od dłuższego czasu ujawnia się w świecie angloamerykańskim pewna grupa myślicieli, prowadzących dość wyraźną krytykę etyki współczesnej. Krytyka ta przygotowana jest dogłębnymi studiami etyki starożytnej oraz nowym nawiązaniem do etyki Arystotelesa, a szczególnie do jego teorii cnot¹. Wśród uczestników tej debaty, wyróżnia się szczególnie Alasdair MacIntyre ze swoją przełomową pracą *After Virtue*². Znacząca dyskusja nad jego dziełem przetoczyła się dość szeroko i trwać będzie jeszcze długo³. Mimo że autor ten kroczy pod prąd popularnych dziś nurtów filozoficznych, odrzuca postmodernistyczną modę uprawiania filozofii, to jednak jego propozycja zaczyna intrygować i przyciągać zarówno swoją wyraźną krytyką tych nurtów, jak pozytywną propozycją znalezienia obiektywnych podstaw etyki⁴. Przyglądając się temu nowemu spojrzeniu na etykę Arystotelesa, wydaje się być interesującym uwzględnienie

¹ Literaturę i opracowanie tego nurtu myśli podaje: Giuseppe Abba, *Felicità vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Roma 1989, rozdz. I – II, 12 – 133, a szczególnie 78 – 84.

² Ważniejsze prace Alasdaira MacIntyre'a to: *After Virtue*, Notre Dame 1981 wyd. 4 1992, przetłumaczona ostatnio na język polski: *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. Adam Chmielewski, Warszawa 1996; *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame 1988; *Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Traditions*, Notre Dame 1990 oraz *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, Milwaukee 1990.

³ A. Chmielewski, *Wprowadzenie. Filozofia moralności Alasdaira MacIntyre'a*, w: *Dziedzictwo cnoty*, jw., VIII–LVIII.

⁴ *Symposium on Alasdair MacIntyre's After Virtue*, „Inquiry”, 26(1983), 383 – 466; *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, opr. Jan Horton and Susan Menduss, Cambridge 1994.

innych myślicieli prowadzącym swe badania w podobnym kierunku. Niniejszy artykuł sięga do takich badań, przywołując krytykę etyki współczesnej zaprezentowaną przez Julię Annas⁵.

2. ZASADNICZE POJĘCIA ETYKI STAROŻYTNEJ

Etyka starożytna, a w niej szczególnie etyka Arystotelesa, jest budowana – zdaniem J. Annas – z punktu widzenia osoby, która w swej refleksji nad całością życia dochodzi do wniosku, że różnorodne dobra, cele i wartości łączą się razem w pewien wzór życia (*in a pattern in her life*). W ten sposób naszemu życiu i działaniu dany jest określony kierunek (*a definite direction*), ostateczny cel (*our final end*), który to działanie porządkuje⁶.

Do refleksji nad ostatecznym celem postępowania, za który uważa się szczęście, dołączona jest w tej etyce refleksja nad tym, co naturalne. Z punktu widzenia tego, co pochodzi z natury, ocenia się krytycznie i próbuje się modyfikować konwencjonalne normy danej społeczności.

Przeciwko takiemu modelowi etyki wysuwa się obecnie – zdaniem J. Annas – dwa bezpodstawne zarzuty. Uważa się, że starożytnym chodziło o wskazanie „najlepszej drogi życia dla poszczególnej osoby ludzkiej” (*the single best way of life for a human being*). Tymczasem wiadomo, że takiej szczegółowej drogi życia dla indywidualnej osoby ludzkiej nie da się określić. Odwoływaniu się starożytnych w ustalaniu i uzasadnianiu norm postępowania do natury ludzkiej, do jej naturalnych dążeń, zarzuca się naturalizm etyczny. Zarzut ten też jest bezpodstawny, ponieważ pojęcie natury z etyki starożytnej przeinterpretowano w duchu ciasnego empiryzmu.

Oba te zarzuty, zdaniem J. Annas, odrzucali również sami starożytni. Nie chodziło im bowiem o budowanie szczegółowych wzorców postępowania dla indywidualnych osób. Przeprowadzali oni w swej etyce ogólną refleksję nad celem życia i postępowania ludzkiego. Nie pojmowali oni też natury ludzkiej tylko biologicznie, czyli naturalistycznie. Odwoływali się oni do natury całego bytu ludzkiego, która wyznacza dla nas cel i ideał życia, a nie do natury jako zdeterminowanego podłoża różnych poruszeń instynktownych, dziejących się poza wolnością ludzką, którą posługują się współczesne nurty empiryczne.

Koncepcja natury jako celu i ideału, który inamy osiągnąć, różniła się u epikurejczyków i stoików w podobny sposób, jak różni się

⁵ Julia Annas, *The Morality of Happiness*, New York, Oxford 1993.

⁶ *Tamże*, 440.

koncepcja natury Hobbesa i Arystotelesa. Stąd posługująca się pojęciem natury etyka arystotelesowska jest daleka od zarzutu naturalizmu, który formułuje się z pozycji naturalistycznej koncepcji człowieka u Hobbesa czy Hume'a.

Przy odwoływaniu się do natury ludzkiej, nie chodziło starożytnym głównie o formułowanie szczegółowych norm moralnych, do czego zasadniczo zmierza etyka współczesna (deontologizm dzisiejszej etyki), ale o określenie celu ostatecznego czynów ludzkich, czyli szczęścia, oraz o stworzenie możliwości odróżniania w postępowaniu celów konwencjonalnych od celów wypływających z natury. Teleologiczny schemat tej etyki był podstawą jej racjonalności. Łączył on w całość poszczególne jej elementy, które wzajemnie się wyjaśniały.

Po określeniu powyższych podstaw działania, starożytni skupili się na fundamentalnym zagadnieniu swojej etyki, a mianowicie na tym, czym jest cnota i jaką rolę spełnia ona w życiu człowieka⁷. Chodziło im o cnoty jako kompleks dyspozycji dla moralnie słusznego działania, i to dyspozycji zarówno rozumu uzdolnionego do uchwycenia prawdy moralnej, jak i woli zdolnej pójść za poznany dobrem, aby nasze emocje tak były ukształtowane, by jej nie podważały, lecz współpływały z właściwą jej decyzją. Następnym elementem, którym zajmowali się starożytni, była nasza troska o innych (*other-concern*).

Tak więc trzy elementy charakteryzują – zdaniem J. Annas – etykę starożytnych. Są nimi: cnota, troska o innych i szczęście (*virtue, other-concern and happiness*)⁸. U różnych filozofów starożytnych, spotykamy różne akcenty tych trzech elementów etyki. Epikurejczycy zaakcentowali tak mocno szczęście, osiągnięte jako satysfakcja zrealizowania pragnień, że mieli trudności z włączeniem do etyki dwóch pozostałych jej elementów. Stoicy znów zaakcentowali w ten sposób cnotę, że szczęście własne nie zmieściło się już w ich teorii etycznej.

Etyka Arystotelesa, jako krytyczna wobec tych skrajnych rozwiązań, próbuje zharmonizować wymienione wyżej trzy elementy w etyce w ten sposób, aby jeden element nie wykluczał innych. Ani cnota przeciw szczęściu nie jest dobrym rozwiązaniem, ani szczęście przeciw trosce o drugich nie jest właściwą propozycją.

⁷ *Tamże*, 441.

⁸ *Tamże*.

3. CHARAKTERYSTYCZNE CECHY STAROŻYTNEJ I WSPÓŁCZESNEJ TEORII ETYCZNEJ

Etyka starożytna jako teoria różni się zasadniczo od etyki współczesnej, która chce naśladować ideał wiedzy matematycznej i z przyjętego intuicyjnie zbioru terminów, niejako analitycznie, wyprowadzać wszelkie inne pojęcia i w ten sposób rozciągnąć taką teorię na całą sferę moralności.

Tymczasem filozofowie, tacy jak Arystoteles, nie konstruowali etyki w formie matematycznego modelu wyprowadzania pojęć (*mathematical model, model of derivation*). Taki model był według nich całkowicie nieprzydatny dla etyki jako wiedzy praktycznej (*for practical knowledge*). W tym względzie etyka traktująca o praktycznych sprawnościach (*a practical skill or craft*) była bliższa – zdaniem J. Annas, – temu, co Arystoteles wyróżniał jako *techné*. Nie chodziło w niej bowiem na pierwszym miejscu o teoretyczne rozważania, co jest dobre, a co złe, lecz o wskazanie w działającym podmiocie pewnych osiągniętych zdolności (*achieved ability*), umożliwiających mu praktyczne działanie, zgodne z podjętą decyzją, zmierzającą do określonego celu. „Etyczna teoria starożytnych – stwierdza J. Annas – wyrasta z potrzeby każdej osoby, rozważenia jej ostatecznego celu (*final end*) oraz miejsca i roli cnoty (*place and role of virtue*) w jej aktualnej koncepcji szczęścia (*happiness*)”⁹. Tymczasem etyka współczesna zajmuje się głównie rozwiązywaniem konfliktów moralnych, i dlatego stara się ustalić katalog szczegółowych norm moralnych, aby te konflikty łagodzić. To, co ona stawia sobie jako pierwszorzędną zadanie, było jednak dla etyki starożytnej czymś drugorzędnym. Mimo że u stoików, w dziełach Cycerona, znajdziemy teksty podkreślające doniosłość zasad i norm moralnych w etyce, to jednak etyka starożytna nie jest budowana przy okazji rozwiązywania konfliktów i formułowania jakichś wyselekcjonowanych norm szczegółowych, ogarniających poszczególne obszary życia społecznego i państwowego. Etyka ta nie stawia sobie takiego zdania. Nie zamierza ona podsuwać nam jakiś doraźnego i łatwego klucza, pomocnego w dokonywaniu szczegółowych decyzji, lecz pozwala nam zrozumieć podstawy naszych moralnych przekonań, co umożliwia nam ich oczyszczenie, wysubtelnienie czy też zmianę¹⁰.

Tymczasem etyka współczesna, w odróżnieniu od starożytnej, wychodzi od faktycznych albo wyolbrzymionych konfliktów społecznych. To właśnie konflikty grup, interesów społecznych, gospodarczych, politycznych – stają się dla niej zasadniczym problemem. Stąd

⁹ *Tamże*, 443.

¹⁰ *Tamże*, 444.

też wikła się ona w rozwiązywanie w niezliczonej ilości sporów. Przybiera ona przez to charakter dyscypliny jurystycznej, jednocześnie rezygnuje z rozwijania teorii etycznej, twierdząc że zbudowanie etyki jest niemożliwe. Trudno jest bowiem zbudować etykę ogólną, gdy próbuje się jedynie poprzez normy szczegółowe gasić nieustające konflikty, przy powszechnym przekonaniu, że konflikty te są nieuniknione. W takiej sytuacji każdy wysiłek budowania etyki ogólnej, traktowany jest jako próba unifikacji pluralizmu i ignorowania konfliktów.

Z tego też względu, niektórzy współcześni etycy mimo że odchodzą od deontologizmu i konsekwencjonalizmu w dzisiejszej etyce, i jako rozwiązanie proponują etykę cnót (*virtue ethics*), to jednak odrzucają oni dalej możliwość zbudowania systematycznej teorii etycznej¹¹.

Takie rozwiązanie nie jest zgodne z etyką starożytną. Przeprowadzona w niej refleksja nad cnotą, odniesieniem do innych, celem i szczęściem człowieka, przybrała bowiem formę teorii etycznej. Teoria ta, oczywiście różna od współczesnego rozumienia teorii, modelowanej na naukach matematycznych i ścisłych, rozumiana jako racjonalne, systematyczne wyjaśnienie podstawowych intuicji moralnych człowieka, pozwalała mu iść drogą postępu moralnego w stosunku do wcześniej przyjętych ze społeczności przekonań moralnych. Rozwój poznania, rozwój wiedzy, roztropność, mądrość, jest akcentowane przez Sokratesa, stoików i innych, jako warunek niezbędny, a nieraz i wystarczający moralnego postępowania.

4. CEL OSTATECZNY CZY MAKSYMALIZACJA KORZYŚCI

Współczesny konsekwencjonalizm (*consequentialism*) trzyma się zasady, że taki czyn jest dobry, który przyniesie najlepsze skutki, konsekwencje (*will produce the best consequences*)¹². Obserwując rozwój utilitaryzmu, w tym również jego wersję jaką jest konsekwencjonalizm, nie trudno zauważyć, że przeprowadza się w nim zasadniczo refleksję nad metodami maksymalizacji dobrych skutków, pomija się natomiast, w mniejszej czy większej mierze, naturę ostatecznego celu, do którego ta maksymalizacja zmierza¹³. Tak np.

¹¹ S.G., Clarke, *Anti-Theory in Ethics*, American Philosophical Quarterly 24(1987), 237–241; S.G. Clarke i E. Simpson, wyd., *Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism*, Albany, New York 1989; R. Loudon, *Virtue Ethics and Anti-theory*, Philosophia 20(1990), 93–114; C.N. Noble, *Normative Ethical Theories*, w: S.G. Clarke i E. Simpson, wyd., *Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism*, jw., 49–64.

¹² Annas, *The Morality of Happiness*, jw. 447.

¹³ Tamże.

niektórzy współcześni konsekwencjoniści, broniący hedonizmu Benthama i Milla, wyraźnie twierdzą, że utilitaryzm nie potrzebuje określać pojęcia celu (*end*), poszukiwanego dla maksymalizacji skutków, lecz wystarczy, by rozpoczął on od niewyraźnego pojęcia „dobrobytu” (*vague notion of „welfare”*)¹⁴. Tego rodzaju akcent w etyce na technikę maksymalizacji jakiejś przyjemności czy korzyści, z pominięciem refleksji nad celem ostatecznym, doprowadził już wcześniej cyrenaików – zdaniem J. Annas – do odrzucenia eudajmonistycznego kształtu etyki. Epikur przeciwnie, akcentując przyjemność jako pełny i samowystarczalny cel działania, utrzymał eudajmonistyczny model etyki, a odrzucił maksymalizację jako właściwą formę etycznego rozumowania¹⁵.

Współczesna etyka cnót odrzuca doniosłość etycznej teorii, obniża wymagania racjonalności etyki, akcentuje rolę dyspozycji praktyki oraz posługuje się nieintelektualnym, lecz wziętym z praktyki pojęciem cnoty¹⁶. Akcentując ważność cnót jako pożytecznych dla moralności przyzwyczajęń, przeciwstawia się ona konsekwencjonalizmowi przez rehabilitację moralnego konserwatyizmu.

Etyka starożytna jako etyka cnót, stoi w opozycji do wymienionych tendencji. Teoria etyczna stanowi w niej kluczowy moment. To właśnie tylko racjonalna refleksja, argumentacja i teoria, dokonując rewizji naszych dotychczasowych upodobań, mogą – zdaniem J. Annas – prowadzić do owocnej praktyki etycznej. Mimo że dyspozycje (*habitation*) praktyka (*practice*) odgrywają w etyce stoików i etyce Arystotelesa podstawową rolę, to jednak nie niwelują, ale wprost przeciwnie, domagają się racjonalnego rozważenia podejmowanych wyborów.

W tym ujęciu cnota, chociaż związana jest z praktyką, nie jest pojęciem pozaintelektualnym. Zawiera ona w sobie posiadanie dyspozycji do etycznie słusznych rzeczy, domaga się jednak etycznej refleksji i teorii, by właściwie uchwycić to, co słusznie należy czynić¹⁷. Starożytna etyka cnót nie stawiała sobie zadania, by jedynie zachować dotychczasową tradycję, lecz przeciwnie, z punktu widzenia swej teorii, prowadziła do kwestionowania indywidualnych czy społecznych, konwencjonalnych norm, czy zachowań. Czyniła to posiadając w swej teorii, wysuwany przez nią etyczny ideał (*ethical ideal*), który wyrastał z refleksji nad ostatecznym celem działania i kierował do praktycznego zdobywania cnót i sprawdzania się w realizowaniu tego celu w życiu.

¹⁴ Szczególnie akcentuje to: M. Griffin, *Well-Being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Oxford 1986.

¹⁵ Annas, *The Morality of Happiness*, jw., 447.

¹⁶ *Tamże*, 450.

¹⁷ *Tamże*.

5. MORALNOŚĆ A SZCZĘŚCIE ORAZ MIEJSCE I ROLA CNOTY

„Jeśli Bernard Williams¹⁸ ma rację sugerując, że współczesne pojęcie moralności ogranicza się jedynie do pojęcia powinności (*is essentially one of obligation*), to teorie starożytnych są o wiele szersze od tego ujęcia”¹⁹. Porównanie więc różnorodnych, współczesnych teorii etycznych z etyką starożytną pozwala lepiej krytycznie zrozumieć co, z tymi teoriami się dzieje.

Tak np. przeprowadzenie w ostatnich latach poważnych studiów nad pojęciem szczęścia (*happiness*) pokazało trudności w znalezieniu miejsca dla tego podstawowego pojęcia we współczesnej teorii etycznej²⁰. Mimo że pojęcie to zostało rozszerzone i związane nie tylko z uczuciem przyjemności czy euforii (*feelings of pleasure or euphoria*), lecz z życiem szczęśliwym (*happy life*), mimo wprowadzenia rozróżnienia, że jeśli ktoś myśli, że jest szczęśliwy, to nie znaczy równocześnie, że nim jest²¹ – to jednak, pojęcie to dalej wiąże z czuciem, przeżywaniem bycia szczęśliwym (*feel happy*). „Pojęcie szczęścia w etyce współczesnej – stwierdza J. Annas – bardziej jest związane z pojęciem czucia przyjemności i przeżywanej satysfakcji (*felt pleasure and experienced satisfaction*), niż jest to w pojęciu szczęścia u starożytnych”²². Jest ono węższe i bardziej sztywne (*rigid*), w porównaniu z tym, które występuje w etyce Arystotelesa. Dlatego nie rozumiemy, jak osobę cnotliwą (*virtuous person*), ale doznającą z różnych względów bólu czy cierpienia, można uznać, jak to czynili starożytni, np. stoicy za szczęśliwą. Pod terminem „*eudaimonia*” Grecy rozumieli coś innego niż czucie przyjemności. Stąd, w miejsce tego określenia, pożyteczne jest poszukiwanie przez niektórych myślicieli szerszych terminów, takich jak np. „rozwój osoby ludzkiej” (*human flourishing*)²³.

Mimo że u podstaw obu etyk starożytnej i współczesnej, wychodzi się od idei udanego życia (*successful life*), które działający znajduje jako życie jego zadawalające, to jednak inne widzenie celu ostatecznego tego życia, prowadzi do innych wniosków, odnośnie oceny różnych nieszczęść, cierpień, które spotykają dziś człowieka, a które zdają się niszczyć jego szczęście. „Okazuje się, że współcześnie nie mamy właściwego pojęcia, które mogłoby objąć, zarówno

¹⁸ B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London 1985, rozdz. 10.

¹⁹ Annas, *The Morality of Happiness*, jw., 452.

²⁰ E. Telfer, *Happiness*, London 1980.

²¹ R. Kraut, *Two Conceptions of Happiness*, *Philosophical Review* 88 (1979) 167 – 197.

²² Annas, *The Morality of Happiness*, jw., 453.

²³ Proponuje to np. J. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge 1975.

nierefleksyjne pojęcie sukcesu w życiu, (*unreflective notion of succes in life*), z którego rozpoczynamy teorię etyczną, i zreflektowane, ukonstytuowane pojęcie tego sukcesu (*revised notion of success in life*), którym musimy zakończyć tę teorię, jeśli chcemy posiadać właściwie zrewidowane nasze priorytety i dać moralności właściwe miejsce w naszym życiu²⁴. Brak w etyce współczesnej pojęcia szczęścia, które byłoby celem dla wszystkich, prowadzi do tego, że widzi się moralność jedynie poprzez cele stawiane przez indywidualne osoby i rodzące się na tym tle, konflikty. Przy czym, moralność i szczęście, rozumiane tu indywidualistycznie i utylitarystycznie, zdają się wykluczać ze sobą. Stąd w tego rodzaju nieuniknionym konflikcie podkreśla się ważność moralności, obowiązków moralnych, kosztem szczęścia. Z takiej, dostrzeganej w etyce współczesnej opozycji moralności i własnego dobra, szczęścia, interesu (*tendency to oppose morality to self-interest*), krytykuje się etykę starożytną za to, że łączyła ona moralność ze szczęściem, moralne rozumowanie z rozumowaniem roztropnościowym (*prudential reasoning*).

Byłoby lepiej odejść w etyce współczesnej – zdaniem J. Annas – od tak sztywnego i ciasnego pojęcia szczęścia i poszukać pojęcia szerszego, bardziej otwartego. Takim pojęciem mogłoby być np. słowo: „udane życie” (*notion of satisfactory life*)²⁵. „To właśnie ciasne (*rigid*) pojęcie szczęścia powoduje, że nie udaje nam się zrozumieć teorii starożytnych²⁶. Zamiast zrozumienia, narzucamy jej bowiem nasze ciasne i sztywne pojęcia, których etyka ta nie używała. Automatycznie kanonizujemy swoją własną tendencję przeciwstawiania moralności szczęściu, która u starożytnych nie występuje²⁷.

Już H. Sidgwick twierdził, że wyżej wspomniany konflikt rozwinął się w etyce współczesnej (*commonsense morality*) w postaci dwóch przeciwstawnych sobie nurtów: deontologizmu i konsekwencjonalizmu (*deontological and consequentialist*)²⁸. Próbował on przełamać tę opozycję twierdząc, że moralność wspólnej zgody (*commonsense morality*), jest *explicite* deontologiczna, lecz *implicite* konsekwencjonalistyczna. Odwoływanie się do skutków naszych działań wprowadza do moralności zmienność i dostosowanie się do tak różnych

²⁴ Annas, *The Morality of Happiness*, jw., 454.

²⁵ Por. Wł. Tatarakiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 1985.

²⁶ Annas, *The Morality of Happiness*, jw., 454.

²⁷ R.J. Sullivan, *The Kantian Critique of Aristotle's Moral Philosophy: An Appraisal*, *The Review of Metaphysics* 28(1974–75) 24 – 53 dowodzi, że etyka Kanta zakłada nieprzewidywalny konflikt między moralnością a własnym szczęściem, gdy tymczasem etyka Arystotelesa zmierza do harmonii tych dwóch elementów w postępowaniu człowieka.

sytuacji, odwoływanie się do norm, wprowadza stabilność i stałość dla zachowań ludzkich. W takim schemacie nie ma miejsca dla pielęgnowania cnoty czy doskonalenie własnego charakteru. Teoria ta nie ogarnia – zdaniem J. Annas – całej rzeczywistości moralnej, w której ludzie, obok zainteresowania się powinnością moralną, normami moralnymi czy dobrymi konsekwencjami czynów, nie odrzucają w swej praktyce rozwoju swego moralnego charakteru i cnót moralnych. W tym pominięciu tak ważnej strony moralności można widzieć bezowocność dyskusji w etyce XX wieku. Mimo że są podejmowane różne próby uwzględnienia rozwoju cnoty i charakteru osoby w moralności, to powrót do tego niezbędnego elementu moralności po tylu wiekach jego zagubienia okazuje się bardzo trudny.

Konieczne jest więc rozpoznanie cnót w etyce klasycznej, w której stanowią one powiadanie pierwszorzędne. Zrozumienie to „zapobiegnie popełnianiu ewidentnych błędów, takich jak: identyfikowanie cnoty z konsekwentnym, bezmyślnym stosowaniem się do pewnych reguł lub traktowanie teorii eudajmonistycznych jako egoistycznych”²⁹. Dalsze studium etyki starożytnych winno ujawnić, co współcześnie zignorowaliśmy w ujęciu moralności i jakie miejsce w tym ujęciu winna zająć cnota.

J. ANNAS' CONFRONTATION OF ANCIENT AND MODERN ETHICS

Summary

The article presents J. Annas' researches on ancient ethics in confrontation with modern ethics. Formulating her critique of modern ethics J. Annas rejects many misunderstandings which result from the interpretation of ancient ethics from the stand of modern theories of morality, narrower than the ancient ones.

She reconstructs the system of ancient ethics in which the concept of final end and place and role of virtue in other-concern and happiness plays a basic role. Yet in modern ethics it is difficult to find place for such basic concepts. One of the reasons is that modern ethics trying to solve casual or exaggerated social conflicts entangles itself in formulating detailed moral norms. Such an ethics assumes deontological dimensions in this function and aims in the direction of law theory. Thus it neglects constructing and justifying its foundations. Therefore, the above mentioned basic concepts are unjustifiable.

The removal of the concept of virtue from modern ethics or its narrower treatment as a technical ability, the substitution of the objective concept of happiness, happiness reduced to pleasure or usefulness, the replacement of technical effectiveness in the place of final end is – according to J. Annas – the reason of the fruitlessness of every attempt in modern ethics to embrace all moral reality and its justification.

²⁸ H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, wyd.7, London 1907.

²⁹ Annas, *The Morality of Happiness*, jw., 455.