

ANDRZEJ SZOSTEK MIC

DWIE UWAGI O UTYLITARYZMIE NA MARGINESIE WSPÓLCZESNEJ DYSKUSJI W TEOLOGII

Utylitaryzm zyskuje sobie ostatnio coraz więcej zwolenników wśród teologów katolickich. Fakt ten wydaje się dość zaskakujący, dotąd bowiem etycy i teologowie tomistyczni dość jednomyślnie odrzucali ten pogląd powołując się przy tym nie tylko na racje filozoficzne, ale i na zasadniczą różnicę między stanowiskiem utilitarystycznym a chrześcijańskim poglądem na istotę moralnego dobra i zła. Różne są przyczyny tego nagłego wzrostu popularności utilitaryzmu we współczesnej myśli katolickiej. Jedną z głównych wydaje się być toczona ostatnio dyskusja na temat istnienia i sposobu uzasadnienia tzw. norm absolutnych (obowiązujących bez wyjątku)¹. Zanim jednak nawiążemy do tej dyskusji, warto przeanalizować ewolucję rozumienia pojęcia „utilitaryzm”; analiza ta może bowiem pomóc w uniknięciu pewnych nieporozumień. W drugiej części artykułu spróbujemy choć pokrótce zastanowić się, czy stanowisko, jakie zajmuje wielu współczesnych teologów nie budzi zastrzeżeń, a jeśli — to jakie.

1. Utylitaryzm a teleologizm

„Natura poddała rodzaj ludzki rządowi dwu zwierzchnich władców: przykrości i przyjemności. Im tylko dane jest wskazywać, cośmy powinni czynić, oraz stanowić o tym, co będziemy czynili. Do ich tronu przytwierdzono z jednej strony miarę słuszności i niesłuszności, z drugiej łańcuch przyczyn i skutków”². Te słowa, którymi Bentham rozpoczyna swe klasyczne dzieło, zawierają już dwie najważniejsze tezy klasycznego utilitaryzmu:

1. Słuszność i niesłuszność moralna zrelatywizowana jest do przyjemności i przykrości.

2. O słuszności czynu decydują skutki, jakie on powoduje.

Teza (2) obecna jest w powyższym cytacie raczej *implicite*; rozwija ją Bentham jednak nieco dalej, formułując swą zasadę użyteczności: „Otóż przez zasadę użyteczności rozumie się zasadę, która aprobeuje lub gani wszelką działalność zależnie od tego, czy wykazuje ona tendencję do powiększania, czy zmniejszania szczęścia obchodzącej nas strony”³. Teza (2) ma więc charakter formalny i określa rodzaj relacji między słusznością a przyjemnością, czyli szczęściem

¹ Taki pogląd wyraża m.in. C. Curran w artykule *Der Utilitarismus und die heutige Moraltheologie. Stand der Diskussion*. „Concilium” 12:1976 s. 671-681, przeł. z ang. K. Bergner. Artykuł ten ukazał się też w jęz. polskim w nie najlepszym przekładzie z jęz. niemieckiego („Novum” 6:1977 s. 5-35). W sprawie przyczyn wzrostu popularności utilitaryzmu w teologii katolickiej, por. też: H. Weber. *Historisches zum Utilitarismus*. W: *Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion*. Düsseldorf 1977 s. 223-242.

² J. Bentham. *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*. Przekł. B. Nawroczyński. Warszawa 1958 s. 17.

³ Tamże s. 18.

(Bentham używał tych pojęć zamiennie). Teza (1) natomiast określa treściowo (materiałnie), w jakim aspekcie należy mierzyć skutki czynów. By móc te dwie zasady efektywnie stosować, trzeba jeszcze sprecyzować dokładniej, co to jest i skąd płynie przyjemność oraz jakie są jej rodzaje (rozdziały: 3 i 5) a także wskazać kryteria, które umożliwiłyby dokonanie „rachunku przyjemności” (rozdział 4).

Poprawka, jaką wniósł drugi klasyczny utilitarysta, J. S. Mill, odnosi się jedynie do tezy (1), ściślej: do pojęcia przyjemności. O ile Bentham wyznawał hedonizm o charakterze wyłącznie ilościowym, o tyle Mill wprowadził podział na przyjemności niższe i wyższe, przez co naraził się na zarzut niekonsekwencji, a nawet sprzeczności w swej doktrynie⁴. Znaczne poszerzenie sensu przyjemności pozwoliło Millowi wygłosić znaną opinię: „Wolę być niezadowolonym Sokratesem, niż zadowoloną świnią”, jak również stwierdzić, że nie wszystko, co dogadza, jest użyteczne (sprawia maksimum przyjemności)⁵. Ta „poprawka” Milla wobec poglądów Benthama skłoniła niektórych do wyrażenia wątpliwości, co do utilitarystycznego charakteru koncepcji autora *Utylitaryzmu*⁶, choć sam ten termin wprowadził właśnie Mill, nie Bentham⁷.

Warto zwrócić uwagę na to, że dla niektórych filozofów teza (1), a w niej sens i treść przyjemności, są tak istotne, że zbyt daleka modyfikacja znaczenia przyjemności powoduje zakwestionowanie utilitarystycznego charakteru całej teorii. W taki też sposób rozumie utilitaryzm tradycyjna etyka katolicka, ze strony której kierowane są zazwyczaj następujące zasadnicze zarzuty przeciw utilitaryzmowi:

- a) nieodróżnianie *bonum utile* od *bonum honestum* i w konsekwencji sprowadzenie moralności *ad aliud genus*;
- b) subiektywizm i relatywizm etyczny, wynikający z fałszywej, jednostronnej interpretacji dążeń ludzkich;
- c) ograniczanie pojęcia szczęścia tylko do sfery ziemskiej;
- d) rozpatrywanie dobra i zła jedynie w relacji do skutków⁸.

Rzecz przy tym znamienita, że zarzut d, jedyny odnoszący się do tezy (2), podnoszony jest nie przez wszystkich autorów i nie z takim naciskiem, jak pozostałe zarzuty, a zwłaszcza b i c. Autorzy tomistyczni istotę utilitaryzmu widzą najwyraźniej w jego doktrynie o przyjemności jako najwyższym celu działania człowieka i normie moralności. Z tego też powodu traktowali ten pogląd przede wszystkim jako błędne ujęcie normy moralności, nie wspominając o nim przy omawianiu problematyki moralności czynu zewnętrznego, ani przy tzw. *fontes moralitatis*.

A jednak w filozofii angielskiej dość szybko właśnie teza (2) zaczęła być traktowana jako ważniejsza przy określaniu utilitaryzmu. Znalazło to wyraz

⁴ Por. E. Klimowicz, *Utylitaryzm w etyce. Współczesne kontrowersje wokół etyki Johna Stuarta Milla*, Warszawa 1974 s. 14, 140-154. Na temat poglądów J. Benthama por.: H. Maślińska, *Bentham i jego system etyczny*, Warszawa 1964.

⁵ J. S. Mill, *Utylitaryzm*, Przekł. M. Ossowska, Warszawa 1959 s. 39.

⁶ Klimowicz, jw. s. 157.

⁷ Mill, jw. s. 12-13.

⁸ Por. D. Prümmer, *Manuale theologiae moralis*, Friburgi-Barcinone 1955 p. 101; B. Merkelbach, *Summa theologiae moralis*, Pars 1 Burges 1954 p. 131; V. Cathrein, *Philosophia moralis*, Friburgi Brisgoviae 1900 s. 58-68; C. Boyer, *Cursus philosophiae*, Vol. 2, 1962 s. 482-488; J. Mausbach, G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie*, 8 Aufl. Bd 1, Münster 1954; J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, T. 1, Kraków 1948 s. 256; T. Ślipko, *Etos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974 s. 68, 85, 107, 110.

w jego podziale, a zwłaszcza w odróżnieniu utylitaryzmu hedonistycznego (Bentham, Mill) od idealnego (Moore i wielu współczesnych filozofów). Wspólne obu typom utylitaryzmu jest przekonanie, że jedynie przez odwołanie się do skutków czynu można uzasadnić jego moralną słusność. Natomiast różnią się one nie tylko tym, co się rozumie przez przyjemność, ale — co ważniejsze — rolą, jaką się jej przypisuje. Dla utylitarystów idealnych przyjemności bynajmniej nie stanowi „władcy”, do którego „tronu” przytwierdzono miarę słusności i niesłusności. Moore np. twierdził, że istnieją dobra bezwzględne (wewnętrzne, pierwotne), o których maksymalną ilość powinien się człowiek starać, przy czym nie musi zachodzić ścisła proporcja między stopniem wewnętrznej wartości a ilością przyjemności, którą ona może przynieść człowiekowi⁹. Toteż E. Klimowicz pisze: „We współczesnej etyce przyjęto używać tej nazwy (utyliaryzm — A.S.) w celu oznaczenia teorii, które kryterium wartości poszukują w jego skutkach. Z tego powodu włącza się utylitaryzm w zakres teorii teleologicznych, przeciwstawiając je doktrynom deontologicznym, które poszukują wartości w samym czynie, a nie w czymś zewnętrznym wobec niego”¹⁰. Teleologiczne struktura domaga się m. in. ostrego rozróżnienia między wartościami pozamoralnymi a moralnymi; moralna kwalifikacja słusności przysługuje czynom bądź regułom postępowania w zależności od tego, w jakim stopniu ich spełnianie resp. stosowanie przysparza dobra w sensie pozamoralnym¹¹. Struktura ta jednak jest otwarta na różne aksjologie; jest formą, która może być wypełniona różną treścią.

Nietrudno już się domyśleć, że współcześni teologowie propagując utylitaryzm bynajmniej nie chcą podzielać hedonizmu Benthama i Milla; bronią jedynie teleologicznej struktury argumentacji moralnej. Dlatego B. Schüller przez utylitaryzm rozumie po prostu teleologizm, zaś H. Weber wymienia jako jedną z cech charakteryzujących utylitaryzm ocenę następstw czynów pod kątem ich przydatności dla dobra (nie: przyjemności lub szczęścia! — A.S.) człowieka („nach ihrem Beitrag für das Wohl des Menschen”) ¹².

Spośród współczesnych teologów najprecyzyjniej i najbardziej wszechstronnie broni utylitaryzmu wspomniany Bruno Schüller¹³. Przyjrzyjmy się pokrótce, jaką treścią wypełnia on teleologiczną formę. Próbuje on odpowiedzieć na niektóre zarzuty wysuwane przeciw utylitaryzmowi. Zwraca uwagę na ewolucję poglądów utylitarystycznych, wyraża przekonanie, że niechęć teologów wobec tego kierunku powodowana była (i nadal jest) uprzedzeniami natury raczej emocjonalnej niż racjonalnej, zaś zastrzeżenia zgłaszane przez niektórych przedstawicieli filozofii analitycznej albo polegają na nieporozumieniu, albo odnoszą się nie do tej wersji utylitaryzmu, którą prezentuje — w oparciu o przesłanki chrześcijańskie — sam Schüller. Cóż więc głosi Schüller? Powinniśmy kochać Boga ponad wszystko, ponieważ On przewyższa wszelkie dobro. Powinniśmy kochać człowieka, ponieważ on jako osoba stanowi wartość i cel w sobie.

⁹ G. E. Moore. *Ethics*. Oxford Univ. Press 1972 s. 128.

¹⁰ Klimowicz, jw. s. 188.

¹¹ W. Frankena. *Ethics*. Englewood Cliffs. Nowy Jork 1963 s. 13. Dosłownie definiuje Frankena czyn słuszny następująco: „An act is right if and only if it or rule under which it falls produces, will probably produce, or is intended to produce at least as great a balance of good over evil as any available alternative” (tamże).

¹² B. Schüller. *Neuere Beiträge zum Thema „Begründung sittlicher Normen”*. „Theologische Berichte” 4:1974 s. 166; Weber, jw. s. 225.

¹³ W referowaniu poglądów Schüllera korzystam przede wszystkim z dwóch jego artykułów: *Neuere Beiträge* s. 164-179 oraz *Anmerkungen zu dem Begriffspaar „theologisch-deontologisch”*. „Gregorianum” 57:1976 s. 741-756.

Wartość Boga i człowieka jest racją miłości ze strony innych podmiotów¹⁴; wartość tę tradycja tomistyczna określała mianem *bonum honestum*. Słuszność i niesłuszność natomiast (inaczej niż dobro i zło) leży na linii *bonum utile* z tą wszakże poprawką, że o ile w tradycji w roli domyślnego adresata *bonum utile* występował zazwyczaj podmiot działania, o tyle w utilitaryzmie w wersji Schüllera „użyteczny” znaczy tyle, co „dobrze czyniący” każdemu (drugiemu nie mniej, niż sobie, zgodnie z wymogiem bezstronności, wyrażonym w *Złotej Regule*¹⁵). Etyczna zasada użyteczności (*principle of utility*) jest tożsama z etyczną zasadą miłości jako czynu (*beneficentia*). Dobrze zaś czyni ten, kto decyduje się na dany czyn, mając na względzie dobro wszystkich¹⁶.

Porównajmy ten pogląd ze stanowiskiem Kard. K. Wojtyły, zawartym w jego książce *Miłość i odpowiedzialność*: „Jakkolwiek [...] w deklaracjach przedstawicieli tego systemu (utilitaryzmu — A.S.) spotykamy się z zasadą: maximum przyjemności (szczęścia) dla jak największej ilości osób, to jednak zasada ta zawiera dogłębną sprzeczność wewnętrzną. Przyjemność bowiem z samej swej istoty [...] nie jest dobrem ponad-podmiotowym, transubiektywnym. Jak długo więc to dobro jest uznawane za całkowitą podstawę normy moralnej, tak długo nie może być mowy o jakimś wychodzeniu poza to, co jest tylko dla mnie dobre [...] Jedyne wyjście z tego nieuchronnego egoizmu istnieje tylko poprzez uznanie poza dobrem czysto subiektywnym, tj. poza przyjemnością, dobra obiektywnego... Sformułowane w Ewangelii przykazanie [...] w pełnym [...] swoim brzmieniu domaga się miłości do osób [...] Norma ta (personalistyczna — A.S.) jako zasada o treści negatywnej stwierdza, że osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie — które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu. W parze z tym idzie treść pozytywna normy personalistycznej: osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość. I tę właśnie pozytywną treść normy eksponuje przykazanie miłości” — (podkreślenie autora)¹⁷.

Jak łatwo zauważyć, K. Wojtyła krytykuje utilitaryzm pojęty treściowo, tj. tezę (1), nie zaś teleologiczną strukturę etyki. Co do treści sędzę, że obaj cytowani autorzy głoszą — jak dotąd przynajmniej — poglądy podobne; różnice dotyczą sposobu ich wyrażania i pewnych akcentów. Wojtyła formułuje normę personalistyczną jako wprowadzenie do etyki seksualnej, traktuje więc sprawę bardziej indywidualnie; Schüller, za Millem, kładzie nacisk na wzgląd na dobro wszystkich ludzi. Jednak, jak sędzę, obaj autorzy są zdania, że w istotnym aspekcie nie zachodzi kolizja między dobrem jednostki a dobrem innych¹⁸. Schüller jednak uważa się za zwolennika utilitaryzmu, Wojtyła za przeciwnika.

Czy warto jednak tak zubażać treść pojęcia utilitaryzmu, a zarazem poszerzać zakres jego stosowania, jak to czyni Schüller i niektórzy inni teologowie? Niewątpliwym tego efektem jest szczególne pomieszanie języków — i to nie tylko

¹⁴ *Anmerkungen* s. 752-753.

¹⁵ Por. Schüller. *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie*. Düsseldorf 1973 s. 56-71.

¹⁶ *Anmerkungen* s. 750. Miłość jako czyn należy odróżnić od miłości jako postawy — por. Schüller. *Die Begründung* s. 34-38.

¹⁷ K. Wojtyła. *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*. Wyd. 2. Kraków 1962 s. 28-31.

¹⁸ Schüller. *Die Begründung* s. 48. Wojtyła bezpośrednio tej sprawy nie rozważa, ale wynika to pośrednio z jego charakterystyki miłości i dobra wspólnego (*Miłość i odpowiedzialność* s. 28). Por. też: K. Wojtyła. *Osoba i czyn*. Kraków 1969 s. 324.

w obrębie filozofii klasycznej. Schüller skłonny by był zapewne zarówno stanowisko Wojtyły, jak również Tatarkiewicza, Kotarbińskiego i Fritzhanda uznać za zasadniczo utylitarystyczne. Wszyscy oni bowiem rację moralnej słuszności czynu widzą w pewnej wartości zewnętrznej wobec samego czynu. Przy okazji dodać można, że krytyka utylitaryzmu, którą podejmowali i nadal podejmują neotomiści, nie musi mieć podłoża emocjonalnego, jak to sugerował Schüller i Weber; po prostu krytyce poddaje się nie tę „część” utylitaryzmu, której oni bronią. Przeciw tak szerokiemu stosowaniu terminu „utyłitaryzm” przemawia wreszcie jeszcze jedna racja. Istnieją czyny, które są oceniane moralnie pozytywnie, choć nie mają charakteru ściśle celowego (np. bunt przeciw niesprawiedliwości w sytuacji, gdy buntujący sam nie wierzy w skuteczność swego działania; namaszczenie Chrystusa w Betanii). Schüller przyznaje, że niełatwo takie działania (tzw. *Ausdruckshandlungen*) teleologicznie zinterpretować i ocenić¹⁹. Czy przypisywanie takim czynom motywacji bądź argumentacji utylitarystycznej, lub też nazywanie ich w jakimkolwiek sensie użytecznymi nie jest zbyt wielkim nadużyciem języka? Skoro istnieje i coraz częściej jest stosowany precyzyjny termin „teleologizm” bądź „konsekwencjalizm”²⁰, może warto zarezerwować „utyłitaryzm” dla teorii, zachowujących jakieś treściowe podobieństwo do doktryny Benthama i Milla. Już Brandt, a za nim Frankena, zarezerwowali „utyłitaryzm” tylko dla niektórych wersji teleologizmu²¹. Gdy więc Schüller pisze: „Statt von einer teleologischen Theorie spricht man auch von Utilitarismus”²², nie może się powołać na *opinio communis* nawet filozofów z kręgu anglosaskiego, gdzie przecież utylitaryzm jest najbardziej popularny.

Niech więc utylitaryzm pozostanie tylko jedną z odmian teleologizmu (w której nb. nawet najwzniosłej pojęte szczęście lub dobro ludzkości zachowuje zazwyczaj swój „ziemski” charakter — por. zarzut c, wysuwany przez tomistów), a propozycję Schüllera nazwać by należało raczej „personalizmem teleologicznym” może jeszcze z dodatkiem „chrześcijański”.

2. Utylitaryzm a deontologizm

Na początku niniejszego artykułu przytoczono opinię, według której kariery utylitaryzmu we współczesnej teologii moralnej spowodowana jest m.in. dyskusją toczącą się wokół problemu tzw. norm absolutnych. W tradycji scholastycznej bowiem (a zwłaszcza w neotomistycznych podręcznikach teologii moralnej) uważano istnienie dwóch rodzajów norm operatywnych, tj. takich, które bezpośrednio regulują sposób zachowania się człowieka w pewnych sytuacjach. Jedne z nich obowiązują warunkowo, tzn. dopuszczają wyjątki, np.: „Powinieneś zwrócić pożyczoną rzecz, chyba, że istnieje odpowiednio ważny powód, by tego nie zrobić”. Inne natomiast wymagają posłuszeństwa bez wyjątku (absolutnie). Do tego typu norm tradycja zaliczała najczęściej zakazy: zabójstwa, kłamstwa (mówienia nieprawdy), rozwiązania związku małżeńskiego oraz kilka zakazów z dziedziny etyki seksualnej. Niektóre z tych norm ograniczono dodatkowymi zastrze-

¹⁹ B. Schüller. *Typen der Begründung sittlicher Normen*. „Concilium” 12:1976 s. 652-653.

²⁰ Termin ten, jak podaje Schüller (*Neuere Beiträge* s. 166) stosują niektórzy filozofowie i teologowie piszący w jęz. angielskim.

²¹ R. B. Brandt. *Ethical Theory. The problems of normative and critical ethics*. Englewood Cliffs 1959 s. 855; Frankena, jw. s. 14.

²² *Neuere Beiträge* s. 166.

żeniami (np.: „Nie zabijaj bezpośrednio, niewinnego!”), w tych ograniczonych ramach utrzymano jednak ich absolutny charakter. Teologowie zajęli się analizą struktury obu typów norm oraz sposobów ich uzasadniania²³. Obowiązywalność pierwszej z wymienionych grup norm uzasadniana jest wyłącznie kalkulacją skutków jej zachowania. Schüller więc, a za nim coraz częściej inni teologowie, proponują nazywać je (jak to się już dawno przyjęło wśród przedstawicieli filozofii analitycznej) normami teleologicznymi (Scholz je nazywa *Abwägungsprohibitive* lub *Faustregeln*). Normy zaś, które obowiązują niezależnie od skutków lub przynajmniej nie tylko od nich, nazywa deontologicznymi (Scholz: *Naturprohibitive*). Pogląd, według którego uprawnione jest tylko teleologiczne uzasadnienie norm operatywnych zwie się teleologizmem (etyką teleologiczną); pogląd zastępujący ten typ uzasadnienia bądź dopełniający go innym — deontologizmem (etyką deontologiczną)²⁴. Coraz więcej współczesnych teologów skłania się ku teleologizmowi (m.in. wszyscy wymienieni w przyp. 23).

Zauważmy jednak, że o ile opowiedzenie się za deontologizmem, przy pewnych dodatkowych założeniach dotyczących rodzaju i „mocy” niekonsekwentnej argumentacji, prowadzić może do uznania niektórych norm moralnych operatywnych za absolutnie obowiązujące, o tyle przyjęcie stanowiska teleologicznego nie pociąga za sobą koniecznie negacji istnienia norm absolutnych. Można bowiem twierdzić, że wszystkie normy zawierają charakterystyczne „teleologiczne zastrzeżenie” („[...] chyba, że istnieje odpowiednio ważny powód”) uznając zarazem, że w niektórych wypadkach klauzula ta nie ma praktycznego zastosowania. Taki wypadek miałby miejsce wówczas, gdyby chroniona przez daną normę wartość nigdy nie musiała „ustąpić” innej — czy to z tytułu swej szczególnie wysokiej rangi, czy też zasadniczej niemożliwości wejścia w kolizję z innymi (być może, teoretycznie wyższymi) wartościami. Innymi słowy: można twierdzić, że istnieją normy absolutne, uzasadniane jednak — jak wszystkie — teleologicznie. Aby odrzucić możliwość istnienia lub sformułowania norm absolutnych, trzeba więc — obok odrzucenia deontologizmu — przyjąć jeszcze jedno założenie, które wykluczy wspomnianą możliwość, a mianowicie uznać, że każda wartość pozamoralna, której dotyczą normy operatywne, może w pewnej sytuacji ustąpić innej wartości. Tezę taką istotnie głosi wielu zwolenników teleologizmu. Scholz np. pisze: „Wartości najwyższej nie wolno nigdy i nigdzie poświęcać, nawet gdyby to kosztowało utratę ziemskiej egzystencji. Ów teleologicznie ugruntowany zakaz obowiązuje bezwzględnie, można by zastanawiać się, czy nie jest on w ogóle jedyny, który obowiązuje bezwzględnie. Względna, wewnętrznie świecka wartość musi — przeciwnie — ustąpić wobec wyższej, choćby względnej wartości”²⁵. Powyższe zdania budzą jednak co najmniej dwa zastrzeżenia:

²³ Na zachodzie dyskusja dotycząca istnienia i sposobu uzasadniania norm absolutnych toczy się bardzo żywo. Referowane w tekście poglądy prezentuje wielu autorów (F. Böckle, J. Fuchs, F. Scholz, B. Häring, P. Knauer, H. Rotter, C. Curran i in.). W języku polskim dostępne są m.in. pozycje: J. Fuchs. *Teologia moralna*. Warszawa 1974 (zwl. art. *Absolutny charakter etycznych norm postępowania* s. 193-240); B. Häring. *Moralność jest dla ludzi*. Warszawa 1975 oraz F. Scholz. *Głosić normy — to je uzasadniać. Przyczynek do zagadnienia obowiązywania bezwzględnego wtórnych, operatywnych norm zakazujących*. „Roczniki Filozoficzne” 22:1974 z. 2 s. 63-81.

²⁴ Czytelnik zechce zwrócić uwagę, że użyty tu sens terminu „deontologizm” jest inny niż np. w artykule: T. Styczeń, A. Szostek. *Uwagi o istocie moralności*. „Roczniki Filozoficzne” 22:1974 z. 2 s. 19-32.

²⁵ Scholz. *Głosić normy* s. 66. Tenże. *Wege, Umwege, und Auswege der Moraltheologie. Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen*. München 1976 s. 24.

1. Wartości absolutne (oddanie czci Bogu, uszanowanie godności człowieka) mają to do siebie, że należny im respekt wyraża się zawsze pośrednio, tj. za pośrednictwem wartości „względnej, wewnętrznie świeckiej”; aktem uznania godności człowieka jest na przykład podanie głodnemu chleba, pozdrowienie znajomego na ulicy itp. Podobnie ma się rzecz z oddaniem czci Bogu, jeśli wykluczyć wypadki szczególne (casus Abrahamą). Z tego właśnie względu wartości absolutne nie są przedmiotem norm operatywnych. Nie może więc dojść do bezpośredniego konfliktu między wartością najwyższą a względną.

2. Jeśli afirmacja wartości absolutnej dokonuje się poprzez wybór (właściwy) między wartościami względnymi, to nie wystarczy stwierdzić, że wszystkie te wartości są niższe od absolutnej; nadal pozostaje otwarta kwestia, czy wśród wartości fizycznych nie istnieje dostatecznie stała hierarchia, która by usprawiedliwiała szczególną (absolutną) rangę niektórych wartości i norm. Scholz zdaje się twierdzić, że takiej hierarchii nie ma; ale taką tezę należałoby uzasadnić. Jeśli bowiem Schüller w swej analizie próbuje sformułować i usystematyzować niektóre „reguły pierwszeństwa” (Vorzugsregeln), to daje tym wyraz uznania co najmniej względnie stałego porządku i uhierarchizowania w świecie wartości pozamoralnych²⁶. Problem ten dostrzega J. Fuchs i przyznaje, że dla niektórych norm trudno wyobrazić sobie wyjątki²⁷. Tak więc nawet uzupełnienie teleologizmu podziałem wartości na absolutne i „fizyczne” oraz uznanie tych ostatnich jedynie za środek do realizacji pierwszych, jeszcze nie rozstrzyga sporu o istnienie operatywnych norm absolutnych.

Wspominam o tej niedokładności nie dlatego, by postulować powrót do takiej mentalności deontologiczno-legalistycznej, zgodnie z którą np. nie wolno skłamać, choćby to jedno kłamstwo — i tylko ono — mogło uratować życie wszystkich ludzi na ziemi²⁸. Wydaje się jednak, że wspomnianej dyskusji na temat norm absolutnych grozi zbanalizowanie płynące ze zbyt uproszczonej interpretacji stanowiska deontologicznego. Zastrzeżenia budzi już sam fakt, iż przedmiotem ataków czyni się najczęściej tradycyjne podręczniki teologii moralnej. Wszak jasne jest, że podręcznik pisany jest pod kątem przydatności praktycznej, w wypadku teologii moralnej: głównie dla przyszłych spowiedników. Może budzić zdziwienie a nawet przerażenie to, że w takim duchu formowało się przyszłych „kierowników dusz”. Można wobec tego postulować pisanie nowych, lepszych podręczników. Można wreszcie sugerować, by *Magisteriu Ecclesiae* zbyt pochopnie nie powieliło pojęć i twierdzeń charakterystycznych dla dzieł Prümmera, Noldina, Merkelbacha etc. (wydaje się bowiem, że praktyka Urzędu Nauczycielskiego Kościoła jest jedną z ważnych przyczyn żywego toku jej dyskusji). Ale nie można żądać, by dawne podręczniki, pisane *in usum scholarum*, odpowiadały pod względem precyzji, wnikliwości i kompletności rozważań wymogom dzisiejszej nauki. Należy raczej „doczytać” myśl tam, gdzie jej *explicite* nie wyrażono, by krytykując błędy nie odrzucać pochopnie tego, co w nich cenne.

Co warto „ratować” z deontologizmu takiego, jaki jest właściwy tradycji tomistycznej?

Powróćmy raz jeszcze na chwilę do Benthamą, od którego słów rozpoczęliśmy pierwszą część niniejszego artykułu. W swej tezie (1) i dalszych jej doprecyzo-

²⁶ Schüller. *Die Begründung* (plan książki). Por. też klasyfikacje wartości przytoczone przez Frankenę: *Ethics* s. 66, 72.

²⁷ Fuchs. *Absolutny charakter* s. 233. Por. też opinię McCormicka przytoczoną przez Currana (*Der Utilitarismus* s. 672).

²⁸ Por. przytoczone przez Scholza przykłady w: *Wege, Umwege* s. 28-29.

waniach zaprezentował on nowożytny hedonizm. Już Mill odbiegł od niego, choć był świadom, że naraża przez to swą teorię na teoretyczne trudności. Dziś żaden z utilitarystów nie podziela przekonań Benthama, streszczonych w tezie (1). Dlaczego? Czy nie dlatego, że jego hedonizm, podobnie jak hedonizm starożytny, był teorią zbyt prymitywnie tłumaczącą mechanizmy ludzkich działań i ich aspekt moralny? Bentham (jak Arystyp z Cyreny) okazał się niejako „krótkowidzem”: zabsolutyzował wartości bliskie, łatwo dostępne. I nawet pozostając w obrębie rozważań o dobru podmiotu (Kard. Wojtyła by rzekł: „w kręgu nieuchronnego egoizmu”), trzeba było wnieść do hedonizmu poprawkę, ponieważ okazało się, że przyjemność (szczęście, dobro) człowieka jest wielkością bardziej złożoną, niż to się na pierwszy rzut oka zdawało i bywa czasem (a może z reguły?) tak, że za szczęście większe trzeba płacić mniejszym. Złożona struktura szczęścia ludzkiego okazała się tu świadectwem złożonej struktury samego człowieka. Doświadczenia z hedonizmem dowiodły przy tym, że te struktury nie są łatwo poznawalne i że jedną z pokus człowieka jest ograniczanie się do realizacji tylko tych dóbr, które są — na krótką metę — najekonomiczniejsze (najłatwiej osiągalne + dające najwięcej radości), a które w dalszej perspektywie okazują się płytkie i wyjaławiające bogactwo osobowe człowieka. Historia etyki zna co najmniej dwie takie wielkie pomyłki teoretyczne. Historia ludzkości zna więcej takich — w efekcie tragicznych — pomyłek praktycznych²⁹.

Niebezpieczeństwo takich pomyłek jest stale aktualne, także dziś. Wydaje się, że tego właśnie boją się uparci obrońcy norm absolutnych: G. Ermecke, J. Ziegler, G. E. M. Anscombe, po części R. McCormick. „Rewizjoniści” bowiem (jak nazywa McCormick współczesnych teologów krytycznie nastawionych do tradycyjnego neotomizmu)³⁰ nazbyt często, jak się zdaje, poprzestają na dość łatwej krytyce podręcznikowej wykładni prawa moralnego. Klarowne i potrzebne rozróżnienie norm na teleologiczne i deontologiczne w zależności od roli skutków w ich uzasadnianiu, wymaga dokładniejszej analizy terminu „skutek”. Jeśli autorzy tradycyjnych podręczników uważali, że niektóre czyny są „złe wewnętrznie” i że obowiązują niezależnie od jakichkolwiek skutków, to chcieli zapewne w ten sposób dać wyraz przekonaniu, że — wbrew pozorom — wartości te są większe, niż te, które można osiągnąć przekraczając te normy i że ostatecznie skutki ich zachowania przyniosą człowiekowi więcej dobra, niż ich przekroczenie. Można mieć wątpliwości, czy należało zabsolutyzować niektóre wartości i kultywować w seminariach duchownych formalistyczną mentalność zamiast wrażliwego sumienia. Co więcej: jeśli prawdą jest, jak podejrzewa Scholz, że u podstaw tego zabsolutyzowania leżała szczególna taktyka pedagogiczno-duszpasterska³¹, to zauważyć wypada, że po pierwsze — uzasadnienie to ma charakter na wskroś teleologiczny, a po drugie, że na „deontologach” mści się ich własna niekonsekwencja; głoszą bowiem m.in., że nigdy nie wolno kłamać, przy czym dla „zabezpieczenia” rangi tego zakazu przymykają oczy na sytuacje, w których należałoby od niego — w imię prawdy! — odstąpić. Ale u źródeł takiej, skądinąd niebezpiecznej (bo wbrew prawdzie czynionej) przesady leżeć może pragnienie zabezpieczenia przed wspomnianą krótkowzrocznością hedonistyczno-utilitarną

²⁹ Znaczący historycy etyki zechcą wybaczyć, jeśli powyższa interpretacja poglądów Benthama jest zbyt uproszczona i krzywdzi tego filozofa. Chodzi tu o problem, dla którego Bentham stanowi jedynie ilustrację — być może, nieco stylizowaną.

³⁰ R. McCormick. *Das Prinzip der Doppelwirkung einer Handlung*. „Concilium” 12:1976 s. 668.

³¹ Scholz. *Wege, Umwege* s. 31-32.

styczną. Warto zwrócić uwagę na to, które wartości tradycja próbowała deontologicznie chronić: życie człowieka, czystość i harmonię psychofizyczną, jedność małżeństwa, prawdę. Pierwszy jest wartością podstawową; jej respektowanie warunkuje możliwość realizacji innych. Następne zaś, to wartości trudne, których naruszenie nie przynosi natychmiastowej i namacalnej szkody³². Dlatego Kościół uparcie przypomina o tych wartościach, choć pod wpływem różnorodnych warunków zmienia i ogranicza zakres ich absolutnej ważności, co często i z niejaką satysfakcją, ale chyba bez zrozumienia intencji *Magisterium Ecclesiae*, stwierdzają niektórzy współcześni teologowie. I dlatego niepokoi fakt, że wielu z nich zadowala się odrzuceniem deontologicznej struktury argumentacji moralnej; kończą bowiem swe wysiłki tam, gdzie powinni je na dobre zacząć. Skoro bowiem odrzuca się — i słusznie — legalistyczne spłylenie moralności, prowadzące do bezduszości i infantylizmu, to tym bardziej należy dokładać starań, by ukazać człowiekowi, zdanemu na osąd własnego sumienia (które zawsze było ostateczną normą moralności, ale nie zawsze zmuszane do tak intensywnych i samodzielnych przewartościowań) możliwie pełny świat wartości, a zwłaszcza strukturę i wartość człowieka-osoby i jej relację do świata rzeczy. Osoba bowiem, choć transcendentna wobec tzw. dóbr fizycznych, podległych normom operatywnym, tylko przez właściwą ich realizację może być skutecznie afirmowana. Bez takich analiz aksjologiczno-antropologicznych moralności ulec mogą temu niebezpieczeństwu, przed którym z racji swego przygotowania i społecznej funkcji mają w szczególnym stopniu chronić siebie i innych: hedonistycznemu utylitaryzmowi³³. Czy niespodziewana kariera utylitaryzmu w dzisiejszej teologii, mimo swego niewątpliwie chrześcijańskiego zabarwienia, nie jest niepokojącym świadectwem realności tego niebezpieczeństwa?

TWO REMARKS ON UTILITARIANISM
MARGINAL NOTES CONCERNING CURRENT THEOLOGICAL DEBATE

S u m m a r y

Two points are raised in the article. First, attention is called to a peculiar bifurcation in the evolution of the concept of utilitarianism; the source of this development seems to lie in the very origins of modern hedonism, viz., in two essential features of the views of Bentham. Since the evolution has produced an ambiguity in the term "utilitarianism" and has thus given rise to many misunderstandings (particularly in contemporary theology), it is suggested that one of the two meanings should be rendered by the term "teleologism" (or "consequentialism"). Secondly, the thesis is put forward that the dispute about the existence of absolute norms, now so lively in the West, is somewhat onesided. The criticism of deontologism conducted by most of present-day Catholic moralists threatens a superficial approach to the problem and a loss of what might be a valuable contribution of deontologism: the far from superficial (though perhaps not explicit enough) theory of man and of what is really good for him. The inadequate development of axiology and anthropology may cause a regression to utilitarian and hedonistic tendencies.

³² Schüller ostrzega, by nie utożsamiać pochopnie deontologizmu anglosaskiego z deontologizmem teologów katolickich (*Neuere Beiträge* s. 167). Obie teorie różnią się bowiem co do tego, które normy mają charakter deontologiczny. Można zapytać, czy i jakie teorie antropologiczne stoją u podstaw tej różnicy.

³³ O niebezpieczeństwie tym wspomniałem także w artykule *Normy moralne a natura ludzka (na marginesie dyskusji między J. Fuchsem i G. Ermecke)*. „Roczniki Filozoficzne” 24:1976 z. 2 s. 145-150.