

Ks. Ryszard MOŃ

ZALEŻNOŚĆ POMIĘDZY WIZJĄ DOBREGO ŻYCIA A TEORIĄ NORMATYWNĄ

W każdym niemalże podręczniku etyki odnaleźć można omówienie sporu pomiędzy teleologizmem a deontologizmem. Problem dotyczy możliwości uzasadnienia istniejących norm moralnych bez konieczności odwoływania się do określonej wizji dobra lub szczęścia. Zwolennicy czysto jurydycznego sposobu tworzenia norm moralnych uważają, że taka procedura gwarantuje etyce bezinteresowność oraz ułatwia ostateczne rozwiązanie powstających trudności. Ludzie mają bowiem zupełnie różne wyobrażenia na temat tego, co jest dobre lub co im zapewnia szczęście. Zwolennicy teleologizmu uważają natomiast, że uzasadnianie poszczególnych norm związane jest bardzo ściśle z odpowiednią wizją dobra jako celu, ku któremu zdąża człowiek.

Wielu autorów uważa jednak, że koncepcja teleologiczna narażona jest na zarzut braku bezwarunkowości w stawianiu wymagań. Nie rozwiązuje też wielu trudności dotyczących działań o charakterze altruistycznym. T. Styczeń jest przekonany, że z tego to właśnie powodu zarówno Arystoteles, jak i św. Tomasz nie mogli do końca wyjaśnić istoty przyjaźni. W perfekcjonistycznej wersji etyki trudno jest bowiem wytłumaczyć, dlaczego mam działać na rzecz przyjaciela, a więc rezygnować niekiedy z czynów, które wprost prowadzą mnie do doskonałości¹.

Przeciwnicy podejścia teleologicznego uważają ponadto, że przyczynia się ono do powstawania koncepcji utilitarystycznych, gdzie wartość czynu określana jest jedynie na podstawie tego, czy służy on osiągnięciu szczęścia przez możliwie największą liczbę ludzi. Teleologizm popełnia - ich zdaniem - błąd logiczny zwany *pars pro toto*, myląc dążenie do doskonałości ze zdążaniem do samorealizacji. Zarzuca się też temu kierunkowi, że powoduje powstanie działań o charakterze egoistycznym, ubranych jednak w pozory altruizmu. Są to znane zarzuty i nie ma potrzeby, by je szerzej omawiać.

Z drugiej strony, twierdzi się, że tylko poprzez odwołanie się do celu jako do dobra, można wytłumaczyć istotę bytu moralnego. Zwolennikiem takiej koncepcji jest np. M. A. Krapiec². Zarzuca on Styczniewi, że rezygnując z ujęć teleologicznych sprowadza on etykę do teorii sprawiedliwości, jako że pojęcie powinności etycznej ma charakter wybitnie prawny. Jego zdaniem, powinności

¹ T. STYCZEŃ, *Etyka niezależna?* Lublin 1980.

² M. A. KRĄPIEC, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 117 nn.

tej nie doświadczamy na codzień. Nie możemy zatem na podstawie niezwykle rzadkiego doświadczenia określać zasad postępowania. Nie jesteśmy też w stanie wyjaśnić w ten sposób istoty bytu moralnego.

Jeszcze inaczej przedstawia się ta sprawa z punktu widzenia zwolenników deontologizmu, którzy uważają, że wszelkie niepowodzenia etyki spowodowane zostały poprzez podejście teleologiczne jako że ludzie nie są w stanie wypracować jednoznacznej koncepcji dobra naczelnego. Istnieje przecież olbrzymia różnorodność stanowisk w sprawie tego, co można by uznać za główny i ostateczny cel człowieka, za jego najwyższe dobro. Dlatego też starają się uwolnić swoje teorie od jakiegokolwiek motywacji teleologicznej. Można by podać długą listę nazwisk filozofów, którzy tworzyli swoje systemy etyczne, odwołując się jedynie do ujęć prawnych, od Kanta poczynając, na J. Rawlsie kończąc.

Czy istnieje przeto jakakolwiek szansa na pogodzenie tych dwóch skrajnych podejść? Próby takiej podejmuje się P. Ricoeur. Definiuje on etykę jako wizję szczęśliwego życia z innymi i dla innych w sprawiedliwych instytucjach społecznych³. Definicja ta wskazuje zarówno na teleologiczny, jak i deontologiczny charakter etyki. Uważa on bowiem, że nie da się stworzyć żadnej wizji etycznej, dostatecznie uzasadnionej i w pełni zrozumiałej, jeżeli nie połączy się deontologizmu z teleologizmem. Przyjrzyjmy się raz jeszcze, rozważając pojęcie przyjaźni oraz pojęcie sprawiedliwości, czy taki sojusz jest możliwy, czy nie jest tak, że już w samej wizji przyjaźni zawarty jest moment zobowiązania. Zastanówmy się także, czy pojęcie sprawiedliwości domaga się z kolei uzupełnienia go o pewną wizję dobra, nie poprzestając jedynie na rozstrzygnięciach czysto formalnych i jurydycznych. Aby odpowiedzieć w sposób zadawalający na postawione powyżej pytania, należy najpierw zastanowić się nad tym, co powoduje taką rozbieżność stanowisk.

Wydaje się, że głównym powodem takiego stanu rzeczy jest brak możliwości bardziej obiektywnego przedstawiania treści ujmowanych w poznaniu praktycznym (fronetycznym) oraz nie dostrzeganie faktu, że relacja międzypersonalna posiada niekiedy charakter asymetryczny. Nie w każdym więc przypadku można zasadnie twierdzić, że wyznacza ona wzajemność praw i obowiązków. W niektórych sytuacjach mamy do czynienia z wyraźną przewagą obowiązków nad należnymi nam prawami. Jeżeli nie uwzględni się tej cechy we wspomnianej powyżej relacji międzyludzkiej i chce się za wszelką cenę wykazać równość praw i obowiązków, to natychmiast natrafia się na trudności teoriopoznawcze. Bez trudu bowiem można pokazać wiele sytuacji, w których pewne działania zyskują naszą sympatię i uznanie, chociaż nie podpadają pod schemat *cel - środek*, tzn. nie są środkami służącymi do osiągnięcia celu, a mimo to uznajemy je za etycznie poprawne. Nie mają więc one teleologicznego uzasadnienia. Dlatego tak wielu ucieka się do rozwiązań deontologicznych, uważając, że nie da się wypracować wspólnej koncepcji dobra, które mogłoby

³ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990.

być uznane za cel ostateczny człowieka i na tej podstawie tworzyć normy postępowania tak, by poszczególne działania mogły być uznane za dobre, o ile tylko służą osiągnięciu celu ostatecznego.

Domaganie się jedynie równości praw i obowiązków poszczególnych osób, bez wzięcia pod uwagę ich specyfiki, rodzi, z kolei, inną trudność. Powstaje obawa urzeczowienia osób, uznania ich za elementy jakiegoś zbioru, zatarcia jedności i niepowtarzalności poszczególnych jednostek. Takie podejście rodzi sprzeciw i prowadzi do powstawania tzw. filozofii podmiotu, dialogu, komunikacji itp. Powtórzmy zatem pytanie: czy istnieje szansa na połączenie teleologizmu z deontologizmem? czy możliwe jest pokazanie etyki jako próby realizacji pewnej wizji dobrego i szczęśliwego życia w taki sposób, by nie sprzeciwiało się to podobnemu pragnieniu innych osób? Jak należy urzeczywistniać swoje plany życiowe, by osiągnąć prawdziwe dobro? Zastanówmy się, czy istnieje jakaś możliwość poszerzenia pola poznania praktycznego, a dokładniej mówiąc, jego zobiektywizowania tak, by treści ujmowane w poznaniu fronetycznym mogły być w zrozumiały sposób przekazywane innym, by to, co stało się odkryciem jednego, mogło być przekazane drugiemu. W tym celu rozważmy dokładniej propozycję Ricoeura, który uważa, że do poznania problemów etycznych należy wykorzystać teorię narracji. W jej świetle przyjrzymy się dokładniej poglądom niektórych filozofów, szukając u nich takich sformułowań, które by pokazały, że relacja z drugim przybiera niekiedy charakter asymetryczny i że nie jest ona li tylko prostą wzajemnością.

1. Jak zobiektywizować poznanie praktyczne?

Teoria narracji pokazuje, że konkretne sprzeczności pojawiają się dlatego, że oceniając konkretne postępowanie, nie uwzględniamy różnych wizji dobra, jakie posiadają poszczególni ludzie, ale trzymamy się jednej, własnej. Tymczasem wiele sprzeczności da się z powodzeniem uniknąć jeżeli odwołamy się do mądrości praktycznej, czyli do tego, co starożytni Grecy określali jako *phronesis*. Spróbujmy się zatem przyjrzeć dokładniej znaczeniu i roli, jaką pełni teoria narracji w rozwiązywaniu konkretnych konfliktów. Zobaczmy, na ile odwołuje się ona do mądrości praktycznej, pozwalającej lepiej i głębiej ocenić zaistniałą sytuację.

Na przykładzie konfliktu, do którego doszło pomiędzy Antygoną a Kreonem, postaciami znanymi z tragedii Sofoklesa, Ricoeur usiłuje pokazać sposoby rozwiązywania konkretnych dylematów moralnych. Jego zdaniem, wspomniani powyżej bohaterowie usiłują być duchowymi olbrzymami, co rodzi konflikty i staje się źródłem ich nieszczęść. Antygoną, starając się pochować brata według obowiązującego wtedy rytuału, chce udowodnić wyższość praw rodzinnych nad państwowymi. Zapomina jednak, że brat jej stał się nieprzyjacielem państwa, dlatego też Kreon zabronił urządzać mu należnego

zmarłym pogrzebu. Postawy obojga bohaterów i ich reakcje są czymś więcej, niż tylko dwoma sprzecznymi zachowaniami politycznymi, gdyż mają swoje odniesienie do praw boskich, czyli do wyższej instancji. Opis walki, jaką toczą ze sobą, pokazuje, iż ich poznanie posiada dodatkowy wymiar, którego nie mógł uchwycić ani Arystoteles, ani Kant, gdy wypowiadali się na temat doboru środków niezbędnych do osiągnięcia zasadniczego celu. Przedstawiona w utworze intryga literacka, oprócz walorów poznawczych, posiada jeszcze znaczenie oczyszczające (*katharsis*). Odwołuje się ona nie tylko do uczuć widzów, lecz również wpływa na ich oceny. Stara się dokonać niezbędnej korekty. W tragediach greckich zadanie to spełniał chór starców, który pobudzał widzów do myślenia i wywoływał w nich odpowiednie uczucia⁴. Posiadał oddziaływanie etyczne.

Tragedia ukazuje to, czego nie da się opisać w języku czysto teoretycznym. Poprzez rozważanie najprzeróżniejszych konfliktów i przyglądanie się postawom osób w nie uwikłanych widz dokonywał samoidentyfikacji, rozpoznawał swoje "ja". Tragedia nauczała w sposób pośredni. Dokonywała przemiany ludzkiego sposobu myślenia.

Sofokles usiłował pokazać, iż jego bohaterowie dokonują pewnych uproszczeń. Kreon, podporządkowując wszystko instytucji państwa, nie zdawał sobie sprawy z tego, że istnieje wiele działań o charakterze społecznym, które nie wchodzą w skład wizji państwa, jaką on posiadał. Stąd też dzielił ludzi na przyjaciół i nieprzyjaciół tegoż państwa. Nie dopuszczał istnienia postaw pośrednich. Uważał, że dobrym jest takie działanie, które służy realizacji jego wizji państwa. Inne widzenie spraw państwowych uznawał za zło.

Podobnie przedstawiał się świat wewnętrzny Antygony. Nie był on wolny od wielu uproszczeń. Dla niej liczyły się jedynie więzi rodzinne. Zmarły krewny był automatycznie przyjacielem. Nie brała ona pod uwagę tego, że zbuntował się on przeciwko władcy wyniesionemu na tron przez bogów, na co jej zwraca uwagę chór.

Możemy zapytać, dlaczego nasze wybory moralne idą raczej w kierunku Antygony, a nie Kreona. Spośród wielu powodów, dla których opowiadamy się za Antygoną, najbardziej prawdopodobnym wydaje się to, iż Antygona odkryła pewne prawo, jakie nie zostało spisane, posiadające swój ludzki charakter i wyróżniające się spośród praw regulujących działanie instytucji. Wskazują na to słowa Sofoklesa ukazujące istotę omawianego problemu:

*Wiele jest mocy (deina) natury,
lecz nie ma większej nad człowieka⁵.*

Prawa te można odkryć, gdy się posiadzie mądrość życiową. Nie przypadkiem więc wołał chór:

Szczęściem człowieka wielki rozum (to phronein).

⁴ *Tamże*, s. 282.

⁵ SOFOKLES, *Antygona*, ww. 332 - 333 (tł. M. Brożek).

*To najcenniejszy dar.
I zawsze wolę trzeba pełnić bożą.
W cierpieniu ciężkich kar
Nie ujdzie ten, kto grzeszył dumą,
Na starość ucząc się rozumu⁶.*

Przez cały utwór przewija się, niby nić, wezwanie do zastanowienia się (*euboulia*). Tragedia pokazuje istnienie pewnego przedziału pomiędzy mądrością tragiczną a mądrością praktyczną. Dokonując oczyszczenia, kieruje tym samym widza do rozstrzygnięć praktycznych. Daje mu odpowiednie przekonanie. Widz przechodzi od stanu oczyszczenia do stanu przekonania. Dokonuje się to w ten sposób, że przeprowadza on swoistą medytację na temat miejsca nieuniknionego konfliktu w życiu ludzkim, zwłaszcza w życiu moralnym. Unaocznia nam, iż zarówno bohaterowie jak i ich ofiary, nie do końca korzystają z posiadanej przez siebie wizji szczęśliwego życia, lecz są zmuszeni do poszukiwania tego, co ich obowiązuje. W sytuacjach konfliktowych bohaterowie podejmują wysiłek dotarcia do tych praw, które nie dają się odkryć jedynie przy pomocy zwykłego dyskursu.

Odwołując się do poznania fronetycznego i teorii narracji, możemy łatwiej zrozumieć, na czym polega normatywność etyki, bez uciekania się do sytuacjonizmu etycznego ani do filozofii prawa, czy filozofii państwowej, do słynnej heglowskiej *Sittlichkeit* jako instytucji odwoławczej, wyższej w stosunku do rozważań filozoficznych czy teorii politycznej. Dialektyka, jaka zachodzi pomiędzy etyczną wizją dobrego życia a moralnością ujętą normatywnie, tkwi bowiem swymi korzeniami w różnorodności konkretnych sytuacji.

Rozważając sposób przejścia od funkcji oczyszczającej, jaką pełni tragedia do przekonania moralnego i podjęcia konkretnej decyzji, należy stwierdzić, że źródłem nieuniknionych konfliktów jest nie tylko różnorodność ludzkich charakterów, lecz także pewna dwuznaczność samych zasad moralnych. Dlatego też w takich sytuacjach należy szukać rozwiązania w sądach praktycznych, uzyskiwanych dzięki zdolności poznania praktycznego, zwanego też fronetycznym. Trzeba nieustannie poszukiwać sposobów przechodzenia od teoretycznego rozpoznawania sytuacji konfliktowych do poznania praktycznego ukazującego możliwe wybory⁷.

2. Czy teleologizm wolny jest od deontologizmu?

Po omówieniu istoty i znaczenia teorii narracji w poznawaniu naszych obowiązków jak i należnych nam praw, warto raz jeszcze, przyrzeć się poglądom teleologicznym, aby się przekonać, czy rzeczywiście zasadne są wspomniane powyżej zarzuty.

Okazuje się bowiem, przy dokładniejszej analizie *Etyki nikomachejskiej*, iż

⁶ *Tamże*, ww. 1347 - 1353.

⁷ RICOEUR, *Soi-même ... dz. cyt.*, s. 290.

Arystoteles posługiwał się dwoma odrębnymi wizjami dobrego życia. Wskazuje na to lektura III i VI księgi wspomnianego dzieła. Od najdawniejszych czasów zwracano uwagę na pewną niespójność istniejącą wewnątrz koncepcji etycznej wypracowanej przez Stagirytę.

Treść III księgi *Etyki nikomachejskiej* sugeruje, że nikt z nas nie prowadzi niekończących się deliberacji na temat tego, jaki ma być cel jego życia, lecz zastanawia się jedynie nad doborem takich środków, które są wewnętrznie spójne i w odpowiedni sposób przyporządkowują poszczególne działania głównemu celowi. Człowiek może prowadzić rozważania głównie na temat tego, co jest od niego zależne. Tymczasem cele naszego życia nie są wyznaczone jedynie przez naszą wolę. Mogą więc być uznane, co najwyżej, za nasze pragnienia. Działania ludzkie rozważane w perspektywie celu ostatecznego winny być oceniane tylko w kategoriach odpowiednich sprawności czy środków wiodących do osiągnięcia celu. Badamy zatem jedynie ich efektywność i użyteczność, nie zastanawiając się nad tym, czy są one dobre, czy złe. Tego typu rozważania podejmuje człowiek wybierając ostateczny cel swego życia. Dobrym działaniem nazywamy więc także i to, co jest efektywne, co przynosi szczęście lub daje zadowolenie. Innymi słowy mówiąc, człowiek nie zastanawia się nieustannie nad wizją dobrego życia, lecz jedynie nad doborem odpowiednich środków, które umożliwiłyby mu jej realizację. Księga ta ma charakter wybitnie teleologiczny.

Tymczasem VI księga *Etyki nikomachejskiej* przedstawia omawiany powyżej problem z zupełnie innej strony. Arystoteles próbuje w niej pokazać zależność, jaka zachodzi pomiędzy regułą o charakterze ogólnym a poszczególnymi przypadkami. Innymi słowy mówiąc, stara się przejść od *phronesis* do *phronomos*, czyli od poznania praktycznego do sformułowania prawa opartego na tym poznaniu. Mamy tu więc do czynienia ze swoistą deontologią. Widać to doskonale na przykładzie rozważań na temat przyjaźni.

Wszystko wskazuje na to, że Arystoteles traktował przyjaźń nie tylko jako uczucie, jakim darzymy drugą osobę, ale również jako to, co ma jednocześnie swoje odniesienie etyczne do różnych zachowań człowieka. Jest określoną postawą względem innego, nie przestając być jednocześnie rodzajem ludzkiej uczuciowości.

Stagiryta uważał, że również ludzie szczęśliwi potrzebują przyjaciół⁸. Wysuwając takie twierdzenie, chciał on przez to pokazać, że każdy człowiek kocha najpierw samego siebie a innego traktuje jako drugie "ja". Jeżeli mówimy, że ktoś jest naszym przyjacielem tylko dlatego, że przebywanie z nim dostarcza nam przyjemności lub że jest dla nas użyteczny, oznacza to, że mamy do czynienia z pragnieniem skierowanym ku jakiemuś dobru jedynie dla nas korzystnemu. Mamy więc tu do czynienia ze zwykłym teleologizmem. Pojęcie przyjaźni pokazuje nam jednak, iż ma ona charakter dwustronny i że posunięta jest do wielkiej intymności, najściślejzego zjednoczenia. W prawdziwej przyjaźni nie można kochać drugiego jedynie ze względu na korzyści lub na

⁸ ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, IX, 9.

przyjemności, jakie nam daje przebywanie w obecności przyjaciela. Przyjaźń we właściwym tego słowa znaczeniu polega na miłowaniu przyjaciela takim, jaki on jest⁹. Pojęcie przyjaźni zawiera więc w sobie zarówno własną wizję swojego, dobrego życia, jak i poczucie powinności działania na rzecz drugiego człowieka, który jest naszym przyjacielem. Mamy go kochać takim, jaki on jest.

Przyjaźń jest nie do pomyślenia bez odniesienia do dobra, jakie znajduje się we mnie lub w drugim człowieku. Unaocznia nam ona, iż wzajemność zawiera w sobie wymóg działania w określony sposób ze względu na drugiego, czyli na pewne dobro, można by rzec - żąda określonego działania "pod kontrolą" owego dobra i w jego perspektywie¹⁰. Orzecznik "dobry" ma więc swoje odniesienie zarówno do działających podmiotów, jak i do wykonywanych przez nich czynów.

Kochając przyjaciół, kochają oni to, co jest dobre dla nich samych, ponieważ człowiek jest dobry. Stając się przyjacielem, staje się dobrem dla tego, który jest jego przyjacielem¹¹.

To, co kochamy w przyjacielem - jak twierdził Arystoteles - jest niczym innym jak tylko najlepszą częścią nas samych. Tę część samego siebie Stagiryta nazywał intelektem, gdyż uważał, że jest on czymś najtrwalszym i najbardziej szlachetnym w człowieku, jako że nie zależy on od zmiennych nastrojów, pragnień itp. Ta najlepsza część samego siebie, jaką jest intelekt, obecna w przyjacielem, uprawnia nas do tego, by kochać samych siebie. Intelekt, wybierając to, co jest w nas najlepsze, sprawia, że przyjaźń staje się czymś bezinteresownym i zdolnym do poświęceń. Ustala zależność pomiędzy tym, co w człowieku doskonałe, czyli rozumne a nim samym. Inny ukazuje się nam przeto jako drugie "ja". Dostarcza tego, czego ja sam nie jestem w stanie osiągnąć¹².

Człowiek pożąda własnego istnienia. Tak samo istnienie przyjaciół jest dla niego czymś upragnionym.

[Jeżeli więc wszystko tak jest], to istnienie przyjaciela jest dla każdego człowieka w tym samym lub prawie w tym samym stopniu pożądana godne, co jego własne istnienie. Owoż istnienie człowieka uznaliśmy za pożądaną godne, ponieważ [człowiek] spostrzega swą własną dzielność etyczną, takie zaś spostrzeżenie jest samo w sobie przyjemne. Trzeba tedy, by spostrzegał zarazem istnienie przyjaciela, to zaś jest możliwe dzięki współżyciu, rozmowie i wymianie myśli; w tym bowiem znaczeniu mówi się o współżyciu

⁹ Por. ARYSOTOTELES, *Etyka... dz.cyt.*, VIII, 3, 1156 a 17.

¹⁰ Zob. RICOEUR, *Soi - même... dz. cyt.*, s. 215.

¹¹ ARYSOTOTELES, *Etyka... dz.cyt.*, VIII, 7, 1157 b 31-32.

¹² *Tamże*, IX,9, 1169 b 6-7.

*ludzi z sobą, a nie w znaczeniu, w którym się tego znaczenia używa o bydle, mianowicie, że się w tym samym miejscu pasie*¹³.

Dokładniejsza analiza istoty przyjaźni pokazuje, że obok wymiany czysto intelektualnej i przekazywania opinii istnieje jeszcze pragnienie przyjaźni dającej jakąś korzyść. Obok intelektu, w przyjaźni występuje także pożądanie. Pewien brak istniejący w ludzkiej naturze sprawia, że ludzie nawiązują przyjaźnie¹⁴.

Te, słuszne skądinąd rozważania, nie uwzględniają jednak pewnej asymetrii istniejącej w przyjaźni. Dlatego też należy odrzucić arystotelesowskie twierdzenie o równości, jaka zachodzi pomiędzy dawaniem a otrzymywaniem w przypadku dwóch przyjaciół. Na początku mamy do czynienia z nierównością, która ulega stopniowej niwelacji. Dopiero od asymetrii przechodzi się do symetrii, z tym że poszczególne jej akty mają ciągle nierówny charakter.

Cierpienie przyjaciela staje się dla mnie rozkazem, bym przyszedł mu z pomocą. W przypadku prawdziwej przyjaźni to, co mnie stanowi, jest pobudzone przez cierpiącego przyjaciela. W "słabości" drugiego znajduje się wielki dar. Sytuacja słabości, w jakiej znalazł się przyjaciel, pobudza działający podmiot do zajęcia postawy otwartej, do dzielenia się posiadanymi dobrami, czyli do dawania. Jest ona wezwaniem do odpowiedzialności za sprawy drugiego.

Arystoteles zbyt mocno był zajęty dokonywaniem rozgraniczeń, jakie istnieją pomiędzy przyjaźnią opartą na cnocie a przyjaźnią zakładającą również istnienie pewnej przyjemności lub użyteczności, iż nie zauważył istnienia owej asymetrii, jaka zachodzi pomiędzy ludźmi, co doskonale ukazał Lévinas. Stagiryta przeszedł obok niej¹⁵.

Istnieją jednak pewne teksty, które wskazują, że Arystoteles świadomy był istnienia pewnej asymetrii, która przechodzi w symetrię. W *Etyce nikomachejskiej* czytamy: *Przyjaźń polega bardziej na kochaniu niż na byciu kochanym*¹⁶. Nie tylko on widział ową nierówność. Zwracali na nią uwagę również dramaturdzy greccy, mówiąc o trzech funkcjach tragedii, tj. oczyszczeniu (*catharsis*), wzbudzaniu strachu (*phobos*) oraz wywoływaniu współczucia (*éléos*), mających skłonić widzów do pewnych działań na rzecz innych ludzi, których by nie podjęli kierując się jedynie poznaniem dyskursywnym i biorąc pod uwagę tylko własne korzyści.

Martha Nussbaum twierdzi, że w sytuacji śmiertelnego zagrożenia więcej otrzymujemy od przyjaciela niż sami jesteśmy w stanie mu ofiarować¹⁷.

¹³ *Tamże*, IX, 9 1170 b 7-13.

¹⁴ RICOEUR, *Soi-même ... dz. cyt.*, s. 219.

¹⁵ *Tamże*, s. 223.

¹⁶ ARYSTOTELES, *Etyka... dz.cyt.*, VIII, 8 1159 a 27.

¹⁷ RICOEUR, *Soi-même ... dz. cyt.*, s. 87; zob. także M.C. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press 1988.

Cierpienie drugiego staje się dla nas rozkazem pobudzającym nasze uczucia, kierującym je ku drugiemu. Istnieje duża zależność pomiędzy posiadaną wizją dobrego życia a troską o innych. Refleksja nad sobą i światem pokazuje, że nie da się w pełni zrealizować wizji dobrego życia bez wykazania należytej troski o drugiego człowieka. Widać to dokładnie, gdy analizujemy sytuację dwóch przyjaciół, z których jeden znajduje się w wyraźnej potrzebie, kiedy to istniejąca pomiędzy nimi asymetria staje się bardzo widoczna. Przyjaźń jest bowiem taką sytuacją, w której przyjaciele posiadają wielkie pragnienie życia razem, gdyż z jednej strony potrzebują się nawzajem, z drugiej zaś czują ciążącą na sobie odpowiedzialność za los przyjaciela.

Analiza przyjaźni pokazuje różne relacje, jakie zachodzą pomiędzy ludźmi. Mają one charakter zwrotny, lecz ukazują niemożliwość zastępowania jednych osób przez drugie. Pomiędzy osobami zachodzi pewna wymiana ról, jedni pełnią zadania drugich, lecz nie ma sposobu, by zastąpić przyjaciela kimś innym, tj. osoby przez osobę. Analiza troski o drugiego wprowadza nasze rozważania na wyższy poziom. Przenosi w sferę wartości. Tu dopiero widać, i to bardzo dokładnie, niemożliwość wymiany jednej osoby na drugą. Sytuacje krańcowe pokazują dokładnie, iż nie da się zastąpić kogoś, kto odszedł z naszego grona. Podobnie i my jesteśmy dla drugiego kimś jedynym i wyjątkowym. Stan bycia dla drugiego unaocznia nam istotę szacunku dla samego siebie.

W swoim komentarzu do arystotelesowskiego rozumienia przyjaźni, Ricoeur zauważa, że pomiędzy szacunkiem okazywanym drugiemu niczym sobie samemu a traktowaniem siebie samego tak, jak gdyby było się drugim, zachodzi przecież jakaś analogia. W przypisie uczynionym do tego stwierdzenia podkreśla on, że przykazanie miłości bliźniego jak siebie samego bardziej objawia wizję etyczną, niż konkretny nakaz moralny. Powołuje się on przy tym na poglądy F. Rosenzweiga, który twierdził, że polecenie, jakie wydaje kochający osobie ukochanej, gdy mówi "kochaj mnie" wyraża wyższość i pierwszeństwo takiego polecenia w stosunku do wszelkiego prawa¹⁸. Rozkaz - prośba "kochaj mnie!" zawiera w domyśle stwierdzenie "bądź ze mną, abym z tobą mógł zrealizować moją wizję szczęśliwego życia".

Istnienie ścisłego związku pomiędzy wizją dobrego życia a wymogiem działania na rzecz drugiego daje się również zauważyć, gdy zastanawiamy się nad sprawiedliwością. Samo doświadczenie pokazuje bowiem, że łatwiej jest powiedzieć, co nie jest sprawiedliwe, niż podać definicję sprawiedliwości. Brak możliwości dokładnego określenia, na czym polega sprawiedliwość, dowodzi, że bardziej opiera się ona na pojęciu dobra aniżeli prawa. Ludzie posiadają lepszą wizję tego, czego brakuje sprawiedliwości, niż są to w stanie wyrazić w języku formalnym, tj. przy pomocy precyzyjnych określeń lub definicji. Świadczą o tym zarówno *dialogi* platońskie jak i arystotelesowska *Etyka nikomachejska*. Oba dzieła pokazują, w jaki sposób ich autorzy starali się doprecyzować istotę sprawiedliwości. Ostatecznie sam Rawls odwołuje się do

¹⁸ RICOEUR, *Soi-même ... dz. cyt.*, s. 226.

konkretnych wyobrażeń na temat sprawiedliwości, jakie posiadać będą partnerzy umowy społecznej, zawieranej za tak zwaną "zasłoną niewiedzy"¹⁹.

Arystoteles umieścił sprawiedliwość na poziomie teleologicznym, gdyż dopatrywał się w naturze człowieka takich dyspozycji, które uzdalniają go do sprawiedliwych działań²⁰. Gdy opisywał jednak różne rodzaje sprawiedliwości, odwoływał się już do pojęcia prawa. Połączył zatem wizję etyczną z praktyką polityczną, co więcej, dał przewagę ujęciu jurydycznemu nad wizją tego, co sam określił jako sprawiedliwe.

Tym sposobem zawęził on praktycznie pojęcie sprawiedliwości do jednego z jej rodzajów, tj. sprawiedliwości rozdzielczej, eliminując z rozważań całą obszar ludzkich działań polegających na współpracy z innymi. Nie zauważył on, że każdy człowiek ma swój udział w życiu danej społeczności, a i inni wnoszą bardzo wiele w jego życie. Gdy więc zastanawiamy się, na czym polega sprawiedliwość, nie wolno nam zapomnieć, że składają się na nią zarówno prawa jak i obowiązki.

Posiadanej wizji dobrego życia nie da się przecież urzeczywistnić poza instytucjami, które starają się zabezpieczyć sprawiedliwość. Okazuje się, iż praktyka podziału dóbr prowadzi do zakwestionowania rozstrzygnięć czysto teoretycznych, przybierających postać teleologizmu bądź deontologizmu.

Aby się o tym przekonać, wystarczy się zastanowić, co znajduje się jakby na styku pomiędzy czysto formalnym ujęciem sprawiedliwości a jej konkretną koncepcją, domagającą się odpowiedniego działania, odwołującą się do jakiejś wizji dobra. Można to dostrzec nawet w teorii I. Kanta, która na ogół uchodzi za przykład klasycznego deontologizmu.

3. Co ma wspólnego deontologizm z teleologizmem?

Wydaje się, że deontologizm nie jest też całkowicie wolny od elementów teleologicznych. Dokładniejsza analiza dzieł Filozofa z Królewca pokazuje, że pewna wizja dobra wciska się bocznymi drzwiami do jego systemu, wbrew oficjalnym deklaracjom czynionym w sferze werbalnej. Kant, jak wiadomo, umieścił w jednym i tym samym podmiocie prawodawcę i osobę podległą prawu, posłuszną wydanemu rozkazowi lub sprzeciwiającą się jemu. Dostrzegaliśmy jednak, że ludzie niekiedy nie słuchają owego "wewnętrznego" głosu, czyli nie spełniają wymogów "kategorycznego imperatywu". Fakt bycia nieposłusznym zakwalifikował on jednak do kategorii patologii ludzkiego pragnienia. Był bowiem przekonany, że "imperatyw kategoryczny" wyklucza poszukiwanie jakiegokolwiek motywacji. Wola jest zawsze posłuszną racjonalnemu prawu. Jedynie względem praw patologicznych nie zachowuje ona takiego posłuszeństwa²¹. Stąd też twierdził, że moralność zasadza się tam, gdzie jest możliwa prosta legislacja dokonywana przez ludzką wolę.

Z drugiej jednak strony, Kant zdawał sobie doskonale sprawę z tego, że

¹⁹ Por. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, London-Oxford-New York 1971.

²⁰ ARYSTOTELES, *Etyka... dz. cyt.*, V, 1 1129 a 6 - 9.

²¹ *Tamże.* I. KANT, *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1984, s. 58.

istnieje jakaś patologiczna postać ludzkiego pragnienia, która sprzeciwia się "imperatywowi kategorycznemu", określającemu istotę prawa moralnego jako prawa powszechnego, że pomiędzy empirycznie poznawanymi skłonnościami ludzkiego pragnienia a zasadą uniwersalizacji pojawia się pewna niespójność. Zło okazuje się być odwróceniem wszelkiego porządku powszechnego i istniejących zasad uniwersalizacji. Respekt dla prawa, którego domagał się Kant, sądząc, że jest on podstawą wszelkiej moralności, wydaje się stać poza ową, rozpoznawaną empirycznie skłonnością. Nie jest on na tyle silny, by w każdym przypadku zapanować nad właściwym użyciem ludzkiej wolności. Filozof z Królewca był świadom owego rozdarcia, jakie istnieje w człowieku. Stąd też podkreślał wielką rolę religii, która ma - jego zdaniem - służyć regeneracji ludzkiej wolności²². Religia nie może jednak - jak twierdził - wyznaczać norm postępowania, gdyż wtedy mielibyśmy do czynienia z heteronomią. Ma ona jedynie służyć uzdrowieniu ludzkiej wolności.

Widzimy przeto, że zagadnienie dobra i zła wciska się po cichu do systemu etycznego Kanta, choćby tylko poprzez sam fakt, że stawiamy pytanie o sposób subiektywnego użycia wolności. Skłonność do zła, jako coś realnie istniejącego, domaga się prawa zewnętrznego w stosunku do podmiotu jako prawodawcy, które by zapobiegało złemu użyciu wolności.

Oprócz respektu dla prawa jako takiego, wynikającego z natury ludzkiej, należy odnaleźć jeszcze inne prawo, które chroniłoby ludzi przed złem, do jakiego zdolny jest człowiek, gdy podejmuje działania wbrew zasadom prawa powszechnego. Wolny wybór, jakiego dokonuje podmiot jest nośnikiem jego skażonej natury, przez co podejmowane przez niego działania jawią się jako zgodne lub sprzeczne z prawem. Trzeba zatem odwołać się do jakiejś koncepcji dobra i zła, choćby tylko po to, by wykazać autonomicznemu podmiotowi, że powinien zmienić dotychczasowe postępowanie. Ponieważ istnieje zło, jako coś, co daje się sprawdzać empirycznie, dlatego też i kantowska wizja etyczna winna zostać poddana doświadczałnej weryfikacji. Ricoeur proponuje inny zapis "imperatywu kategorycznego":

Działaj jedynie według takiej maksymy, która sprawi, że możesz chcieć w tym samym czasie, żeby nie było tego, czego być nie powinno, a mianowicie zła²³.

Przeprowadzone powyżej rozważania pokazują niewystarczalność zarówno deontologicznych, jak i teleologicznych rozstrzygnięć etycznych. Istnienie zła wskazuje, że deontologizm autonomiczny powinien zostać uzupełniony przez odpowiednią wizję teleologiczną. Chodzi o pokazanie, czym jest dobro i że ma ono charakter obiektywny, a nie tylko, iż jest ono wynikiem wolnej i autonomicznej decyzji podmiotu, gdyż ta bardzo często ulega deformacji z powodu dającej się zauważyć skłonności do zła, istniejącej w naturze człowieka. Podobnie przedstawia się sprawa, jeżeli idzie o ukazywanie związku

²² KANT, *Krytyka... dz. cyt.*, s. 207nn.

²³ RICOEUR, *Soi-même ... dz. cyt.*, s. 254.

zachodzącego pomiędzy troską o innych a normą zobowiązującą każdego z nas do przejawiania owej troski.

Obowiązek troski o innych wydaje się być czymś immanentnym, przynależnym do wizji dobrego życia, jaką posiadamy, i nie jest on narzucany z zewnątrz, podobnie, jak respekt należny człowiekowi jako osobie zawiera się w samym pojęciu osoby. Nie ma on charakteru heteronomicznego, lecz jest związany z autonomią człowieka. Aby zilustrować powyższe stwierdzenie, należy odwołać się do tzw. *złotej reguły* i przeanalizować różne jej sformułowania, poczynając od starotestamentalnych, a kończąc na najbardziej współczesnych.

Warto się jej przyjrzeć w wersji sformułowanej przez Hillela, nauczyciela św. Pawła: *Nie czyn twemu bliźniemu tego, co byś znieawidził, gdyby ci to uczyniono. Oto całe prawo, reszta to komentarz*²⁴. Ta sama reguła podana w Ewangelii brzmi: *To wszystko co byście chcieli, aby ludzie wam czynili i wy im czyńcie* (Łk 6, 31). Pierwsza wersja ma charakter prawa negatywnego, druga pozytywnego. Różnica pomiędzy nimi dotyczy jednak czegoś więcej niż tylko formalnej strony danego zapisu.

Zakaz czynienia czegoś otwiera bowiem możliwość podejmowania działań, które nie zostały zabronione. Daje tym samym szansę pewnej inwencji moralnej, ułatwia dokonywanie swobodnych wyborów. Tymczasem pozytywne sformułowanie wymagań rodzi pytanie o **stosunek podmiotu do drugiego człowieka**. "Złota reguła" podana w wersji nowotestamentalnej bliska jest jednemu z przykazań zapisanych w Księdze Kapłańskiej: *Będziesz miłował bliźniego jak siebie samego*. Wersja przedstawiona przez Hillela podkreśla wzajemną zależność, jaka istnieje pomiędzy działającymi podmiotami oraz pokazuje jej początkową asymetrię.

Wyrażenie: *nie uczynisz niczego czego byś nie chciał, aby tobie uczyniono*, można zinterpretować jako stwierdzenie: *nie zabijesz drugiego*. Przemoc jednego nad drugim może jednak przybierać różne formy, od morderstwa poczynając, na zniewoleniu poprzez czynione dobro kończąc. Siłę obezwładniającą drugiego widać najbardziej wtedy, gdy ktoś chce zniszczyć godność ofiary, tj. szacunek należny człowiekowi jako człowiekowi. To, co w języku potocznym nazywane jest zniesławieniem, ma na celu destrukcję respektu, jaki inni mają dla drugiego.

Tak rozumianej relacji pomiędzy etyką a moralnością odpowiada pewne sformułowanie "imperatywu kategorycznego", jakie znajdujemy w pismach Kanta. W *Uzasadnieniu metafizyki moralności* czytamy:

Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej

²⁴ *Tamże*, s. 255.

*osobie jako też w osobie każdego innego używał
zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka*²⁵.

Dokładniejsza analiza dzieł filozofa z Królewca wskazuje, że idea człowieczeństwa, którego zabezpieczenia domagał się Kant w zacytowanym powyżej tekście, jest tylko poszerzeniem abstrakcyjnej idei powszechności, która nie liczy się z osobami jako osobami. Pojęcie osoby jako celu samego w sobie wymaga przecież uwzględnienia czegoś więcej niż tylko faktu przynależności do gatunku *homo sapiens*. Zawsze należy brać pod uwagę jedyność i niepowtarzalność każdej osoby. Wydaje się, że tzw. "złota reguła" lepiej usuwa nieścisłości, jakie występują pomiędzy rozumieniem osoby jako celu jedyne, niepowtarzalne, samego w sobie a wymogiem uniwersalności, zawartym w pojęciu ludzkości, traktującym poszczególne osoby jako elementy pewnego zbioru, a więc nie różniące się pomiędzy sobą. Stanowi ona ukonkretnienie kantowskiego "imperatywu kategorycznego" lub inaczej mówiąc, "imperatyw kategoryczny" stanowi formalizację "złotej reguły". Wymóg "imperatywu kategorycznego" nie zawiera w sobie żadnej treści. Jest tylko wyrazem formy, a więc odnosi się do każdego podobnego przypadku i każdej bez wyjątku osoby. Nie bierze on natomiast pod uwagę specyfiki osób, ich niepowtarzalności.

²⁵ I. KANT, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1984, s. 62.

Pojęcie ludzkości zaciera sens pojęcia nierówności początkowej, występującej pomiędzy osobami oraz neutralizuje rozumienie inności stanowiące podstawę wszelkiej wielości. "Złota reguła", której Kant nie lubił, odnosi się do zachowań człowieka określanych jako miłość lub nienawiść. Postawy miłości (nienawiści) wymykają się jednak prawu powszechności, które ma charakter uniwersalny a przez to i abstrakcyjny. Doświadczenie pokazuje, że często dochodzi do konfliktu tego, co obiektywnie uznawane z tym, co subiektywne pożądane, tj. będące wymogiem konkretnego człowieka²⁶.

Zachowania ludzkie wypływające z prawdziwej miłości nie są zgodne z tym, co posiada charakter legalny. Pojęcie ludzkości pokazuje wprawdzie różnicę pomiędzy tym, co stanowi wymóg prawa a tym, co się owemu prawu sprzeciwia, lecz eliminuje radykalną inność drugiego człowieka. W teorii Kanta osoba jawi się nam jako ktoś, kto może być wpisany w pewną całość. Zasadniczy problem sprowadza się zatem do tego, jak poszczególne osoby, czyli cele same w sobie, mogą wejść w ową jedność, jaką jest ludzkość, skoro tak bardzo różnią się pomiędzy sobą. Jest to pytanie, które dręczyło przedstawicieli niemalże wszystkich orientacji filozoficznych. Innymi słowy mówiąc, chcieli oni zrozumieć, jak można pogodzić powszechność z innością.

W *Uzasadnieniu metafizyki moralności* czytamy następujące słowa:

Twierdzę oto: człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać według swego upodobania, lecz musi być zarazem uważany za cel zawsze, zwłaszcza we wszystkich swych czynach, odnoszących się do niego samego jak też do innych istot rozumnych. Wszystkie przedmioty, ku którym kierują się nasze skłonności mają tylko wartość warunkową²⁷.

Z powyższego fragmentu wynika, że istnieje moralność, ponieważ istnieje osoba jako cel sam w sobie. Egzystencja osoby jest jednak czymś zupełnie innym niż istnienie rzeczy. Osoba nie może być używana, zamieniana, wykorzystywana dla jakichś innych celów niż jej własne. Natura rozumna istnieje bowiem jako cel sam w sobie. Jest to rozróżnienie ontologiczne, z którym można się bez wątpienia zgodzić. Kant próbował pokazać, na czym polega zasadnicza różnica pomiędzy istnieniem w sobie i nadawaniem sobie prawa a poznawaniem drugiego i określaniem jego praw. W tym względzie idea wielości nie sprzeciwia się pojęciu autonomii. Każdy istnieje jako jednostka autonomiczna, będąca celem samym w sobie, zdolna poznać odpowiednie prawa.

²⁶ RICOEUR, *Soi-même ... dz. cyt.* s. 260.

²⁷ KANT, *Uzasadnienie... dz. cyt.*, s. 60n.

Inaczej jednak przedstawia się sprawa, jeżeli idzie o postrzeganie inności drugiego. Poprzez pojęcie ludzkości, niczym poprzez otwartą bramę, wciska się pojęcie powszechności, zacierając różnice pomiędzy poszczególnymi osobami, dokonując urzeczowienia osób, traktując je w sposób przedmiotowy. Osoba przestaje się jawić jako ktoś, kogo nie da się w żaden sposób zastąpić²⁸.

Wydaje się, że kantowski "imperatyw kategoryczny" stanowi próbę wprowadzenia symetrii między osobami. Jest formalnym zapisem tzw. "złotej reguły". Różnorodność osób powoduje bowiem, że często dochodzi pomiędzy nimi do konfliktu interesów. To, z kolei, prowadzi do powstawania odmiennych teorii próbujących wyjaśnić, czym jest sprawiedliwość oraz do wypracowywania metod rozwiązywania owych konfliktów tak, by mogło dojść do współpracy pomiędzy ludźmi. Pojęcie osoby jako bytu rozumnego, będącego celem samym w sobie, chroni przed przedmiotowym potraktowaniem kogokolwiek. I w tym względzie Kant ma rację. Nie odpowiada on jednak na pytanie, jak różne osoby mogą wejść w pewną całość, w system prawny jednakowy dla wszystkich. Następuje tu neutralizacja różnych wizji dobrego życia. Jest to cena, jaką Kant płaci za uznanie autonomii osoby i równość praw. Wydaje się jednak, iż cena ta jest za wysoka.

4. Do jakich granic można korzystać w etyce z poznania praktycznego?

Mądrość praktyczna, która jest konieczna do rozwiązywania przypadków konfliktowych, musi być poddana pewnym ograniczeniom, odpowiednim kryteriom sprawdzającym. Gdy dochodzi do sprzeczności obowiązków, wówczas należy zweryfikować, czy osoby wyrażające przeciwne poglądy przyjmują tę samą regułę ogólną, a różnią się jedynie w ocenie zakresu jej zastosowania.

Po drugie, musimy mieć pewność, że osoby przedstawiające dwie różne wizje dobrego i szczęśliwego życia są zdolne do ponoszenia odpowiedzialności za wypowiedziane przez siebie słowa lub dokonywane czyny²⁹.

Po trzecie, należy szukać tego, co Ricoeur określa jako *juste milieu* - arystotelesowski "słuszny środek". Chodzi o znalezienie koniecznych sposobów rozwiązania danego konfliktu, co wcale nie jest jeszcze równoznaczne z pójściem na kompromis.

Po czwarte, przed podjęciem decyzji, należy zasięgnąć rady osób kompetentnych, doświadczonych życiowo, mających coś do powiedzenia. Chodzi o stworzenia prawa opartego o *phronesis* wielu³⁰.

Uwzględnienie powyższych warunków daje dopiero pewność, że troska o drugiego człowieka traci swoją naiwność i stwarza rzeczywistą możliwość działań, które nie prowadzą do skutków odwrotnych niż zamierzone. Z drugiej

²⁸ RICOEUR, *Soi-même ... dz. cyt.*, s. 263.

²⁹ *Tamże*, s. 317.

³⁰ *Tamże*, s. 317.

zaś strony, chroni przed popadnięciem w formalizm i kazuistykę. Wychodząc od prawnych i konkretnych uwarunkowań, dochodzimy do bardziej racjonalnej, zweryfikowanej wizji dobrego życia, co ułatwia podjęcie w pełni odpowiedzialnej troski o drugiego człowieka i okazywanie mu należnego respektu, pozbawionego zwykłej naiwności.

Aby tak się stało, winny zostać spełnione dalsze warunki. Przede wszystkim, różnorodność obowiązków nie może rodzić nowych sytuacji konfliktowych, w których trzeba byłoby przekraczać istniejące już reguły, by zadośćuczynić innym. Także treść reguł pochodnych, tj. wyprowadzonych z zasad podstawowych, winna dokładnie odpowiadać regułom wyższego rzędu³¹.

Argumentacja etyczna jest zatem ciągłym poszukiwaniem równowagi pomiędzy wymogiem uniwersalizacji a rozpoznanymi uwarunkowaniami i ograniczeniami ukazującymi indywidualność osób i sytuacji życiowych³².

Najlepszym tego przykładem jest *Deklaracja praw człowieka i obywatela* ONZ. Pokazuje ona, w jaki sposób uległy uniwersalizacji konkretne normy postępowania, wypracowane w kręgu kultury atlantyckiej. Najpierw wyodrębniono szereg podstawowych wartości i umieszczono je w zdaniach mających charakter normatywny. Do ich urzeczywistnienia wykorzystano pewne praktyki instytucjonalne, dobrze znane społeczeństwom zachodnim. Nie oznacza to jednak wcale, że normy te na co dzień są respektowane z jednakowym przekonaniem przez wszystkie państwa, które podpisały wspomnianą powyżej deklarację. O istnieniu praw człowieka, jako o normach, możemy mówić dopiero wtedy, gdy zostaną przyjęte przez poszczególne narody, czyli gdy te je zaakceptują i zdecydują się przestrzegać tego, do czego się zobowiązały na drodze umowy, gdy uznają je za swoje i będą starały się realizować z całym przekonaniem zawarte w nich treści³³.

Reasumując dotychczasowe rozważania, należy powiedzieć, iż można pogodzić ze sobą teleologizm z deontologizmem, arystotelesowską koncepcję poznania fronetycznego z wymogiem obiektywizmu. Wychodząc od pojęcia *phronesis*, dochodzimy do stwierdzenia, że wizja dobrego życia ma stworzyć człowiekowi możliwość wyboru tego, co warto byłoby uczynić, by życie stało się dobre i szczęśliwe oraz umożliwić mu podjęcie odpowiedniej decyzji. Działające osoby muszą natomiast uciekać 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. Pomiędzy naiwnym, czyli nie zreflektowanym jeszcze poznaniem fronetycznym a poznaniem dobrze przemyślanym rozciąga się cały obszar obowiązków i powinności, które trudno opisać stosując jedynie poznanie teoretyczne z jego metodami, dedukcją bądź indukcją.

³¹ *Tamże*, s. 324n.

³² *Tamże*, s. 335.

³³ *Tamże*, s. 336.

*DÉPENDANCE ENTRE LA VISEE DE LA VIE BONNE
ET LA THEORIE NORMATIVE*

Résumé

Comment il faut résoudre des conflits morales dans la vie quotidienne? Est-ce qu'on peut bâtir une théorie éthique qui pourrait unir la perspective téléologique avec la vue déontologique?

C'est sur le lien entre obligation et formalisme que va se concentrer cet article, non pour dénoncer B la hâte les faiblesses de la morale de devoir, mais pour en dire la grandeur. La visée de "la vie bonne" sera soumise à l'épreuve de la norme et la structure de la norme sera examinée dans la perspective des visées différentes de "la vie bonne". On reprendra l'analyse aristotélicienne de la phronésis et du phronomos. On reconnaîtra aisément dans la distinction entre visée et norme l'opposition entre deux héritages, un aristotélicien, où l'éthique est caractérisée par sa perspective téléologique, et un héritage kantien, où la morale est définie par le caractère d'obligation de la norme, donc par un point de vue déontologique. On montrera comment la théorie narrative peut réconcilier ces deux traditions différentes parce qu'elle élargit le champs pratique de notre connaissance du bien et du mal. La littérature est un vaste laboratoire où sont essayés des estimations, des évolutions, des jugements d'approbation et de condamnation par quoi la narrativité sert de propédeutique à la éthique.