

ZAGADNIENIE POWSZECHNIE WAŻNYCH NORM A KWESTIA BEZPIECZEŃSTWA

Słowa kluczowe: filozofia, normy powszechne, bezpieczeństwo, R. Spaemann

Key words: philosophy, universal norms, security, R. Spaemann

Schlüsselworte: die Philosophie, allgemeingültige Normen, die Sicherheit, R. Spaemann

WPROWADZENIE

W rozważaniach na temat powszechnych norm moralnych zwraca się uwagę na doniosłość tego problemu¹. Ich istnienie pozwala bowiem na sformułowanie ogólnoludzkiego etosu, przeżywanie różnorodnych form konkretnej wolności, tworzenie w przestrzeni społecznej w pełni człowieczej atmosfery, godne ludzi współżycie we wszystkich dziedzinach życia społecznego². Brak jednak analiz podkreślających fakt, że zachodzi związek pomiędzy okazywaniem respektu dla powszechnie ważnych norm a poczuciem bezpieczeństwa wszystkich ludzi. Z pewnością więc kwestia rozpatrywana w niniejszym artykule zainteresuje czytelnika. Tym bardziej, że także zostanie dokonana próba wyjaśnienia, dlaczego na gruncie wpływowych i popularnych dziś teorii etycznych: relatywizmu, hedonizmu i utylitaryzmu nie można zbudować uniwersalnie bezpiecznej egzystencji?

Odpowiedź uzyskamy zasadniczo, opierając się na myśli wybitnego współczesnego myśliciela niemieckiego Roberta Spaemanna. Jego analizy stanowią podstawę nakreślenia problematyki norm powszechnych. Odniesienie jej do zagadnienia bezpieczeństwa jest dziełem autora artykułu³.

* Ks. dr Józef Kożuchowski, ur. 1954 r. Wykładowca filozofii w WSD w Elblągu. Opublikował prace z zakresu niemieckiej antropologii filozoficznej.

¹ Kategorię powszechności norm można stosować różnorodnie i odnosić na przykład do określonego środowiska, regionu, gatunku ludzkiego czy całej kultury albo innej całości. W rozważaniach niniejszych zwraca się uwagę na to, że normy powszechne to takie dyrektywy ludzkiego działania, które są przyjmowane i obowiązują we wszystkich kulturach.

² A. Anzenbacher, *Einführung in die Ethik*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1992, s. 112–113.

³ R. Spaemann zgadza się z ujęciem tematyki bezpieczeństwa zaprezentowanym w niniejszym artykule. O tym wiadomo jego autorowi na podstawie konsultacji, którą przeprowadził w IV 2015 r.

SPRZECZNOŚCI I ZŁUDZENIA RELATYWIZMU

Według niewątpliwie słusznego spostrzeżenia Spaemanna, wspólnych wyobrażeń moralnych w różnych epokach i kulturach jest dużo więcej niż zwykle sądzimy⁴. Tymczasem bardzo się zakorzeniła (utrwaliła) w kulturze, artykułowana w relatywizmie, diametralnie przeciwna teza, że „(...) wszelkie moralne normy są relatywne, to znaczy uwarunkowane czasem i kulturą. Nie istnieje żadna powszechnie ważna moralność”⁵.

Kto podziela taki pogląd, ma obowiązek go uzasadnić. Zaprzecza bowiem naturalnemu przeświadczeniu, zgodnie z którym, na przykład, uśmiercanie dzieci w piecu gazowym było złe. Jeśli natomiast na gruncie określonych norm miałyby być dobre, normy te byłyby okrutne. Czy można wskazać argumenty usprawiedliwiające relatywistyczny pogląd? – pyta Spaemann⁶. Należy zweryfikować najpierw wynikające z tego podejścia konkluzje: pierwsza – każdy powinien zawsze iść za moralnością swego czasu i społeczeństwa, w którym żyje; druga – kwestią upodobania każdej osoby jest, czy będzie postępowała według reguł swej subiektywnej, prywatnej moralności, czy też w ogóle nie okaże respektu moralnym regułom. W tej koncepcji pozostaje ewentualnie w gestii uregulowań prawnych (kodeksu karnego, policji) działanie szkodzące innym uczynić niekorzystnym dla ich autora. Zatem w jego interesie będzie, aby tego przedsięwzięcia zaniechać.

Poddamy krótkiej analizie dwa powyższe ujęcia. Kto reprezentuje pierwsze, zaprzecza sam sobie, ponieważ uznaje jedną normę etyczną, mianowicie żądanie dostosowania się w każdym czasie do obowiązującej moralności. Jednak właśnie żądanie to nie może być żadną powszechnie ważną normą. Właśnie dziś, w naszym pluralistycznym społeczeństwie, przeważnie konkurują ze sobą różne rozumienia moralności⁷. Na przykład, jedna część społeczeństwa potępia aborcję, uważając ją za zbrodnię, natomiast inna ją akceptuje i walczy nawet z poczuciem winy wywołanym przerwaniem ciąży. Zasada, by każdorazowo wiązać się z obowiązującą moralnością nie poucza nas o tym, za którą moralnością powinniśmy się opowiedzieć⁸. Żądanie powyższe jest wewnętrznie sprzeczne, co ukazuje następujący przykład. Osoba żyjąca w społeczeństwie, które uważa zachowanie swojego członka – proka, reformatora lub rewolucjonisty za wzorcowe, może skłaniać się ku niemu, a zatem ku zachowaniu człowieka, który nie tylko nie podporządkował się moralności swego czasu, ale ją zmienił. Może zaistnieć taka sytuacja, że zarazem uzna ona jego wskazania i nie będzie sądzić, by gruntowna zmiana była konieczna. Jest to możliwe, ponieważ jest przekonana o słuszności jego wskazań, a nie dlatego, że

⁴ R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, Verlag C.H. Beck, München 1994, s. 15.

⁵ Idem, *Gut und böse – relativ? Über die Allgemeingültigkeit sittlicher Normen*, Herausgeber: Informationszentrum Berufe der Kirche, Freiburg 1979, s. 1.

⁶ Ibidem, s. 1. Charakterystyczna dla relatywizmu jest między innymi myśl, według której normy etyczne, dyrektywy i oceny moralne mają charakter względny, zmieniają się w różnych czasach i okolicznościach. Por. A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2001, s. 758.

⁷ R. Spaemann, *Gut und böse...*, op. cit., s. 2.

⁸ Idem, *Moralische...*, op. cit., s. 18.

przystosowanie uważa za słuszne. Przykładami ludzi niebędących konformistami⁹ mogą być Jezus Chrystus i Lenin.

Zatem do kogo powinien się dostosować człowiek w chrześcijańskim lub marksistowskim społeczeństwie?

Zapytajmy teraz, jak się rzecz ma z drugim podejściem – o odcieniu relatywistycznym – ujawniającym subiektywne spojrzenie na rzeczywistość moralności. Konsekwentny, amoralny punkt widzenia jest nie do pogodzenia z jestestwem człowieka – słusznie akcentuje niemiecki myśliciel. Ważne jest bowiem porozumienie we wspólnocie, czyli zdolność i gotowość uzasadniania własnych działań dla innych tak, by były one przez nich zaakceptowane. Mogą oni jednak ustosunkować się do nich negatywnie, wszak pryncypialne odrzucenie wspólnych wzorców wzajemnych relacji z reguły skazane jest na niepowodzenie. Można to odczuć szczególnie wyraźnie wówczas, gdy staje się ofiarą takiego traktowania owych wzorców. Nawet gangster (który jako los w walce o egzystencję na ogół przywykł przyjmować to, co mu społeczeństwo lub policja uczyni) zdradę ze strony przyjaciela postrzega nie jako pech, lecz niesprawiedliwość. Kto nie jest w stanie oburzyć się, gdy widzi, jak dealer z zimną krwią zbija kapitał, doprowadzając do ruiny młodego człowieka i kto nie jest w stanie odczuć podziwu na wiadomość, że o. Maksymilian Kolbe w bunkrze głodowym dobrowolnie umarł za ojca rodziny, ten wyłącza się ze wspólnoty ludzi. Może być tak, że z powodu ideologicznego zaślepienia, które dzieli z innymi, nie potrafi dostrzec okrucieństwa lub zasługującego na podziw heroizmu wielkiego świętego. Komu wymienione postawy są obojętne, ten nie znajdzie u ludzi żadnego uznania i będzie traktowany przez nich jako odszczepieniec (monstrum lub chory)¹⁰.

Wreszcie, przynajmniej częściowego uznania miar dobra i zła domaga się człowieczeństwo, niezależnie od tego, jak można to uzasadnić. Z powodu kontrowersji wokół kwestii powszechnej ważności norm moralnych zapomina się często, jak bardzo od nich zależy nasze codzienne życie i jak ogromnie dużo im zawdzięcza. Jak słusznie więc podkreśla Spaemann, takie reguły rzeczywiście określają prawie zawsze działanie człowieka¹¹.

Wrażenie wątpliwego charakteru norm moralnych i ich relatywności powstaje na skutek złudzenia. To, co moralne jest tak oczywiste, że zjawisko respektowania tego wymiaru zwykle nie jest dostrzegane. Problem ten jest zauważany dopiero w sytuacji konfliktu – gdy to, co moralnie dobre wiąże się z ponoszeniem kosztu przez człowieka.

Faktem jest, że różnice dotyczące etosu i odniesień do norm moralnych w poszczególnych kulturach są widoczne bardziej, aniżeli cechy wspólne, które wydają się ewidentne. Wszak wszędzie istnieją obowiązki rodziców względem dzieci i wzajemne, wdzięczność uznawana jest za dobrą, skąpstwem się pogardza, a hojność otacza szacunkiem. Bezstronność postrzega się jako cnotę sędziego, a odwagę – wojownika. Zastrzeżenie, że są to normy narzucające się z całą oczywistością, które w dodatku łatwo wyprowadzić z biologicznej lub społecznej natury człowieka, nie jest tu żadnym zarzutem. Dla tego, kto widzi, kim jest człowiek, powszechnie

⁹ Ibidem.

¹⁰ Idem, *Gut und böse...*, op. cit., s. 2.

¹¹ Ibidem, s. 3. Por. idem, *Moralische...*, op. cit., s. 17–19.

obowiązujące prawa moralne są rzeczywiście oczywiste, jak i przekonanie, że ich przestrzeganie jest korzystne dla gatunku ludzkiego.

Wobec powyższego, dlaczego powinna być zrozumiała norma, której przestrzeganie okazuje się dla człowieka pozornie szkodliwe? Czyż jednak może być coś bardziej korzystnego niż postępowanie odpowiadające jego istocie (rozumnej naturze) i z tego powodu służące również jego zadowoleniu w dłuższej perspektywie czasu, jak i zachowaniu gatunku? Różnice (odchylenia) związane ze specyfiką kultury – wielożeństwo czy monogamia, porzucanie nowo narodzonych czy ich ochrona – często wskazuje się jako argument przeciw powszechnym prawom moralnym albo systemom moralnym specyficznym dla danych kultur. Niekiedy niesłusznie mówi się, że wszelkie moralne zasady przyczyniają się do uciemnienia ludzi oraz do ucisku i represji popędu natury. Kto jednak stawia takie zarzuty, w rzeczywistości argumentuje na korzyść powszechnie ważnej moralności. Skąd bowiem czerpie on dla niej takie kryterium? Otóż z przekonania, że wie, co jest złe¹². Tak może mniemać jednak dlatego, że kieruje się naturalną zdolnością reagowania na dobro i zło.

NEGATYWNE PRZYKŁADY ROZWIĄZYWANIA PROBLEMATYKI POWSZECHNIE WAŻNYCH NORM

Hedonizm¹³

Oczywiste jest, że właśnie to etyczne stanowisko należy przywołać w kontekście poruszanego w niniejszym artykule zagadnienia. Usiłuje ono bowiem udzielić odpowiedzi na pytanie ściśle związane z problematyką powszechnie ważnych norm: Czy istnieje taka najgłębsza chęć ludzka będąca celem działania, która mogłaby być miarą zarówno pragnień człowieka, jak i norm przyjmowanych w danym społeczeństwie? Odpowiedź twórców i zwolenników hedonizmu brzmi: W odniesieniu do każdej istoty żyjącej jest nią stan indywidualnego zadowolenia, a dokładniej – maksymalizacja przyjemności i unikanie przykrości¹⁴. Możemy bowiem odróżnić dwie odmiany hedonizmu: pozytywny i negatywny. W pierwszym chodzi głównie o pomnażanie przyjemności, w drugim – o unikanie przykrości. Dobrem jest to, co służy tym celom, a złem co od nich odwodzi. Każda istota szuka tego, co przyjemne i stroni od rzeczy przykrych¹⁵.

¹² R. Spaemann, *Gut und böse...*, op. cit., s. 3–4.

¹³ Termin „hedonizm” pochodzi od greckiego słowa *hedone*, co znaczy przyjemność, rozkosz. Hedonizm, jak słusznie podkreśla S. Blackburn, przyjemność traktuje jako cel sam w sobie. Por. S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. J. Woleński, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 146. Tymczasem przyjemność nie jest tym, czego naprawdę i najgłębiej człowiek pragnie, lecz jedynie pożądanym zjawiskiem towarzyszącym naszemu działaniu. Por. R. Spaemann, *Moralische...*, op. cit., s. 31.

¹⁴ Podobnie jak Spaemann hedonizm rozumie A. Szostek, skoro, jego zdaniem, stanowi on pogląd upatrujący w dążeniu do przyjemności cel każdego działania, podstawowe źródło szczęścia i moralnego wartościowania. Por. A. Szostek, *Hedonizm*, w: *EK*, t. VI, red. J. Walkusz, Towarzystwo Naukowe KUL 1993, s. 613.

¹⁵ R. Spaemann, *Moralische...*, op. cit., s. 25–28.

Odpowiedź hedonizmu – współcześnie znów popularna – jest w równym stopniu rozpowszechniona, jak i fałszywa. Nie można się zgodzić z tym, że człowiek zawsze jest nastawiony na osiąganie przyjemności. W takim wypadku również chorobowy stan, na przykład narkomania, byłby usprawiedliwiony. Zasada przyjemności jest, jak twierdził Freud, ograniczana przez zasadę realności, to znaczy dążenie do zachowania siebie. Ludzie normalnie bynajmniej nie pragną, by płacić życiem za osiąganie wysokiego stopnia przyjemności. Chcą nie tyle życia rozumianego jako maksymalizacja przyjemności, ile raczej w pełni sensownego, w kontakcie z rzeczywistością. Wyobraźmy sobie człowieka pozbawionego świadomości, przywiązanego do stołu operacyjnego. Do jego mózgu wprowadzono cienkie druty. Przez lekkie uderzenia prądem elektrycznym utrzymywany jest on w stanie euforii. Pozostawiony w tym stanie jest przez wiele lat, a następnie ma bezboleśnie umrzeć. Kto chciałby się z nim zamienić? Prawdopodobnie nikt. Osiąganie przyjemności bowiem nie jest ani jedynym, ani najwyższym celem. Najmniejsza radość z realnej treści jest droższa aniżeli ostateczne, pełne rozkoszy zanurzenie w świecie iluzji¹⁶. Dlatego ludzie wolą raczej pozostać przy swoim przeciętnym życiu. Doświadczenie rzeczywistości nie tylko nie jest przeszkodą w samospełnieniu, lecz raczej stanowi jego właściwą treść¹⁷. Tymczasem cel hedonistyczny sam stawia przeszkodę w jego osiągnięciu. Kto skoncentrowany jest na maksymalizowaniu własnej przyjemności, ten nie doświadczy szczęścia w jego najintensywniejszym stopniu, które polega na umiejętności zdystansowania się do takiego nastawienia. Nie zdobędą się oczywiście na to filistrowie z wyrachowaniem zmierzający tylko do seksualnego zadowolenia.

Punkt widzenia hedonizmu sprzeciwia się ponadto naturze człowieka jako istoty racjonalnej i społecznej. Nie sposób go zresztą dyskursywnie i racjonalnie usprawiedliwić. Przy takim podejściu człowiek nie może oczekiwać aprobaty za to, że zawsze zrzeknie się korzyści, która leży w jego interesie. Może najwyżej wyznawać teorię, zgodnie z którą nie tylko on sam, lecz każdy powinien uznać własną przyjemność za najwyższy wzorzec. Jednak takiego spojrzenia nie należy traktować poważnie. Należałoby bowiem np. aprobować mordercę dokonującego zbrodni dla przyjemności własnej (nie można więc akceptować będącego nim hedonisty). Jego ofiarą może się przecież stać sam zwolennik hedonizmu. Dlaczego więc reprezentuje on tę teorię? Jeśli oczekuje od drugiego zaakceptowania normy, którą sam aprobuje, wtedy w rzeczywistości porzuca egoistyczną zasadę hedonizmu na korzyść zasady akceptacji. Tym bardziej zdystansował się do zasady hedonistycznej, jeśli od każdego żąda, ażeby przy dążeniu do własnej korzyści miał wzgląd na interes drugiego¹⁸.

Utylitaryzm

Jak celnie podkreśla Spaemann, istnieje dalece rozpowszechniona tendencja, zgodnie z którą za powszechnie ważną normę moralną należy uznawać tę, którą określa etyka utilitarystyczna: korzyść (użyteczność) rozumianą jako maksymalizację

¹⁶ Idem, *Gut und böse...*, op. cit., s. 4–5.

¹⁷ Idem, *Moralische...*, op. cit., s. 31.

¹⁸ Idem, *Gut und böse...*, op. cit., s. 4–5.

przyjemności dla jak największej liczby ludzi¹⁹. Jeśli zaś za miarę moralnego działania przyjmuje się subiektywne zadowolenie możliwie wielu osób, to pytanie o treść moralnych norm staje się czysto techniczne²⁰. Pozostaje tylko określić, które środki są właściwe do osiągnięcia maksymalnego stanu dobrego samopoczucia. Moralność bazująca na takiej normie nazywamy utylityzmem. Niewątpliwie więc doktryna ta stawia pod znakiem zapytania istnienie powszechnie ważnych norm z wyjątkiem zasady utylitystycznej. Jednak tego typu jej orientacja jest nie do utrzymania.

Aby tę kwestię uczynić bardziej zrozumiałą, należy postawić następujące pytanie: Kto powinien osądzić, czego wymaga od ludzi stan najlepszego samopoczucia? Otóż każdy musi sam odpowiedzieć na to pytanie. W tym wypadku adekwatna zasada brzmiałaby: Działaj tak, ażeby możliwie wielu ludzi otrzymało to, czego pragnie. Czy wobec tego trzeba pomóc w pozyskaniu heroiny narkomanowi albo temu, kto nim może się stać? – pyta Spaemann, wprawdzie sarkastycznie, ale słusznie²¹. Człowiek nie zawsze pragnie dobra mającego pozytywny wpływ na jego osobowość, nie zawsze chce tego, czego rzeczywiście pragnie. Chory chce stać się zdrowym i być może – otrzymać lekarstwo, z którym wiąże nadzieję (jakkolwiek okazuje się ono skuteczne). Czy lekarz powinien mu przepisać lek, którego ten pożąda, czy też taki, o którym wie, że go uleczy? Oczywiście zaleci to ostatnie, ponieważ chce, by pacjent odzyskał zdrowie. Nasuwa się zatem inna odpowiedź na przedmiotowe pytanie – powinniśmy czynić to, co według naszego przeświadczenia jest korzystne lub przynajmniej może takie być dla dobrego samopoczucia możliwie wielu ludzi. Wraz z uzyskaniem tej odpowiedzi jesteśmy bliżej prawdy, ale jeszcze nie w całej jej pełni. Sformułowanie powyższe bowiem nie rozwiązuje kolejnej kwestii – skąd pozyskujemy to przeświadczenie. Lekarz, który z lenistwa lub chęci zysku nie stosuje terapii stosownie do aktualnego stanu nauki, lecz uważa za właściwe dotychczasowe metody lecznicze (jakkolwiek nie okazały się one szkodliwe), zaciąga winę. Działa zgodnie z przekonaniem, ale zaniedbał jego weryfikacji w świetle prawdy²².

To, co dla człowieka jest dobre, ma swe uzasadnienie w rozumnej naturze ludzkiej (dobro to cel dążeń człowieka) i dlatego wykazuje związek z prawdą²³. Prawda

¹⁹ R. Spaemann, *Moralische...*, op. cit., s. 5. Utylityzm jest to doktryna etyczna, według której celem lub motywem ludzkiego działania jest korzyść (użyteczność) pod postacią, na przykład, maksymalizacji przyjemności dla jak największej liczby ludzi. Por. A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995, s. 410. Najkrócej i najprościej mówiąc, utylityzm to teoria etyczna zakładająca, że dobrem jest to, co przynosi korzyść albo szczęście. Większość ludzi uważa, że jest to słuszne spojrzenie. Jednak, jeśli każdy zacznie dążyć do swego szczęścia, to szybko nabierze przekonania, że się to nie bardzo opłaca.

²⁰ Nieprzypadkowo zarzuca się Benthamowi, że rozmyślnie sprowadził wszelkie problemy moralne do kwestii technicznych. Według tego myśliciela wytyczną naszego działania jest zasada największego szczęścia dla jak największej liczby ludzi, a szczęście ujmuje w kategoriach ilościowych. Dlatego mógł powiedzieć: „Jeśli ilość przyjemności jest taka sama, gra w kręgle jest równie dobra, jak poezja”. Por. V.J. Bourke, *Historia etyki*, przeł. A. Białek, Wydawnictwo Krupski i S-ka, Toruń 1994, s. 184–186.

²¹ R. Spaemann, *Gut und böse...*, op. cit., s. 5–6.

²² Ibidem.

²³ Jedynie dzięki dobru moralnemu człowiek staje się lepszy. Dlatego dążenie do doskonałości moralnej jest głównym i centralnym aktem natury ludzkiej. Por. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999, s. 34–35.

się nie zmienia, ale stan wiedzy się poszerza oraz pogłębia i nikt nie ma prawa nie podążać za tym dynamizmem. Powyższa odpowiedź, którą formułuje utilitaryzm, nadal wyjaśnia za mało, ponieważ dotyczy większości ludzi, ale nie wszystkich, co oznacza, że nie odnosi się do każdego człowieka. Domaga się ona programu optymalizacji dla możliwie wielu, ale nie mówi, czy istnieją prawa ludzkie każdej jednostki, które w żadnym wypadku nie mogłyby być poświęcone (zarzucone) na rzecz takiego programu²⁴. Czy powinniśmy, na przykład, wprowadzić tortury, aby wytepić terroryzm? Czy powinniśmy uśmiercać chorych psychicznie i starych, bezradnych ludzi, ażeby zaoszczędzić innym trudu i uniknąć ich poświęcenia? Czy powinniśmy wytepić społeczne grupy mniejszościowe, aby usunąć konflikty na świecie? Czy powinniśmy znieść karalność (odkryminalizować) aborcji nienarodzonych lub zabijania nowonarodzonych dzieci, ponieważ dzięki temu posunięciu wzmocni się zdolność samostanowienia matek? Tam gdzie uśmiercanie dokonuje się bezboleśnie, nikomu nie przynosi to uszczerbku, a tam gdzie zostanie usunięty oskarżyciel, nie istnieje żaden sędzia²⁵?

ŹRÓDŁO POWSZECHNIE WAŻNYCH NORM

Na pytanie, jakie jest źródło tych norm, wskazać trzeba trójelementową odpowiedź.

Człowiek jako cel sam w sobie

Wewnątrz hierarchii celów istnieje istota, której nigdy nie możemy używać wyłącznie jako środka do realizacji celów wyższych – słusznie podkreśla Spaemann²⁶. Tą istotą jest człowiek. Dlaczego on? Można wymienić wiele zalet świadczących o jego wyjątkowej randze i godności. Jest zdolny zarówno do sprawiedliwości, jak i niesprawiedliwości, czyli stanowi byt rozumny. Człowiek sam potrafi oddać się służbie w danej sprawie. Rozumne poświęcenie jest dla niego sensowne. Potrafi swą rozumność dostrzec i jej chcieć. Właśnie dlatego przeciwne istocie człowieka jest niestawianie mu pytania o zasadność odpowiedzialności i traktowanie go tylko jako środka do osiągania celów mu obcych. Ponieważ człowiek jest istotą zdolną uznać obowiązki, dlatego leży w jego naturze mieć również prawa (nawet takie, których aktualnie nie realizuje)²⁷. Determinowany jest przez swoje działania (pozostając dalej istotą działającą w sposób wolny, rozumny i potencjalnie sprawiedliwy). Dlatego do wszystkich ludzi w ich relacjach odnosi się złota reguła wzajemności.

²⁴ Taką trudność dostrzegają także autorzy książki *Przybownik etyki*. Przytaczają krytyczną uwagę względem większości etyk utilitarystycznych, którym zarzuca się, że nie uwzględniają praw jednostki. Por. J. Baggini, P.S. Fost, *Przybownik etyki*, przeł. P. Bortkowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2010, s. 105.

²⁵ R. Spaemann, *Gut und böse...*, op. cit., s. 5–6.

²⁶ Ibidem, s. 9.

²⁷ Prawa mają również ci, którzy aktualnie nie ujawniają swojej podmiotowości, na przykład dzieci poczęte, lecz nieurodzone, chorzy psychicznie i cierpiący na demencję.

Jezus Chrystus tak ją sformułował: „Wszystko, co chcecie, aby ludzie wam czynili, powinniście i wy im czynić” (Mt 7,12)²⁸. Przy czysto formalnym (dosłownym) jej rozumieniu nie da się oczywiście wyprowadzić z niej treści będących jej właściwą esencją. Wynikałoby z tej reguły zawsze zbyt dużo znaczeń lub zbyt mało, np. przyzwolenie na to, że można swoje całkiem specjalne życzenia uczynić miarą tego, co drugiemu przyznaje się jako jego życzenia: „Jestem zdrowy, a zatem nie potrzebuję się troszczyć o chorego; jestem syty, czyli nie muszę uwzględniać głodnych. A jeśli powziąłem myśl, by skończyć z życiem i chcę popełnić samobójstwo, wolno mi również zadecydować o śmierci innych”²⁹. Przy takiej interpretacji wynika oczywiście za mało zobowiązań z reguły ustalającej wzajemne relacje (*Gegenseitigkeit*). Jeśli człowiek wnioskuje odwrotnie, powinien dać każdemu to, czego ten sobie życzy. W tym wypadku również chciałby otrzymać to, czego pragnie bez względu na to, czy drugiego człowieka życzenia są usprawiedliwione i sensowne, czy też bezwstydne albo szkodliwe. W ten sposób w swym wnioskowaniu idzie oczywiście za daleko.

Dlatego treściowe ukształtowanie moralnego działania zakłada wgląd (*Einsicht*) w to, co dla człowieka w odniesieniu do jego istoty jest dobre i co jest jego prawem. Żądanie, aby rzeczy, sprawy, istoty żyjące, a przede wszystkim człowieka traktować odpowiednio do tego, kim jest (*sachgerecht*) zawiera postulat, aby nadać prawu rzeczowemu możliwie największą jasność. Sumienie nie jest wyrocznią, która oszczędza nam trudu³⁰. Ono samo wymaga oświecenia i zorientowania. Zakłada to oczywiście, że istnieją obiektywne normy dla uzyskania stosownej odpowiedzi, która istnieje bez wątplenia. Owszem, dla kogoś postawa o. Kolbego może być nieosiągalna, ale ten, kto ją w ogóle potrafi docenić, nie może jednocześnie sądzić, że przykładowo zręczność biznesmena zasługiwałaby na jeszcze większy szacunek.

Hierarchia wartości jest podobnie oczywista, jak prawa logiki. Sama absolutna ranga rzeczy nie zawsze jest jednak miarodajna w odniesieniu do naszego działania. Istnieje względem niej konkurencyjny wymóg danej chwili (*der Dringlichkeit*), który – jako drugorzędny – musi i może zostać uwzględniony. To, że ktoś nie przeczytał jeszcze wszystkich wartościowych dzieł literatury światowej, nie oznacza, że nie może czytać powieści kryminalnej lub zbioru anegdot. Przestrzeń wolności wyboru człowieka w relacji do jego poszczególnych działań jest większa, aniżeli w odniesieniu do ocen i jego życia jako całości. Z hierarchii wartości wynikają z tego powodu najczęściej nie reguły dla poszczególnych działań, lecz dla cnót, to znaczy zasadniczych nastawień i przyzwyczajzeń, z których wypływają właściwe działania³¹. Etyka nie jest przede wszystkim kazuistyką, czyli nauką o właściwych działaniach

²⁸ Negatywne sformułowanie złotej reguły znalazło się już w *Starym Testamencie*, w *Księdze Tobiasza*: „Czym sam się brzydzisz, nie czyn tego nikomu” (Tb 4,15).

²⁹ Oczywiście takie nastawienie ujawnia jednocześnie brak miłości bliźniego, skoro nie jest ważny los innych. Por. A. Szostek, *Wokół godności prawdy i miłości*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 370.

³⁰ R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 208.

³¹ Działania ludzi mogą być również moralnie neutralne.

w określonych pojedynczych sytuacjach, lecz nauką o cnotach, to znaczy o owych postawach, które pozwalają wybierać to, co jest słuszne we właściwej chwili³².

Natura ludzka i jej godność

Człowiek – ze względu na swą wyjątkową pozycję w świecie, jaką wyznacza mu i zapewnia godność – musi być zawsze respektowany jako cel sam w sobie³³. Powstaje pytanie, co wynika z takiej tezy? Naturalnie ciągle używamy siebie wzajemnie jako środków do realizacji celów; relacja ta dotyczy między innymi kupującego i sprzedawcy (obustronnie), przełożonego i podwładnego. Ta zasada panuje we wszystkich odniesieniach dotyczących podziału pracy.

Czy istnieją moralne normy, które stawiają ścisłe i jednoznaczne granice podporządkowania człowieka celom innego człowieka i w ten sposób definitywnie wykluczają określone działania lub relacje życiowe? Odpowiedź brzmi: tak. Niektórych działań nie da się bowiem nigdy pogodzić z godnością ludzką³⁴. To wyjaśnia, dlaczego niewolnictwo zawsze jest zjawiskiem nieetycznym. Nie jest bowiem możliwe, ażeby niewolnik, jeśli służy panu, jednocześnie realizował własne cele życiowe; przecież zależy całkowicie od jego upodobań.

Wiele rzeczy i działań zyskuje swą moralną wartość lub zostaje jej pozbawiona dopiero na podstawie znaczenia, które człowiek z nimi wiąże. Na przykład, rozsypanie ziaren kadzidła przed podobizną cesarza samo w sobie nie jest zdradą jedyne Boga. Jest nim tylko wtedy, gdy w określonym społeczeństwie takie działanie ma określone symboliczne znaczenie.

Istnieją symboliczne reprezentacje rzeczywistości człowieka, których nie może on wybierać w sposób wolny. Są dane z natury i wiążą się z faktem, że człowiek jest jednością duszy i ciała. Pewnymi formami własnej ekspresji człowiek sam nie może instrumentalnie dysponować, jeśli nie chce degradować siebie lub innych. Pierwszą z tych reprezentacji jest ludzkie ciało, drugą słowo, trzecią seksualność. „Moje ciało, moje słowo i moja seksualność w większej mierze wyrażają moje *ja* i moją osobę niż mój dom lub odnowienie auta”³⁵. Z tego wynika kilka ścisłych moralnych zakazów, których obowiązujący charakter nie jest zależny od sytuacji:

1. Jest zawsze niedozwolone celowe zabijanie niewinnych ludzi lub powodowanie tego, niezależnie, jak wielkie i dla jakiej liczby osób płynęłyby z takiego aktu korzyści. Tam gdzie stajemy w obliczu niewarunkowanego celu (a jest nim człowiek jako osoba) kończy się wszelki rachunek dóbr, jak również jakakolwiek kalkulacja³⁶. Z tego faktu wynika np. zakaz bombardowa-

³² R. Spaemann, *Gut und böse...*, op. cit., s. 10–11.

³³ Idem, *Wert oder Würde des Menschen*, w: *Der Wert des Menschen*, hrsg. von K.P. Liessmann, Paul Zsolnay Verlag, Wien 2006, s. 28–29.

³⁴ Idem, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 163.

³⁵ Idem, *Gut und böse...*, op. cit., s. 11–12.

³⁶ Inaczej mówiąc, niektóre działania nie pozwalają się pogodzić z godnością ludzką i dlatego pozostają poza wszelkim rachunkiem dóbr. Por. R. Spaemann, *Granice...*, op. cit., s. 163.

nia osiedli cywilnych podczas wojny. Człowiek może także być przemocą zmuszany do wypowiedzi, które mają służyć przeciwdziałaniu poważnemu przestępstwu. Grozi mu się wówczas znaczącymi szkodami w wypadku nieudzielenia informacji. Zawsze jest niedozwolone poddawanie człowieka torturom w celu skłonienia go do działań, do których w inny sposób nie udaje się go namówić – trafnie zauważa Spaemann³⁷. Przede wszystkim tortury są jednak aktem przemocy wobec sumienia – z powodu nadmiaru zadawanego bólu fizycznego wprowadzają przesłuchiwanego w stan, w którym decyduje się na czyn, którego za wszelką cenę nie chciałby się dopuścić. Kaleczą one wartość absolutną w człowieku, a mianowicie jego sumienie. Niszczą osobę, są przeciwne istocie ludzkiego działania i dlatego są niedozwolone w żadnych okolicznościach.

2. Język jest bezpośrednim medium ludzkiego ducha, dlatego okrutne jest stosowanie go do werbalnego szerszenia zła. Błuznierstwo, dokonane świadomie i dobrowolnie, zawsze pozostanie rzeczywistym aktem uwłaczania. Nie może być usprawiedliwione przez żadną wielką korzyść, jaką miałyby przynieść jednostce lub społeczeństwu. Również niesprawiedliwe wyzwiisko ma taki sam, bezpośredni charakter wyrazu i z tego powodu zawsze jest zjawiskiem złym.
3. Kłamstwo. Instrumentalne użycie języka jako środka służącego do wprowadzenia w błąd zamiast do komunikowania myśli jest również na wskroś złe. Stanowi nadużycie zaufania do słowa, a przede wszystkim pozbawia wypowiedającego własnej czci. Kłamca doprowadza swoje człowieczeństwo do zaniku, ponieważ deprecjonuje język stanowiący medium, które pozwala mu je ujawnić³⁸. Jak akcentuje Spaemann, w tradycji nauczania wszystkich nauczycieli moralności, szczególnie chrześcijańskich, jednomyślnie potępiano kłamstwo. Podkreślano jednocześnie, że aktu tego nie należy sprowadzać do samej kwestii tzw. rachunku dóbr, to znaczy skutków, które może spowodować³⁹. Gdyby bowiem tak rozpatrywano kłamstwo, wówczas nigdy nie można byłoby mieć świadomości, czy rozmówca nie uważa mówienia nieprawdy za rzecz uzasadnioną (celową). Mniejsza jednomyślność wiąże się z odpowiedzią na pytanie, czy istnieją sytuacje, w których wypowiedzi fałszywe są usprawiedliwione i z tego względu nie zasługują na tak pejoratywną nazwę? Odpowiedź zależy od tego, czy istota kłamstwa łączy się z nadużyciem języka, czy zaufania. Fałszywe wypowiedzi byłyby dozwolone, gdyby były skutkiem wymuszania informacji przez interlokutora, który nie wzbudza zaufania.
4. Powołanie nowego życia wskutek celowych działań instrumentalnych. Świadomość w relacji seksualnej przejściowo gubi jasność dystansującą się w stosunku do świata identyczności. Człowiek zanurza się we własną

³⁷ R. Spaemann, *Gut und böse...*, op. cit., s. 13.

³⁸ Ibidem, s. 12–13.

³⁹ Rachunek dóbr – w konsekwencjalizmie: obliczanie bilansu końcowych efektów ludzkich czynów. Za jedyne bowiem kryterium słuszności naszego działania uznaje się jego skutki. Por. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen...*, op. cit., s. 159.

cielesność, podczas gdy jego ciało z ciałem drugiego człowieka stapia się w jedność. Organy seksualne natomiast mają znaczenie szczególne. Celowa instrumentalizacja seksualności ze względu na zarobek czy w celu uzyskania indywidualnej przyjemności, albo wyłącznie z przymusu powołania do życia dziecka (szczególnie w formie sztucznego zapłodnienia *in vitro*) zawsze stanowi instrumentalizację partnerów seksualnych. Takie uprzedmiotowienie jest w zasadzie wykluczone, jeżeli akt płciowy odbywa się w ramach rzeczywistej, wzajemnej relacji wolnych osób, a zatem w małżeństwie. Wówczas naturalny cel, którym jest powołanie nowego życia, bynajmniej nie musi być zamierzony, ale jednocześnie nie powinien zostać udaremniony w wyniku celowej manipulacji. Konieczność realizacji tego nakazu wynika bezpośrednio z naturalnej relacji osoby względem ciała jako jej wyrazu (ekspresji). Jest gnostyckim błędem, który zaznaczył się już u manichejczyków we wczesnym chrześcijaństwie, twierdzenie, że człowiek mógłby być istotą zredukowaną do sfery czysto wewnętrznej, a wskutek tego ciało, język i seksualność pełniłyby rolę formy zewnętrznej, którą posługiwałby się jedynie instrumentalnie⁴⁰.

Prawo naturalne i objawione

Prawo naturalne (pierwsza reguła postępowania), czyli wynikające z natury człowieka (nie – z dekretu, umowy, konwencji), Spaemann rozumie – podobnie jak Tomasz z Akwinu – jako prawo rozumu⁴¹. Ujawnia się ono w naturalnych inklinacjach naszej natury danych wraz z nią, czyli pochodzących od Boga⁴².

Fakt, że treści prawa naturalnego często są sporne, bynajmniej nie umniejsza ich ważności. Spaemann konstatuje trafnie, że wszelkie interpretacje nauki również są do pewnego stopnia dyskusyjne⁴³. Wszak gdyby nie istniał przedmiot sporu, wówczas nie byłoby kontrowersji. Filozoficzna kontrowersja dotycząca właściwej moralności, będąca wymianą argumentów i kontrargumentów, podobnie jak teoretyczny dyskurs naukowy jest pryncypialnie nieskończona. Istnieje silny mechanizm tłumienia moralnych interpretacji (*Einsichten*). Ludzkość bowiem nie może trwać w oczekiwaniu na zakończenie dysputy. Swe moralne normy człowiek zawdzięcza nie rozważaniom filozofów, którzy zainteresowani są uzasadnieniem poszczególnych kwestii, lecz nauczycielom, prorokom, mędrcom, reformatorom czy fundatorom. (Ostatni z wymienionych wyartykułowali z silnym przekonaniem wskazania, które później mogli badać i uzasadniać filozofowie⁴⁴).

Można zapytać, co pod tym względem wniosła doktryna chrześcijańska? Otóż definiuje ona siebie jako ostatnią i ostateczną dyrektywę dla człowieka. Wielokrotnie

⁴⁰ Idem, *Gut und böse...*, op. cit., s. 13–14.

⁴¹ Święty Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna 13. Prawo*, przeł., objaśn. P. Belch, Londyn 1985, s. 95.

⁴² M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986, s. 201–202.

⁴³ R. Spaemann, *Gut und böse...*, op. cit., 14–15.

⁴⁴ Ibidem, s. 15.

Bóg przemawiał do człowieka, a ostatecznie – przez Syna (Hbr 1,11). Istotą chrześcijaństwa nie jest nowa moralność, lecz wykreowanie przeobrażającej egzystencję człowieka relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem, która polega na przebaczeniu i trwa na gruncie wdzięczności i przyjaźni⁴⁵. W odniesieniu do życia moralnego ma to dwojakie następstwa.

Po pierwsze, moralne działanie jest zakorzenione w nowej motywacji (nadprzyrodzona wiara, nadzieja i miłość Boga). To, że np. kłamstwo albo morderstwo godzi w naturę jednostki ludzkiej lub wspólnoty, rozumie każdy. Jednakże człowiek stoi w pewnym sensie ponad naturą, a w każdym razie może wznieść się ponad nią. Ponieważ nie jest z nią związany instynktownie, a ponadto został obdarowany wolnością, potrafi wyemancypować się w odniesieniu do niej. Dlaczego jednak nie powinien działać przeciwko naturze? Ponieważ byłoby to sprzeczne z jej podstawowymi inklinacjami⁴⁶. Skoro człowiek jest istotą najwyższą stojącą w hierarchii ziemskich bytów, to dlaczego personalne wartości (niemające podstaw w prawie naturalnym i ostatecznie boskim) nie powinny stanowić dla niego zobowiązania? Sade i Nietzsche słusznie spostrzegli: jeśli Bóg nie istnieje, wszystko jest dozwolone. Jeśli moralne żądania ostatecznie nie mają charakteru osobowych, fundament moralnego zobowiązania pozostaje zawieszony w próżni i tym samym staje się wątpliwy. Objawienie rozwiewa tego rodzaju wątpliwość. Naturalne prawo moralne zostało z góry Synaj obwieszczane jako boskie. Tym prawem boskim – będącym zarazem naturalnym – z wprowadzającą formułą: „Ja mówię wam” Chrystus uwolnił człowieka z wszelkiej niepewności oraz dwuznaczności i jednocześnie wzbudził siłę, która czyni możliwym spełnienie: miłość.

Chrystus mówi jak władca, a nie jak uczeni w Piśmie (Mt 7,29). Jeśli On obwieścił nierozzerwalność małżeństwa w obliczu judaistycznego prawa rozwodowego, to chciał wyraźnie przywrócić pierwotny porządek stwórczy. Oznajmił ważność ludzkiego słowa z wykluczeniem zastrzegających „jeśli” i „ale”: „Wasze tak niech będzie tak, wasze nie niech będzie nie; wszystko inne jest od Złego” (Mt 5,37). Chrystus doprowadził do końca dysputę w zakresie rozstrzygnięć kwestii życiowych i w tej dziedzinie udzielił pełnomocnictwa apostołom: „Kto was słucha, ten słucha mnie” (Łk 10,16). W ten sposób powszechnie ważne normy prawa moralnego zyskały siłę wytycznej (wskazania), której nie otrzymałyby za sprawą jedynie teoretycznej refleksji⁴⁷.

⁴⁵ Wcielenie, przebóstwiając naturę ludzką w osobie Jezusa Chrystusa, stało się jednocześnie dla chrześcijanina źródłem nowego życia i nowej więzi opartej na przyjaźni człowieka z Bogiem i przyjaźni wszystkich, którzy miłują się w Bogu. Ta przyjaźń to nadprzyrodzona miłość. Por. É. Gilson, *Tomizm*, przeł. J. Rybałt, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1960, s. 461.

⁴⁶ Rzeczywiście byłoby to sprzeczne z celowym charakterem ludzkiej natury i jej zasadniczym dążeniem, którym jest stawanie się bardziej sobą, czyli coraz lepszym człowiekiem, doskonalenie drzemiącej możliwości bycia takim. Por. K. Wojtyła, *Elementarz...*, op. cit., s. 34–35.

⁴⁷ R. Spaemann, *Gut und böse...*, op. cit., s. 14–17.

PROBLEM BEZPIECZEŃSTWA

W nawiązaniu do myśli przewodniej niniejszych rozważań, należy zatrzymać się nad zagadnieniem bezpieczeństwa ściśle powiązaniem z problematyką powszechnych norm. Jak już z powyższej analizy jednoznacznie – jakkolwiek bardziej może *implicite* – wynika, istnienie i opieranie egzystencji na takich normach warunkuje poczucie bezpieczeństwa. Z tego tytułu reperkusje tak teoretyczne, jak i praktyczne popularnych dziś stanowisk zarówno relatywizmu, jak i hedonizmu oraz utylitaryzmu w kwestii **kreowania** bezpiecznej egzystencji nasuwają się z całą oczywistością. Dlaczego tak należy sądzić?

Relatywizm, jak podkreślono, podważa powszechnie obowiązujące prawa moralne oraz niezmienność norm i wraz z tym działanie ludzkie odpowiadające dobru i naturze człowieka (oraz jej inklinacjom). Nie może więc to stanowisko etyczne sprzyjać jednostkowemu dobru i pomyślności całego gatunku ludzkiego, a tym samym poczuciu bezpieczeństwa. Człowiek często nie zauważa, jak bardzo jego codzienna, bezpieczna egzystencja zależy od okazywania respektu uniwersalnym normom i jak wielkim dobrodziejstwem są dla niej niezmiennie doniosłe, spotykane we wszystkich kulturach podstawowe zasady moralne, między innymi elementarne – wzajemności, sprawiedliwości, uczciwości, prawdomówności, życzliwości i uprzejmości.

Również z **teorią hedonistyczną** wiąże się zagrożenie ludzkiego dobra; nie zapewnia ona i nie warunkuje kontaktu człowieka z rzeczywistością, jego samospelnienia się, czyli szczęścia, działania stosownie do natury i jej celu. Na gruncie hedonizmu, uznającego przyjemność za najwyższą normę, można uzasadnić działania najbardziej niszczące – samobójstwo, eutanazję, narkomanię, morderstwo dla własnej satysfakcji. A zatem teoria ta absolutnie nie może być uważana za podstawę naszego poczucia bezpieczeństwa.

Podobnie trzeba postrzegać propozycję budowania etyki na programie optymalizacji (zapewniającym maksymalnie dobre samopoczucie możliwie wielu ludzi), a nie na niewzruszonych normach (**utyliitaryzm**). Osiąga ona bowiem bezpośrednio przeciwieństwo tego, do czego zmierza. Nie tylko nie przyczynia się do poczucia naszego bezpieczeństwa, przeciwnie – stwarza jego zagrożenie. Jeśli bowiem każdy człowiek własne wyobrażenie o optymalnym świecie uczyniłby jedynym przewodnim motywem swego działania i uznał, że jest upoważniony usuwać wszystko, co stoi na drodze urzeczywistnienia tego celu, wtedy świat przeobraziłby się w piekło. Im bardziej rozległy byłby taki historyczno-filozoficzny projekt, tym większa stałaby się gotowość, by poświęcić połowę ludzkości, aby dla drugiej połowy zbudować raj na ziemi.

Czy w wypadku, gdyby Judasz uzasadniał swój akt zdrady w ten sposób, że śmierć Jezusa oznaczałaby zbawienie ludzkości, jego czyn byłby usprawiedliwiony? Jezus Chrystus odpowiada jednoznacznie: nie. Syn Człowieczy musiał być wprawdzie zdradzony, ale człowiek, z powodu którego tak się stało, nie uniknie kary⁴⁸. A zatem moralna jakość zdrady nie zależy od zamierzonych bądź spowodowanych skutków. Ma ona swe źródło we właściwości działania i jego zgodności

⁴⁸ Idem, *Glück und Wohlwollen Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1989, s. 107.

z nierelatywnymi normami. Cel nie uświęca środków – o tym mówi także moralna świadomość wszystkich ludzi w całej historii świata⁴⁹.

Nie ulega zatem wątpliwości, że można mówić o bezpieczeństwie dopiero tam, gdzie są wspólne normy. Na jakiej zasadzie wolno tak sądzić?. Otóż **wspólne normy** są nieodzowne do kreowania w relacjach międzyludzkich prawdziwie człowieczej atmosfery oraz godnego współżycia we wszelkich płaszczyznach egzystencji⁵⁰. Na przykład, mogę się umówić z kimś dlatego, iż ufam, że dotrzyma słowa i nie skłamie. Jeżeli brakuje wspólnie przyjętych norm, wtedy nikt nie czuje się bezpieczny, ponieważ nie wie, czego może się spodziewać po drugim człowieku. *Pacta sunt servanda* – u podstaw bezpieczeństwa znajduje się (leży) wspólny sposób respektowania tych samych reguł.

Normy o charakterze powszechnym chronią prawa wszystkich ludzi, łącznie z najbardziej fundamentalnym, jakim jest życie od chwili poczęcia aż do naturalnej śmierci. Oczywiście umożliwiają one działania stosownie do natury ludzkiej. Stoją na straży dobra nie tylko poszczególnego człowieka, ale wszystkich ludzi. Ułatwiają porozumienie w społeczeństwie, w którym się żyje. Sprzyjają też dialogowi i porozumieniu między różnymi kulturami. Istnienie powszechnych norm pozwala bowiem na sformułowanie ogólnoludzkiego etosu. Niewątpliwie wszystko to przyczynia się do bezpieczniejszej egzystencji ludzkiej.

THE ISSUE OF UNIVERSALLY VALID NORMS AGAINST SAFETY ISSUES

SUMMARY

The article is focused on the problem of universal validity of moral norms and it combines them with security matters. It presents the point of view of relativism with its relative comprehension of standards, where they are conditioned by time and culture. It shows two negative examples of dealing with the universality of standards, i.e. the position of hedonism and utilitarianism. All three ethical orientations absolutely can not become the basis for a sense of security. The article also justifies why the existence of universal standards should be discussed. Their various sources such as natural and revealed law, human nature and dignity, as well as a man understood as an aim in itself were indicated here. The article emphasises the fact that the existence of universal standards and respect for such a situation determine safe human existence. The analysis was conducted primarily on the basis of the work of one of the greatest living German philosopher Robert Spaemann. In contrast, the safety aspect harmonising with his thinking has been developed by the author of the article.

⁴⁹ R. Spaemann, *Gut und böse...*, op. cit., s. 7.

⁵⁰ A. Anzenbacher, *Einführung...*, op. cit., s. 112–113.

DAS PROBLEM DER ALLGEMEINGÜLTIGEN NORMEN UND DIE FRAGE DER SICHERHEIT

ZUSAMMENFASSUNG

Im Artikel wurde das Problem der allgemeingültiger Normen im Kontext mit der Sicherheit Problematik behandelt. Im diesem Artikel wurde der Standort des Relativismus mit seiner relativen Auffassung der Normen präsentiert. Wie der Relativismus betont, sind die Normen von der Zeit und von der Kultur bedingt. In der Analyse wurden zwei negative Beispiele der Problemlösung allgemeingültiger Normen dargestellt, nämlich des Hedonismus und des Utilitarismus. Alle drei ethische Orientierungen können nicht die Grundlage der Sicherheit sein. Im Artikel wurde auch begründet warum man über die Existenz allgemeingültiger Normen sprechen kann. Es wurde auch gezeigt, welche die verschiedene Quellen Problematik der allgemeingültiger Normen sind. Es geht z. B. um die menschliche Würde, die Natur des Menschen, Naturrecht und Offenbarung, der Mensch als Selbstzweck. Es wurde unterstrichen, dass die Existenz der allgemeingültiger Normen und der Respekt bezüglich diese Fakten sichere Existenz des Menschen verursacht und bedingt. Die Analyse wurde vor allem auf den Grund der Schriften einem von der bedeutendsten modernen deutscher Denker R. Spaemann durchgeführt. Der Aspekt der Sicherheit, der harmonisiert mit der Auffassung des deutschen Philosophen, der Verfasser dieses Artikels bearbeitet hat.