

Dojrzałość moralno-społeczna jednostki jako cel wychowania etycznego

1. Uwagi wstępne

Zagadnienia etyczne należy nazwać „poważną problematyką”. Szczególnie w warunkach polskich, w obliczu różnorodnych skandali i nadużyć politycznych, ekonomicznych, społecznych oraz niewielkiej odpowiedzialności za dobro wspólne, nauczanie etyki musi wiązać się z takim programem, który będzie kształtował dojrzałość moralno-społeczną jednostki. Troska o taką dojrzałość, tzn. troska o rozwój sumienia moralnego oraz poczucia sprawiedliwości i odpowiedzialności społecznej musi urastać dziś wręcz do rangi podstawowego imperatywu. Jednym z celów tego artykułu jest więc wymiana takich treści etycznych, które mają za zadanie pobudzić i nakreślić model kształtowania dojrzałości etycznej. Nauczanie etyki w pierwszej kolejności powinno koncentrować się na tematyce sumienia, dalej na zagadnieniach społecznych, tzn. określających np. czym jest społeczeństwo oraz na wypracowaniu systemu trwałych wartości: dobra wspólnego, solidarności, odpowiedzialności. W związku z tym preferuję nazwę etyka dojrzałości moralno-społecznej jednostki albo „etyka społeczna”¹.

2. Pojęcie społeczeństwa

Co to jest społeczeństwo? Według G. Simmela, gdzie nastąpiło zjednoczenie; gdzie interakcje przybrały formy treści obiektywnej, która posiada niezależność od wstępujących i występujących osób; gdzie istnieje wspólna własność zewnętrzna, której nabywanie i którą zarządzanie nie jest rzeczą pojedynczej jednostki; gdzie jest obecna suma rozpoznań i moralnych treści życia, która poprzez udział pojedynczych osób czy grup nie może zostać ani powiększona ani umniejszona, która stała się poniekąd wartością substancjalną; gdzie wytworzyły się: prawo, zwyczaj, obyczaje, formy komunikacji, których każdy winien słuchać, jeśli wstępuje w pewne przestrzenne bycie z innymi, – tam wszędzie jest społeczeństwo².

¹ Pojęcia „etyka społeczna” nie należy jednak mylić z „katolicką nauką społeczną”. W „etyce społecznej” wartości katolickie nie są czymś dominującym, lecz częścią integralną, – w myśl zasady, że jedną z fundamentalnych struktur etycznych jest integralność.

² Cyt. za A. Anzenbacher, *op.cit.*, s. 11–12.

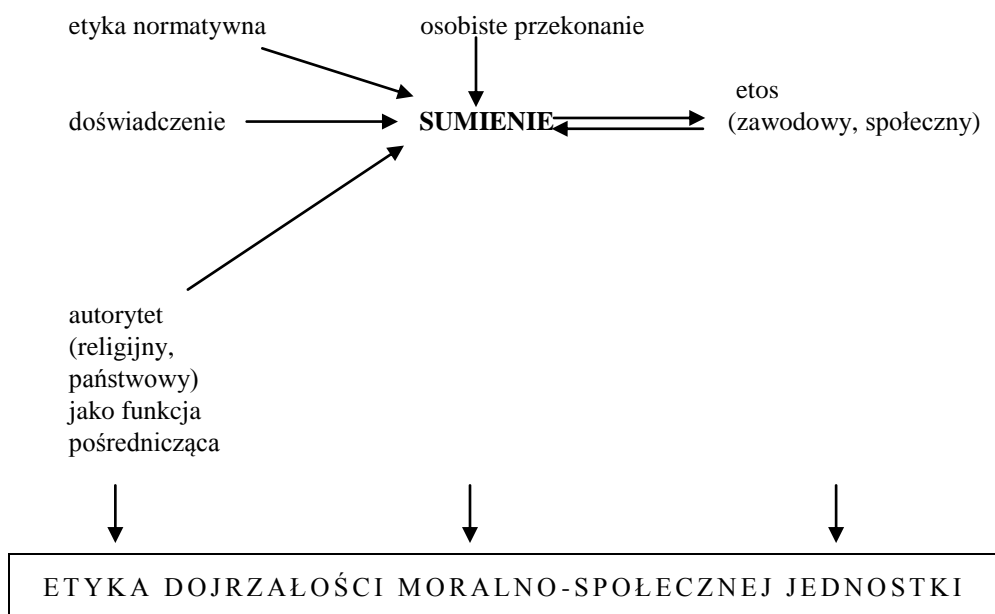
3. Etyka dojrzałości moralno-społecznej jednostki

Model etyki dojrzałości objaśniam w kategoriach dwóch fundamentalnych wymiarów etycznych: 1. potrójny wymiar dojrzałego wychowania 2. potrójny wymiar dojrzałego działania. Pierwszy wymiar dotyczy najpierw troski o rozwój sumienia moralnego jednostki; biorę tu pod uwagę dwa zakresy moralności: zakres materialny i zakres formalny. To właśnie na poziomie sumienia decydują się dziś losy społeczeństwa: struktur, instytucji, biznesu, kultury, etosu zawodowego, jak i w pewnym sensie losy kosmosu. Dlatego też w tym pierwszym wymiarze przechodzę od prostej identyfikacji osobowej do odpowiedzialnego i sumiennego angażowania się w zagadnienia społeczne (zakres socjalny działalności człowieka). Krótko: chodzi tu o aprobowanie tezy, iż etosu socjalnego – mówiąc globalnie, czy etosu zawodowego – mówiąc szczegółowiej nie da się uczynić bardziej sprawiedliwym bez wcześniejszego i stale potrzebnego kształtowania sumień moralnych jednostek. Jest to wezwanie, szczególnie dla tych środowisk, które są odpowiedzialne za rozwój osobowy młodego pokolenia. Należy dalej podkreślić, że między indywidualnym sumieniem jednostki, a np. etosem zawodowym, który posiada już pewne wykształtowane obyczaje i normy, istnieje zależność. Z jednej strony sumienie moralne jednostki kształtuje się dalej w oparciu o zastany etos, jednostka uduchowia jego pewne obyczaje i normy, albo też się z nim rozprawia lub w ogóle się od niego odcina. Z drugiej strony z ukształtowanych sumień wynika pewna dynamika, tak że zaczynają wytwarzać się procesy, które kształtują obyczajowość danego etosu. Brak wcześniej ukształtowanych sumień może destabilizować etos. Natomiast ukształtowane sumienia stabilizują, dźwigają, ubogacają etos; wywołują jego pozytywną dynamikę. Drugi wymiar dojrzałego działania (np. w etosie zawodowym) bazuje z kolei na trzech praktycznych fundamentalnych strukturach etycznych: odpowiedzialności, integralności i interakcyjności. Chodzi tu o aprobowanie tezy, iż wszelka działalność (polityczna, gospodarcza, naukowa, rodzinna), będąca „poważnym działaniem” (W. Gasparski), czy też chcąc być „działaniem etycznie poprawnym”, wymaga traktowania jej z perspektywy tych trzech fundamentalnych struktur etycznych.

3.1. Potrójny wymiar dojrzałego wychowania

W tym paragrafie zamierzam przedstawić model kształtowania sumienia moralnego jednostki; w tym celu posłużę się następującym szkicem:

<u>zakres materialny</u>		<u>zakres formalny</u>	<u>zakres socjalny</u>
Co powinienem czynić?	→ ←	Jaki powinienem być? Jak powinienem działać?	Czy istniejące struktury są <i>sprawiedliwe</i> ?
konkretne normy, wskazówki, Dekalog		osobiste nastawienie, usposobienie, konkretna intencja	instytucje, struktury, systemy, biznes
konstytucja, konsensus minimalny, kodeks zawodowy		cnoty ludzkie, złota zasada postępowania	zasada sprawiedliwości, dobro wspólne
		formalna etyka egzystencjalna	etyka społeczna/ etyka biznesu



Źródło: opracowanie własne.

Oczywiście w ramach tego artykułu nie jest się w stanie dokładnie omówić wszystkich zagadnień, jakie znajdują się w naszkicowanych zakresach. Konieczne jest więc ograniczenie się do kilku ważniejszych wniosków.

- Zakres materialny można też nazwać zakresem obiektywnym, esencjonalnym, normatywnym (preskryptywnym), a także fenomenologicznym³. Zawiera on pewne gotowe sposoby postępowania: konkretne wskazówki, prawa, normy, wartości. W przeszłości etyka wychowawcza ograniczała się raczej wyłącznie do treści materialnej moralności. Na pytanie, co powinienem zrobić, odpowiadał zwykle autorytet, wskazując na obiektywny porządek wartości: „przeznaczaj prawa”, „nie łam norm”. W następstwie tego sumienie jednostki zostało zredukowane do bezwarunkowego posłuszeństwa, czy wręcz uległości wobec autorytetu. Nie podważając znaczenia, ani ujmując roli autorytetowi, należy podkreślić, że autorytet nie jest sam w sobie normą, lecz pełni przede wszystkim funkcję pośredniczą: wychowującą, napominającą, wskazującą na ważność obiektywnego porządku wartości.

W pewnym sensie zakres materialny można też nazwać „konstytucjonalnym”, wykazującym charakter instytucjonalny, który posiada pewną niezmienność (stałość), regularność i niezależność od wstępujących i występujących w różne struktury i układy osób. Zakres ten posiada wysoki stopień powinności i winien obejmować wszelkie ważniejsze aspekty życia jak politykę, gospodarkę, naukę, media, rodzinę, prawo, kulturę, czy religię. Mogą do niego należeć np.: konstytucja państwa, czy tzw. konsensus minimalny (łac. *consensus*). Konsensus, przyodziany niejako w treść materialną, jest pozytywnym warunkiem dla stabilizacji czegoś i wszelkiej kooperacji. A. Comte nazwał konsensus więzią, która umożliwia istnienie społeczeństwa⁴, jak i wszelkiego rozwoju. W praktyce konsensus może przetrwać innowacje, konflikt, nie musi oznaczać dezintegracji. W każdym systemie społecznym da się wyróżnić konsensus i brak konsensusu. Np. brak konsensusu ekonomicznego może być istotnym czynnikiem destabilizacji społecznej, pogłębiającej się biedy, bezrobocia i zapadłości infrastrukturalnej.

W Polsce mieliśmy wprowadzić pewien rodzaj konsensusu politycznego dotyczącego wejścia Polski do NATO oraz Unii Europejskiej; dziś mówi się o konsensusie co do wprowadzenia waluty EURO. Mimo tego brak jest ciągle wyraźnego konsensusu ekonomicznego, bez którego likwidowanie narastającej biedy staje się perspektywą odległą w czasie. Konsensus ekonomiczny należy zawsze rozumieć w oparciu o zasadę długoterminowości lub długoterminowego rozwoju (ang. *sustainable development*; niem. *nachhaltige Entwicklung*), określoną co najmniej na jedno pokolenie. Pojęcie „długoterminowy rozwój” uzyskało międzynarodową aprobatę w roku 1992, podczas odbywającej się w Rio de Janeiro konferencji Narodów Zjednoczonych (UNO) na temat środowiska i jego ochrony. W niemieckim przemyśle drzewnym już od XVIII wieku używano czasownika *nachhalten* (pol. wytrzymać długo, wytrzymać w sensie „trwać”, „nie przestawać”), aby opisać model zagospodarowania lasu, przejawiający się w przezorności (niem. *Vorsorge*) i równomiernym dochodzie zabezpieczającym długoterminową eksploatację lasu⁵. W obszarze kultury niemieckiej pojęciem tym posługują się dziś niemal wszystkie ważniejsze wymiary życia społecznego, aby opisać i określić np. wymiar ekonomicznego rozwoju, czy ekonomicznej

³ W ramach filozofii fenomenologicznej (Edmund Husserl 1859–1938) rozwinęła się materialna etyka wartości (niem. *die materiale Wertethik*: Max Scheler 1874–1928; Nikolai Hartmann 1882–1950; Dietrich von Hildebrand 1889–1977 oraz Karol Wojtyła 1920–2005).

⁴ Cyt. za J. Mariański, *Konsens*, [w:] W. Piwowarski (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Palabra, Warszawa (wyd. I) 1993, s. 87.

⁵ W. Veith, *Nachhaltigkeit*, [w:] Marianne Heimbach-Steins (Hrsg.), *Christliche Sozialethik: Ein Lehrbuch I: Grundlagen*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2004, s. 302–314.

korzyści. Zasada ta, jak i w ogóle zakres materialny nie może jednak oznaczać hermetycznego systemu; winna dopuszczać doświadczenie, a więc i możliwość korekty, czy nowych uzupełnień.

Podsumowując należy podkreślić z jednej strony bezcenną rolę zakresu materialnego, odznaczającego się pewną stałością, regularnością i niezależnością od wstępujących i występujących osób, czyli tymi wartościami, bez których nie byłoby ani efektywności, stabilności naszych działań, ani bezpieczeństwa, czy też możliwości przeprowadzenia oceny moralnej, tym samym i przejrzystości.

Według G. Simmela, społeczeństwa ze swojej strony tworzą społeczeństwa wyższego typu, jeśli ich interakcje wykazują charakter regularności i instytucjonalności⁶. Z drugiej strony zakres ten może być sam w sobie niebezpieczny, jeśli jednostka będzie się nim wyłącznie zadowalała i nadto nic więcej nie szukać. Istnieje zatem niebezpieczeństwo, że człowiek, ufając zbyt temu zakresowi albo uznając go niesłusznie za najwyższą i jedyną regułę postępowania moralnego (i społecznego), będzie się uważał za sprawiedliwego, nic więcej nie robiąc. Pod tym względem funkcja sumienia byłaby zredukowana wyłącznie do stosowania norm w poszczególnych wypadkach. To z kolei oznaczałoby, że oddychalibyśmy tylko jedną częścią płuc, mianowicie: etyką esencjonalną.

- Zakres formalny: bezwzględne akcentowanie materialnej treści moralności przyczyniło się w jakimś stopniu do powstania etyki sytuacyjnej (indywidualistycznej). Etyka sytuacyjna prezentuje się przeważnie w dwóch różnych formach: skrajnej i relatywnej. Skrajna etyka sytuacyjna (J.P. Sartre, 1905–1980), lekceważąc sobie prawa i wartości obiektywne, śmiało głosiła wyłączność chwili czy sytuacji. Nie dopuszczała tradycji, historii, czy doświadczenia. Nie zwracając uwagi na bieg wydarzeń zdegradowała człowieka do bezczynności; czyniąc go niewolnikiem chwili albo jętką jednodniówką⁷. Taki sposób uprawiania etyki, eksponującej chwilowość i skrajny indywidualizm o cechach egoizmu, szybko okazał się chybieniem etycznym, gdyż zaprzeczał kulturze i społecznej naturze człowieka. Relatywna etyka sytuacyjna (J. Fletcher, J.A.T. Robinson, E. Michel), rozwinięta głównie w środowisku niekatolickim, odrzucała bezwarunkową ważność norm. Wprawdzie normy te nie są negowane, ale w swej powinności wyraźnie zrelatywizowane. W sytuacji konfliktowej wymagania chwili są ważniejsze od norm, które zostają niejako zepchnięte na bok. Jedyną ważną i absolutną normą według tej teorii jest miłość.

Całkowicie odcinając się od powyższej koncepcji etyki sytuacyjnej, niemiecki teolog Karl Rahner wypracował formalną etykę egzystencjalną⁸. Etyka ta ani nie znosi powinności esencjonalnej, ani jej nie relatywizuje; wskazuje jedynie na niewystarczalność treści materialnej: po pierwsze, nawet najszersze spisane prawo nie jest w stanie znormować sumy ludzkiego życia. Są chwile, kiedy należy czynić coś więcej, jak tylko to, co prawo nakazuje: *Od młodości przestrzegam prawa (dekalogu), czego mi jeszcze brakuje?* (Mt 19, 19–21). Tutaj treść materialna jawi się nie jako ideał moralności albo maksymalny postulat etosu, lecz raczej jako minimalne wymaganie. Jednym z pryncypiów formalnej etyki egzysten-

⁶ Cyt. za A. Anzenbacher, *op.cit.*, s. 12.

⁷ J. Gründel, *Normen im Wandel: Eine Orientierungshilfe für christliches Leben heute*, Don Bosco Verlag, München 1984, s. 13–14.

⁸ K. Rahner, *Über die Frage einer formalen Existentialethik*, [w:] *Schriften zur Theologie II*, Einsiedeln 1961, s. 227–245.

cialnej jest złota zasada postępowania, która w każdej chwili – gdzie prawo jest niejasne, niewystarczające – moralnie zobowiązuje: *Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie!* (por. Mt 7, 12). Po drugie, do zakresu formalnego należą także tzw. cnoty ludzkie, które zdobywa się wysiłkami człowieka (KKK nr 1804)⁹. Pozwalają one na dawanie z siebie czegoś więcej, jak tylko wypełniania prawa. Chodzi więc o wyrabianie w sobie stale to nowych cnót, które w danej działalności są niezbędne albo które u ludzi większym cieszą się uznaniem¹⁰. Po trzecie, są chwile w życiu jednostki, w których to staje ona w konflikcie między prawem pozytywnym a własnym przekonaniem osobowym. Poprzez naukę o wewnętrznej postawie zasadniczej (niem. Epikie) podkreślał św. Tomasz z Akwinu, że w pewnym jednorazowym działaniu decydujące jest nie konkretne, obiektywne postępowanie, lecz wewnętrzna postawa zasadnicza¹¹. Dlatego na pytanie, jak powinienem działać/postąpić, człowiek winien odpowiedzieć nie pod wpływem ślepego posłuszeństwa lub też zgola przymusu zewnętrznego, lecz ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo, od wewnątrz poruszony tym, co go wewnętrznie przekonuje¹². Chodzi więc o jednorazową szczególną sytuację życia (konflikt chwili), kiedy to prawo pozytywne dla jednostki wydaje się moralnie niemożliwe do wypełnienia, np. kłamstwo podczas wojny: „kłamie” się, by ratować życie. Należy stanowczo podkreślić, że wewnętrzna postawa zasadnicza dotyczy wyłącznie jednorazowej konfliktowej sytuacji życia; nie może być ona pojmowana w sensie prawa trwałego.

Brak chęci do akceptacji formalnej etyki egzystencjalnej może być wyrazem niedojrzałości osobowej. Bowiem zło moralne, wobec którego etyka nie może pozostawać obojętna, przejawia się – według K. Rahnera – nie tylko w samym łamaniu prawa pozytywnego, lecz także, a może i przede wszystkim w uchybieniu całkiem indywidualnego imperatywu, co do wezwania i oceniania ważności *kyriós*. Jeśli więc mamy do czynienia z formalną etyką egzystencjalną, to mamy też do czynienia z indywidualnym podejmowaniem decyzji względem siebie lub działalności społecznej, która jednostce nie może być odebrana przez wyłączność wypełnionego treścią rozkazu, czy polecenia ze strony przełożonych. Indywidualność postaw i wezwań należy stanowczo odróżnić od indywidualizmu –eksponującego wyłączność chwili i egoizm. Indywidualność jako treść formalnej etyki egzystencjalnej jest stanowiskiem podnoszącym niepowtarzalność, nie zastępowalność ludzkiej indywidualności lub roli społecznej, jaką każda dorosła/dojrzała osoba winna odgrywać. Niezdolność do wyraźnego odróżniania indywidualizmu od indywidualności była – według J. Filek – jedną z przyczyn wyeliminowania etyki z ekonomii, czy też etyki z teologii moralnej. To zjawisko w naszych czasach zaczęli odkrywać filozofowie¹³ i teologowie (K. Rahner).

⁹ Rozróżnia się ponadto cnoty boskie albo teologiczne jak: wiara, nadzieja, miłość (por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* [KKK], Pallottinum 1994, nr 1812 i 1813).

¹⁰ W. Świątkowski, *Das Beziehungsgefuege von Suende und Schuld auf dem Hintergrund der Konzilsaussagen des Vaticanum II*, Wrzechnica Mazurska, Olecko 2005, 101–104.

¹¹ G. Virt, *Epikie und sittliche Selbstbestimmung*, [w:] D. Mieth (hrsg.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis Splendor”*, Freiburg i.B. – Basel – Wien 1994 (QD 153), s. 205–212.

¹² Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (GS), nr 17.

¹³ Poprzez wypracowanie elementów podstawowych etyki formalnej uczynił niemiecki ekonomista i filozof Peter Koslowski (ur. 1952) pierwszy krok w kierunku integracji etyki i teorii gospodarczej. Cyt. za J. Gerlach, *op.cit.*, s. 116.

Formalna etyka egzystencjalna oznacza pewne ryzykowne przedsięwzięcie, gdyż wymaga się czynienia czegoś więcej; to przekroczenie ram partykularnych grup, sztywnych przepisów i regulacji. Właśnie w tym czymś więcej ukonstytuowana jest wolność; tutaj człowiek zaczyna oddychać dwoma częściami płuc: etyką esencjonalną i formalną etyką egzystencjalną. Zakres formalny moralności jest kompetencją dojrzałości albo kompetencją samodzielności, zwłaszcza w sytuacjach konfliktowych. W mądrze zaplanowanej formacji etycznej winno się u młodych osób wykształcać przede wszystkim należyta dojrzałość moralną, charakteryzującą się stałością ducha (porządek obiektywny) oraz zdolnością podejmowania rozważnych samodzielnych decyzji i właściwym sposobem osadzania zdarzeń i ludzi (formalna etyka egzystencjalna). Pogodzenie tych dwóch zakresów moralności, co ma miejsce w tekstach Soboru Watykańskiego II, jest podstawowym kryterium w procesie kształtowania sumienia i odpowiedzialności (Max Weber 1864–1920). Dlatego stanowczo należy dziś odrzucić wszelkie ideologiczne podziały na zwolenników jednego albo drugiego zakresu moralności. Ci pierwsi traktują życie jak swego rodzaju automat, do którego wrzuca się prawa i obowiązki, by kształtować innych, dorabiając do tego ideologie „wiary”. Ci drudzy traktują życie w kategoriach czysto prakseologicznych (indywidualizm, efektywność).

- Zakres socjalny obejmuje całokształt życia społeczno-politycznego, kulturalno-religijnego. Tutaj pytamy się, czy istniejące instytucje, struktury, systemy, biznes, kultura są sprawiedliwe. Zamiarem moim nie jest objaśnianie pojęcia sprawiedliwości; ideą przewodnią jest raczej wskazanie na zasadę dobra wspólnego, jaką ludzie wolni i dojrzały, w życiu społecznym winni się kierować. Mówiąc o dobru wspólnym należy się naturalnie wystrzegać błędnego myślenia o dobrach materialnych i realnych wartościach. Pojęcie „dobra wspólnego” (łac. *bonum commune*) zakłada, po pierwsze, wspólny sens i cel, z racji których społeczeństwo (państwo) w ogóle istnieje, i które realizują się w socjalnym układzie opartym o zakres materialny¹⁴. Po drugie, dobro wspólne reguluje porządek społeczno-polityczny, w którym to jednostka i grupa w sposób uporządkowany mogą realizować własne interesy. Po trzecie, dobro wspólne oznacza relację między jednostką, a wspólnotą (społeczeństwem) i odwrotnie między wspólnotą a jednostką. W praktyce relację tę rozumie się w ten sposób, że państwo nie może realizować wszystkich pragnień i interesów obywateli, gdyż znaczyłoby to zaniedbanie reguł formalnych, które odgrywają nie przecenioną rolę w państwie pluralistycznym. Ale i dojrzała jednostka nie może kierować się ślepa samowolą, zabiegając wyłącznie o interes własny, lecz musi starać się dostosować swe działania do obiektywnego porządku wartości. Dobro wspólne jako pojęcie porządkowe obejmuje porządek obiektywny (zakres materialny), formalny (zakres formalny) i socjalny (zakres socjalny); to wszystko, co dla rozwoju osobowego i społecznego jest niezbędne¹⁵. Człowiek z głębi swej natury jest istotą społeczną, to-

¹⁴ W. Veith, *Gemeinwohl*, *op.cit.*, s. 270–282.

¹⁵ Według J. Isensee dobro wspólne jest uosobieniem wszelkich prawowitych celów państwa, ogranicza się nie tylko do ochrony porządku instytucjonalnego (struktury, finanse), lecz dużo bardziej przedstawia idee i wzór dobrego życia dla całej wspólnoty. W praktyce przejawia się ono np. w podnoszeniu standardów życia, rozwijaniu kultury i nauki, tworzeniu miejsc pracy i infrastruktury (tutaj w sposób rozsądny mogą być według niego wykorzystane rezerwy budżetowe państwa). Z jednej strony dobro wspólne winno według niego mieć postulat normatywny jako konieczny warunek dla integralności społeczeństwa pluralistycznego. Z drugiej strony dla nowoczesnego państwa nie są tylko ważne jasno określone cele jak np. utrzymywanie dewiz, lecz także uwarunkowania

też bez koncepcji dobra wspólnego nie mógłby rozwijać swoich uzdolnień i interesów (GS 12). Według Platona (427/28–347 przed Chr.) koncepcja dobra wspólnego jest czymś apriorycznym, gdyż człowiek z głębi swej natury jest istotą społeczną, łączącą się w przestrzenne bycie z innymi i pragnącą tę więź społeczną cnotliwie i sprawiedliwie ułożyć (filozofowie zabiegają o odczytanie apriorycznego porządku wartości, królowie zaś ten porządek urzeczywistniają; dlatego najlepiej byłoby według Platona, gdyby królowie byli jednocześnie filozofami). Dla Arystotelesa (384–322 przed Chr.) dobro wspólne jest raczej czymś empirystycznym, to znaczy zadaniem; celem uspołeczniania życia jest według niego stworzenie sprawiedliwego porządku, tak by człowiek mógł się w nim rozwijać, i otrzymać to wszystko, co się jemu z racji przyrodzonych należy (to czyni człowieka szczęśliwym). Sobór Watykański II mówi następująco: *dobro wspólne – jako suma warunków życia społecznego, jakie bądź zrzeczeniom (rodzinom GS 74), bądź poszczególnym członkom społeczeństwa pozwalają osiągnąć pełniej i łatwiej własną doskonałość* (GS 26). W praktyce oznacza to między innymi: *Niech więc wszyscy obywatele pamiętają o swoim prawie i obowiązku brania udziału w wolnych wyborach na pożytek dobra wspólnego* (GS 75). W duchu platońskim mówi Sobór, że dobro wspólne rodu ludzkiego kierowane jest zasadniczo przez prawo odwieczne i dodaje, że dobro wspólne podlega z biegiem czasu nieustannym zmianom, dlatego należy się stale o nie troszczyć i je budować. Sobór rozumie więc pojęcie dobra wspólnego w sensie wspomnianej wyżej koncepcji platońsko-arystotelesowskiej jako wartości danej i zadanej.

Podsumowując, należy stwierdzić: między trzema wyżej nakreślonymi zakresami istnieje ścisła relacyjność, tak, że trudno jest mówić czy oczekiwać rozrostu dobra wspólnego, sprawiedliwości i odpowiedzialności społecznej bez wcześniejszego czy jednoczesnego kształtowania sumienia.

3.2. Potrójny wymiar dojrzałego działania

3.2.1. Potrójne znaczenie odpowiedzialności

- **Odpowiedzialność:** w słowie *odpowiedzialność* (niem. *Verantwortung*) mieści się *odpowiedź* (niem. *Antwort*). Odpowiedzialność obejmuje osobę, jak również punkt odniesienia: osoby, instytucje, system prawny, wobec którego osoba ponosi odpowiedzialność¹⁶. Uważać kogoś za odpowiedzialnego to znaczy założyć, że ten ktoś może rozsądnie udzielić odpowiedzi na pytanie, dlaczego właśnie tak, a nie inaczej postąpił. Stąd też pytanie o ocenę moralną, o dobro i zło, należy poddać do dyskusji. Bowiernie przyjmuje się, że jednostka ma jakieś racjonalne argumenty na swoje właśnie takie, a nie inne postępowanie. W przypadku braku racjonalnego uzasadnienia ma się na ogół do czynienia z postępowaniem nieodpowiedzialnym; jednostka często sama nie wie, dlaczego właśnie tak, a nie inaczej postąpiła.

formalne – także takie, gdzie jednostki na różny sposób borykają się z ciągle nowymi problemami i wymaganiami społecznymi; tutaj zadaniem państwa jest stworzyć taki system polityczny, który umożliwi im życie w szerokim tego słowa znaczeniu. J. Isensee, *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland* 3, Heidelberg 1996, s. 4.

¹⁶ J. Gründel, *op.cit.*, s. 31–32.

- Potrójne znaczenie odpowiedzialności: 1. za samego siebie, 2. za drugiego człowieka, wychowanka, pracownika 3. za rodzinę, państwo, ekologię, kosmos. Pierwsze znaczenie odpowiedzialności dotyczy przede wszystkim troski o rozwój własnego sumienia moralnego, czy też odpowiednio ukierunkowanej samorealizacji. Drugie znaczenie kieruje się troską o drugiego człowieka, o jego godność osoby: troską o formę zatrudnienia, legalność, warunki pracy, wynagrodzenie, bezrobocie, komunikację, infrastrukturę, bezpieczną drogę do domu, zdrową żywność. Trzecie znaczenie wymaga szerszego spojrzenia na państwo, ekologię/kosmos: dobro wspólne, podatki, regulacje prawne, zatrucie środowiska, import odpadów, stare technologie¹⁷.

Aby w praktyce wyobrazić sobie, na czym polega potrójne znaczenie odpowiedzialności, posłużę się raportem Joanny Podgórskiej „Układy, znajomości, protekcje, dojścia...”¹⁸. W swoim raporcie zwraca Podgórska uwagę, że w naszym kraju w urzędach państwowych, w firmach, w szkolnictwie, na różnych szczeblach społecznych występuje powszechnie nagminne zjawisko nepotyzmu. Nepotyzm to pewna skłonność człowieka, która tkwi w jego naturze, w myśl której rodzina zawsze jest mu najbliższa. Podstawowy problem tkwi w tym, aby rozdzielić sferę publiczną od prywatnej albo też w pytaniu, czy w sferze prywatnej winno się wyłącznie zatrudniać członków rodziny, czy jest to postawa etycznie poprawna.

Oczywiście nie zbliżę się tu do wyczerpującego ujęcia problemu; pragnę tylko ograniczyć się do najogólniejszych wniosków: po pierwsze, odpowiedzialność za rodzinę, jej utrzymanie, wykształcenie jest czymś naturalnym i etycznie poprawnym. Po drugie, troska o rodzinę, w sensie obsadzania stanowisk swoimi, wcale nie zwalnia pracodawcy, czy jakiegokolwiek innego podmiotu z odpowiedzialności przed własnym sumieniem, jak i odpowiedzialności za państwo, dobro wspólne. Człowiek kierujący się w życiu nepotyzmem, winien się krytycznie samego siebie zapytać, czy moje postępowanie jest zgodne z sumieniem, czy służy ono dobru wspólnemu. Po trzecie, pojęcie wyżej opisanej odpowiedzialności tworzy ścisłą triadę, tak że życie według tylko jednego z jej wymiarów, nie czyni człowieka etycznie poprawnym¹⁹. Dlatego triada odpowiedzialności ma określać rodzaj społecznego zaangażowania oraz naszym działaniom przypisać ocenę etycznie poprawną lub niepoprawną. Również pluralizm nie może być objaśniany w sensie samowolnych interakcji, czy mówiąc za Niklasem Luhmannem podsystemów społecznych (gospodarka, nauka, rodzina itd.), nie komunikujących się między sobą²⁰. Według Johannes Gründela zdrowy pluralizm winien aprobować wspólny, nadający sens fundament i cel: dobro wspólne²¹. W tym świetle ujmując problem – rodzina nie jest hermetycznym podsystemem samym w sobie, lecz integralną częścią organizmu społecznego; jej efektywność zależy od efektywności państwa. Słusznie mówi Sobór Watykański II, że jednym z głównych obowiązków dzisiejszego społeczeństwa jest przekroczenie granic własnego podsystemu i zwrócenie uwagi na zasadę solidarności. Solidarność jako pryncypium społeczne oznacza pokrót-

¹⁷ W. Gasparski, *Wykłady z etyki biznesu*, WSPiZ im. L. Koźmińskiego, Warszawa 2000, s. 106–107.

¹⁸ J. Podgórska, *Raport, Układy, znajomości, protekcje, dojścia...*, „Polityka” 2004, nr 43, s. 4–11.

¹⁹ Według H. Jonasa odpowiedzialność rodzi się z faktu egzystencjalnego, wybiegającego poza kwestie własnych partykularnych interesów. Wszystko bowiem co istnieje, istnieje kosztem i dzięki czemuś innemu lub komuś innemu, [w:] *Zasada odpowiedzialności*, tłum. M. Klimowicz, Platan, Kraków 1996, s. 308.

²⁰ Cyt. za A. Anzenbacher, *op.cit.*, s. 106–110.

²¹ J. Gründel, *op.cit.*, s. 124–125.

ce: *jeden drugiego brzemiona noście*²². W myśl tej zasady jednostka, rodzina, grupa identyfikują się tak dalece z losem społeczeństwa, że można mówić o solidarności społecznej²³ – przejawiającej się we wspólnych wartościach i celach. Dzięki solidarności może zasadniczo każdy człowiek, a w szczególności współrodak stać się drugiemu współbratem, przyjacielem, rodziną: naród jawi się tu jako wielka solidarna rodzina. Między interesem własnym, rodzinnym a społecznym może niekiedy istnieć pewne napięcie moralne, konflikt. Pomocą w przewyciężaniu takiego konfliktu jest przede wszystkim otwartość, dialog oraz ukształtowane sumienie; tak że pytanie Jana Pawła II w *Reconciliatio et paenitentia*²⁴, czy *my mamy dobrze ukształtowane sumienia*, wydaje się nie być bezpodstawne. Potrzeba dziś osób, które nieegoistycznie – a jeśli trzeba, wbrew wszystkim – służą dobru wspólnemu.

3.2.2. Integralność (Input)

Podstawą etycznej poprawności – obok odpowiedzialności – powinna być także integralność, a w sensie społecznym: integracyjna wizja społeczeństwa²⁵. Wizja integracyjna przyjmuje, iż obszary funkcyjne – takie jak: gospodarka, rodzina, nauka, sztuka, technika i wiele innych – charakteryzują się pewną autonomią²⁶, obowiązujących w ich obszarze norm postępowania, ale nie aż w takim stopniu, by normy te były całkowicie niezależne, a tym bardziej sprzeczne wobec siebie. Normy postępowania obowiązujące w tych obszarach, choć nieco odmienne, nie tylko że wpływają na siebie modyfikując się wzajemnie, ale także poprzez nieustanne konfrontowanie umożliwiają dalszy rozwój społeczny.

W jaki sposób zintegrować szereg zagadnień społecznych, naukowych z interesem własnym lub ogólną wizją grupy? W odpowiedzi na to pytanie posłużę się własnym modelem integracyjnym, mianowicie: modelem indykatywno-dedukcyjnym²⁷. Indykatyw (łac. *indicativus* [modus]) opisuje pewien modus (sposób), poprzez który coś jest przyjmowane, opisywane jako rzeczywiste albo dane (*a priori*); jako forma rzeczywistości. Pod pojęciem wizji indykatywnej rozumiem po prostu obiektywne normy i wartości, jako pewną sprawdzoną rzeczywistość. Dedukcja (łac. *deductio*) oznacza nie tylko wyprowadzanie czegoś szczególnego albo pojedynczego z obiektywnych wartości; dużo bardziej wskazuje ona na *ducha czasu*. Duch czasu to dynamiczna rzeczywistość obejmująca naukę, technikę i wszelki inny zakres działalności człowieka. Dla praktyki oznacza to, że człowiek winien się kierować nie tylko utartymi sposobami postępowania, lecz także zwracać uwagę na zjawisko ducha czasu, tj. nauki empirystyczno-socjalne, biologiczne, humanistyczne – analizować krytycznie swoją dotychczasową sytuację: uzupełniać ją, ubogacać albo nawet i korygować. Duch czasu to dynamiczne zjawisk'o, będące – mówiąc obrazowo – ani nocą ani dniem; jest czymś pośrednim, zasługującym na uwagę, gdyż zawiera elementy i rozpoznania zasługujące na integrację dedukcyjną: integrującą nowe sposoby i rozwiązania. Krótko: aby sprostać wymaganiom chwili należy przekraczać odważnie własne podsystemy

²² A. Baumgartner, *Solidarität*, [w:] M. Heimbach-Steins (Hrsg.), *op.cit.*, s. 283–291. B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, tłum., A. Marcol, Kontrast, Warszawa 1994, 40–43.

²³ *Gaudium et spes*, nr 30.

²⁴ Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia* (1984), nr 18.

²⁵ J. Filek, *Z doświadczeń nauczającego etykę biznesu*, [w:] W. Gasparski, A. Lewicka-Strzałecka (red.), *Etyka biznesu jako przedmiot nauczania*, Warszawa 2001, s. 25.

²⁶ *Gaudium et spes*, nr 36 o słuszności autonomii rzeczy stworzonych; także GS, nr 59, 62, 64, 76.

²⁷ W. Świątkowski, *op.cit.*, s. 34, 62–70.

my, być otwartym na tę rzeczywistość, która nazywam za J.G. Werderem (zm. 1803) duchem czasu.

3.2.3. Interakcyjność (Output)

Etyczna poprawność polega dalej nie tylko na odpowiedzialności i integralności, ale i na interakcyjności. Z etycznego punktu widzenia interakcyjność nie może oznaczać tylko interesu własnego; oznacza bowiem także interes społeczny albo działanie w interesie społecznym.

Mówiąc o interakcyjności kładzie się nacisk na zaangażowanie i twórczą rolę jednostki, grupy w kreowaniu np. dobrobytu społecznego, na angażowanie się w różnorodne przedsięwzięcia dla dobra wspólnego. Interakcyjność zawiera pewną powinność w sensie nakazu moralnego np. pomagaj, pożyczaj, umożliwiał innym. Interakcyjność to także szukanie i otwartość dla drugiego człowieka, to przeciwdziałanie wszelkiemu złu społecznemu. Interakcja nakreśla pewien model dla praktyki: udział w wyborach polityczno-społecznych; także dla środowiska akademickiego: profesorowie, studenci mają obowiązki wobec społeczeństwa, polegające na reagowaniu i przedstawianiu modeli, mających za cel likwidowanie różnych negatywnych zjawisk społecznych, czy podejmowanie wyzwań współczesnej cywilizacji, w poczuciu odpowiedzialności za dobro wspólne. Krótko: strategia interaktywna zakłada ciągłą komunikację z ważnymi – z punktu widzenia dobra wspólnego, jak i kształtowania własnej osobowości – podmiotami. Można ją wyrazić słowami: odpowiednie reagowanie, nadążanie, dbałość, przekraczanie granic i współpraca.

Dojrzałość z przymiotnikami „moralna” i „społeczna” wiąże się nie tylko z rozpoznawaniem, uwzględnieniem i oceną splotu powiązań wszystkich przedstawionych wyżej wartości etycznych; może być ona przede wszystkim w oparciu o nie realizowana. Jest ona wyzwaniem, przed którym stoi dziś jednostka, szkoła, grupa, naród – zgodnie z myślą poetę, że *takie będą Rzeczypospolite, jakich ich młodzieży chowanie.*

Socio-Personal Maturity as the Aim of Ethical Education

Summary

The main aim of the professional ethics is to develop the socio-personal maturity of the new generation. This is functioning on the basis of three fundamental structures of ethics: responsibility, integrity and interactivity. More importantly, I believe that the concept of ‘socio-personal responsibility’ not only reflects the meaning of responsibility, integrity or interactivity of something, but it also reflects that something, that justifies a given action in the context of ethics.

In other words, the perception of things in their entirety, in the context of the three aforesaid structures, constitutes an expression of maturity and ethical propriety.

In short: a thesis is proposed that whatever activity (political, economic, scientific, or that concerned with family issues) seen as ‘a serious undertaking’ (W. Gasparski) and activity regarded as one that is ethically proper, must be regarded in the context of these three fundamental ethical structures: responsibility, integrity and interactivity.

In the face of various scandals and political, economic and social improprieties, as well as limited care for common good, the importance of socio-personal maturity as an effort to rise the moral conscience (which is the point of social responsibility) must be regarded today as a key priority. Because a man who is ‘worthy of his professional task’ is a mature man in both personal and social sense.

Key words: *maturity, conscience, society, common good, solidarity*