

## **Norma moralności w społeczeństwie zróżnicowanym ideologicznie**

Treść: Wprowadzenie; 1. Norma i wartość; 2. Ideologia czy pluralizm? Kondycja moralna społeczeństwa polskiego; 3. Pluralizm społeczeństwa demokratycznego; 4. Moralność katolicka wobec pluralizmu – pytanie o przyszłość normy moralnej; Zakończenie.

### **Wprowadzenie**

*In essentialibus unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* (w rzeczach istotnych jedność, w wątpliwych – wolność, a we wszystkich miłość).<sup>1</sup> Przytoczone na wstępie słowa przypomniiał papież Jan XXIII przed rozpoczęciem Soboru Watykańskiego II. Tak właśnie rozumiał i tak nakreślił stosunek do zmieniającego się świata. Te właśnie słowa stają się na nowo aktualne w kontekście podejmowanego tematu. Niezależnie bowiem od funkcjonowania w społeczeństwie norm moralnych wyrażających odniesienie do prawdy, zawsze pozostanie potrzeba nakreślenia szerszej wizji etycznej, która pogodzi jedność, wolność i miłość.

W niniejszym przedłożeniu chodzi zatem o odpowiedź na pytanie o rolę i miejsce normy moralnej w społeczeństwie, o to, co z niej wypływa, co ją konkretyzuje i co jest jej zabezpieczeniem. Pytamy także o charakter społeczeństwa, w którym norma ta funkcjonuje, a które nie jest już jednoznacznie określone, nie jest też odzwierciedleniem jednej ideologii czy światopoglądu, ani tym bardziej jednego systemu moralnego. Jest po prostu społeczeństwem pluralistycznym. Obszar badawczy należałoby jeszcze poszerzyć o pytania komplementarne: o związek pomiędzy normą i wartością, o relację ideologii do pluralizmu, związek pluralizmu z demokracją a także z moralnością, czy też o kierunki rozwoju społeczeństwa nowoczesnego a co za tym idzie, o przyszłą rolę i miejsce normy moralności w takim społeczeństwie.

Prezentowana refleksja zapewne nie wyczerpie nakreślonego obszaru poszukiwań. Bardziej chodzi o to, by stała się ona głosem w dyskusji, który w społeczeństwie

---

<sup>1</sup> Hasło: „Pluralizm”, w: G. O’Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, tłum. J. Ożóg, B. Żak, wyd. II, Kraków 2002, s. 244.

pluralistycznym chce odzwierciedlać pokorę wobec bogactwa prawdy. Pokora ta jest jednak daleka od sceptycyzmu czy relatywizmu poznawczego. Jest natomiast przeświadczeniem, że prawda, której refleks stanowi norma moralna, jest *zawsze większa*.

## 1. Norma i wartość

Przez normę moralną *rozumiemy zdanie powinnościowe, które wyraża określony sąd moralny, określający miarę ludzkiego czynu oraz ukazujący zobowiązanie do jego realizacji*. Ową powinność człowiek odczytuje odwołując się do głosu własnego sumienia. Sumienie potrzebuje jednak rzeczywistości, do której mogłoby się odwoływać. Rzeczywistość ta wyraża się w normie. Bez niej nie można by budować życia społecznego, gdyż to ona ukazuje jakąś wspólną wiarę, wspólne kryteria, hierarchię wartości, ona też opisuje wspólne dobro i sposoby jego realizacji, jest wreszcie zabezpieczeniem najważniejszych wartości i wskazaniem celu.<sup>2</sup> Mówiąc o normach, wskazuje się na trzy ich rodzaje. Można mówić o normach imperatywnych, ukazujących, co należy czynić a czego unikać; o normach oceniających, ukazujących poprawność lub niepoprawność działania; wreszcie o normach opisowych, które kreślą sposób bycia, działania, myślenia, odzwierciedlając wartości najbardziej rozpowszechnione w danej zbiorowości.<sup>3</sup> Według szerszego kryterium można wyliczyć ponadto normy społeczne<sup>4</sup>, oceniające ludzkie działanie w perspektywie pełnionych ról społecznych (w tym ujęciu norma moralna jest szczególną formą normy społecznej); można także mówić o normach kulturowych<sup>5</sup>, religijnych, prawnych, obyczajowych a nawet technicznych.

Norma nie odzwierciedla jednak całej złożoności zjawiska, jakim jest moralność. Moralność ukazuje się w rozumieniu potocznym z jednej strony jako rzeczywistość pewnych normatywnych implikacji, z drugiej zaś jako moralność osobistą. W praktyce prowadzi to do rozdzielania sfery osobistej i społecznej, a także moralności w sensie ścisłym i np. polityki. W tym kontekście moralista zostaje niejako zmuszony do przypomnienia fundamentalnego stwierdzenia, iż moralność jest jedna, a wszelkie próby pragmatycznych podziałów są raczej

---

<sup>2</sup> Por. W. Bołoz, *Współczesne sposoby uzasadniania norm moralnych*, w: *Veritatem facientes. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Franciszka Greniuka*, red. J. Nagórny, J. Wróbel, Lublin 1997, s. 362.

<sup>3</sup> Por. R. Ogien, *Normes et valeurs*, w: *Dictionnaire d'éthique et de théologie morale*, red. M. Canto-Sperber, Paris 1996, s. 1054 (słownik cytowany dalej jako DETM).

<sup>4</sup> Por. A. Kojder, *Norma społeczna*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 2, red. nauk. H. Romański (i in.), Warszawa 1999, s. 336-337.

odbiciem tendencji prowadzących do rozmycia samego pojęcia. Tak rozumiana moralność byłaby bardziej *pluralistyczną podażą sensów i światopoglądów*, niż moralnością we właściwym sensie.<sup>6</sup>

W czym wyraża się zatem istota moralności? Sytuuje się ona pomiędzy normatywnością porządku obiektywnego a subiektywnym przeżywaniem powinności. Scala ją pytanie bardziej fundamentalne niż powinność. Jest to pytanie o sens i cel ludzkiej zdolności do czynienia dobra, pytanie o ludzką wolność. Również odpowiedź na powinność moralną wyrażona w działaniu nie przypomina żadnej ze sfer ludzkiej działalności. Jest działaniem, w które człowiek angażuje nie tylko coś z siebie, ale samego siebie.<sup>7</sup>

J. Zabielski definiując normę ukazuje ją na trzech płaszczyznach. Pierwsza, najbardziej ogólna, wskazuje na normę jako zasadę, regułę, wzór czy przepis. Z kolei płaszczyzna etyczna ukazuje normę jako zasadę postępowania, która określa obowiązek zachowania się w określonej sytuacji. Płaszczyzna teologicznomoralna zaś, ukazuje normę jako miarę i regułę decydującą o wewnętrznej różnicy pomiędzy czynami moralnie dobrymi a moralnie złymi. Należy jednak dodać, że to ostatecznie człowiek objawia siebie jako *miarę wszechrzeczy*, ale nie w sensie nadanym mu przez starożytnych filozofów, lecz w sensie bycia obrazem Boga, który posługując się subiektywną miarą, jaką jest sumienie, ma jednak świadomość, że jest w nim odcisnięte prawo Boże.<sup>8</sup> W tym kontekście norma moralna jest nie tylko tym, co nałożone na człowieka z zewnątrz, ale tym, czego subiektywnie człowiek pragnie, co ceni, co przyjmuje jako prawomocne.<sup>9</sup>

Wśród autorów zajmujących się opisem wartości mających wpływ na życie jednostki i grupy, są tacy (np. C. Kluckhohn), którzy wartości moralne sytuują obok wartości estetycznych i poznawczych. W świetle wartości norma jawi się jako *instrumentalna dyrektywa zachowań pozwalająca realizować wartości*.<sup>10</sup>

Norma moralna jest więc konkretyzacją wartości, zabezpieczeniem jej treści. Jednocześnie, zarówno norma jak i wartość, znajdują swój fundament w samej osobie. To w osobie łączą się z sobą płaszczyzna bytu i płaszczyzna powinności, wartość i norma, zgodnie

<sup>5</sup> G.M. Marvin, *Cultural norms and sanctions*, w: *International Encyclopedia of Sociology*, vol. I, ed. F.N. Magill, London-Chicago, s. 279n.

<sup>6</sup> Por. J. Mariański, *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów*, Lublin 1995, s. 51; A.M. Kaniowski, *Moralność na usługach polityki?*, „Znak” 50(1998) z. 6(517), s. 71; J. Salij, *Autonomia polityki i prawo moralne*, „Znak” 49(1997) z. 7(506), s. 73.

<sup>7</sup> Tamże, s. 69.

<sup>8</sup> Por. J. Zabielski, *Uzasadnianie norm moralnych w nauce społecznej Jana Pawła II*, CT 62(1992) fasc. III, s. 44; 51.

<sup>9</sup> R. Ogien, *Normes et valeurs*, art cyt., s. 1055.

<sup>10</sup> Cyt. za M. Ziółkowski, *Společno-kulturowy kontekst kondycji moralnej społeczeństwa polskiego*, w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, red. J. Mariański, Kraków 2002, s. 17.

z zasadą *agere sequitur esse*. Rodzi się jednak pytanie, czy osoba jest wystarczającym autorytetem dla wyprowadzania norm, a jej dobro dla kształtowania świata wartości? W pytaniu tym wyraża się ścisły związek, jaki zachodzi pomiędzy normą, wartością i autorytetem. Jest to związek tym bardziej znaczący, gdyż norma stanowi wyraz napięcia pomiędzy tym, co preferowane a tym, co pożądane, zarówno w wymiarze obiektywnym jak i subiektywnym.<sup>11</sup>

Jaki zatem autorytet uzasadnia normę moralną. W tradycji katolickiej teologii moralnej przyjmuje się najpierw *uzasadnienie personalistyczne*. Szczególnego źródła powinności moralnej upatruje się w fakcie godności osoby. Zaletą tego sposobu uzasadniania norm jest niewątpliwa komunikatywność owej zasady. Natomiast niebezpieczeństwem łatwość ilościowego podchodzenia do faktu godności osoby, zbyt słabo akcentując jakościową odmienność osoby w stosunku do reszty świata istot żywych. Innym brakiem tego sposobu uzasadniania jest skrajny optymizm, który nie ukazuje należycie całej złożoności natury ludzkiej (grzechu i łaski). Wreszcie przesadne wiązanie w fakcie osoby religii z etyką sprawia, iż ulega zaciemnieniu fakt słusznej autonomii rzeczywistości ziemskich. Natomiast na poziomie teologicznym wskazuje się na *uzasadnienie chrystologiczne i pneumatologiczne* („istnienie w Chrystusie” wyrażone w idei naśladowania), *uzasadnienie teologiczno-sakramentalne* (fakt bycia i fakt powinności odzwierciedlone poprzez przynależność do Kościoła) oraz *uzasadnienie teologiczno-eschatologiczne*, które najpełniej wyrazi napięcie już – *jeszcze nie Królestwa Bożego*.<sup>12</sup>

Powyższe refleksje na temat związku pomiędzy normą i wartością ukazały z jednej strony charakter koniecznościowy tego związku, z drugiej zaś zasygnalizowały podstawowe rozbieżności, jakie napotyka się przechodząc na poziom autorytatywnego uzasadniania norm. Bowiem porównanie sposobu rozumienia autorytetu w moralności katolickiej i w społeczeństwie pluralistycznym okaże się zgoła odmienne. Płynie z tego wniosek, iż pluralizm można przyjąć jako możliwość uzasadniania norm (pluralizm teologiczny), natomiast nie można się zgodzić na pluralizm jako imperatyw egzystencji. Oznaczałoby to poważne osłabienie obiektywnego charakteru prawdy o naturze bytu i powinności a w konsekwencji stawiałoby pytanie o prawomocność i ważność pluralizmu w moralności.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Por. R. Ogien, *Normes et valeurs*, art cyt., s. 1052n.; por. także P. Ricoeur, *Le probleme du fondement de la morale*, „Sapientia” 28(1975) nr 3, s. 325.

<sup>12</sup> Por. W. Bołoz, *Współczesne sposoby uzasadniania norm moralnych*, w: *Veritatem facientes. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Franciszka Greniuka*, red. J. Nagórny, J. Wróbel, dz. cyt., s. 367-370.

<sup>13</sup> Por. H. Juros, *Możliwość pluralizmu etycznego*, *Comp* 3(1983) nr 2(14), s. 91.

## 2. Ideologia czy pluralizm? Kondycja moralna społeczeństwa polskiego

Po nakreśleniu definicji normy moralności, jej związku z wartością oraz wskazaniu konieczności poszukiwania autorytetu uzasadniającego, należałoby przejść do „miejsca” stosowania owej normy. W tytule przedłożenia jako miejsce wskazano społeczeństwo zróżnicowane ideologicznie. Rodzi się jednak pytanie, czy należy mówić bardziej o zróżnicowaniu ideologicznym czy po prostu o pluralizmie? Norma odnosi się zawsze do jakiejś obiektywnej prawdy. Można się różnić w podejściu do prawdy, w jej interpretacji, ale nie może to oznaczać rezygnacji z prawdy. Natomiast ideologia jawi się jako swoisty substytut prawdy. Gdyby przyjąć zróżnicowanie ideologiczne społeczeństwa, można by już w tym momencie zamknąć dyskusję na temat normy moralności, gdyż w rozumieniu tradycyjnym nie byłoby na nią miejsca, zaś w ideologicznej interpretacji, norma straciłaby swoje właściwe znaczenie. Szczególnego charakteru nabiera to stwierdzenie w odniesieniu do społeczeństwa polskiego, jeszcze do niedawna odczytywanego w kluczu prawie monistycznym. Stwierdzenie to nabiera szczególnego znaczenia w kontekście polskim. Z tej też racji dokona się rekonstrukcji kondycji moralnej społeczeństwa polskiego okresu transformacji.

Zatem ideologia czy pluralizm? Przywołując definicję ideologii, można ją ukazać w dwóch znaczeniach. W szerszym *jest uwarunkowaną historycznie, kulturowo i społecznie doktryną [...], która daje całościowy obraz rzeczywistości oraz zawiera postulaty dotyczące celów i metod działania społecznego, a ponadto jest podstawą samookreślenia się jakiejś grupy społecznej*. Natomiast w znaczeniu węższym, *to zespół poglądów przedstawiających sytuację historyczno-społeczną, ekonomiczną i kulturową danej grupy społecznej [...] oraz uzasadniony tą koncepcją program działań służących interesom określonej społeczności*.<sup>14</sup>

Przez pluralizm zaś rozumie się najpierw takie widzenie świata, któremu nie wystarczy wyjaśnianie oparte o jedną lub dwie zasady. Długa też jest droga kształtowania się tego pojęcia. W punkcie wyjścia pluralizm oznaczał tyle, co zawieszenie wszelkiego wyjaśniania (takie rozumienie pluralizmu prezentował twórca pojęcia Christian Wolff). Słowo „pluralizm” nabrało szczególnego znaczenia na przełomie XIX i XX wieku, szczególnie w wymiarze politycznym, ciągle oznaczając prosty opis faktów. W XX wieku praktycznie nie zauważało się już państw jednolitych, nie było też państwa, w którym jedna

---

<sup>14</sup> *Ideologia*, w: EK, t. VI, col. 1409.

określona ideologia byłaby realizowana w sposób doskonały. Współcześnie pluralizm uznaje się za podstawową zasadę organizacji społeczeństwa nowoczesnego. Jest on traktowany jako wartość nadrzędna. Niebezpieczeństwem pluralizmu nie jest sam fakt różnorodności podejść i stanowisk, ale przejście, jakie się dokonało *od stwierdzania stanu rzeczywistego* (empiryczne rozumienie pluralizmu) *do stanowienia norm*, przy jednoczesnym lansowaniu pluralizmu wzorów osobowych i wzorów zachowań.<sup>15</sup> Rodzi się pytanie, czy w tak pojętym pluralizmie będzie chodziło o zagwarantowanie imperatywnego charakteru normy moralnej czy wyłącznie o zabezpieczenie imperatywu wyboru?<sup>16</sup>

Czy zatem właściwsze jest mówienie o społeczeństwie zróżnicowanym ideologicznie czy też o społeczeństwie pluralistycznym? W odpowiedzi na to pytanie pomoże przywołanie zasadniczych cech społeczeństwa pluralistycznego w ujęciu J. Mariańskiego. Proponuje on cztery cechy charakteryzujące taki typ społeczeństwa. Pierwsza dotyczy przyspieszonego podziału pracy, wzrostu zróżnicowania strukturalnego statusów-ról oraz oparcia wzorów zachowań na cechach nabytych w procesie wykonywania pracy czy też wykształcenia. Druga cecha wskazuje na pluralizm społeczny, kulturowy oraz różnorodność systemów znaczeń i filozofii życia. Trzecia, ukazuje niemożność osiągnięcia konsensu wartości inaczej niż drogą instytucjonalizacji kontroli społecznej (ustawy, umowy, kary i nagrody). Czwarta ukazuje pluralizm w sferze socjalizacji młodego pokolenia, poprzez akcentowanie możliwości wyboru aż po przeciwstawienie się samym instytucjom socjalizującym (rodzina, szkoła, państwo, Kościół).<sup>17</sup>

Zanim ostatecznie rozstrzygnie się pytanie o charakter społeczeństwa, w którym występuje norma moralności, należałoby raz jeszcze nakreślić podstawowe różnice zachodzące pomiędzy ideologią a pluralizmem. Ideologia, w przeciwieństwie do pluralizmu, nie opisuje rzeczywistości. Stara się społeczeństwo wyboru (pluralistyczne) zastąpić społeczeństwem losu (ideologia).<sup>18</sup> Również wizję człowieka stara się okroić wyłącznie do jednego wymiaru.<sup>19</sup> Wreszcie okrojenie człowieka do wymiaru doczesnego prowadzi do wyobcowania człowieka polegającego *nie tyle na tym, że został on wyrzucony ze świata, ale że został „wrzucony” w siebie* (H. Arendt).<sup>20</sup>

<sup>15</sup> P. Henrici, *Kościół a pluralizm*, tłum. K. Czulak, ComP 3(1983) nr 2(14), s. 3; J. Mariański, *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów*, dz. cyt., s. 26.

<sup>16</sup> Por. J. Mariański, *Moralność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*, Warszawa 1990, s. 52.

<sup>17</sup> Tamże, s. 46n.

<sup>18</sup> Por. M. Ziółkowski, *Spółeczno-kulturowy kontekst kondycji moralnej społeczeństwa polskiego*, w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, red. J. Mariański, dz. cyt., s. 26.

<sup>19</sup> Por. S. Janeczka, J. Mariański, *Ideologia a Katolicka Nauka Społeczna*, w: *Ideologia*, EK, t. VI, col. 1422.

<sup>20</sup> P. Valadier, *Penser la morale en termes de valeurs*, „Etudes” mai 1999 nr 3905, s. 642.

Przenosząc refleksje na grunt polski można zapytać, czy to konkretne społeczeństwo jest bardziej zróżnicowane ideologicznie, z określonymi wizjami rzeczywistości, czy też jest społeczeństwem typowego *pluralizmu rozpadu* (również wartości), natomiast w wymiarze budowania moralności - społeczeństwem wybitnie *mimetycznym*?<sup>21</sup> Zanim odpowie się na to pytanie należy zauważyć, że w pojęciu „kondycji moralnej” kryje się wieloznaczność. Dzieje się tak dlatego, gdyż – jak zauważa J. Mariański – *współczesność jest często przeżywana jako stan kryzysu, anomii, rozpadu wartości i wielkich ideałów, a wolność jest uznawana za główny mianownik nowoczesnej mentalności*.<sup>22</sup> Wspomniany rozpad dotyka szczególnie wartości i norm moralnych. Omawiany okres transformacji charakteryzuje potrójne przejście, jakie dokonało się na poziomie norm: *od moralności ogólnej do sytuacyjnej, od moralności rygorystycznej do permisywnej, od moralności zakazu do moralności indywidualnego osądu*.<sup>23</sup> Ponadto w społeczeństwie polskim zauważa się fakt, iż normy moralne realizowane są „enklawowo” i to w podwójnym wymiarze: *statystycznie* (realizują je tylko niektóre grupy społeczne) oraz *enklawowo w biografii* (osoba odwołuje się do norm tylko w niektórych rolach i sytuacjach).<sup>24</sup>

Powyższe refleksje pokazują, że moralność stała się w jakimś sensie ofiarą transformacji. Porównując moralność tradycyjną z moralnością czasu przemian można stwierdzić, że czas jasno określonych ideologii nie zaważył w tak wielkim stopniu na stosunku do norm moralnych, jak czas społeczeństwa rozmytego pluralizmu, w którym wielość stała się naczelną kategorią normującą życie człowieka – również w wymiarze moralnym.

Skoro więc człowiek w społeczeństwie jest nie tylko „podmiotem”, ale również „przedmiotem” i szczególnym „miejscem” moralności należy zapytać o cechy charakterystyczne kondycji moralnej owego „miejsca” życia moralnego, wyrażone w życiu społecznym. W związku z poruszaną problematyką J. Mariański stawia cztery hipotezy dotyczące przemian wartości i norm moralnych w społeczeństwie polskim. Pierwsza to *sekularyzacja moralności* określana często jako kryzys moralności. Druga hipoteza dotyczy *indywidualizacji* moralności, szczególnie w odniesieniu do wartości o charakterze uniwersalnym. Trzecia wskazuje na *przemiany wartości*, polegającej na tworzeniu nowych w

<sup>21</sup> Por. J. Mariański, *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego: hipotezy wstępne*, „Społeczeństwo” 10(2000) nr 1(37), s. 166; M. Ziółkowski, *Społeczno-kulturowy kontekst kondycji moralnej społeczeństwa polskiego*, w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, red. J. Mariański, dz. cyt., s. 25.

<sup>22</sup> J. Mariański, *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego: hipotezy wstępne*, art. cyt., s. 168.

<sup>23</sup> J. Mariański, *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*, Lublin 1993, s. 168.

imię dopasowywania się do pluralistycznej rzeczywistości. Ostatnia hipoteza dotyczy *reorientacji wartości religijnych oraz rewitalizacji moralności bez zabarwienia religijnego*.<sup>25</sup>

Jaka będzie zatem przyszłość normy moralności w społeczeństwie pluralistycznym, w którym coraz częściej zaczyna się podkreślać nierozzerwalny związek pluralizmu z demokracją? Czy będzie ona odzwierciedleniem „etyki godności” odwołującej się do natury człowieka, czy też „etyki usprawiedliwień”, wyrażającej się w moralizowaniu polityki, uelastycznianiu norm, zastępowaniu moralności kategoriami sprawnościowymi.<sup>26</sup> Te właśnie pytania domagają się bardziej szczegółowych analiz dotyczących pluralizmu w społeczeństwie demokratycznym.

### 3. Pluralizm społeczeństwa demokratycznego

Jednym z niewątpliwych źródeł pluralizmu jest *agnostycyzm*. Cechuje go brak zdecydowania, dociekliwości, zobojętnienie zarówno w sferze poznawczej, jak również w wymiarze moralnym.<sup>27</sup> O wiele częstszą przyczyną zobojętnienia na poznanie prawdy jest *relatywizm*. Dotyka on bardziej płaszczyzny norm moralnych, aniżeli wartości. Nie podważa faktu istnienia samych wartości, natomiast osłabia ich charakter uniwersalny, prowadząc do daleko posuniętej względności. Problematyka ta znajduje też swoją specyfikę na gruncie społeczeństwa polskiego. Omawiając bowiem przyczyny relatywizmu w Polsce nie można odwoływać się do sceptycyzmu czy nihilizmu poznawczego w ścisłym sensie. W polskim kontekście bardziej fundamentalne znaczenie ma *postawa elastyczności w stosunku do okoliczności modyfikujących postępowanie moralne*.<sup>28</sup> Elastyczność ta pokazuje, że pluralizm odwołuje się bardziej do kategorii powszechności niż do kategorii dobra.<sup>29</sup> Skoro bowiem kategoria powszechności zastępuje kategorię dobra a odniesienie do prawdy zastępuje się demokratyczną większością, to konsekwentnie również wartości ulegają zsekularyzowaniu. Nie chodzi w tym procesie o odrzucanie Boga czy wartości religijnych wprost, natomiast

---

<sup>24</sup> M. Ziółkowski, *Spoleczno-kulturowy kontekst kondycji moralnej społeczeństwa polskiego*, w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, red. J. Mariański, dz. cyt., s. 38.

<sup>25</sup> J. Mariański, *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego: hipotezy wstępne*, art. cyt., s. 169.

<sup>26</sup> Por. A. Miszańska, *Moralność a demokracja - uwagi o stylu moralnym współczesnego społeczeństwa polskiego*, w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, red. J. Mariański, dz. cyt., s. 169.

<sup>27</sup> Zob. M. Czerwiński, *Pytając o cywilizację*, Warszawa 2000, s. 33.

<sup>28</sup> Por. J. Mariański, *Religia i moralność w społeczeństwie polskim: współzależność czy autonomia?*, w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, red. J. Mariański, dz. cyt., s. 498; J. Mariański, *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*, dz. cyt., s. 177.

<sup>29</sup> Por. J. Ratzinger, *Znaczenie wartości religijnych i etycznych w społeczeństwie pluralistycznym*, tłum. M. Zawisza, w: *Naród. Wolność - liberalizm*, Kol. ComP nr 9, Poznań 1994, s. 189.



rezygnuje się z religijnego uzasadniania moralności na korzyść świeckich sposobów uzasadniania.<sup>30</sup> Konsekwencja takiej postawy jest oczywista do przewidzenia: rezygnacja z absolutnych odniesień na rzecz powszechności musi prowadzić do indywidualizacji postaw moralnych.<sup>31</sup> Z jednej strony w imię wolności osoba uwalnia się od „tyranii” moralności uniwersalnej, z drugiej zaś popada w zniewolenie odniesieniami społeczeństwa pluralistycznego (moda, trendem, opinią). Prowadzi to w konsekwencji do rezygnacji z *jedności wyzwalającej* (prawdy) na rzecz *zniewalającej wielości*, która staje się nowym paradygmatem społeczeństwa nowoczesnego.

W poprzednim punkcie stwierdzono, że społeczeństwo i moralność w sensie tradycyjnym różnią się bardzo od moralności społeczeństwa pluralistycznego. Jedną z przyczyn jest *odniesienie do autorytetu i jego specyfika*. Rezygnacja z odniesienia do religii w moralności musi wprowadzić inne odniesienia. W społeczeństwie pluralistycznym są nimi: *demokracja jako wartość i debata jako sposób uzasadniania norm*. Podstawowym dobrem demokracji staje się w ten sposób wolność i równość, nie tylko osób, ale również norm i wartości. Ta równość nie oznacza jednakowej ważności konkretnych norm, oznacza tylko, że brak związku z obiektywną prawdą nie pozwala na stworzenie obiektywnej hierarchii wartości. Platon w *Państwie* (VII 520 c) powiada, że *dobrze rządzić mógłby tylko ten, kto sam poznał dobro i go doświadczył*. Doświadczenie dobra oznacza jednak więcej niż doświadczenie własnej subiektywności. Pozostaje więc powrót do metafizycznego uzasadniania norm, który nie musi negować pluralizmu, lecz zamiast „nagości rozumu” proponuje metafizycznie podbudowany konsensus chrześcijański. Jaki zatem autorytet i jaka forma debaty zapewniłyby trwalsze fundamenty pod budowę gmachu moralności w społeczeństwie pluralistycznym?<sup>32</sup>

Kardynał J. Ratzinger proponuje siedem stwierdzeń dotyczących współczesnej debaty. 1/ Państwo nie jest samo dla siebie źródłem prawdy i moralności, gdyż nie ma charakteru absolutnego; 2/ Celem państwa nie może być jednak naga, pozbawiona treści wolność. Potrzebuje ono niezbędnego minimum prawdy i dobra; 3/ Państwo musi przyjąć miarę poznania i prawdy z zewnątrz; 4/ Owym zewnętrznym kręgiem mógłby być sam rozum. Zauważa się jednak, że każda filozofia nacechowana jest zależnością od historii; 5/ Wydaje się, iż najbardziej uniwersalnym i racjonalnym kręgiem byłaby wiara chrześcijańska, nie

<sup>30</sup> J. Mariański, *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego: hipotezy wstępne*, art. cyt., s. 171.

<sup>31</sup> Por. J. Mariański, *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów*, dz. cyt., s. 34.

<sup>32</sup> Por. J. Ratzinger, *Znaczenie wartości religijnych i etycznych w społeczeństwie pluralistycznym*, tłum. M. Zawisza, art. cyt., s. 183-184; 190n.

przekreślająca roli rozumu a jednocześnie dająca podstawową strukturę moralną; 6/ Wiara chrześcijańska w wymiarze społeczeństwa pluralistycznego nie może być jednak utożsamiana z Kościołem, lecz raczej z rozumem oświeconym wiarą; 7/ Kościół musi pozostać dla państwa czymś „zewnętrznym”, w przeciwnym razie nie stanie się miejscem, w którym mógłby jaśnieć „blask prawdy”.<sup>33</sup>

Pozostaje zatem wybór pomiędzy dwoma źródłami moralności: *religią* a *sekularyzacją*. Natomiast postawą praktyczną normującą odniesienie do prawdy staje się *tolerancja*. W najbardziej skrajnej postaci ukazuje się ją jako warunek pluralizmu, gdyż zarówno pluralizm jak i tolerancja pozwalają realizować różne postaci dobra. Należy jednak zauważyć, że istnieje *zasadnicza różnica pomiędzy tolerancją a pluralizmem*. Tolerancja zasadza się na prawdzie o wielości dóbr, niemniej istota tej wielości wyraża się w fakcie, iż dobra te są w konflikcie. Natomiast pluralizm zakłada różnorodne postaci dobra jako wspólnie bronione dziedzictwo.<sup>34</sup> Czym zatem jest tolerancja? Najczęściej kojarzy się ją w wymiarze najbardziej neutralnym z autonomią, natomiast w sensie negatywnym ukazuje się ją w kontekście sceptycyzmu i neutralności.<sup>35</sup> Niektórzy autorzy (I. Berlin) uważają, iż zasadniczym zadaniem we współczesnym społeczeństwie jest *dowartościowanie pluralizmu* a osiąga się to dzięki tolerancji, gdyż pluralizm zakłada nieporównywalność wartości. Szerokiego omówieni tego stanowiska dokonuje M. Walzer.<sup>36</sup>

W bardziej umiarkowanym podejściu do problematyki tolerancji można wyróżnić trzy jej zakresy: *tolerancję jako dyspozycję psychologiczną*, jako *doktrynę moralną* oraz jako *instytucję czy praktykę polityczną*.<sup>37</sup> Tolerancja jako dyspozycja psychologiczna budzi najmniejsze zainteresowanie, gdyż nie jest ona formą jakiegoś uniwersalnego ekumenizmu, nie jest też postawą wyczulenia nastawioną na rozumienie wszystkiego. Słowem, tolerancja nie jest nośnikiem żadnej szczególnej wartości, sama też nie będąc wartością o szczególnym znaczeniu. Jest po prostu postawą wobec odmienności uwarunkowaną osobowościowo. W sensie doktryny moralnej tolerancja jawi się jako stwierdzenie niemożności poznania najwyższej prawdy, a skoro tak, jako imperatyw nakazuje jednakowy szacunek dla różnych koncepcji dobra. Owa różnorodność nie oznacza jednak równości. W praktyce stanowisko to prowadzi do prostego następstwa: rezygnacja z absolutu, przekłada się na absolutyzację rzeczy. Największy sprzeciw moralny budziłoby jednak stanowisko nakazujące

<sup>33</sup> Tamże, s. 194-195.

<sup>34</sup> P. Dumouchel, *La tolérance n'est pas le pluralisme*, „Esprit” 64(1996) nr 224, s. 180-181.

<sup>35</sup> Por. S. Mendus, *Tolérance. Tolérance et pluralisme moral*, DETM, s. 1538-1540.

<sup>36</sup> Zob. M. Walzer, *Comment valoriser le pluralisme? Une lecture d'Isaiah Berlin*, „Esprit” 64(1996) nr 224, s. 155.

uznanie postawy tolerancji jako moralnej powinności.<sup>38</sup> Z wymienionych płaszczyzn opisujących fenomen tożsamości, najbardziej do przyjęcia jest stanowisko ukazujące tolerancję jako praktykę życia politycznego. Jej celem nie jest ukazywanie dóbr w konflikcie, lecz proponowanie rozwiązań owych sytuacji konfliktowych. Można wręcz powiedzieć, że tolerancja jest nieocenionym rozwiązaniem dla współżycia ludzi w jednym społeczeństwie, co nie musi oznaczać, iż ludzie ci w wymiarze moralnym są tolerancyjni.<sup>39</sup>

Jaka zatem forma tolerancji jest do przyjęcia z moralnego punktu widzenia? Rozpatrując związek *tolerancji i sceptycyzmu* można stwierdzić, iż tolerancja jest dopuszczalna w takim wymiarze, w jakim uznaje prawdę jako wartość o szczególnym znaczeniu, a siebie jako drogę do prawdy nacechowaną różnorodnością środków i sposobów docierania do niej. W relacji do kategorii *neutralności* należy przyznać, że ludzie są różni, z tego zaś wynika niewątpliwe prawo do życia swoją odmiennością. Natomiast przeżywanie odmienności na gruncie życia społecznego nie może oznaczać więcej niż znaczy słowo *autonomia*. W odniesieniu zaś do autonomii, o tolerancji można mówić nie jako o sposobie usprawiedliwienia jej istnienia, lecz raczej jako o sposobie niewystarczalności wewnętrznych odniesień. Najlepszym przykładem autonomii byłaby autonomia sumienia, która nie oznacza przecież samostanowienia.<sup>40</sup>

Najwięcej zastrzeżeń w odniesieniu do tolerancji budzi sama praktyka życia. Proponuje się bowiem tolerancję jako sposób odniesienia do różnego rodzaju dóbr moralnych, natomiast w świecie gospodarki i polityki stosuje się zasadę racjonalności i realizmu politycznego, a w odniesieniu do państwa wprowadza się kategorię laickości.<sup>41</sup> Przykłady te pokazują, że proponowane rozwiązania dalekie są od podejścia proponowanego dla sfery moralności.<sup>42</sup> Należy jednak zaznaczyć, że wspomniana racjonalność nie jest sama w sobie niczym złym. Można ją rozumieć w podwójnym znaczeniu – jako *drogę odejścia* od rzeczywistości i jako *drogę powrotu* do niej. Odejście przez racjonalność następuje wtedy, gdy opisuje się rzeczywistość wyłącznie na podstawie hipotezy rozumu. W tym znaczeniu można powiedzieć, że współczesny nihilizm jest dzieckiem tak właśnie pojętego racjonalizmu.<sup>43</sup> Natomiast racjonalizm może być także drogą powrotu. Jest nią wtedy, kiedy

---

<sup>37</sup> P. Dumouchel, *La tolérance n'est pas le pluralisme*, art. cyt., s. 167.

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 172.

<sup>39</sup> Tamże, s. 180n.

<sup>40</sup> Por. S. Mendus, *Tolérance. Tolérance et pluralisme moral*, art. cyt., s. 1538-1540.

<sup>41</sup> Należy zauważyć, że definicję laickości jasno definiuje *Nota o zaangażowaniu chrześcijan w życie polityczne* – Watykan, Listopad 2002.

<sup>42</sup> A.M. Kaniowski, *Moralność na usługach polityki?*, art. cyt., s. 62.

<sup>43</sup> S. Fontana, *Racjonalność polityczna i nauka społeczna Kościoła*, tłum. J. Merecki, „Społeczeństwo” 9(1999) nr 2(34), s. 231-233.

przekracza rzeczywistość w poszukiwaniu dla niej sensu. To właśnie dzięki tak pojętej racjonalności osoba staje się podmiotem wolnym. Podmiotem, który nie traci kontaktu z rzeczywistością a jednocześnie opisuje ją z wyższej perspektywy.<sup>44</sup>

Poczynione uwagi prowadzą do przekonania, że pluralizm nie ma ambicji stworzenia jakiegoś spójnego systemu moralności, raczej usiłuje rozwiązywać bieżące problemy na drodze ugody. Rodzi się jednak pytanie, czy owa ugoda będzie próbą jednoczenia się wokół prawdy, czy też czystym pragmatyzmem poświęcającym to, co obiektywne na rzecz poprawności myślenia i skuteczności działania. Oznacza to, że pluralizm nie jest sam w sobie ani dobry ani zły. Natomiast niewątpliwie nie spełni on swojej roli w tworzeniu spójnego systemu moralnego bez jasnego odniesienia do prawdy. To zaś rodzi pytanie o stosunek moralności katolickiej do pluralizmu, a tym samym o przyszłość normy moralnej w społeczeństwie pluralistycznym.

#### **4. Moralność katolicka wobec pluralizmu – pytanie o przyszłość normy moralnej**

Zanim odpowie się na to pytanie, należałoby uświadomić sobie, iż *moralność katolicka nie jest jakimś monolitem*. Co prawda można w wielu punktach nauczania moralnego wskazać, np. że według moralności katolickiej dana rzeczywistość jest moralnie dobra czy też moralnie zła, nie oznacza to jednak, iż nie dopuszcza się wielości podejść w opisie tego samego zjawiska. Moralność katolicka zakłada natomiast istnienie prawdy etycznej, która sprawia, że pomimo różnorodności podejść, można wyprowadzać normy o charakterze zobowiązującym a nawet absolutnym.<sup>45</sup>

Inną cechą charakterystyczną moralności katolickiej jest fakt, iż ukazuje ona, iż nie ma moralności bez próby *pogodzenia żywego doświadczenia z normami moralnymi*. Rodzi to dla moralności zasadnicze zadanie, którym jest samozrozumienie osobowego podmiotu w kontekście otaczającego go świata.<sup>46</sup> Powyższe refleksje pokazują, iż celem życia moralnego nie jest sprowadzenie jej do wymiaru wyłącznie normy (charakter funkcjonalny), ale wskazanie konkretnego kierunku rozwoju, jakim jest stawanie się człowieka.<sup>47</sup> Wyraża się

<sup>44</sup> Tamże, s. 240n.

<sup>45</sup> Por. H. Juros, *Możliwość pluralizmu etycznego*, art. cyt., s. 94.

<sup>46</sup> Por. P. Valadier, *Penser la morale en termes de valeurs*, art. cyt., s. 643.

<sup>47</sup> Por. P. Góralczyk, *Absolutny charakter norm moralnych*, AK 86(1994) z.3(511) t. 122, s. 494.

ono w zawołaniu „bądź, kim jesteś”, jednak owa „zadana tożsamość” nie sprowadza się do prawdy empirycznej, lecz do natury człowieka.

W odniesieniu do natury cenne wydaje się przywołanie pięciu spostrzeżeń, jakie zaproponował A.-P. Alkofer. Pierwsze spostrzeżenie odwołuje się do przeświadczenia ciągle jeszcze funkcjonującego w świadomości: *naturalnie – znaczy dobrze*. Co jednak oznacza to stwierdzenie? Oznacza przede wszystkim, iż natura nie do końca została zapomniana w argumentacji moralnej. Słabością tej obecności jest jednak fakt, iż coraz mniej powołuje się na prawdziwe znaczenie natury, wykorzystując ją raczej, jako ciągle jeszcze silny argument w sporze etycznym. Spostrzeżenie drugie pokazuje, iż *natura jest czymś danym*, jest stanem rzeczy zastanym już przez człowieka. Nie można jednak zapominać, że w moralności ważna jest również wolność, a ta jest dana, ale i zadana. Trzecie spostrzeżenie wskazuje na *wieloznaczność samego terminu*. Otóż w argumentacji etycznej znajduje ona wykorzystanie w opisie, ocenie i uzasadnianiu norm. Natomiast natura może stać się także *przedmiotem materialnym*, np. ekologii. Prosta nawet refleksja pokazuje, że te dwa znaczenia pojęcia natura mają ze sobą niewiele wspólnego. Czwarte spostrzeżenie skupia się wokół przymiotnikowego określenia „naturalne”, np. metody naturalne, naturalny przebieg, naturalne granice. Gdzie jednak w tym „naturalnym” miejsce na wolność, a przecież wolność jest istotnym elementem moralności? Najbardziej mocne w swej wymowie jest piąte spostrzeżenie przechodzące od dyskusji nad naturą i tym, co naturalne do *prawa naturalnego*. To na tym poziomie dochodzą do głosu najbardziej śmiałe oceny i wnioski.<sup>48</sup> Rodzi się jednak pytanie, czy prawo naturalne jest właściwym fundamentem moralności czy raczej sama natura? W Ewangelii można wielokrotnie znaleźć wskazówkę Chrystusa o konieczności odwoływania się do porządku przed-instytucjonalnego – do płaszczyzny natury rozumianej jako *zamysł Boga*.<sup>49</sup>

Aby dopełnić refleksje poświęcone naturze, należałoby dokonać krótkiego przypomnienia rozumienia samego prawa naturalnego. Otóż zasadniczo można wydobyć dwie jego interpretacje. Pierwsza polega na odkrywaniu sensu w samym człowieku. Akcentuje ona podmiotowy charakter prawa naturalnego, jednocześnie wskazując na deontologiczny sposób uzasadniania norm. Druga odwołuje się do koncepcji twórczego rozumu, który ludzkiemu działaniu nadaje sens. Magisterium Kościoła odwołuje się ewidentnie do pierwszego znaczenia. Na niebezpieczeństwo niewłaściwego wykorzystania

<sup>48</sup> A.-P. Alkofer, *Natura a działanie moralne. Rozważania u rzekomego kresu wzajemnych relacji*, tłum., E. Mendyk, ComP 22(2002) nr 2(128), s. 84-91.

koncepcji twórczego rozumu w teologii moralnej wskazuje również wielu autorów (np. A. Szóstek).<sup>50</sup>

Kolejnym istotnym elementem moralności katolickiej jest *wolność*. Jest ona niewątpliwym źródłem życia moralnego, nie sprowadza się jednak do czystego wyboru, lecz jest elementem konstytutywnym natury człowieka. Człowiek w imię tak pojętej wolności ma możliwość wyboru praktycznie wszystkiego, poza własną naturą. Zanegowanie samej natury, nawet w sposób wolny, byłoby samounicestwieniem bytu. Prawdziwa wolność musi więc funkcjonować w ramach porządku wyznaczonego przez prawdę o naturze człowieka.<sup>51</sup> Prawda ta sprawia, że normatywność moralności oznacza w istocie stałość norm moralnych. Prawda ontologiczna pokazuje, że w moralności daje się oddzielić normy absolutne i niezmiennie od norm związanych z sytuacją moralną. Jednak zarówno jedne jak i drugie zasadzają się na naturze bytu ludzkiego, a ten niezależnie czy odwołuje się do norm ogólnych czy szczegółowych, sam uczestniczy w każdej sytuacji moralnej.<sup>52</sup>

W refleksji na temat pluralizmu zauważono, iż moralność tradycyjną odróżnia od pluralistycznych ujęć moralności *problematyka autorytetu uzasadniającego*. Można pytać, co wnosi tradycja chrześcijańska w tym względzie? Przede wszystkim przypomina, iż zarówno normy i wartości absolutne, jak również moralna powinność znajdują pełne uzasadnienie w Bogu. Dlatego *powrót do sacrum* jest fundamentem pełnej prawdy o człowieku. Z tej właśnie racji religia i religijność zostają coraz częściej ukazywane jako niezbędną „drugą stronę” polityki, do której nazbyt często sprowadza się całość przejawów życia społecznego.<sup>53</sup> Odwołanie się do faktu religijnego jest ważne również z innego względu. Otóż nawet dekalog jako synteza wiary i moralności nie znajduje pełnego uzasadnienia bez wiary. Bez wiary pewne formy odrzucania norm absolutnych zdają się być konsekwencją postawy autentyczności polegającej na tym, iż nie przyjmuje się tego, czego nie jest się w stanie

<sup>49</sup> Por. S. Rosik, *Obiektywna i subiektywna norma moralna w życiu chrześcijańskim*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2(1978), s. 77.

<sup>50</sup> Zob. interpretacje prawa naturalnego za: W. Bótoz, *Współczesne sposoby uzasadniania norm moralnych*, w: *Veritatem facientes. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Franciszka Greniuka*, red. J. Nagórny, J. Wróbel, dz. cyt., s. 367. Wśród dokumentów Magisterium Ecclesiae wystarczy wspomnieć encyklikę *Humanae vitae* czy *Veritatis splendor*. Natomiast wśród autorów omawiających szczegółowo koncepcję twórczego rozumu w teologii moralnej można wskazać A. Szóstka i jego rozprawę habilitacyjną poświęconą tej właśnie problematyce.

<sup>51</sup> P. Ricoeur, *Le probleme du fondement de la morale*, art. cyt., s. 313n; J. Zabielski, *Uzasadnianie norm moralnych w nauce społecznej Jana Pawła II*, art. cyt., s. 43; M. Walzer, *Comment valoriser le pluralisme? Une lecture d'Isaiah Berlin*, art. cyt., s. 159.

<sup>52</sup> Por. J. Koperek, *Normy moralne w procesie przemian społecznych*, CT 68(1998) nr 1, s. 95. Interesującą koncepcję osoby jako normy moralnej proponuje J. Zabielski (tenże, *Uzasadnianie norm moralnych w nauce społecznej Jana Pawła II*, art. cyt., s. 51n.).

<sup>53</sup> Ważne w tym względzie studium – zob. J. Joblin, *Il fatto religioso nella società pluralista*, „La Civiltà Cattolica” 154(2003) nr 3, s. 248-257.

uzasadnić. A bez prawdy o naturze człowieka i bez wiary nie można w pełni uzasadnić norm absolutnych.<sup>54</sup> Konieczność istnienia faktu religijnego w społeczeństwie pluralistycznym można oddać w następującym schemacie: tylko fakt religijny może uzasadnić w pełni powszechność i absolutność moralności. Powszechność oznacza, że moralność dotyczy wszystkich, charakter absolutny, że dotyczy całego człowieka, całość zaś ujęta relacyjnie musi zawierać także relację do Boga.<sup>55</sup>

W funkcjonowaniu normy moralnej nie można pominąć też *sytuacji moralnej*. To właśnie pomiędzy uniwersalizmem moralnego przesłania a sytuacją etyczną jest miejsce na prawdziwy pluralizm w ocenianiu konkretnego *bonum faciendum*.<sup>56</sup> Jednak najpewniejszym miejscem tego pluralizmu jest *osoba*. Jest ona obecna w każdej sytuacji etycznej; w każdej też sytuacji człowiek pozostaje osobą.<sup>57</sup> Czy jednak uniwersalizm moralności pozostawia miejsce na autonomię? Odpowiedź brzmi pozytywnie, jeśli przez autonomię rozumie się spotkanie Boga i człowieka. W spotkaniu tym *autos* [sam człowiek, czy lepiej – człowiek samotny] spotyka *nomos* [prawo Boże] a to spotkanie owocuje przyjęciem daru prawdy o człowieku, *prawdą wyzwajającą*.<sup>58</sup>

Ostatnim elementem, którego znaczenie wyjaśnia moralność katolicka jest *kompromis etyczny*. Chodzi o *mądry kompromis*, tzn. taki, *który zauważa pewną konieczność życiową podyktowaną faktem, iż normatywna treść etyki katolickiej nie jest określona z góry, szczególnie w wymiarze motywacyjnym*. Przenosząc to na grunt teologiczny zauważa się, iż kompromis podyktowany sytuacją etyczną można porównać do niezmienności przesłania ewangelicznego odczytywanego w kontekście „znaków czasu”. Pluralizm staje się takim właśnie znakiem czasu, w którym bez kompromisu moralność chrześcijańska, nawet w imię dobrej woli, byłaby jednak bardziej formą moralności ideologicznej niż chrześcijańskiej, bowiem *bezkompromisowość ma sens jedynie w wymiarze tego, co możliwe [...] a ostatecznym wyjaśnieniem sensu poszukiwania kompromisu jest eschatologiczny charakter zbawienia*.<sup>59</sup>

<sup>54</sup> Por. J. Salij, *Autonomia polityki i prawo moralne*, art. cyt., s. 68; M. Czerwiński, *Pytając o cywilizację*, dz. cyt., s. 28-29; P. Góralczyk, *Absolutny charakter norm moralnych*, art. cyt., s. 498; J. Joblin, *Il fatto religioso nella società pluralista*, art. cyt., s. 248-257; J. Mariański, *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*, dz. cyt., s. 180n.

<sup>55</sup> P. Góralczyk, *Absolutny charakter norm moralnych*, art. cyt., s. 501.

<sup>56</sup> H. Juros, *Możliwość pluralizmu etycznego*, art. cyt., s. 100-101.

<sup>57</sup> J. Zabielski, *Uzasadnianie norm moralnych w nauce społecznej Jana Pawła II*, art. cyt., s. 46; por. także S. Rosik, *Powszechność i niezmienność normy moralnej*, RTK t. 15 (1968) z. 3, s. 114; J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*, Lublin 2001, s. 209-215.

<sup>58</sup> Por. P. Góralczyk, *Absolutny charakter norm moralnych*, art. cyt., s. 505.

<sup>59</sup> Por. P. Góralczyk, *Kompromis etyczny*, STV 35(1997) nr 1, s. 171n.

W tej też perspektywie można by pokusić się o odpowiedź na pytanie o przyszłość normy moralnej. Otóż jest ona niewątpliwie zagrożona przejściem, jakiego dokonało społeczeństwo pluralistyczne: od opisu rzeczywistości do pluralizmu etycznego, przekładającego się na sposób tworzenia norm. Z drugiej jednak strony niebezpieczeństwo istnieje również po stronie samego chrześcijaństwa. Jeśli bowiem nie uczyni się miejsca na *kompromis jako postawę krytycznej samodzielności* wobec złożoności prawdy w dopełniającej ją perspektywie eschatologicznej, wtedy moralność stanie się nieobecna w debacie społeczeństwa pluralistycznego, a jej najistotniejsze normy pozostaną tylko wyrazem wspomnianej już wcześniej moralności *enklawowej*, z tą tylko różnicą, że enklawą byłaby ona nie z wyboru, lecz z konieczności.

Norma moralności ma rację bytu także z drugiego, równie ważnego tytułu: Człowiek jest z natury bytem społecznym a jego obecność w świecie ma wymiar solidarnościowy. Swoją obecność może on wyrażać formą uczestnictwa, bądź sprzeciwu. Społeczeństwo pluralistyczne narzuca często imperatyw uczestnictwa i wyboru. Rodzi się jednak pytanie, na ile uczestnictwo w społeczeństwie, które nie dopuszczałoby faktu moralności uniwersalnej wyrażonej w normie moralności, miałyby charakter powinnościowy czy chociażby uzasadniony? Można pytać dalej, czy społeczeństwo pluralistyczne, wykluczające istnienie takiej moralności w życiu społecznym, byłoby jeszcze społeczeństwem pluralistycznym, czy już tylko społeczeństwem ideologicznym, i to o niezbyt zróżnicowanej ideologii?

Istnienie normy moralnej zależy wreszcie od *zdolności komunikowania prawdy*. Człowiek jest z natury istotą otwartą na dialog i jeśli nie będzie miał możliwości zetknięcia się z komunikowaną prawdą, wtedy pozostanie mu tylko komunikacja ideologii, ta zaś szybko zastąpi wymiar prawdziwości wymiarem komunikatywności.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> Dla przykładu wystarczy przywołać teorię działania komunikacyjnego J. Habermasa.



## Zakończenie

Zamiast zakończenia cenniejsze wydaje się zaproszenie do refleksji nad kilkoma luźnymi myślami, jakie nasuwają się po opisanu przeprowadzonych analizach. Myśli te nie mają charakteru wniosków ostatecznych, stanowią raczej punkt wyjścia do tworzenia *teologii w dialogu*:

1. Należy zauważyć, iż moralność znajduje się na styku pomiędzy tradycją a ponowoczesnością. Od właściwego odczytania znaków czasu będzie zależało czy moralność zostanie zastąpiona eklektycznym pluralizmem, czy też pozostanie pluralizmem opartym na wielości refleksów jedynej prawdy.
2. Norma moralności nie może funkcjonować w oderwaniu od obiektywnej prawdy. To od komunikacji prawdy będzie zależało czy pluralizm stanie się formą wyrażania bogactwa prawdy o człowieku, czy stanie się wielością koncepcji antropologicznych oderwanych od natury człowieka.
3. Człowiek jest obrazem Boga, który swoją pełnię zachowuje i wyraża w relacjach do Boga, świata, drugiego człowieka i samego siebie. W tej perspektywie ważnym elementem staje się charakter absolutny moralności - jako odzwierciedlenie relacji do Boga; pluralizm i kompromis etyczny – jako postawa wobec społeczeństwa; dialog i komunikacja - jako relacja do drugiego człowieka, wreszcie potrzeba interioryzacji norm – jako wyraz zgodności z sobą samym.
4. Świadomość transformacji wartości oraz prawda o kondycji moralnej człowieka ponowoczesnego prowadzą do wniosku, iż kryzys moralny jest w swej istocie kryzysem antropologicznym. Pozostaje tylko pytanie, czy jest kryzysem człowieka dotykającym go w jego fundamentach, czy tylko w przejawach?

Na zakończenie należy podkreślić, iż norma moralności w społeczeństwie zróżnicowanym ideologicznie może zaistnieć wyłącznie w perspektywie zróżnicowania jako drogi do prawdy, a nie zróżnicowania ideologii. Ideologia w sensie ścisłym pozbawiłaby normę moralności jej charakteru normatywnego, a co za tym idzie - powinnościowego. Uczynienie wartości naczelnej z faktu pluralizmu pozbawiłoby też normę moralną jej realnego odniesienia do wartości i prawdy, a uczynienie z debaty publicznej czy ugody społecznej zabezpieczającego autorytetu, pozbawiłoby normę jej faktycznego uzasadnienia. Tak rozumiana norma przestałaby być normą moralności, gdyż nie wyrażałaby pełnej natury

człowieka, stałaby się jedynie normą pragmatycznego prawa, próbującego proceduralizmem zamaskować niedomogi tak zbudowanej moralności. Moralność wyłącznie funkcjonalna nie zabezpieczałaby pełnego rozwoju osoby, gdyż do istoty człowieka należy prawda o jego naturze, funkcjach i wewnętrznej celowości, które wyrażają pełnię ludzkiego bytu. Podstawowa różnica pomiędzy normą moralności wyprowadzoną z porządku natury a normą będącą wynikiem społecznego uznania wyraża się w tym, że wyłącznie pierwsza zabezpiecza całość życia człowieka, druga zabezpieczałaby jedynie jego funkcje.

Co zatem pozostaje? Wskazówka praktyczna przypomniana ponad czterdzieści lat temu i ciągle aktualna: *In essentialibus unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* (w rzeczach istotnych jedność, w wątpliwych – wolność, a we wszystkich miłość).