

Witold R. Jacórzynski

JOSEPH FLETCHER I AGAPIZM, CZYLI:
„KOCHAJ I RÓB, CO CHCESZ”

Agapizm, czyli sytuacjonizm chrześcijański, jest filozoficznym komentarzem do dwóch zdań św. Pawła. Pierwsze z nich pochodzi z *Listu drugiego do Koryntian* i brzmi: „Który też uzdolnił nas, abyśmy byli sługami nowego przymierza, nie litery, lecz ducha, bo litera zabija, duch zaś ożywia”¹. Drugie znajduje się w *Liście do Galatów* i głosi: „Albowiem cały zakon streszcza się w tym jednym słowie, mianowicie w tym: Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego”². Poetyckim wyznaniem wiary agapizmu jest słynny passus z *Listu pierwszego do Koryntian*: „Choćbym mówił językami ludzkimi i anielskimi, a miłości bym nie miał, byłbym miedzią dzwiczącą lub cymbałem brzęcącym. I choćbym miał dar prorokowania, i znał wszystkie tajemnice, i posiadał całą wiedzę, i choćbym miał pełnię wiary, tak żebym góry przenosił, a miłości bym nie miał, byłbym niczym. I choćbym rozdał całe mienie swoje, i choćbym ciało swoje wydał na spalenie, a miłości bym nie miał, nic mi to nie pomoże, Miłość jest cierpliwa, miłość jest dobrotliwa, nie zazdrości, nie jest chępliwa, nie nadyma się, nie postępuje nieprzystojnie, nie szuka swego, nie unosi się, nie myśli nic złego. Nie raduje się z niesprawiedliwości, ale się raduje z prawdy. Wszystko zakrywa, wszystkiemu wierzy, wszystkiego się spodziewa, wszystko znosi. (...) Teraz więc pozostaje wiara, nadzieja, miłość, te trzy: lecz z nich największa jest miłość”³.

Dwie tradycje moralne i etyka miłości

Inspiracja biblijna doprowadziła wielu teologów i filozofów do ścisłego określenia stanowiska agapistycznego w etyce. Za jedną z najważniejszych postaci tego ruchu uznamy zmarłego niedawno Josepha Fletchera, myśliciela

¹ *Biblia*, Warszawa 1984, II, Kor. 3:6.

² *Biblia*, op.cit., Gal.5:14.

³ *Biblia*, op.cit., Kor. I; 13.

równie oryginalnego, co kontrowersyjnego, pełniącego podczas swego długiego życia obowiązki dziekana katedry św. Pawła w Cincinnati, pastora Kościoła Episkopalnego w Ameryce oraz wykładowcy etyki społecznej w Episkopalnej Szkole Teologicznej.

Fletcher przedstawia swój sytuacjonistyczny punkt widzenia w opozycji do dwóch panujących tradycji moralnych – legalizmu i antynomianizmu⁴. Legalizm jako teoria podejmowania decyzji wypływa z ducha poszanowania prawa i zaleca, by wszelkie działania ludzkie były z nim zgodne. Do tak rozumianej tradycji legalistycznej możemy zaliczyć judaizm, katolicyzm i większość kościołów protestanckich.

Dla Żydów przewodnikiem moralnym była *Tora*, czyli pięć Ksiąg Mojżeszowych *Biblii* wraz z ustną tradycją halakah obejmującą pierwotnie 613 przepisów. Za drugie źródło nauk moralnych uważany jest *Talmud* z dwiema częściami *Miszną* i *Gemara*, stanowiący obszerną kompilację Prawa Ustnego z rabinicznymi wyjaśnieniami, opracowaniami i komentarzami.

W chrześcijaństwie legalizm występuje pod dwiema postaciami: jako katolicka doktryna prawa naturalnego oraz protestancka doktryna wierności *Pismu*. Katolicy, zdaniem Fletchera, usiłują nadać swym zasadom etycznym obiektywną wykładnię imputując je samej naturze. Moralność jest w tej koncepcji wpisana w porządek wszechświata i niezmienna. Dobre jest to, co zgodne z prawem naturalnym, złe to, co mu się sprzeciwia. Protestanci zastępują prawo naturalne prawem biblijnym i twierdzą, że ostatnie słowo w moralności wypowiedzieli prorocy i apostołowie. Legalizm katolików ma więc posmak racjonalistyczny, podczas gdy legalizm protestantów – biblistyczny. Przeciwko legalizmowi Fletcher wysuwa miażdżący zarzut: doktryna ta w prostej linii prowadzi do faryzeizmu. Podporządkowanie się prawu stępią wrażliwość i oglupia sumienie. W rezultacie majestat prawa służy jedynie jako parasol dla czynów jawnie niegodziwych. Przedstawicielem takiej etyki może być purytanin ze swoją zasadą *fiat justitia, ruat caelum*. Fletcher nie kryje swej antypatii do tego typu ludzi i przytacza słowa Marka Twaina, dla którego purytanin to „dobry człowiek w najgorszym sensie tego słowa” (s. 20).

Postawą skrajnie przeciwną do legalizmu jest antynomianizm, odrzucający wszelkie zasady. W podejmowaniu decyzji nie pozostaje nam nic innego, jak zdać się na nasze „egzystencjalne” wyczucie sytuacji. Termin „antynomianizm” (dosłownie – „przeciwko zasadom”) wprowadził Marcin Luter, choć idea przezeń wyrażana znana była już niektórym chrześcijanom w czasach hellenistycznych. Jedną z jego postaci był libertynizm usuwający moralność w imię łaski. „Jako wolni (życie) – przestrzegał libertynów Piotr – a nie jako ci, którzy wolności używają za osłonę zła, lecz jako słudzy Boga”⁵. Drugą postacią

⁴J. Fletcher *Situation Ethics. The New Morality*. Pensylwania 1966. Wszystkie następne cytaty z powyższej pracy zaczerpnięto z tegoż wydania; przytaczając je podajemy w nawiasach stronę, na której się znajdują.

⁵*Biblia*, op.cit., I Piotr 2:16.

antynomianizmu była gnostycka wiara w posiadanie specjalnego przywileju – wiedzy tajemnej. Gnostycy uważali, że są natchnieni przez Ducha Świętego, (św. Paweł nazywa ich *pneumatikoi*, czyli napełnieni duchem), co miało wystarczać do odróżniania dobra od zła. Współczesny antynomianizm odnajdujemy u Jeana Paula Sartre'a i egzystencjalistów. *Nausée* – mdłości to uczucie, jakie budzi się w nas, gdy dostrzegamy „niespójność” w rzeczywistości. Zdarzenia w świecie realnym nie są powiązane, nie istnieją więc żadne wiarygodne uogólnienia, na których moglibyśmy się oprzeć w podejmowaniu decyzji. Rzeczywistość jest „jałowa” i „nieciąga”, jak wyraziła się Simone de Beauvoir, i każda sytuacja jest inna. Egzystencjaliści przyznają, że w obliczu braku wskazówek co do tego, jak mamy postępować, z samej ontologii nic dla moralności nie wynika. Fletcher chwali Sartre'a i Beauvoir za odwagę, ale przyznaje, że egzystencjalizm wylewa dziecko z kąpielą i znosi za jednym zamachem wszelką moralność.

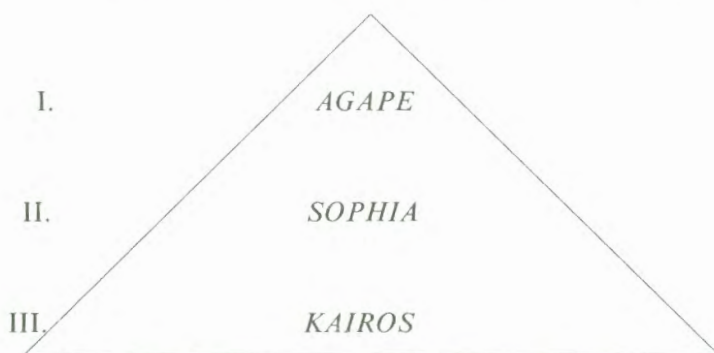
Trzecie stanowisko – sytuacjonizm chrześcijański łączy zalety dwóch poprzednich tradycji unikając jednocześnie ich błędów. „Sytuacjonista – twierdzi Fletcher – podchodzi do każdej sytuacji decyzyjnej uzbrojony w etyczne zasady panujące w jego społeczności i korzystając z nagromadzonego doświadczenia przodków pokłada w nich zaufanie mając nadzieję, że pomogą mu rozwiązać jego problem. Jest on jednak przygotowany zarówno do tego, by ich posłuchać, jak i do tego, by odrzucić je w konkretnej sytuacji, jeśli tego będzie wymagać miłość” (s. 26). Tak więc w centrum uwagi Fletchera i innych sytuacjonistów chrześcijańskich znajduje się miłość – *agape*, podniesiona do rangi naczelnej zasady i źródła wszelkiej moralności. Stosunek sytuacjonizmu do poprzednich tradycji jest jednoznaczny. Ze zwolennikami prawa naturalnego sytuacjonista dzieli przekonanie o fundamentalnej roli rozumu w formułowaniu sądów moralnych, ale wbrew nim twierdzi, że dobro nie jest wpisane w porządek wszechświata. Z legalistami biblijnymi dzieli myśl, że istnieją prawa objawione, ale w odróżnieniu od nich redukuje ich liczbę do jednego – prawa miłości Boga i bliźniego. W końcu z antynomianizmem łączy go ogólna niechęć do zasad i reguł moralnych, ale odróżnia przekonanie, że wolność decyzji powinna być w ostatecznej instancji ograniczona przez zasadę miłości i sytuację.

Od Agape do Kairos

Postulaty moralne wypowiedane przez sytuacjonistę mają więc postać imperatywów hipotetycznych, a nie kategorycznych. Nie można np. powiedzieć: „Rozdawanie jałmużny jest czymś dobrym”, lecz tylko: „Rozdawanie jałmużny jest czymś dobrym, jeśli zgadza się z zasadą miłości”. Z ogólnego prawa miłości nie wynika, co mamy robić w danej sytuacji. Na tym polega jego formalizm. Głównym błędem tradycyjnej kazuistyki nie jest próba zaproponowania różnorodnych interpretacji przykazania miłości, ale przekonanie, że uda się z niej

wywieść szczegółowe zasady i reguły. Tymczasem z prawa miłości uda się wywieść zaledwie ogólne zasady, w większości nieprzydatne w trudnych sytuacjach decyzyjnych. Jak pisze Emil Brunner, inny teolog protestancki: „Podstawa boskiego przykazania jest zawsze ta sama, ale jej treść zmienia się w zależności od zmiennych okoliczności”⁶. Nie znaczy to jednak, że znosi się tym samym absolutny obowiązek. Fletcher ujmuje to obrazowo: „Nasz obowiązek jest wprawdzie względny w stosunku do sytuacji, ale w samej sytuacji nabiera charakteru absolutnego” (s. 27).

Posługując się terminologią spopularyzowaną przez P. Tillicha a przejętą przez Fletchera, możemy w tym miejscu scharakteryzować dość ściśle metodę sytuacjonizmu etycznego. Obejmuje ona trzy poziomy wyznaczone kolejno przez *agape* – miłość, *sophia* – mądrość oraz *kairos* – moment decyzji (s. 33).



Poziom pierwszy jest tożsamy z najwyższą i jedyną zasadą moralną – kategorycznym przykazaniem miłości. Drugi obejmuje tradycję kościelną oraz mniej lub bardziej ogólne zasady moralne uznawane w społeczeństwie. Trzeci poziom to „kondensacja czasowości”, moment decyzji, w którym jednostka rozstrzyga, czy *sophia* – mądrość służy *agape* – miłości, czy też nie. Gdy jednostka uzna, że zastosowanie obiegowych zasad moralnych sprzeciwia się miłości, powinna je odrzucić i postąpić tak, jak nakazuje jej miłość. Chrześcijański sytuacjonizm pozostawia nas samych w obliczu Boga sugerując, że Kościół nie może nas wyręczyć w podejmowaniu decyzji moralnych.

Sześć twierdzeń zamiast dziesięciu przykazań

Metoda sytuacjonizmu chrześcijańskiego w całej rozciągłości przedstawiona przez Fletchera daje się scharakteryzować jako koniunkcja sześciu twierdzeń: Pierwsze z nich głosi, że „tylko miłość jest dobrem wewnętrznym” (s. 57). Jak przyznaje Fletcher, nie sposób uzasadnić tego twierdzenia. Jest ono bowiem

⁶E. Brunner *The Divine Imperative*, The Westminster Press 1947 s. 132.

aksjomatem etyki chrześcijańskiej, podobnie jak zasada użyteczności jest aksjomatem utilitaryzmu, a imperatyw kategoryczny – etyki Kanta. Zasadę miłości zrozumie jednak ten, kto przyjmie naukę moralną głoszoną przez Jezusa i przedstawioną w Nowym Testamencie. Wyrażenie „pełen miłości” w odniesieniu do człowieka ma sens jedynie metaforyczny. Tylko w Bogu miłość ma charakter substancjalny. Tylko w Nim jest własnością. Mówiąc krótko – Bóg jest miłością. Człowiek wskutek swych niedoskonałości może jedynie kochać, ale sam nie może być miłością. Fletcher zdaje sobie sprawę z tego, że powiedział za mało, aby uzasadnić obowiązek miłości. Z pomocą przychodzi mu jednak teologia chrześcijańska. Jeśli Bóg jest miłością i stworzył człowieka jako *imago dei* lub *imago christi*, to wynika stąd, że człowiek powinien naśladować swego stwórcę i starać się kochać Boga, bliźniego i siebie. Czym jednak właściwie jest miłość chrześcijańska? Wprawdzie wszyscy teologowie są jednomyślni w negatywnym określaniu miłości i twierdzą, że *agape* należy odróżnić zarówno od przyjaźni (*philia*), jak i od miłości erotycznej (*eros*), różnią się jednak w jej pozytywnych charakterystykach. Trwają spory o to, czy miłość jest cechą czy predykatem. Jedni, jak Reinhold Niebuhr, sądzą, że jest ona raczej cechą bądź mocą, którą w pełni osiągnął jedynie Chrystus. Inni, jak Fletcher, nadają jej znamiona predykatu i formalnej zasady urzeczywistnianej w różny sposób w konkretnych sytuacjach. Jeszcze inni, jak Emil Bruner czy William Temple, są zdania, że miłość jest rodzajem uczucia serdeczności lub przyjaźni i realizuje się tylko w relacjach ja–ty, nie zaś my–oni⁷. Nie musimy w tym miejscu rozstrzygać sporów między agapistami. Wystarczy, jeśli zaproponujemy wiarygodną teorię decyzji, którą można uzgodnić z przykazaniem miłości Boga i bliźniego.

Powyższe wnioski prowadzą Fletchera do drugiej zasady agapizmu: „Wiążącą zasadą podejmowania decyzji przez chrześcijanina jest miłość i nic więcej” (s. 69). Fletcher szuka uzasadnienia dla tak sformułowanej teorii w metaetycznym teleologizmie. O wartości moralnej czynu decydują, jego zdaniem, cztery czynniki: cel, środki, motywy, konsekwencje. Względne są nie tylko środki, ale i cele. Motywy oraz konsekwencje mają wartość tylko o tyle, o ile w naszej mocy jest je kształtować. Jedynym celem absolutnym, czyli poszukiwanym *summum bonum* jest miłość. Czyn jest słuszny, jeśli prowadzi do miłości, zły – jeśli do niej nie prowadzi. Fletcher i inni agapiści wołają więc za św. Augustynem: *'Dilige, et quid vis fac!'* – kochaj z troską i rób, co chcesz. Takie postawienie sprawy odbiera etykę z rąk nieoświeconych mas – które lubią śnić neurotyczny sen bezpieczeństwa zapewnianego przez przestrzeganie ogólnie uznanych norm – i oddaje ją w ręce garstki gotowych na wszystko sytuacjonistów. Fletcher nie boi się takiej konsekwencji. Chrześcijanin musi powiększać zakres swej odpowiedzialności

⁷Zob.: D. Bonhoeffer *Ethics*, 1955, s. 131; W. Temple *Christianity and Social Order*, London 1950, s. 75 oraz E. Bruner *Justice and the Social Order*, London 1945, s. 114–118.

zamiast ją ograniczać. „Decyzja jest ryzykiem wynikającym z tego, że odważyliśmy się być wolnymi” (s. 84).

Trzecie twierdzenie jest dość nieoczekiwane i głosi, że „miłość i sprawiedliwość są tym samym, jako że sprawiedliwość to po prostu miłość dzielona między ludzi” (s. 87). Fletcherowi najwyraźniej więc chodzi o to, że sprawiedliwość można zdefiniować odwołując się do pojęcia miłości. Jest to wniosek zaskakujący, jeśli zważyć, że w ujęciu potocznym miłość często sprzeciwia się sprawiedliwości, np. wtedy, gdy wahamy się czy powinniśmy słusznie ukarać dziecko, które kochamy, lub też wtedy, gdy dla dobra ogółu powinniśmy przerwać kosztowne leczenie bliskiej nam osoby. Utożsamienie miłości i sprawiedliwości pozwala Fletcherowi uniknąć wielu problemów, a ponadto wprowadzić w orbitę etyki Benthamowską zasadę największej użyteczności dla największej liczby ludzi. Użyteczność nie polega odtąd na maksymalizacji przyjemności, lecz na maksymalizacji dobra pojętego na sposób agapistyczny.

Twierdzenie czwarte stanowi konsekwencję poprzedniego twierdzenia i głosi, że „miłość wymaga troski o bliźniego nawet wtedy, gdy się go nie lubi” (s. 103).

Miłość chrześcijańska nie jest uczuciem przyjaźni (*philia*) ani pożądaniem erotycznym (*eros*), ale wynika z bezinteresownej chęci czynienia dobra. Nie można zmusić się do miłości erotycznej lub przyjacielskiej, można jednak realizować w praktyce miłość chrześcijańską i kochać nawet swoich wrogów. Jak powiedział Luter, człowiek powinien widzieć w drugim człowieku Chrystusa. Nie ma więc dwóch przykazań miłości: jednego nakazującego kochać Boga i drugiego – człowieka. Miłość jest jedna i posiada trzy przedmioty: B o g a , b l i ź n i e g o i n a s s a m y c h. Jak już wspomnieliśmy, miłość – podobnie jak zasada użyteczności – wymaga kalkulacji, inteligencji i pozbycia się poczucia niewinności. Fletcher na każdym kroku każe nam dokonywać trudnych wyborów, w których wszystkie wyjścia są złe: „Co powinieś ocalić, jeśli możesz wynieść z płonącego budynku albo dziecko, albo Monę Lisę?” – pyta amerykański agapista. I odpowiada: „Wyniesiesz dziecko, jeśli jesteś personalistą” (s. 115). Ale rozstrzygnięcie drugiego wyboru jest już całkiem nieintuicyjne: „jeśli masz wybierać między twoim ojcem a geniuszem medycznym, który odkrył lekarstwo na powszechną śmiertelną chorobę, wyniesiesz geniusza, jeśli rozumiesz, czym jest *agape*” (s. 115).

Twierdzenie piąte brzmi złowieszczo w świetle tradycyjnych wartości i głosi: *Finis sanctificat media*, czyli – „cel uświęca środki”. Nie wynika z tego jednak, że k a ż d y cel uświęca k a ż d e środki. Mówiąc słowami E. Brunnera – „konieczny cel uświęcają konieczne środki” (s. 120). W tym miejscu musimy się zatrzymać. Konkluzja, do jakiej dochodzi sytuationista chrześcijański pokroju Fletchera, może nas całkowicie wytrącić z równowagi. Uznając, że miłość jako cel konieczny uświęca konieczne środki, jesteśmy zmuszeni przyjąć, że czasem środkami tymi może być coś jawnie niemoralnego, np. zabójstwo, kradzież lub cudzołóstwo. W takim sposobie mówienia kryje się jednak pułapka. Jeśli czyn *P*

jest słuszny wtedy i tylko wtedy, gdy powiększa *summum bonum* co najmniej w takim samym stopniu, jak jakiś inny czyn alternatywny, to jeśli okaże się, że czynem tym jest zabójstwo, nie możemy nazwać zabójstwa czymś niesłusznym bez popadnięcia w sprzeczność. Możemy co najwyżej powiedzieć, że przedstawione przez Fletchera rozumienie słowa „słuszny” odbiega od naszych potocznych intuicji moralnych. Musimy jednak przyznać, że zasada „cel uświęca środki”, nawet w rozumieniu agapistycznym, niesie groźbę nadużyć na nie spotykaną dotąd skalą. Fletcher nie ma więc lepszego wyjścia niż znów odwołać się do rachunku użytecznościowego Milla i Benthama: „Na tej podstawie, staje się jasne, że tam, gdzie etyka miłości poszukuje na serio klucza do rozwiązywania problemów społecznych, musi wstąpić w koalicję z utylitaryzmem” (s. 95).

Te i inne fragmenty prac Fletchera nieodparcie nasuwają nam myśl, że przykazanie miłości przypomina zasadę dobroczynności i nawołuje do powiększania dobra innych. Zauważmy, że interpretacja etyki miłości jako pewnej formy teleologizmu oraz jej mariaż z utylitaryzmem uchroniły ją od niekonsekwencji i rażących trudności. Zamiast nich pojawił się jednak inny kłopotliwy problem. Jeśli przykazanie miłości dotyczy zarówno człowieka, jak i Boga – to w jaki sposób mamy przyczyniać się do dobra bytu, który z istoty swej jest doskonały? Fletcher nigdy nie znalazł na to pytanie przekonującej odpowiedzi. Zaletą jego koncepcji jest jednak propozycja uznania miłości jako zaworu bezpieczeństwa w rozwiązywaniu konfliktów na gruncie utylitaryzmu. Argumenty teologiczne mogą stanowić dodatkowe uzasadnienie dla zasady użyteczności. Miłość w wydaniu chrześcijańskim i na użytek religijnie nastawionych myślicieli wzbogaca utylitaryzm o nowe treści. Miłość może stanowić dodatkowy test dla naszych czynów. Wprowadzając *agape* do rozważań moralnych musimy jednak zgodzić się na dodatkowe utrudnienie. Zasada użyteczności może teoretycznie wchodzić w konflikt z zasadą miłości. Która z nich powinna przeważać? Fletcher ani żaden inny sytuacionista chrześcijański nie ma wątpliwości: z a s a d ą n a d r z ę d n ą j e s t z a w s z e z a s a d a m i ł o ś c i. Agapizm więc może przypaść do gustu wszystkim tym, którzy uważają, że utylitaryzm czasem powinno się stosować, a czasem od niego odstąpić. Powodem odstąpienia od utylitaryzmu czynów wtedy, gdy razi nas jako teoria skrajna i niesprawiedliwa, może być właśnie wzgląd na *agape*, czyli głos miłości.

Twierdzenie szóste i ostatnie oznajmia, iż „decyzje wypływające z miłości mają charakter sytuacyjny, a nie preskryptywny” (s. 134). Jak już wspomnieliśmy, o ile odgórnym ograniczeniem wolności człowieka jest zasada *agape*, o tyle jej oddolny sprawdzian polega na świadomym uwikłaniu w sytuację. Etyka nie sprowadza się do zaleceń, lecz do podejmowania niepowtarzalnych decyzji w konkretnej sytuacji. Aby ich dokonywać, potrzeba odwagi i wolności. Poruszając się po omacku w gąszczu splecionych z sobą faktów, nie możemy mieć pewności, że nie błądzimy. Nie mamy pewności, że postąpilibyśmy tak, jak postąpiliśmy, gdybyśmy znali więcej faktów. Jak określa to obrazowo Fletcher,

większość wyborów moralnych odbywa się w „strefie szarej”. Niepewność, jaka nam towarzyszy, może prowadzić do trwogi, bojaźni i poczucia winy. Chrześcijanin powinien jednak zawsze pamiętać o przestrodze Alberta Schweitzera: „Czyste sumienie to wynalazek diabła” (s. 83).

Przerywanie ciąży i eutanazja: „Jeśli kochasz — zabij”

Zastanówmy się, jak można zastosować agapizm w praktyce. Podajmy za Fletcherem dwa przypadki – przerwania ciąży i eutanazji, a następnie przyjrzymy się jego argumentacji⁸.

W 1962 roku w jednym ze stanowych, amerykańskich szpitali psychiatrycznych zdarzył się dramat: niepoczytalny pacjent zgwałcił na oddziale młodą i niezamężną pacjentkę chorą na ciężką schizofrenię. Okazało się, że dziewczyna zaszła w ciążę. Ojciec pacjentki oskarżył szpital o zaniedbanie i domagał się natychmiastowego zabiegu aborcji. Personel szpitala odmówił, powołując się na obowiązujące prawo, które kategorycznie zakazywało aborcji w przypadkach, gdy ciąża i ewentualny poród nie zagrażają życiu matki.

Jaką decyzję powinno się podjąć w tej sprawie? Fletcher nie ma wątpliwości. Sytuacjonizm nakazuje odwołać się do miłości bliźniego, a ta podpowiada, że w tym przypadku aborcja byłaby zabiegiem uprawnionym. Co więcej Fletcher uważa, że rozwiązanie odmienne – które przyjmują legaliści, w szczególności zaś katolicy – dowodziłoby ślepoty moralnej i nieczułości na tragedię ludzką (s. 35). Stanowisko Fletchera jest wprawdzie zrozumiałe i wypływa ze współczucia, ale trudno byłoby uzasadnić je na gruncie jego własnej teorii. Racje, które przemawiają za aborcją w tym przypadku są dla Fletchera oczywiste: jest to wzgląd na dobro matki oraz dobro dziecka. O ile pierwszy wzgląd jest zrozumiały, o tyle drugi budzi poważne wątpliwości. Fletcher przyznaje, że lepszym uzasadnieniem jest odwołanie się do zasady, że nie zaplanowane i nie chciane dzieci nie powinny się rodzić. Nietrudno zauważyć jednak, że taka odpowiedź coraz bardziej oddala nas od agapizmu, który programowo rezygnuje z zasad. Fletcher powinien raczej pozostawić decydującym wolną rękę powtarzając za św. Augustynem: „Kochaj i rób, co chcesz”, a nie przekonywać do stanowiska, które jemu wydaje się słuszne. Przed takim trudnym problemem staje każdy sytuacjonista. Każdy z nich bowiem musi samotnie słuchać głosu miłości, jak niegdyś Sokrates głosu swego dajmoniona. Co więcej, niewykluczone, że miłość będzie do każdego przemawiać innym głosem. Dietrich Bonhoeffer, którego Fletcher uznał za bliskiego sytuacjonizmowi, komentując

⁸ Zob.: J. Fletcher: *Medicine and Morals*, Boston 1960 oraz szerzej o przyzwoleniu na eutanazję tegoż *Eutanasia [w:] Humankind: Essays in Biomedical Ethics*, Buffalo, New York 1979, s. 149–158; *Ethics and Eutanasia – to Live or Die: When, Why, How.*, New York 1973, s. 113; *Four Indicators of Humankind. The Enquiry Natura*, The Hastings Center Report n. 6 (1974), s. 4–7.

ten sam przypadek wybrał rozwiązanie przeciwne: aborcja jest niedopuszczalna, bo nie możemy skazywać dziecka na śmierć według własnego widzimisię (s. 38). Kontrowersja między Fletcherem i Bonhoefferem co do tego, jak postąpić w tej szczególnej sytuacji ujawnia główną słabość sytuacjonizmu: niejednoznaczność pojęcia miłości.

Drugi przypadek to historia śmierci Jonathana Swifta. Pisarz, na osiem lat przed śmiercią, zachorował na guza mózgu. Podczas częstych ataków bólu Swift usiłował odebrać sobie życie, ale noże i inne przedmioty, którymi mógł zadać sobie śmierć odebrano mu. W końcu ból tak się nasilił, że aż sześciu mężczyzn musiało obezwładniać chorego, by nie wykuł sobie oka własnymi palcami. Przez trzy ostatnie lata życia, Swift mógł jedynie leżeć w łóżku, obficie się śliniąc. Życie pisarza zakończyła bolesna 37-godzinna agonia. Jak pisze Fletcher, w czasie tej straszliwej choroby, która dotknęła Swifta, umysł pisarza „rozpadł się na kawałki”. Pytanie, które musi postawić agapista brzmi: Czy brutalne i agresywne powstrzymywanie Swifta przed popełnieniem samobójstwa i nieokazanie pomocy w skróceniu jego cierpień było działaniem dla dobra chorego zgodnym z zasadą miłości? Fletcher nie ma wątpliwości: w tym przypadku *agape* wymagała czynnego skrócenia życia cierpiącego pisarza.

Za swe główne zadanie poczytuje więc Fletcher ukazanie dobroczynnych skutków eutanazji czynnej. W głośnym artykule o eutanazji uzasadnia tezę, że zabicie bliźniego wypływające z miłosierdzia zgodne jest z agapizmem i zasadą miłości. Koncepcja, zgodnie z którą należy przedłużać życie ludzkie za wszelką cenę, obraża naszą inteligencję, rozsądek i sumienie. W chrześcijańsko-europejskiej tradycji istota człowieczeństwa polega na *ratio*, czyli zdolności do racjonalnego myślenia. Ci, którzy stawiają *vita* przed *ratio* sprowadzają człowieka do poziomu egzystencji zwierząt. Człowiek, z którego choroba wymazała pamięć, uczucia, wolę, słowem – życie świadome, nie powinien być sztucznie podtrzymywany przy życiu. Fletcher staje więc na stanowisku uznania za kryterium wartości życia jego jakość i bez wahania odrzuca tezę, że każde życie ludzkie jest święte. Najważniejszym staje się dla niego odpowiedź na pytanie: Czy możemy przyspieszyć własną śmierć (samobójstwo) lub śmierć cudzą (zabójstwo z miłosierdzia)? Fletcher odpowiada na oba pytania twierdząco i zaznacza, że uzasadniając jeden z tych czynów, automatycznie uzasadniamy drugi z nich. Argumenty, które podaje chrześcijański filozof na poparcie tak radykalnego stanowiska są ciekawe, odważne i pełnej inwencji.

Pierwszy z nich odwołuje się do zasady „cel uświęca środki”, brzmiące złowieszczo w świecie tradycyjnych wartości. Jak mogliśmy się przekonać, dokładniejsze sformułowanie zasady brzmi: „konieczny cel uświęca konieczne środki”. Czy moglibyśmy z pełną odpowiedzialnością uznać negację tego zdania? – pyta Fletcher. Jeśli nie cel uświęca środków, to co je uświęca? Chrześcijański filozof zauważa, że odpowiedź na to pytanie pomaga zaliczyć odpowiadającego do jednej z dwóch tradycji w etyce: deontologii albo konsekwenc-

jalizmu. Jeśli ktoś, jak sam Fletcher, uznaje moralność za zbiór działań celowych i twierdzi, że wartość moralna czynów zależy od ich skutków, to tym samym powinien uznać się za konsekwencjalistę. Jeśli natomiast uznamy, że wartość ta zależy od zgodności z zasadami, przychylamy się do stanowiska deontologicznego. Jak pamiętamy, aby uprawomocnić urzeczywistnienie zasady „cel uświęca środki” musimy przyjąć dodatkowe założenia: rachunek utylitarystyczny oraz koncepcję najwyższego dobra. Fletcher za *summum bonum* uznaje miłość przejawiającą się w działaniu dla „dobra bliźnich”, z czego wynika, że środki i cele są słuszne, jeśli przyczyniają się do dobra osoby ludzkiej. Rachunek utylitarystyczny pomaga nam określić bilans zysków i strat i wybrać zarówno najlepsze cele, jak i najlepsze środki. Odpowiedź na pytanie o zasadność eutanazji zależy więc od tego, czy może się zdarzyć, iż odebranie komuś życia będzie stanowiło działanie dla jego dobra. Fletcher nie ma wątpliwości, że czasem do takich sytuacji dochodzi. Gdy pacjent znajduje się w stanie wegetatywnym i jest utrzymywany sztucznie przy życiu, rzeczą słuszną byłoby położyć kres jego istnieniu. Celem usprawiedliwiającym takie działanie może być zapewnienie lepszej opieki i środków medycznych tym pacjentom, którzy rokują lepiej. Podobnie nie jest czymś nagannym skrócenie cierpienia dziecka w końcowym stadium choroby Tay-Sachsa. Osoby znajdujące się w tak tragicznym położeniu, jak Swift tracą to, co stanowi o istocie człowieczeństwa – *ratio*. Pomoc w ucieczce od ostatecznej degradacji jest działaniem miłosiernym i wzniosłym. Przeciwnik Fletchera mógłby zaoponować i stwierdzić, że skracając życie innego człowieka arbitralnie odgrywamy rolę Pana Boga. Fletcher uznaje ten kontrargument za niejasny i żąda sprecyzowania, jaki byt mamy na myśli, mówiąc o Bogu. Sądzi on, że tradycyjna koncepcja transcendentnego Boga – znajdującego się poza światem, lecz będącego jego stwórcą – napotyka na trudności nie do przewyciężenia. Jeśli Bóg jest stwórcą i władcą świata, to nie mamy moralnego prawa ingerować w bieg rzeczy. Ingerencją w bieg rzeczy jest jednak nie tylko sztuka, nauka, filozofia, medycyna, lecz ponadto wszystko to, co składa się na pojęcia „ludzki świat”. Kultura jest sztuczna, gdyż nie jest częścią natury, lecz wręcz jej się sprzeciwia. Jediną alternatywą dla Boga stwórcy i pantokratora jest idea Boga postrzeganego jako zasada wszystkich rzeczy realizująca się w miłości wobec bliźniego.

Myślę, że argument Fletchera przekonuje wszystkich konsekwencjalistów. Kto jednak nie zaakceptuje kryteriów utylitarystycznych, odrzuci zarazem całe rozumowanie protestanckiego teologa. Potrzebny jest dodatkowy argument krytykujący zasadę świętości życia oparty na założeniach deontologicznych. Jak pamiętamy wyjściowe pytanie brzmiało: Co może usprawiedliwić środki? Jeśli dorzucimy skutki jako miarę słuszności czynów, możemy uznać, że o słuszności naszego działania decyduje jego zgodność z zasadami. W tradycyjnej, deontologicznej etyce katolickiej zezwala się na pewne czyny, nazywane potocznie zabójstwami, a więc: zabójstwo w obronie własnej, zabójstwo

żołnierza w sprawiedliwej wojnie lub kara śmierci. Fletcher krytykuje deontologizm zauważając, że prowadzi on do absurdalnych konsekwencji: „Możesz skrócić życie bliźniemu dla twego własnego dobra [np. w obronie własnej – przyp. W.J.], ale nie wolno ci zrobić tego samego dla jego własnego dobra! Możesz odebrać sobie życie dla dobra bliźniego, jak to się dzieje w przypadkach heroicznego poświęcenia dla innych, ale nie wolno ci zrobić tego samego dla twego własnego dobra. Oto przykład nonsensownego złudzenia”⁹. Drugi argument Fletchera mógłby więc przybrać postać rozumowania *per analogiam* i brzmieć następująco: jeśli zezwalamy na zabójstwo człowieka dla naszego dobra, to *a fortiori* powinniśmy zezwolić na zabójstwo człowieka dla jego dobra. Jeśli zezwalamy na poświęcenie własnego życia dla dobra innych, to *a pari* powinniśmy zezwolić na odebranie sobie życia dla naszego własnego dobra.

Trudno się nie zgodzić z krytyką Fletchera. O ile jego pierwszy argument na rzecz eutanazji czynnej odwoływał się do pojęcia dobra bliźniego oraz rachunku zysków i strat, o tyle drugi wydobywa na światło dzienne absurdalność i niespójność stanowiska przeciwnego. Nietrudno zrozumieć, dlaczego agapizm spotkał się z potępieniem papieża Piusa XII w 1952 roku, zaś w cztery lata później Święta Kongregacja do Spraw Wiary zabroniła nauczania go we wszystkich seminariach i akademiach duchownych.

Zakończenie

Agapizm, czyli sytuacjonizm chrześcijański, jest etyką programowo rezygnującą z wymogu uogólniania sądów moralnych. W trudnych sytuacjach medycznych, gdzie, jak określił to doskonale jeden z lekarzy, „wszystkie stałe są zmienne” sytuacjonizm jest więc doktryną obiecującą. Tradycyjne zasady moralne (*sophia*) mogą być odrzucone w momencie decyzji (*kairos*) podejmowanej w imię jedynej, dominującej zasady miłości (*agape*). Brak zgody co do tego, jak mamy interpretować zasadę miłości. Joseph Fletcher, którego uznaliśmy za głównego reprezentanta agapizmu, nadaje jej charakter utylitarystyczny i stwierdza, że miłość wymaga działania dla dobra innych. Obowiązkiem człowieka jest więc powiększanie miłości w świecie lub – co na jedno wychodzi – przyczynianie się do dobra wszystkich ludzi. W sporze o przerywanie ciąży sytuacjonizm nakazuje rozpatrzenie każdego przypadku z osobna i podjęcie autentycznej, odpowiedzialnej i nie wymuszonej decyzji moralnej, która uwzględniałaby dobro wszystkich osób zaangażowanych w tę sytuację.

W sporze o eutanazję Fletcher zajmuje stanowisko radykalne, głosząc, że każda forma eutanazji jest dozwolona, jeśli tylko realizuje miłość, tzn. powiększa dobro lub zmniejsza zło. Argument miłosierdzia opiera się na założeniu, że eutanazja jest czymś słusznym, bo w pewnych sytuacjach może przynieść ulgę

⁹J. Fletcher *Eutanazja*, „Etyka” 1993, nr 26, s. 80.

cierpiącemu, a więc przyczynić się do jego dobra. Wartość życia ludzkiego polega nie na *vita* – czyli spełnianiu funkcji biologicznej, lecz wypływa z *ratio* rozumu. Tak też należy rozumieć dobro życia ludzkiego. Ma ono wartość, gdy jest życiem rozumnym, nie ma wartości – gdy zmienia się w biologiczną vegetację. Co więcej, jeśli katolicy mają rację i możemy zadać komuś śmierć dla naszego własnego dobra, to *a fortiori* możemy też zadać komuś śmierć dla jego dobra. Na tym właśnie polega argument *per analogiam*. Wskazaliśmy już niektóre wady tej koncepcji: niespójność polegająca na jednoczesnym przyjmowaniu formalnej zasady miłości oraz materialnej koncepcji dobra ludzkiego, mglistość pojęcia *agape*, kłopoty z określeniem roli Boga w etyce.

Na koniec wspomnijmy o jej zaletach. Agapizm jest etyką indukcyjną, gdyż punktem wyjścia ocen i decyzji jest wnikliwa analiza sytuacji empirycznej, w jakiej się znajdujemy. Schematyczność, ignorancja, sztywne trzymanie się zasad, bezrefleksyjność i otepiałość uznane są za największe zagrożenie dla etyki, która przestaje pełnić funkcję drogowskazu dla maluczkich. Agapizm jest etyką ambitną i elitarną. W świecie, w którym panują porządek, faryzejska obłuda, głód autorytetów i wielcy inkwizytorzy, agapizm musi zostać potępiony. Nie jest to jednak zarzut pod adresem sytuacjonizmu chrześcijańskiego, lecz świata, w którym takie *auto da fê* jest możliwe.

JOSEPH FLETCHER AND ETHICS OF AGAPE – „DILIGE, ET QUID VIS FAC”

The main purpose of this article is to present Joseph Fletcher's ethical orientation known as „agapism”. The agapistic situationism, in contrast to legalistic and antinomian approaches, is based on only one moral norm – Christian love, the love of which only God is capable, but which every man must attempt to emulate. According to the author the true agape justifies using all possible means. The rightness of our acts depends on the particularities of the situation, ethical tradition and – most importantly – unselfish love. Joseph Fletcher draws some interesting conclusions from his premises. He proclaims that any act (e.g. abortion or euthanasia) could be right in some situations. Agapism is a popular orientation among Protestant thinkers who are interested in bioethics. Unfortunately Joseph Fletcher theory is almost unknown to the Polish reader.