

Ryszard Moń

Specyfika etyki polskiej XX wieku

Studia Philosophiae Christianae 39/1, 43-74

2003

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RYSZARD MOŃ
Instytut Filozofii UKSW

SPECYFIKA ETYKI POLSKIEJ XX WIEKU

1. Marksizm wyzwaniem dla polskich etyków. 2. Odrzucenie wyjaśnień psychologicznych. 3. Specyfika rozważań etycznych polskich fenomenologów. 4. Odchodzenie od etyki tomistycznej. 5. Wnioski końcowe.

Czy etyka polska XX wieku wyróżnia się czymś szczególnym? Wydaje się, że nie, ale czy na pewno?. Trudno bowiem mówić o jakiejś jej specyfice, gdy istnieje przynajmniej kilka ośrodków myśli etycznej, różniących się dość wyraźnie między sobą, sposobem uprawiania tej dziedziny filozoficznej, a także – podejmowaną problematyką. Inaczej bowiem sprawa przedstawia się w środowisku lubelskim, inaczej w krakowskim, a jeszcze inaczej wyglądało to w szkole lwowsko-warszawskiej, znajdując po wojnie swoje przedłużenie w takich ośrodkach naukowych jak Warszawa czy Toruń. Niemniej jednak warto pokusić się o próbę porównania poglądów polskich etyków XX wieku, by się przekonać, czy powtarzali oni jedynie poglądy przyjęte z Zachodu, czy też starali się wnieść swój własny wkład w dzieło powstania etyki jako samodzielnej teorii naukowej. Aby odpowiedzieć na tak postawione pytanie, należy najpierw zestawić ze sobą pewne typy zagadnień, jakie były dyskutowane w różnych ośrodkach akademickich w naszym kraju, by je następnie porównać z głównymi założeniami szkół zagranicznych. Trzeba zatem rozważyć stosunek polskiej etyki do takich systemów filozoficznych jak intuicjonizm E. Moore'a, emotywizm, filozofia analityczna, preskryptywizm, fenomenologia, marksizm, personalizizm, hermeneutyka, filozofia dialogu, czy wreszcie tomizm. Nie sposób jednak omawiać dokładnie ani poszczególnych autorów, ani wszystkich sporów, jakie toczyły się wśród polskich etyków XX wieku. Dlatego spróbujemy skupić się jedynie na wybranych podstawo-

wych zagadnieniach filozoficznych, żywo dyskutowanych w polskim środowisku etycznym. Poniższe rozważania nie mają ambicji szczegółowego omówienia podjętej problematyki, ale są raczej zaproszeniem do dyskusji na powyższy temat. Najpierw więc zostaną zaprezentowane problemy, które stały się przedmiotem sporu marksistów z filozofami o proveniencji chrześcijańskiej, następnie przedstawione zostaną osiągnięcia twórców tzw. etyki niezależnej, omówiona też będzie dyskusja między tomizmem a zwolennikami etyki budowanej na fundamencie fenomenologii, a także spór tomistów z personalistami, głównie tych ze szkoły lubelskiej (szeroko rozumianej), który dobrze pokazuje specyfikę zainteresowań etycznych polskich myślicieli.

1. MARKSIZM WYZWANIEM DLA POLSKICH ETYKÓW

Pojawienie się marksizmu stało się wyzwaniem dla wielu polskich etyków różnej proveniencji. Skłoniło ich bowiem do wypracowania systemów alternatywnych. Ogłoszenie marksizmu i związanego z nim materializmu oraz ateizmu oficjalną doktryną PRL-u zainspirowało wielu etyków do poszukiwania innych rozwiązań. Stworzyło potrzebę zbudowania etyki niezależnej. Zadania tego podjął się T. Kotarbiński. Z kolei T. Czeżowski starał się zbudować etykę na wzór nauk empirycznych¹. Także polscy tomiści nie pozostali obojętni na to, co głosił marksizm. Spośród nich na szczególną uwagę zasługuje T. Ślipko, który podjął z nimi dyskusję. Bardzo charakterystycznym opisem tego dialogu jest artykuł M. Fritzlanda, jaki się ukazał z okazji jubileuszu 70 rocznicy urodzin ks. T. Ślipko, ukazujący podobieństwa i różnice pomiędzy omawianymi autorami. Zagadnienia etyczne, jakie były dyskutowane w ramach dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego, obejmowały najróżniejsze dziedziny naszego życia. Przede wszystkim zastanawiano się nad rolą jednostki i jej stosunkiem do człowieczeństwa oraz nad zagadnieniem wolności woli i związanej z nią odpowiedzialności. Interesujące dla obu stron okazało się zagadnienie relatywizmu norm moralnych i metod ich uzasadnienia. Starano się znaleźć odpowiedź na pytanie, czy etyka jest uwarunkowana filozoficznie. W większości marksiści byli przekonani, że etyka posiada uwarun-

¹ Zob. T. Styczeń, *Etyka*, w: *O wartościach, normach i problemach moralnych*, red. M. Środa, Warszawa 1994, 63. Przedruk z Encyklopedii Katolickiej, t. 4.

kowania filozoficznie, ale jedynie „w odniesieniu do występujących w etyce zdań, za pomocą których etycy starają się uzasadnić swoje postulaty powinnościowe”². Natomiast M. Fritzhand uważał, że zdania o powinnościach mają charakter niezależny i w tym względzie przyznawał rację T. Kotarbińskiemu. Niemniej jednak utrzymywał on, że same wymogi moralne są niezależne od uzasadnień metafizycznych³.

Dyskusja z marksistami niewiele jednak wniosła nowego. Stąd też, bardziej niż analizie systemu marksistowskiego, warto przyrzyć się samemu systemowi etyki niezależnej stworzonej przez polskich etyków, nie będących marksistami. Na szczególną uwagę zasługują systemy etyki niezależnej (zwanej niekiedy autonomiczną) T. Kotarbińskiego czy T. Czeżowskiego, gdyż pokazują one dobrze, jak wielki jest wkład polskich etyków w myśl filozoficzną XX wieku. I pod tym względem marksizm okazał się tu być wielce inspirujący. Sprowokował on bowiem wielu filozofów do zajęcia się problemem autonomiczności etyki. W trakcie dyskusji etycy polscy dokonali wielu cennych ustaleń. Z jednej bowiem strony, starali się oni przeciwstawić koncepcji marksistowskiej, z drugiej zaś – krytycznie odnosili się oni do światopoglądu chrześcijańskiego. Chcieli bowiem zbudować etykę, która byłaby niezależna od jakiegokolwiek religii. To spowodowało, że zaczęli oni opracowywać kwestie metodologiczne. Podobnie postępowali filozofowie o rodowodzie chrześcijańskim. T. Styczeń, podobnie jak i H. Juros, zwracali ciągle uwagę, że istotną sprawą jest znalezienie odpowiedzi na pytanie, przez co ludzkie działanie staje się dobre lub złe. Starając się zrozumieć, przez co ludzkie czyny stają się dobre lub złe moralnie, zrezygnowali oni z rozwiązań zaproponowanych przez św. Tomasza, czyli z koncepcji eudajmonistycznych. Nie wyrzekli się jednak uzasadnień filozoficznych i nie zgodzili się na sprowadzenie całego problemu do poziomu psychologii bądź socjologii. Dlatego sprzeciwili się oni koncepcjom neopozytywistycznym reprezentowanym przez Koło Wiedeńskie, głównie przez M. Schlicka. Styczeń utrzymywał, że naukowość etyki nie może być zagwarantowana przez to, że stanie się ona gałęzią psychologii. Jego zdaniem, byłaby to jej reduk-

² M. Fritzhand, *Materializm, metafizyka, etyka*, *Studia Philosophiae Chistianae* 25 (1989)1, 52.

³ Zob. Tamże, 52.

cja, czyli sprowadzenie do teorii chcenia⁴. Nie zadawała go również tomistyczne wyjaśnienie wspomnianego powyżej problemu. Co więcej, dopatrywał się on pewnej analogii między założeniami przyjmowanymi przez Akwinatę a próbami zbudowania etyki podejmowanymi przez neopozytywistów, dla których istotny był jedynie cel. Jego zdaniem, w obu przypadkach struktura teleologiczna etyki decydowała o tym, że przedstawiała ona być etyką niezależną. Dlatego też utrzymywał on, że „postulowanie niezależności metodologicznej SIMPLICITER dla tak rozumianej etyki musiałoby się też wydawać Schlickowi (nie mniej niż Tomaszowi) żądaniem absurdalnym”⁵.

Nic więc dziwnego, że Styczeń solidaryzował się w swych rozważaniach z takimi myślicielami jak T. Czeżowski czy T. Kotarbiński, którzy również oponowali przeciwko redukowaniu etyki zarówno do filozofii czy teologii, jak i do nauk szczegółowych, czego zdaje się nie zauważała np. M. Ossowska. Tak więc, poszukiwanie solidnych podstaw metodologicznych jednoznacznie Stycznia tak z Kotarbińskim, jak i Czeżowskim. Rezygnują oni bowiem z budowania etyki w sposób teleologiczny. Ich zdaniem, teleologizm w etyce powoduje zacieranie bezwarunkowości i bezinteresowności czynu etycznego.

Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że T. Stycznia nie satysfakcjonuje koncepcja ściśle deontologiczna, a to głównie dlatego, że – jego zdaniem – w tym przypadku wartość czynu zależy tam od posłuszeństwa autorytetowi zewnętrznemu, przez co podmiot pozbawiony zostaje swej autonomii. Zdaniem Stycznia, „nakaz zewnętrzny tłumaczyć może co najwyżej – podobnie przez swoją kategoryczność do moralnej powinności – zjawisko przeżywania powinności. Nie wyjaśnia jednak, ani tym bardziej nie konstytuuje, fenomenowi powinności jako wewnętrznego zobowiązania podmiotu działającego”⁶. Nie mogą więc zadowolić rozwiązania zaproponowane przez jednego z najsłynniejszych filozofów XX wieku J. P. Sartre’a, ani też etyka zbudowana przez H. Kelsena. Pierwsza bowiem opiera się na przekonaniu, iż człowiek jest absolutem, druga – na teorii socjologicznej⁷.

⁴ Zob. T. Styczeń, *W sprawie etyki niezależnej*, w: T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1995, 53.

⁵ Tamże, 53.

⁶ Tamże, 57.

⁷ Zob. Tamże, 59.

W swoim poszukiwaniu możliwości zbudowania etyki autonomicznej Styczeń podejmuje polemikę T. Czeżowskim czy T. Kotarbińskim. Nie zgadza się z nimi, że etyka może być metodologicznie autonomiczna. Jego zdaniem, na takie ich stanowisko wielki wpływ miały koncepcje D. Hume'a i E. Moore'a, mówiące, że nie da się wydedukować z pozaetycznych przesłanek powinności moralnej bez popełnienia błędu naturalistycznego.

W swych rozważaniach odwołuje się on do potocznego, najbardziej elementarnego doświadczenia ukazujące, że powinność moralnego postępowania nie zależy od podmiotu. Podmiot jej nie ustala, gdyż nie jest w stanie jej cofnąć. On ją zastaje. Narzuca mu się ona w sposób koniecznościowy. Z drugiej jednak strony – zauważa T. Styczeń – „niezaprzeczalną prawdą jest, iż nasz własny sąd zobowiązuje nas ostatecznie przez to, że jest sądem (tj. aktem poznania). Zobowiązuje nas więc nie tyle dlatego, że jest nasz własny i przez nas wydany, lecz dlatego, że jest (co najmniej domniemanie!) prawdziwy, a więc obiektywnie zasadny, czyli komunikujący podmiotowi to, co go przedmiotowo, rzeczywiście obowiązuje”⁸.

Takie ujęcie zależności pomiędzy zewnętrznym charakterem powinności moralnej a jej uznawaniem w sumieniu stanowi dość oryginalny wkład T. Stycznia w myśl etyczną. Usuwa bowiem trudność, przed jaką stawali zwolennicy denontonomizmu heteronomicznego. Nie potrafili oni znaleźć rozwiązania konfliktów, kiedy to pojawia się rozbieżność między wymaganiami prawodawcy zewnętrznego a przekonaniem działającego podmiotu. Stąd też, zwolennicy etyki autonomicznej odrzucali tak rozumiany deontonomizm heteronomiczny.

Zdaniem T. Stycznia, sytuacja nie ulega poprawie, jeżeli zrezygnujemy z pytania o racjonalność naszych działań. Nie może zatem zadowolić ani etyka Kanta, ani etyka J. P. Sartre'a. Powinność moralna jest bowiem dana podmiotowi w sądzie i nie jest przezeń stwarzana, jak sądzi Sartre. Jest ona przedmiotem aktu poznawczego. Osobliwością tak rozumianej powinności jest to, że wymaga ona wolnej i bezwarunkowej decyzji, jej akceptacji ze strony podmiotu. Trudno zatem mówić o całkowitej autonomiczności metodologicznej etyki. Nie człowiek bowiem określa, na czym polega powinność

⁸ Tamże, 61.

moralnego działania⁹. On ją tylko odczytuje. Tak więc Styczeń, zgadzając się zarówno z T. Kotarbińskim, jak i T. Czeżowskim co do tego, że nie można zredukować etyki ani do teologii, ani do nauk szczegółowych, różni się od nich w pojmowaniu metodologicznej autonomii etyki.

Mówiąc o niezależności etyki od filozofii T. Kotarbiński uważał, że jest ona wolna od jakichkolwiek przymiotników ją określających. Można jedynie mówić o pewnych związkach historycznych. Poza tym utrzymywał, że związki etyki z religią wypaczają jej istotę i to już u samych korzeni. Są niebezpieczne w życiu codziennym, gdyż prowadzą do różnego rodzaju totalitaryzmów. Powoływał się przy tym na poglądy swego mistrza M. Przełęckiego, który twierdził: „Nakaz miłości bliźniego, troski o jego dobro winien stać się oczywistością serca. Trzeba unikać pokusy jego racjonalizacji: podciągania go pod inne nakazy czy opierania na tezach metafizyki. Z tego punktu widzenia tylko etyka niezależna jest etyką właściwą”¹⁰.

Styczeń nie zgadza się z takim widzeniem sprawy. Uważa, że łączenie etyki z filozofią jest nie tylko wyrazem niedojrzałości metodologicznej osób uprawiających etykę. Poza tym, związek etyki z religią nie musi wcale prowadzić do nadużyć czy sytuacji przewrotnego postępowania w przypadku załamania się czyjeś wiary. Jego zdaniem, moralność dana ludziom w doświadczeniu prowokuje do stawiania pytań. Ona też stanowi przedmiot etyki. Etykowi nie pozostaje nic innego, jak tylko podjąć się poszukiwania odpowiedzi na stawiane pytania, choćby miały one charakter filozoficzny. A natychmiast okaże się, że tego typu pytania nękają różne osoby i trudno je odrzucać już na samym wstępie tylko dlatego, że posiadają rys religijny. Byłoby to bowiem równoznaczne z żądaniem, by etyka była niezależna od samej siebie¹¹. Dlatego Styczeń proponuje, by spojrzeć na etykę nie tylko od strony jej przedmiotu oraz jego poznawczego ujęcia, ale również od strony celu wyrażanego pytaniami spontanicznym.

O ile bowiem można przyjąć, że większość etyków zgadza się, że człowieka należy szanować dla niego samego, a w konsekwencji też działać na rzecz jego dobra, to zaraz pojawia się pytanie, w jaki

⁹ Zob. Tamże, 67.

¹⁰ M. Przełęcki, *Wprowadzenie do samozatruty*, *Więź* (1973)12, 9.

¹¹ Zob. T. Styczeń, *W sprawie etyki niezależnej*, art. cyt., 75.

sposób mamy to czynić. A wtedy drogi etyków zaczynają się rozchodzić. Trzeba więc – uważa Styczeń – przyjąć jakąś wizję człowieka i społeczeństwa. Inaczej bowiem nie da się powiedzieć, co jest dobrem dla drugiego. Stąd też zarzuca on Kotarbińskiemu, że głosząc postulat wyzwolenia ludzi od przesądów religijnych, a więc teżę *stricte* etyczną, zaczyna tym samym ukazywać pewną wizję człowieka, przez co staje się niekonsekwentny w swoich poglądach¹².

Jego zdaniem, potrzebę powiązania etyki z filozofią widać dokładniej, gdy próbujemy udzielić odpowiedzi na pytanie, dlaczego coś powinniśmy uczynić. Okazuje się wtedy, że niekiedy powinność narzuca się nam samoistnie i to w sposób bezwarunkowy. Nie mamy co do niej najmniejszych wątpliwości. Nie wiemy tylko, dlaczego mamy tak właśnie postępować. Uświadamiamy sobie, że powinniśmy zrezygnować z pewnych wartości pozamoralnych, by zadośćuczynić wartościom moralnym, ale nie wiemy, z jakiego powodu. Również odwoływanie się do godności ludzkiej jako ostatecznej racji uzasadniającej takie, a nie inne postępowanie, okazuje się nie wystarczać. Przygodny charakter bytu ludzkiego uświadamia nam wyraźnie, że jego wartość nie jest absolutna i że często próbuje się ją poświęcić dla osiągnięcia innych wartości. Ludzie bowiem stawiają tego typu pytania i etyk musi się z nimi liczyć. Problemy moralne mogą być rozwiązywane jedynie przez etykę z przymiotnikiem, związaną w punkcie dojścia z filozofią lub teologią. Tak więc, etyka może być niezależna od wszelkich dziedzin w punkcie wyjścia, ale przestaje być taką w momencie, gdy trzeba udzielić odpowiedzi na istotne pytania, które mają wyjaśnić, na czym polega konkretne dobro drugiego człowieka. Stąd też Styczeń powiada: „Nie przez redukcję przedmiotu etyki do metafizyki staje się więc etyka metafizyką moralności, lecz przez to, że jej własny przedmiot pod naciskiem egzystencjalnych pytań człowieka jako istoty moralnej musi być wyjaśniony ostatecznie. Przez sposób wyjaśnienia swego przedmiotu staje się przeto etyka filozoficzną antropologią moralności i metafizyką moralności”¹³.

Powyższy cytat pokazuje zasadniczą różnicę pomiędzy koncepcją T. Stycznia (także K. Wojtyły i A. Szostka) a koncepcjami etyki niezależnej opracowanymi przez T. Kotarbińskiego, T. Czeżowskiego,

¹² Zob. Tamże, 77.

¹³ Tamże, 82.

M. Przełęckiego i innych, którzy odwołują się do swoistej intuicji moralnej tego, co dobre, szlachetne.

Niewątpliwą zasługą T. Stycznia jest sformułowanie twierdzenia, że ani teleologizm, ani deontologizm nie są teoriami, które by wyjaśniały adekwatnie, czym jest powinność moralna. Rzecz dotyczy bowiem sposobu, w jaki dany jest nam przedmiot etyki, a więc sposobu rozwiązywania ostatecznych pytań etyki samorzutnie pojawiających się pod adresem jej przedmiotu. Porównanie obu koncepcji pozwala jednak stwierdzić, że istnieje pewien konsensus między nimi co do rozumienia niezależności etyki, ale jest to tylko zgodność częściowa. Pomaga też stwierdzić, że poszukiwanie autonomicznego charakteru etyki łączy do pewnego stopnia przedstawicieli różnych nurtów filozoficznych i że stanowi o swoistości polskiej etyki XX wieku, jako że zagadnieniami tymi nie zajmowano się zasadniczo w innych krajach. Wyjątkiem mogą być jedynie poglądy J. Rawlsa. Do zainteresowania się problematyką autonomii etycznej przyczynił się w dużej mierze, choć nieświadomie, marksizm.

2. ODRZUCENIE WYJAŚNIEŃ PSYCHOLOGICZNYCH

Również neopozytywizm wpłynął w sposób znaczący na polską myśl etyczną. Polscy filozofowie nie zaakceptowali do końca przekonań emotywistów na temat bezsensowności wypowiedzi etycznych. Pragnęli oni bowiem stworzyć etykę naukową. K. Twardowski odróżniał etykę naukową od filozofii moralnej. Dbał przy tym o precyzję języka. Na początku swej działalności naukowej uległ on wprawdzie przekonaniu, że etyka oparta jest na psychologii jako podstawie wszelkich nauk humanistycznych i że właśnie z psychologii czerpie ona swe siły i metody. Z czasem jednak zmienił zdanie i podjął się próby unaukowania etyki. Określił podstawowe warunki, jakie powinna spełniać etyka, by zasłużyć sobie na miano dziedziny naukowej. Uznał, że przede wszystkim musi być ona racjonalna. Powinna zatem podporządkować się zasadom logiki, by posiadać walor obiektywny, a tym samym spełniać warunki formalne stawiane nauce, takie jak jasność, wyrazistość precyzja wypowiedzi. Jej twierdzenia muszą obowiązywać wszystkich bez wyjątku ludzi¹⁴.

¹⁴ Zob. K. Twardowski, *Główne kierunki etyki naukowej*, Toruń 1987, 34.

Tak więc, Twardowski starał się zbudować etykę jako naukę niezależną, różną od religijnej czy towarzyskiej. Zdając sobie jednak sprawę z nieskończonego charakteru ludzkiego poznania, nie formułował ostatecznych kryteriów, które pozwoliłyby mu precyzyjnie odróżnić jeden typ etyki od drugiego. Uważał, że etyka powinna posiadać jakieś jednoznaczne kryterium pozwalające odróżnić czyny dodatnie od ujemnych. Był bowiem przekonany, że kryterium etyczne ma się tak do etyki życia potocznego, jak kryterium logiczne do potocznego myślenia. Istnieje ono, choć nie zawsze w pełni uświadomione¹⁵.

Opowiadał się on za etyką autonomiczną i ateleologiczną. Żył bowiem przekonanie, że człowiek może kierować się w swoim postępowaniu względami natury ogólnej, porównywać różne zamiary, dobrać odpowiednie środki niezbędne do osiągnięcia zamierzonego celu. Ponadto utrzymywał, że człowiek jest istotą społeczną. A zatem, dąży on do uregulowania życia wspólnego.

Dokładniejsze badania pokazują jednak, że chociaż Twardowski uważał etykę za naukę empiryczną, to w kwestii uzasadnienia kryterium etycznego skłaniał się on ku intuicjonizmowi, natomiast w sprawie uzasadniania zdań o wartościach odstąpił od intuicjonizmu. Był bowiem przekonany, że wartości zdobytych intuicyjnie nie da się wyrazić w zadaniach jednoznacznie zrozumiałych, a tym samym i ich uzasadnić. Tymczasem ocena wartości zmierzająca do wykazania prawdziwości lub fałszywości konkretnej wypowiedzi musi odpowiadać faktom danym w doświadczeniu moralnym. Dlatego Twardowski twierdził, że prawdziwość sądu należy uznać nie dlatego, że jest on za taki uważany, lecz ze względu na swoją obiektywną prawdziwość. Konsekwencją takiego rozumienia prawdziwości sądów etycznych była koncepcja oceny etycznej jako czegoś, co wyraża rozpoznane dobro lub zło. Sąd jest nie tylko oceną czegoś lub kogoś, ale oceną ze względu na kogoś¹⁶.

Na podstawie powyższych rozważań można powiedzieć, że K. Twardowski uważał, iż istnieje związek ocen z emocjami, ale samym ocenom nadawał charakter intelektualny, a nie emocjonalny. Najpierw rozpoznajemy wartość, a dopiero później reagujemy na

¹⁵ Zob. Tenże, *Etyka*, Toruń 1987, 50.

¹⁶ Zob. R. Jadczyk, *Człowiek szukający etyki. Filozofia moralna Kazimierza Twardowskiego*, Toruń 1993, 139.

nią aprobatą lub dezaprobatą, podziwem lub przygnębieniem. Było to stanowisko zasadniczo różne od tego, jakie zajmują fenomenologowie. Ocena stanowi podwójną czynność – intelektualną i uczuciową.

Twardowski odróżniał formę uczuciową, którą nazywał cieniem od formy intelektualnej oceny. W zależności od naszej oceny, czyn nabiera dodatniej lub ujemnej wartości. Działanie posiada dodatnią wartość wtedy, gdy przekonanie o jego spełnieniu wzbudza w nas uczucia przyjemne, a przekonanie o jego niespełnieniu – uczucie przykre. I odwrotnie, czyn posiada ujemną wartość, jeżeli przekonanie o jego niespełnieniu wzbudza w nas uczucie przyjemne, natomiast przekonanie o jego spełnieniu uczucie przykre.

Takie rozumienie ocen etycznych pozwoliło Twardowskiemu na dość oryginalne wyznaczenie przedmiotu ocen etycznych. Przedmiotem tym jest „stałe usposobienie uczuciowe” oraz „stały kierunek woli”¹⁷. Przedmiotem ocen etycznych nie są więc intencje, postanowienia czy cechy charakteru, jak to się powszechnie sądzi, ale stałe nastawienie uczuć lub woli. Na stałe usposobienie uczuć składają się natomiast trzy elementy: zamiar, sama czynność oraz następstwa jakiejś pobudki. Stałe usposobienie woli tworzą natomiast: życzliwość, samolubstwo, bezinteresowność. Najważniejszą rolę w ocenie ludzkiego czynu odgrywa nasz charakter. Stąd też Twardowski postuluje potrzebę jego kształtowania, co wyraźnie pokazuje wpływ myślenia psychologicznego na koncepcję etyczną omawianego autora.

W podobnym duchu uprawiał etykę W. Witwicki. Studia nad Freudem, Wundtem, Jamesem wywarły wielki wpływ na jego myślenie. Nie był on jednak jedynie interpretatorem ich myśli, ale stworzył samodzielną koncepcję filozoficzną. Witwickiego, bardziej niż wspomnianych powyżej psychologów, zainspirowały poglądy K. Twardowskiego. To dzięki niemu zajął się rozważaniami etycznymi. O ile jednak Twardowski stawiał sobie za cel uzyskanie właściwego kryterium ocen etycznych w oparciu o doświadczenie wartości, o tyle Witwicki uznał, że wymóg naukowości spełni etyka jedynie wtedy, gdy zajmie się ludzkimi pragnieniami, a nie doświadczeniem wartości. W pracy zatytułowanej *Analiza psychologiczna pra-*

¹⁷ Tamże, 159.

gnień jako podstawa etyki stwierdził, że podstawą etyki powinna być psychologiczna analiza pragnień¹⁸. Różne dziedziny wiedzy, takie jak psychologia, socjologia czy nauki przyrodnicze powinny – zdaniem Witwickiego – dostarczać informacji na temat tego, jakie są prawdziwe ludzkie pragnienia. Nie podzielał on jednak powszechnego przekonania, że zaspakajanie ludzkich pragnień stanowi szczęście. Szczęście nie jest bowiem ostatecznym celem człowieka. „Szczęścia nie trzeba szukać umyślnie, tylko żyć dzielnie, a szczęście samo się znajdzie”¹⁹. Nad szczęście należy przedkładać inne wartości, wyższe z punktu widzenia rozwoju społecznego. Sensem ludzkiego życia nie może być osiągnięcie maksimum przyjemności. Takie stanowisko dalekie jest od poglądów utylitarystycznych. Etyka ma ukazywać rolę jednostki w tworzeniu kultury i podnoszeniu życia ogółu na wyższy poziom.

O ile istnieje zasadnicza różnica między Twardowskim a Witwickim, gdy idzie o ujmowanie przez nich istoty kryterium etycznego, o tyle panuje zgodność pomiędzy ich poglądami na temat celu etyki. Etyka ma tworzyć zasady współżycia międzyludzkiego, aby konflikty pomiędzy obywatelami były jak najmniejsze. Zdaniem R. Jadczaaka, obaj filozofowie uważają, że etyka ma za zadanie takie ograniczenie ludzkich wolności, by były one jak najmniej dotkliwe, a jak najbardziej korzystne społecznie²⁰. Etyka ma zatem dostarczać takich zasad, które pomogłyby jednostce żyjącej w społeczeństwie zmniejszyć ilość czyhających na nią niebezpieczeństw i cierpień²¹.

Witwicki uważał, że dobro i zło są cechami obiektywnymi, które istnieją niezależnie od naszej świadomości. Nie może być zatem relatywizmu w etyce. Stąd też postulował, by każde działanie rozpatrywać oddzielnie, jako że czyny nie są sobie równe. Przy ich ocenie musimy brać pod uwagę wszelkie okoliczności.

Wydaje się, że optymizm Witwickiego jest zbyt duży. I jak słusznie zaznacza R. Jadczaak, nie jesteśmy w stanie uwzględnić wszystkich okoliczności życiowych, a ponadto, normy etyczne, jeżeli ma-

¹⁸ Zob. W. Witwicki, *Analiza psychologiczna pragnień jako podstawa etyki*, Muzeum 21 (1905), 1036.

¹⁹ Zob. Tamże, 1036.

²⁰ Zob. R. Jadczaak, *O wspólnej postawie niektórych poglądów K. Twardowskiego i W. Witwickiego*, *Przegląd Psychologiczny* 32(1989)3, 649.

²¹ Zob. K. Lewandowska, *Geneza zasad etycznych w koncepcji Władysława Witwickiego*, Warszawa 1977 (ATK – praca magisterska), 26.

ją spełniać swoje wychowawcze zadanie, to muszą być jasne, krótkie i ogólne²².

Tak wielka zależność etyki od psychologii miała znaczący wpływ na rozumienie przez Witwickiego źródeł moralności. Jego zdaniem, nauka dostarcza przesłanek do zrozumienia, jakie są prawdziwe pragnienia ludzkie. Sądził on, że nie trzeba odwoływać się do Objawienia, by wiedzieć, jak należy postępować. Był bowiem przekonany, że tylko prymitywne systemy etyczne, do których zalicza również etykę chrześcijańską, odwoływały się do woli Bożej. Było to niewłaściwe, gdyż uniemożliwiałoby postawienie pytania o słuszność norm moralnych. Trudno bowiem dyskutować z autorytetem Boga. Tymczasem brak refleksji utrudnia wychowanie. Stąd też postulował on stworzenie etyki świeckiej, która byłaby „uporządkowanym, jasnym i ścisłym zbiorem przepisów: wskazań i zakazów, czyli norm postępowania jednostki we współżyciu z innymi ludźmi, uzasadnionym rozumnie i porządnie, podobnie jak gramatyka albo stylistyka. Byłaby to pewna nauka praktyczna”²³. Witwicki dopatrywał się analogii między nauką etyki a nauką gramatyki czy stylistyki. Jego zdaniem, ludzie uczą się gramatyki lub stylistyki, by uświadomić sobie wrodzone poczucie językowe i zaglądają do nich w razie potrzeby. Tak samo mogliby sięgać do podręcznika etyki, gdy zajdzie taka konieczność²⁴.

Głównych źródeł wiedzy etycznej doszukiwał się on w życiu społecznym. Był przekonany, że człowiek instynktownie wyczuwa, co jest dobre dla życia społecznego, i wtedy rezygnuje nawet z tego, czego domaga się jego ludzki popęd. W społeczności wykształciła się bowiem taka dyspozycja jak poczucie moralne. U jej podstaw leży wrodzona ludziom solidarność. Istnieje też wiele innych mechanizmów regulujących ludzkie postępowanie, takich jak poczucie obowiązku, szacunek dla prawa itp.

W przypadku konfliktu między pragnieniami jednostki a wymaganiami społecznymi, należy – zdaniem Witwickiego – dokonać weryfikacji norm, aby „uniknąć zasad mylnych, a pozostałe żeby się nie wykluczały i nie ograniczały nawzajem”²⁵.

²² Zob. R. Jadczyk, *Władysław Witwicki. O wartościach moralnych*, Przegląd Humanistyczny 32(1988)7, 44n.

²³ W. Witwicki, *Pogadanki obyczajowe*, Warszawa 1962, 15.

²⁴ Zob. Tamże.

²⁵ Tamże, 63.

Praca nad normami polega głównie na wierności uznawanym przez siebie normom etycznym. Stąd też, chociaż krytykował on etykę katolicką, to jednak uważał, że należy się jej wiernie trzymać i dopiero w przypadku wątpliwości szukać rozwiązania u ludzi mądrzejszych.

W koncepcji Witwickiego normy i sumienie nawzajem się warunkują. Zasady przyjęte we wczesnym dzieciństwie ujawniają się jako sumienie, które odzywa się w wieku późniejszym. Pod wpływem tego sumienia następuje korekta zasad, które człowiek poznaje później. Przemyślane zasady służą zmianie dotychczasowych ocen, a więc przyczyniają się do urobienia ludzkich sumień. Im lepiej ma człowiek ukształtowane sumienie, tym trafniejszych dokonuje ocen.

Porównując systemy etyczne K. Twardowskiego i W. Witwickiego, należy powiedzieć, że psychologiczne zainteresowania autorów odcisnęły swoje znaczące piętno na ich myśleniu etycznym. Ich zdaniem, zasady społeczne powstają ze względu na zapotrzebowania społeczne, na pragnienie życia w społeczności dobrze urządzonej, gdzie panuje jak najmniej konfliktów. Nie odpowiadają oni jednak na podstawowe pytanie, co ostatecznie uzasadnia ludzkie postępowanie. Tym sposobem zawężają pojęcie nauki do takich dyscyplin jak socjologia czy psychologia. Człowieka czynią jedynym arbitrem. Ponadto wydaje się, że ich wyczucie etyczne zostało ukształtowane przez myślenie europejskie, które wcale nie musi odpowiadać pragnieniom innych ludzi. W przypadku konfliktu między pragnieniami osób wychowanych w różnych kulturach trudno byłoby znaleźć w miarę jednoznaczne kryterium etyczne. Niemniej jednak można powiedzieć, że ich poglądy stanowią próbę racjonalizacji danych dostarczanych przez psychologię moralności, co stanowi pewne *novum* w myśleniu na tematy etyczne.

3. SPECYFIKA ROZWAŻAŃ ETYCZNYCH POLSKICH FENOMENOLOGÓW

Fenomenologia wpłynęła w sposób bardzo znaczący na polską etykę. Mimo to zachowała ona swoiście polski charakter. Zmiany w tej dziedzinie zapoczątkował R. Ingarden, za nim poszli tacy myśliciele jak K. Wojtyła, A. Węgrzecki, W. Stróżewski, A. Siemianowski, J. Tischner i inni. Warto więc przyjrzeć się temu sposobowi uprawiania etyki.

R. Ingarden, wychowany w szkole E. Husserla, postanowił zająć się problematyką etyczną, gdyż uznał, że nie ma znaczących prac z tej dziedziny. A był przekonany, że „brak zainteresowań etycznych odbija się w ogóle na pracy filozoficznej w Polsce powodując błędne i jednostronne pojmowanie filozofii”²⁶.

Podjęmując zagadnienia etyczne, Ingarden odwoływał się do osiągnięć etyków niemieckich. Sądził bowiem, że dokonano tam wielkiego przełomu w pracach badawczych i zmieniono obowiązujący od czasów Kanta sposób myślenia o problematyce etycznej. Stało się to za sprawą M. Schelera i jego koncepcji wartości. Ingarden chciał, by echa dyskusji etycznych, prowadzonych w innych krajach dotarły również do Polski. Niemniej jednak nie powtarzał on ślepo wyznawanych tam poglądów, ale starał się je zinterpretować po swojemu.

Można też wymienić inny powód wielkiego zainteresowania się Ingardena sprawami etycznymi, co też wpłynęło na nadanie jego badaniom specyficznie polskiego charakteru. Lata powojenne coraz bardziej zaczynały odsłaniać przemiany kulturowe, jakie miały miejsce w naszym kraju. I chociaż Ingarden nie zamierzał tworzyć własnego systemu etycznego, to jednak nieustannie podkreślał, że zagadnienie wartości jest problemem doniosłym i domaga się rozstrzygnięcia oraz że należy kontynuować badania dotyczące filozofii moralności²⁷.

Ingardenowi obcy był rozpowszechniony pogląd pozytywistyczny, a tym samym wszelkie próby budowania etyki niezależnej. Nie dołączył więc np. do przedsięwzięć Kotarbińskiego czy Czeżowskiego. Ponadto uznał, że tradycyjny podział filozofii, zaliczający etykę do nauk praktycznych, jest niesłuszny, gdyż etyka zajmuje się wprawdzie działaniem, ale nie każdym. Etyka ma nauczyć nie tylko postępowania praktycznego, ale i ma ukazywać, co jest wartościowe²⁸.

Uznanie ludzkiego działania za przedmiot etyki wydawało się Ingardenowi zbyt wąskie. Badania ludzkich czynów muszą być uzupełnione – jego zdaniem – o teorię działającego podmiotu oraz o teorię wartości, a w szczególności o teorię wartości moralnych.

²⁶ R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, 10.

²⁷ Zob. Tamże, 11.

²⁸ Zob. Tamże, 120.

Etyka jest więc czymś pośrednim między naukami praktycznymi a teoretycznymi.

Poza tym, zrywa on z pozytywistycznym sposobem pojmowania etyki jako nauki opisującej, co ludzie rozumieją przez postępowanie moralne. Stara się przeto zbudować naukę normatywną. Dostrzega duże podobieństwo zachodzące pomiędzy etyką a estetyką. Dla zilustrowania swoich poglądów przywołuje on sytuację, jaka miała miejsce we francuskim neoklasycyzmie, gdzie „w sposób bardzo surowy i ścisły ustalono normy wartości dzieła sztuki, a potem, po pewnym czasie okazało się, że to wszystko nieprawda, że można tworzyć całkiem inaczej, że nie musi się tworzyć dzieł «klasycznych» w sensie neoklasyki, aby były one wartościowe, podobały się, były piękne itd.”²⁹.

Podobnej sytuacji dopatrywał się on na terenie etyki. Uważał, że nie jest łatwo zrezygnować z normatywności etyki. Wartości etyczne zajmują bowiem wyższe miejsce w życiu ludzkim niż wartości estetyczne, kulturowe, czy użyteczne. Człowiek czuje ponadto lęk przed brakiem obowiązujących norm etycznych. Normy te bowiem stanowią jakąś część naszego życia indywidualnego i społecznego. Wszelka próba ich przełamania jest zawsze jakimś wielkim ryzykiem³⁰.

Zagadnienie norm umieścił on na płaszczyźnie teoretycznej. Dlatego więc odróżniał etykę teoretyczną od praktycznej. Etyka teoretyczna winna – jego zdaniem – badać możliwe niebezpieczeństwa, jakie na gruncie etyki teoretycznej mogą wystąpić. Uważał on, że należy również ustalić, czy możliwe jest wykrycie i usystematyzowanie pewnych powinności i ich barku oraz określić charakteru obowiązywania norm tego lub innego typu, ponieważ, jak pisał, „mogą być normy postępowania indywidualum w stosunku do samego siebie, normy, które postulują, że człowiek sam ma się w pewien sposób zachować w stosunku do siebie, aby wobec siebie mógł być odpowiedzialny za swoje życie. Ale mogą być także normy etyczne dotyczące nie życia indywidualnego, ale także współżycia z innymi ludźmi, a także zachowanie się wobec zwierząt. Wchodzą tu w grę postępowania i obiekty postępowania w różnych sytuacjach. I znowu jest rzeczą wątpliwą, czy da się wykryć i ustalić jakieś powinno-

²⁹ Tamże, 124.

³⁰ Zob. Tamże, 125.

ści i niepowinności w tym zakresie. To wszystko należy do teoretycznej etyki³¹.

Drugi dział rozważań Ingardena stanowi etyka normatywna. Jest to pewien system norm dotyczących ludzkiego postępowania, do tego, co powinien, a czego nie powinien człowiek czynić w swym życiu. Trzeci dział to etyka stosowana. Ingarden pojmuje ją jako pewną metodę umożliwiającą człowiekowi, znającemu właściwe normy postępowania zastosowanie ich w codziennym życiu. Uważa bowiem, że tak jak istnieje teoria budowania mostów, tak też istnieje teoria budowy ludzi w ich charakterze moralnym; pewna technologia, która wykorzystuje ustalenia zarówno etyki teoretycznej, jak i etyki praktycznej, ale dla której „wiadomości te są niewystarczające, ponieważ trzeba wykombinować metody postępowania, które okażą się trafne, jeśli chodzi o realizowanie pewnych określonych celów”³². Wyróżnione trzy działy etyki są – jego zdaniem – bardzo ze sobą powiązane i tworzą pewną zaleźność. Stanowią więc jedną etykę filozoficzną, której status naukowy jest zarazem teoretyczny i normatywny.

Jednak nie normy stanowią o istocie etyki, ale wartości. Słuszność norm zależy bowiem od tego, co znajduje się w wyróżniku normy, jakiego typu wartości wchodzi w rachubę, jakie są warunki realizacji tych wartości, jakie są kryteria oceny. W swoich rozważaniach starał się on pokazać, że etyka, która dąży do ustalenia pewnych norm moralnych, musi mieć za swoją podstawę etykę teoretyczną, jako uzasadnienie takich, a nie innych norm moralnych, a także teorię wartości moralnych i rozmaitych relacji zachodzących między nimi. Powinna więc dysponować jakimś kryterium oceny, a więc elementem o charakterze teoretycznym. Etyka nie prowadzi do zdań prawdziwych czy fałszywych, co tak bardzo mocno podkreślali filozofowie o proweniencji pozytywistycznej, ale do norm słusznych i niesłusznych, a to, na ile są one słuszne, zależy od dobrze zbudowanej etyki teoretycznej³³.

Ingarden nie chce tworzyć własnego systemu wartości, dostarcza jedynie źródłowego poznania istoty różnych fenomenów życia moralnego, wprowadza ład w teoretyczne myślenie o moralności i wartościach moralnych.

³¹ Tamże.

³² Tamże, 126.

³³ Zob. Tamże, 166.

Przedmiotem badań filozofa w rozważaniach etycznych jest więc wartość jako fundament ludzkiej egzystencji i podstawa konstruowania norm moralnych. Wartość jest więc istotnością o szczególnej strukturze. Ma naturę jakościową i jest zawsze wartością czegoś. Wartości tworzą quasi-rzeczywistość. Są niesamodzielne, gdyż zawsze potrzebują jakiegoś nosiciela, a zarazem są autonomiczne i obiektywne. Aby jakieś postępowanie miało wartość moralną, potrzeba świadomego podmiotu działania, czynności coś zmieniającej w świecie, istnienia wartości niezależnych od podmiotu, odpowiedzialności podmiotu, jego tożsamości, swobody decyzji, bezinteresowności działania³⁴.

W hierarchii wartości, jaką tworzy Ingarden, wartości moralne znajdują się na trzecim miejscu, po witalnych i kulturowych, czyli na samej górze. W naturalnej hierarchii wartości są one bowiem czymś najważniejszym, ponieważ domagają się bezwzględnej realizacji w przeciwieństwie do estetycznych, które same z siebie nie postulują konieczności, by je tworzono. Wartości estetyczne pełnią jedynie funkcję przeobrażeniową, transformacyjną wobec podmiotu świadomego swego działania. Strukturę istoty świadomej Ingarden analizuje na płaszczyźnie systemowej, traktując człowieka jako osobowość cielesno-duchową, stanowiącą „względnie izolowany system wysokiego stopnia” i jako taki zawierający całą hierarchie podsystemów, grupujących się wokół dwóch podsystemów naczelnych – ciała i duszy, znajdujących wspólny wyraz w świadomości i sposobach zachowania się. Tworząc schemat budowy ciała ludzkiego z systemów względnie izolowanych, Ingarden zwraca szczególną uwagę na tak zwaną „bramę świadomości” jako specyficzną część mózgu, która jest cielesnym czynnikiem świadomości podmiotu działającego³⁵. Dlatego też tak bardzo podkreśla on problem świadomości, by pokazać, że przez świadome działanie człowiek ponosi odpowiedzialność za swoje czyny. Nie tylko sama świadomość decyduje o odpowiedzialności człowieka. Odpowiedzialność jest możliwa, gdyż warunkują ją wartości absolutne, które człowiek jest w stanie rozpoznać. Zdolność ponoszenia odpowiedzialności jest wartością szczególną. Nadaje ona bowiem znamiona życiu ludzkie-

³⁴ Zob. D. Kleczyńska, *Miejsce wartości w systemie etycznym Romana Ingardena*, Warszawa 1999 (ATK – praca magisterska), 73n.

³⁵ Zob. Tamże, 74n.

mu. Nie można więc odrywać zagadnienia wartości od problematyki człowieka, zwłaszcza jego struktury ontycznej.

Koncepcja Ingardena odsłania wiele różnych trudności. Niemniej jednak wpływała ona inspirująco na myśl K. Wojtyły, podobnie zresztą jak filozofia M. Schelera, w stosunku do której zajął on dość krytyczną postawę. Ona też świadczy najlepiej o specyficznym charakterze polskiej etyki budowanej na podstawach fenomenologicznych.

Etykę K. Wojtyły wyróżnia twórcze ustosunkowanie się do myśli takich klasyków filozofii jak Arystoteles, I. Kant czy M. Scheler. Analiza jego koncepcji filozoficznej pokazuje, że interesował się on głównie związkiem, jaki istnieje pomiędzy antropologią a etyką. Zajął się więc hermeneutyką ludzkiego czynu i to doprowadziło go do zbudowania ontologii osoby ludzkiej. J. Galarowicz wyróżnia pięć filarów tej ontologii: koncepcję świadomości, filozofię wolności, refleksję na temat związku człowieka z wartościami, w szczególności z wartościami moralnymi, analizę cielesności oraz teorię intersubiektywności³⁶.

Wojtyła odrzuca zarówno fenomenologiczne, jak i empirystyczne rozumienie doświadczenia. Wypracowuje własną wizję doświadczenia moralnego, bliską tej, z którą się spotykamy w realistycznym nurcie fenomenologii, przede wszystkim u N. Hartmanna, D. von Hildebrada, E. Stein. Pojmuje ją jako doświadczenie rozumiejące. Fenomenologia implikuje u niego ontologię. Doświadczenie zmierza do wyjaśnienia bytu ludzkiego w sposób ostateczny. Wojtyła kroczy wprawdzie drogą, którą szli Hartmann i Scheler, pokazując jedność doświadczenia moralności i to, co go różni od doświadczenia człowieczeństwa. W doświadczeniu człowieka podstawą jest doświadczenie ludzkiego czynu. Natomiast podstawą dla etyki jest doświadczenie moralności, przejawiające się w przeżyciu powinności. Swoistość etyki Wojtyły polega więc na próbie połączenia myśli Schelera z pewnymi ustaleniami dokonanymi przez I. Kanta. Uważa on bowiem, że o etycznym charakterze przeżycia nie decyduje ani odczucie wartości, gdyż jest za szerokie, ani doświadczenie człowieka, bo jest za wąskie, lecz doświadczenie powinności. Przeżycie powinności – jak zauważa J. Galarowicz – odsyła bowiem do

³⁶ Zob. J. Galarowicz, *Człowieczeństwo a moralność w filozofii K. Wojtyły*, Logos i Etos 1(1991), 55.

warstwy aksjologicznej i normatywnej³⁷. Szczególnie widać to – zdaniem Wojtyły – w przeżywaniu winy.

Etyka w rozumieniu K. Wojtyły inspirowana jest przez chrześcijaństwo, lecz pozostaje ona autonomiczna wobec religii i teologii. Postępowanie badawcze, jakie Wojtyła stosuje w dziedzinie moralności, podobne jest do tego, jakim posługuje się on w refleksji antropologicznej. W antropologii punktem wyjścia jest fenomenologia, a punktem dojścia ontologia osoby. Pierwszym etapem refleksji nad moralnością jest teoria moralności, a jej zwieńczeniem – etyka.

Istotnym dla jego rozważań jest pojęcie ważności, gdyż pozwala ono na odróżnienie dobra od wartości. Dobre Wojtyła wiąże ze sferą bytu, wartości natomiast z podmiotem i jego przeżyciami, co wskazuje na wyraźny wpływ Schelera na jego poglądy. Píše on: „W ogóle bowiem wartości nie pozwalają się oddzielić od przeżycia, od różnorodnych przeżyć człowieka”³⁸.

W innym miejscu dodaje: „Nie ma nigdy sensu «wartość w sobie» (*Wert an sich*), ale zawsze tylko ze względu na jakiś podmiot (*für jemanden*)”³⁹. Tak więc ważność, jako realny stan rzeczy, jest dobrem, ważność przeżywana jest wartością. Przeżywanie wartości wyznacza osobowy charakter istnienia: „Całe życie moralne człowieka upływa na przeżywaniu wartości, z nich czerpie on swój – jeśli tak rzecz można – koloryt”⁴⁰.

Wojtyła troszczy się, by nie zagubić podmiotowości człowieka, jego osobowej podmiotowości. I to różni go zasadniczo od koncepcji arystotelesowsko-tomistycznej. To, co ważne, jawi się w dwóch aspektach: jako rzeczywistość realna i obiektywna, czyli dobro i jako to, co jest przeżywane jako wartość. Pomostem między filozofią dobra i aksjologią okazuje się być antropologia filozoficzna, traktująca człowieka jako byt, do natury którego należy przeżywanie wartości⁴¹.

Tak więc Wojtyła modyfikuje Schelerowskie rozumienie wartości. Miejsce wartości w hierarchii zależy od wewnętrznej doskonałości bytu. A ponieważ najdoskonalszym bytem jest człowiek jako osoba, dlatego najwyższej znajduje się wartość osoby. „Wartość per-

³⁷ Zob. Tamże, 58.

³⁸ K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksza Schelera*, Lublin 1959, 8.

³⁹ Tamże, 59.

⁴⁰ Tenże, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, 73.

⁴¹ Zob. J. Galarowicz, art., cyt., 61.

sonalistyczna czynu ludzkiego, czyli wartość osobowa jest szczególnym i zarazem chyba najbardziej podstawowym wyrazem wartości samej osoby⁴². Wartościom osobowym Wojtyła przeciwstawia wartości przedmiotowe, gdyż te doskonalą człowieka tylko pod jakimś względem, podczas gdy wartości osobowe doskonalą go w znaczeniu bezwzględnym.

Jako fenomenolog opisuje wartości moralne, jako zaś ontolog – wyjaśnia je. Sprzeciwia się tym samym poglądom M. Schelera. Zarzuca mu, że oderwał on przeżycie dobra i zła moralnego od jego podłoża, jakim jest czyn i sprawca tego czynu, czyli osoba. Czym jest wartość moralna, można pokazać – jego zdaniem – zestawiając ją ze stawianiem się człowieka jako realnego bytu. Zdaniem Wojtyły, zagadnienie wartości winno być rozważane w kontekście doskonalenia się człowieka.

W konsekwencji, podobnie jak Ingarden, odrzuca on założenie przyjęte przez Schelera, że dobro i zło czynu są zależne od pozycji w hierarchii wartości przedmiotowych, które się w nim urzeczywistniają⁴³.

Czynnem bardzo charakterystycznym dla etyki K. Wojtyły jest nie tylko to, że sprzeciwia się ona Schelerowskiej wizji wartości, ale głównie to, że wartość pojmowana jest tam dynamicznie, podczas gdy Ingarden pojmował ją statycznie. Potraktowanie wartości jako czegoś dynamicznego odsłania inny rys jego filozofii. Ukazuje człowieka jako twórcę wartości, jako ich sprawcę. Dopiero kiedy wartość zaistnieje, osadza się ona w człowieku i trwa w nim.

Analiza etyki K. Wojtyły pokazuje, że wybrał on własną drogę; pomiędzy Kantem a Schelerem. O ile bowiem pierwszy redukował moralność do powinności, a drugi sprowadzał ją do przeżywania wartości, o tyle Wojtyła stara się scalić oba te aspekty. Z tym, że ważniejsza jest dla niego powinność, co pokazuje, jak bardzo odchodzi on od „czystej” fenomenologii. „Powinność – pisze – stanowi o moralności poniekąd bardziej niż wartość”⁴⁴.

Znaczenie, jakie Wojtyła przypisuje powinności, pokazuje kolejny element świadczący o specyfice jego etyki. Staje się jasnym, że

⁴² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985², 328.

⁴³ Zob. Tenże, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Makska Schelera*, dz. cyt., 54. Por. R. Ingarden, dz. cyt., 306n.

⁴⁴ K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, red. B. Bejze, Warszawa 1969, 240.

moralność nie jest jedynie treścią aksjologiczną, ale aksjologiczno-normatywną⁴⁵. Znaczy to, że człowiek nie tylko przeżywa wartości, ale że czyny swoje odnosi do pewnych norm. Normy moralne nazywa on podstawą, źródłem dobra i zła moralnego. Uważa, że Scheler, mówiąc jedynie o przeżywaniu wartości, ukazał zaledwie jedną stronę bardzo bogatej rzeczywistości, jaką jest moralność. Jego zdaniem, normy moralne odzwierciedlają prawdę o rzeczywistości aksjologicznej. Są jej zapisem i stoją na jej straży. „Norma – pisze – nie jest niczym innym jak tylko prawdą o dobru”⁴⁶. Wojtyła jest przekonany, że filozofia świadomości zagubiła prawdę o dobru. Z tym, że normę rozumie on nie w sensie kantowskim, tj. jako aprioryczny imperatyw, ale jako proste, pochodzące od rozumu ujęcie dobra działania jako prawdy. Racją słuszności norm jest ich prawdziwość. Normy tak rozumiane nie tylko, że nie zniewalają człowieka, ale go wręcz wyzwalają, gdyż wiążą go z prawdziwym dobrem.

Prawda – jak zauważa J. Galarowicz – stanowi w myśli Wojtyły rzeczywistość szczególną. Traktuje ją, podobnie jak św. Augustyn, Heidegger czy Husserl jako nieuprzedzone pojmowanie rzeczy⁴⁷. W ujęciu Wojtyły prawda nie ma charakteru czysto epistemologicznego, lecz także aksjologiczny. Jej pozycja jest wyjątkowa. Nie jest ona bowiem jedną z wartości przedmiotowych, ale stoi ponad nimi. Wszystkie inne wartości żyją w jej przestrzeni. Prawda je oświeca. Prymat prawdy nie wiąże się jednak z tylko z ludzkim poznaniem, ale obejmuje całe jego działanie i miłowanie. Platońską ideę dobra Wojtyła interpretuje jako prawdę o dobru. Dokonuje on wprawdzie rozróżnienia dobra i prawdy, ale dobro nie jest – jego zdaniem – sprowadzalne do prawdy, lecz stanowi osobne transcendentale⁴⁸.

Istotnym i bardzo specyficznym rysem etyki K. Wojtyły jest też rola, jaką przypisuje on sumieniu. Ujmuje je jako podmiotowe przeżywanie normy. Aby norma mogła zrodzić powinność, musi być najpierw pojawić się przekonanie pewności dotyczące prawdziwości dobra zawartego w normie moralnej. „Sumienie jest podmio-

⁴⁵ Zob. Tamże, 255. Por. J. Galarowicz, art. cyt., 68.

⁴⁶ K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, 175.

⁴⁷ Por. W. Stróżewski, *Tak-tak, nie-nie (Kilka uwag o prawdzie)*, Ethos (1988)2-3, 30-32.

⁴⁸ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., 201.

ową normą (miarą) moralności czynów ludzkich”⁴⁹. Tym sposobem ukazuje on normy nie jako coś nas zniewalającego, ale jako to, co dobrowolnie wybieramy. Odrzuca zatem pogląd, który utrzymuje, że człowiek jest twórcą norm. Sądzi bowiem, że sprzeciwia się to zarówno relacjom międzysobowym, jak i odniesieniu człowieka do Stwórcy. Niemniej jednak uważa, że sumienie nie jest li tylko prostą aplikacją ogólnych norm do konkretnej sytuacji, ale że ma ono charakter twórczy. Jest ono tą rzeczywistością w człowieku, która normy ogólne wiąże z jedynością i niepowtarzalnością osoby. Owo przekształcanie się norm ogólnych w konkretną powinność jest odsłanianiem się indywidualnego i niepowtarzalnego pola odpowiedzialności właściwego każdemu człowiekowi. Odpowiedzialność nie jest czymś, co człowiek sam sobie projektuje, lecz tym, co stopniowo rozpoznaje. Człowiek jest odpowiedzialny przede wszystkim przed samym sobą. Odpowiedzialność nie jest odpowiedzialnością za spełnienie jakiejś misji, jak chce G. Picht⁵⁰, ani za bliźniego, jak uważa E. Lévinas⁵¹, lecz tym, co znajduje się w indywidualnym polu odpowiedzialności. Centrum to nie może być wyparte przez nic innego, nawet przez bliźniego⁵². Dla Wojtyły wolność i odpowiedzialność współwystępują ze sobą, są tylko różnymi aspektami tej samej rzeczywistości. Odpowiedzialność nie jest możliwa bez rozwinięcia struktur samostanowienia, ich powstanie nie jest możliwe bez świadomego zaangażowania się człowieka i bez wzięcia odpowiedzialności na siebie.

Istotnym, a zarazem swoistym rysem etyki Wojtyły jest ujmowanie relacji moralności do religii. Warto wspomnieć o tym w kontekście poprzednich rozważań na temat autonomii etyki i jej niezależności od filozofii czy religii. Wojtyła uważa, że etyka implikuje religię, gdyż wśród wielu powinności, jakich doświadcza człowiek, istnieje również powinność oddawania czci Bogu. W niejednym przypadku nie da się bez pomocy religii powiedzieć, dlaczego powinność moralna jawi się z całą bezwzględnością. Wartości moralne

⁴⁹ Tenże, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, dz. cyt., 77.

⁵⁰ Zob. G. Picht, *Pojęcie odpowiedzialności*, w: G. Picht, *Odwaga utopii*, tłum. z niem. K. Maurin, K. Michalski, K. Wołicki, red. K. Maurin, Warszawa 1981, 231-262.

⁵¹ Por. R. Moń, *Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości? Potrzeba i możliwości rozwinięcia koncepcji E. Lévinasa*, Warszawa 1999.

⁵² Por. J. Galarowicz, art. cyt., 71.

uczestniczą w więzi człowieka z Bogiem. „Doskonałość moralna osoby ludzkiej – pisze on – pozostaje w realnym stosunku do najwyższej doskonałości Boga. Człowiek przez dobroć moralną swoich czynów wchodzi w realny stosunek do Boga jako Dobra nadprzyrodzonego oraz źródła całego nadprzyrodzonego świata dóbr”⁵³. Takie stanowisko jest wyraźnym aktem sprzeciwu wobec poglądów M. Schelera, który traktował przeżycia etyczne jako zupełnie niezależne od przeżyć religijnych, jako dwa odrębne fenomeny. Dla Wojtyły etyka implikuje religię, a ta wpływa na etykę.

Wykorzystując dane fenomenologii i odwołując się do tzw. filozofii dialogu, problemy etyczne rozważa także J. Tischner. Korzysta on z dorobku wielu współczesnych filozofów, jednak tworzy on własną koncepcję etyczną. Interesuje go głównie zagadnienie wartości. Podejmuje też próbę zbudowania etyki bez odwoływania się do ontologii. Warto więc zastanowić się, na czym polega specyfika jego myśli etycznej.

Podstawowa teza Tischnera dotyczy pierwszeństwa agatologii przed ontologią⁵⁴. Pierwszeństwo tego, co agatologiczne przed tym, co ontologiczne tłumaczy on faktem, że coś istnieje, gdyż jest dobre, a nie dlatego jest dobre, że istnieje. Dobro jest twórcze i nadaje porządek temu, co bytuje. Bytowanie podlega logice dobra i wolności, a nie odwrotnie. Pierwotność dobra wobec bytu pokazuje, że to ono rządzi relacjami międzyludzkimi. Człowiek, kiedy zyskuje świadomość, to zostaje ona poddana innym regułom niż normy istniejące w świecie. Takie ujęcie problematyki pokazuje pewne pokrewieństwo między Tischnerem a Wojtyłą, jeżeli idzie o rozumienie dobra. Tischner jest jednak bardziej radykalny. Dobro jest tym, co „niby jest, a właściwie go nie ma. Niby jest, bo działa. Z drugiej jednak strony tego Dobra naprawdę nie ma. My je dopiero w naszym działaniu realizujemy”⁵⁵. Zdaniem omawianego autora, Prawda, Piękno i Dobro stanowią jedność, która podlega zróżnicowaniu w zależności od tego, w jaki sposób się jej doświadcza.

⁵³ K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksxa Schelera*, dz. cyt., 32.

⁵⁴ Zob. J. Tischner, *Uprawiam filozofię dobra*, w: *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, Lublin 1997, 259.

⁵⁵ Tamże.

Komentatorzy myśli J. Tischnera wskazują dwa główne powody uznania prymatu agatologii przed ontologią. Pierwszym jest to, że ontologia ujmuje relację człowieka do Boga jako bytu skończonego do nieskończonego. Wielu krytyków uznaje ją za niezrozumiałą i prowadzącą do różnych absurdów. Nie warto więc prowadzić tego typu badań. Drugim powodem uznania pierwszeństwa agatologii jest przekonanie Tischnera, że ontologia interpretuje relacje międzyosobowe w kategoriach przyczynowości, a przez to nie uwzględnia należyte podmiotowości człowieka. Język ontologii jest zbyt ubogi, aby ukazać, czym są owe relacje⁵⁶. Tischner przywołuje ciągle myśl Husserla, Schelera i Bergsona, Lévinasa, by przekonać czytelnika, że ich filozofia lepiej wyjaśnia, czym jest podmiotowość człowieka.

Zdaniem Tischnera, agatologia pokazuje, że człowiek jest istotą stojącą wobec dobra i zła. Przestrzeń dobra i zła porządkuje hierarchicznie świadomość człowieka i nadaje sens jego życiu. Szczególnie miejsce w jego etyce, oprócz rozważań na temat wartości, zajmują pojęcie wolności, które było ciągle doprecyzowane przez autora wraz z rozwojem jego myśli filozoficznej, ale także z racji potrzeb społeczno-politycznych. Takiej wizji wolności trudno byłoby się doszukać u autorów zagranicznych. Jej to poświęca wiele swoich rozważań. Ich analiza prezentuje dobrze swoistość jego etyki.

Tischner uważa, że wolności nie można opisać przy pomocy pojęć służących do wyjaśnienia „bytu jako bytu”. Zawierają one bowiem dziwną konotację, odwołującą się do siły i przemocy. Oznaczanie wolności jako siły pociąga za sobą rozumienie jej jako przemocy, przed którą się ucieka. Wyzwolenie oznacza wtedy odrzucenie cudzej przemocy, by wprowadzić własną przemoc. Tak rozumiana wolność doprowadza człowieka do samotności, gdyż człowiek zaczyna negocjować to, co wspólnotowe. Staje się „inny między innymi”, brak mu stałych więzów, wspólnej duszy. Przeczenie sobie i innym ludziom daje człowiekowi poczucie niewinności. Przestaje on jednak być odpowiedzialnym za czyny, które wcześniej popełnił. Wolność taka jawi się często jako ucieczka przed innymi. Przykładem takiej wolności jest – zdaniem Tischnera – stoicyzm ze swoją teorią *apathei*. Indywidualistyczne rozumienie wolności doprowadza człowieka do śmierci. Osoba zadaje śmierć sobie i innym.

⁵⁶ Zob. K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, Kraków 1999, 290n; D. Skrętowska, *Koncepcja wolności w filozofii Józefa Tischnera*, Warszawa 2000 (UKSW – praca magisterska), 3.

Taka wizja wolności prowadzi Tischnera do odrzucenia pojęcia natury. Okazuje się, że to jedno z kluczowych pojęć tradycyjnej etyki, przestaje być mu potrzebne. Co więcej, uważa je nawet za szkodliwe. Sądzi on, że niewiele też wnosi pojmowanie wolności jako wyzwolenia od złych struktur społecznych. Tak rozumiana wolność wiąże się z ideą społeczeństwa jako wspólnoty powstałej z sumowania sił jednostek w siłę zbiorową. Wolność zbiorowa pozwala człowiekowi zapanować nad światem i siłami dziejowymi. Zaangażowanie osoby w życie społeczne wynika z faktu uświadomienia sobie przez jednostkę, że nie pokona sama wszystkich sił, nie wyzwoli się spod każdej przemocy. W wyniku czego nie traktuje ona swojej wolności jako czegoś, co ją ogranicza, ale zmienia jej sens. W konsekwencji wolność obraca się przeciwko sobie i doprowadza zarówno jednostkę, jak i zbiorowość do śmierci. Wspólnym bowiem założeniem obu koncepcji wolności jest zasada mówiąca, że o wolności ludzi decyduje ich siła. Pojawia się jednak dość dziwny paradoks, którego ontologia nie może wyjaśnić. Ten, kto walczy o wolność, jest i nie jest wolny. Za jego wolnością przemawia to, że walczy, przeciwko niej świadczy przymus walki, jakiego doznaje. Walka o wolność zakłada istnienie przeciwnika⁵⁷.

Kolejnym zarzutem wysuwany przez Tischnera przeciwko ontologizacji wolności jest pomijanie w opisie jej immanentnej strony. Rozważania ontologiczne dotyczą tego, co dzieje się z przedmiotem, czego dokonuje wolność na zewnątrz siebie. Brakuje w nich natomiast tego, co dzieje się z podmiotem. Nie zawierają one opisu osoby działającej⁵⁸. Tymczasem nie jest najważniejsze działanie na zewnątrz, lecz to, co może powstrzymać działanie zewnętrzne, by działać od wewnątrz. Wolność jawi się jako zdolność do samokształtowania się człowieka.

Wolność jest fenomenem, który pojawia się zawsze pomiędzy osobami. W ludzkim doświadczeniu wolność nie występuje jako wybór, lecz jako wyzwolenie. Dokonując wyboru podstawowego, człowiek przyswaja sobie dobro i siebie temu dobru oddaje, tworzy nowy początek własnej egzystencji. Nowy początek jest zawsze równoznaczny z nową tożsamością agatologiczną osoby. Człowiek wy-

⁵⁷ Zob. J. Tischner, *Wyzwolenie*, Więź (1986)10, 7.

⁵⁸ Zob. Tenże, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1999, 295n; Tenże, *Wyzwolenie*, art. cyt., 10n.

biera więc nowy sposób bycia, własną wolność. Umieszczając wolność na poziomie agatologii, Tischner stara się wskazać na jej cechy zewnętrzne i wewnętrzne⁵⁹.

Prezentacja Tischnerowskiej koncepcji wolności pokazuje specyfikę jego etyki. Autor stara się budować taką etykę, która jak najmniej odwoływałaby się do ontologii, a z drugiej strony – jak najlepiej prezentowałaby doświadczenie wewnętrzne człowieka i jego świadome przeżycia. Jest to obraz podmiotowości w pewnym sensie pełniejszy od tego, jaki znajdujemy w dziełach Lévinasa. Człowiek nie jawi się bowiem jedynie jako czysta pasywność, ale jako ten, kto będąc wezwanym przez Dobro, jednocześnie je tworzy. Nie interesują go normy, ale wartości, gdyż one najlepiej pociągają człowieka i stanowią o jego działaniu. Autor stara się też, by jego rozważania teoretyczne miały odniesienie do konkretnej rzeczywistości, co widać również dokładnie na przykładzie jego analizy pojęcia wolności, gdzie z poziomu filozoficznego przechodzi on na poziom publicystyczny i rozważa wolność w kontekście zniewolenia i wyzwolenia się spod wpływów komunizmu⁶⁰.

4. ODCHODZENIE OD ETYKI TOMISTYCZNEJ

Omawiając specyfikę polskiej etyki XX wieku, nie sposób nie wspomnieć o pewnych tendencjach, charakterystycznych dla środowiska etycznego KUL. Najkrócej mówiąc, następowało tam powolne odchodzenie od etyki tomistycznej w kierunku personalizmu. Proces ten rozpoczął K. Wojtyła, a kontynuowali go jego uczniowie, głównie T. Styczeń i A. Szostek. Doprowadziło to do wielce znaczącego sporu między A. Krąpcem, reprezentującym tomizm a T. Styczniem, budującym swój system etyczny na personalistycznych podstawach. Do sporu przyłączyli się jeszcze A. Szostek, H. Juros, A. Wawrzyniak, M. Gogacz, E. Kaczyński. Ich dyskusje zaowocowały uściśleniem pewnych poglądów i jakąś formą kompromisu. Spór dotyczył głównie doświadczenia powinności, przedmiotu materialnego i formalnego, celu i metody etyki. Warto więc dokładniej mu się przyjrzeć, gdyż pokazuje on specyfikę polskiej etyki końca XX wieku i jest dla niej najbardziej reprezentatywny.

⁵⁹ Zob. Tenże, *Ethos wolności*, Znak (1975)2, 185-194.

⁶⁰ Por. D. Skrętowska, dz. cyt., 3.

Jeżeli idzie o punkt wyjścia w etyce, to personaliści lubelscy uważają, że jest nim doświadczenie powinności afirmowania osoby ze względu na nią samą. Tomiści natomiast utrzymują, że moralność jest wcześniejsza od doświadczenia powinności. Podstawą, na której budują oni etykę, jest decyzja ludzka⁶¹. Krąpiec uważa, że doświadczenie powinności jest faktem niezwykle rzadkim i jest doświadczeniem przygodności bytu. Gogacz podziela jego zdanie i twierdzi, że doświadczenie powinności jest czymś wymyślnym i nierealnym. Krąpiec broniąc swego stanowiska powiada, że świadomość bezwzględnej powinności nie jest doświadczeniem moralności, „bo jej jeszcze nie ma”⁶². Świadomość wykonania czynu nie jest jeszcze czynem. Tomiści utrzymują ponadto, że powinność jest kategorią prawną. Jest ona zatem domeną sprawiedliwości, a ta nie jest całą moralnością, ale jedynie jej wycinkiem. Styczeń natomiast uważa, że doświadczenie powinności afirmowania osoby ze względu na jej godność wsobną jest realnym faktem. W tym względzie jest on wiernym uczniem K. Wojtyły, który pisał w *Osobie i czynie*: „Studium czynu, który ujawnia osobę: studium osoby przez czyn. Taka jest bowiem natura korelacji tkwiącej w doświadczeniu, w fakcie «człowiek działa», że czyn stanowi szczególnie moment ujawniania osoby. Pozwala nam najpełniej wejrzeć w jej istotę i najpełniej ją zrozumieć. Doświadczamy tego, że człowiek jest osobą, i jesteśmy o tym przekonani dlatego, że spełnia on czyn”⁶³.

Drugim ważkim powodem wspomnianego sporu jest trudność z ustaleniem przedmiotu etyki. Personalisci zarzucają Krąpcowi, że nie zauważa on, iż co innego decyduje o specyfice czynu, a co innego o dobru lub złu tegoż czynu, a więc, że nie odróżnia on przedmiotu materialnego od przedmiotu formalnego. Personalisci odzielają bowiem to, co bada etyka od tego, z jakiego punktu widzenia ona to bada. Tak więc, przedmiotem materialnym etyki może być działanie ludzkie, postawy, z jakich odnośnie do działania wpływają lub człowiek jako „działacz” moralny. Natomiast przedmiotem formalnym są czyny ludzkie oglądane ze względu na jakąś

⁶¹ Zob. M. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, 65; Tenże, *Decyzja bytem moralnym*, Roczniki Filozoficzne KUL 31(1983)2, 47-65.

⁶² Tenże, *O obiektywne podstawy moralności*, Roczniki Filozoficzne KUL 32 (1984) 2, 193.

⁶³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., 14.

normę, postawy lub działający człowiek. Przedmiotem formalnym jest więc dobro lub zło decyzji moralnej, a nie sama decyzja. Wydaje się, że Krąpiec traktuje etykę jako filozoficzną interpretację ludzkiej decyzji. Etyka jest więc dla niego wyjaśnianiem decyzji⁶⁴.

Istotę sporu pomiędzy tomistami a personalistami łatwo też odnaleźć analizując ich dyskusje na temat normy. Tomiści uważają, że normę moralności można odczytać z natury ludzkiej. Dla Krąpcza normą jest natura bytu, odczytywana przez rozum, wyrażająca się w postaci sądu: „Dobro należy czynić”. Dla personalistów jest nią zasada: *Persona est affirmanda propter se ipsam*. Personalisci sądzą, że tak sformułowana norma wolna jest od wszelkich zarzutów, jakie się stawia eudajmonizmowi, zwłaszcza unika oskarżenia jej o brak bezinteresowności⁶⁵. Tomiści, dla odmiany, zarzucają personalistom popełnianie błędu logicznego, określanego jako *pars pro toto*.

Kolejnym problemem różniącym omawianych dyskutantów na temat etyki jest zagadnienie wartości. Gogacz zarzuca personalistom, że za tradycyjnym tomizmem utożsamili wartości z właściwościami bytu, przez co uczynili etykę metafizyką człowieka. Wydaje się jednak, że stanowiska Gogacza i personalistów są do siebie bardzo podobne pod tym względem. Chodzi o ich rozumienie miłości. Obie strony powiadają bowiem, że miłość jest tym, co należałoby chronić. I tak, dla personalistów miłość jest powinnością wyrażoną w normie: *Persona est affirmanda propter se ipsam*. Gogacz natomiast powiada, że chronienie osób dokonuje się przez odnoszenie się do nich z miłością⁶⁶.

Kolejnym przedmiotem omawianego sporu jest zagadnienie stosunku antropologii do metafizyki. Tomiści zarzucają personalistom, że nie odróżniają oni etyki od antropologii filozoficznej. Twierdzą, że Styczeń rozstrzyga problemy metafizyczne metodami etyki i przez to je utożsamia⁶⁷.

Porównując koncepcje Gogacza i T. Styczenia, łatwo zauważyć, że stosują oni dokładnie odwrotne rozumowanie; Gogacz wychodzi od pojęcia człowieka jako realnie istniejącego bytu jednostkowego i do-

⁶⁴ Zob. T. Styczeń, *Spór z eudajmonizmem czy o eudajmonizm w etyce?*, Roczniki Filozoficzne KUL 31 (1983)2, 70.

⁶⁵ Por. T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, Kraków 1998, 254-259.

⁶⁶ Por. M. Gogacz, *Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki*, Warszawa 1991, 94.

⁶⁷ Zob. Tamże, 95.

chodzi do rozpoznania relacji międzyludzkich. Natomiast Styczeń rozpoczyna swoje rozumowanie od ujęcia pewnej treści danej w doświadczeniu moralności, tj. od rozpoznania zarówno relacji międzyosobowej, jak i wewnątrzosobowej, które stara się wyjaśnić⁶⁸.

Analiza powyższych sporów pokazuje dobrze kolejną cechę właściwą polskiej etyce końca XX, obecną w twórczości etyków pracujących w szkole lubelskiej. Skupiają się oni na zagadnieniach metodologicznych, podobnie jak to było na początku wieku, zwłaszcza w szkole lwowsko-warszawskiej, ale poszerzają oni rozumienie samego doświadczenia. Poza tym etycy ci, wyrosli na tradycji tomistycznej, korzystają z osiągnięć fenomenologii oraz filozofii podmiotu.

Schemat ich rozumowania przebiega w następujący sposób. Wychodząc od doświadczenia powinności afirmowania osoby ludzkiej dla niej samej, starają się oni je uogólnić. Dlatego też odwołują się do intuicji intelektualnej, chwytającej jednocześnie to, co konkretne i to, co jest ogólne, gdyż uważają, że doświadczenie tej powinności jest wspólne wszystkim ludziom. Tak więc przechodzą oni od *datum morale* do *datum ethicum*. Starając się wyjaśnić, dlaczego powinność moralna jawi się nam jako bezwzględnie obowiązująca, podczas gdy jej krańce, czyli osoby są bytami przygodnymi, niekonicznymi odwołują się do metafizyki, do bytu absolutnego jako racji uniesprzeczniającej istnienie bezwzględnej powinności afirmowania drugiego człowieka. Jest to poszukiwanie *datum metaphisicum*. Ponieważ jednak afirmacja osoby dla niej samej musi posiadać konkretny wymiar, dlatego też personaliści starają się zrozumieć, kim jest osoba, jakie są jej zasadnicze potrzeby, które czyni prowadzą do jej afirmacją, a które zaprzeczeniem są tej afirmacji. Poszukują więc *datum anthropologicum*⁶⁹.

Ich zdaniem, w punkcie wyjścia etyka jawi się jako teoria niezależna od filozofii czy teologii, a dopiero w punkcie dojścia staje się ona metafizyką moralności lub nawet teologią moralności. Wyjaśniając ludzkie potrzeby, czerpie ona z innych dyscyplin, lecz przez

⁶⁸ Zob. T. Styczeń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, Lublin 1972. Por. M. Gawel, *Debata o rozumienie etyki w szkole lubelskiej*, Warszawa 2000 (UKSW – praca magisterska), 46.

⁶⁹ Por. T. Styczeń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, dz. cyt., 158n.

to traci swoją początkową niezależność. Pomimo tego posiada ona tę wielką zaletę, gdyż ułatwia porozumiewanie się z ludźmi, którzy nie przyjmują konkretnego systemu filozoficznego, np. tomizmu. Umożliwia poszukiwanie takich norm, na które mogą się zgodzić wszyscy ludzie dobrej woli.

5. WNIOSKI KOŃCOWE

Przeprowadzone powyżej rozważania pokazały z całą pewnością, że etyka polska XX wieku, choć jest bardzo różnorodna pod względem poruszanej problematyki jak również stosowanej metodologii, to jednak posiada swoją wyraźną specyfikę. Nie powtarza jedynie poglądów zachodnich filozofów.

W Polsce zajęto się przede wszystkim zagadnieniami metodologicznymi. W przeciwieństwie jednak do filozofii analitycznej nie badano jedynie języka i tego, co ludzie uważają za złe lub dobre, ale starano się zgłębić rozumienie doświadczenia moralności. Na taki rozwój sytuacji wielki wpływ miała z pewnością sytuacja społeczno-polityczna. Z jednej bowiem strony poszukiwano alternatywy dla etyki marksistowskiej, z drugiej zaś – starano się zbudować etykę naukową.

Cechą charakterystyczną etyki polskiej XX wieku jest to, że zerwała ona z nastawieniem psychologicznym, choć wielu z filozofów inspirowało się poglądami Brentano, Wundta czy innych. Udało się im też odejść od rozwiązań filozofii analitycznej. Nie badali oni jedynie tego, co ludzie mówią na temat moralności, ale starali się dotrzeć do istoty moralności.

Godnym odnotowania jest to, że etycy o różnej orientacji filozoficznej próbowali budować etykę niezależną, przynajmniej w punkcie wyjścia. Dlatego obok siebie można zestawiać poglądy Kotarbińskiego i niektórych polskich personalistów. Z tą tylko różnicą, że ci ostatni nie unikają podstawowych pytań o charakterze egzystencjalnym, jakie stawiają ludzie.

Na uwagę zasługują poglądy M. Ossowskiej czy I. Lazari-Pawłowskiej, które podjęły się próby zbudowania etyki naukowej, a dokładniej mówiąc, starały się posługiwać metodą naukową przy badaniu problematyki. Bardzo oryginalną wersję etyki „spolegliwego opiekuństwa” przedstawia T. Kotarbiński. Można mieć do niej wiele krytycznych zastrzeżeń, ale nie ulega najmniejszej wątpliwości, że był to ciekawy pomysł.

Inną charakterystyczną cechą, ukazującą specyfikę polskiej etyki XX wieku jest próba pogodzenia tomizmu z fenomenologią, czego najlepszym przykładem jest myśl K. Wojtyły. Uwagę zwraca zwłaszcza jego pojmowanie wartości moralnych, jako czegoś, co tworzy człowieka, a nie tylko odkrywa. Także R. Ingarden próbuje stworzyć etykę, która, z kolei, ubogacałaby fenomenologię o rozważania typu ontologicznego oraz antropologicznego.

Na tym tle dość ciekawie przedstawia się koncepcja J. Tischnera, który próbuje odciąć rozważania etyczne od rozważań o charakterze ontologicznym i dlatego tak niechętnie posługuje się pojęciem ludzkiej natury. Woli mówić o pierwszeństwie agatologii przed ontologią. Nie można pominąć także opracowań H. Elzenberga.

Reasumując, można powiedzieć, że polska etyka XX wieku jest dość różnorodna, ale mimo tego posiada pewne wspólne elementy, odróżniające ją od innych koncepcji etycznych tak modnych w Europie i w świecie. Polscy etyce starali się przede wszystkim o znalezienie odpowiednich narzędzi badawczych, pozwalających im na dokładniejsze opisanie tego, czym jest tak skomplikowana rzeczywistość, jaką jest moralność. Nie zadowolili się też jedynie opisywaniem tego, co ludzie uważają za dobre i słuszne, ale starali się stworzyć pewien model etyki, która miałaby charakter normatywny, tj. mówiła, co należy czynić, aby nasze działania były dobre i słuszne. I choć nie było między nimi zgody co do istnienia norm o charakterze bezwzględnie obowiązującym, to jednak większość z nich była przekonana, że etyka ma mieć charakter normatywny, a nie tylko opisowy. Wielu autorów zostało pominiętych w tym opracowaniu, choć z pewnością zasługują na uwagę. Może warto się nimi zająć choćby po to, by pokazać, w dniach jednoczenia się Europy, że polscy etyce wnieśli swój znaczący wkład w rozwój myśli filozoficznej. I chociaż nie stworzyli oni systemów na miarę systemu Kanta, Schelera czy Sartre'a, to jednak zaproponowane przez nich rozwiązania godne są poważniejszej refleksji, jako że one również ubogacają kulturę europejską, zwłaszcza etyczną.

LA SPÉCIFICITÉ DE L'ÉTHIQUE POLONAISE DU XX-IÈME SIÈCLE

Résumé

Il s'agit de la spécificité de l'éthique polonaise du XX-siècle. L'auteur analyse la problématique morale considérée en ce temps en Pologne. Il considère la

possibilité d'une comparaison des sujets si différents. Il se rend compte de ce que c'est une tâche très difficile mais il est persuadé qu'on peut trouver quelques idées communes qui montreraient que les philosophes polonais ont soumis des propositions originales. Pour ce but l'auteur considère la discussion entre des partisans de l'éthique autonome (Styczeń, Kotarbiński) et des marxistes, il analyse aussi des opinions de Twardowski et de Witwicki qui voulaient faire l'éthique plus logique et pour cela ils ont changé leurs anciennes pensées. Il s'occupe de la pensée des phénoménologues polonais (Ingarden, Wojtyła, Tichner). La quatrième partie de cet article concerne la discussion entre des thomistes (Krapiec, Gogacz, Kaczyński) et des personalistes de KUL (Styczeń, Szostek). Elle s'agissait de la méthode, du sujet de l'éthique et de son but. En conclusion l'auteur invite à la discussion sur le thème de l'apport des philosophes polonais en pensée européenne.