

Stanisław Kamiński, T. Styczeń

Doświadczalny punkt wyjścia etyki

Studia Philosophiae Christianae 4/2, 21-73

1968

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.

S. KAMIŃSKI, T. STYCZEŃ

DOŚWIADCZALNY PUNKT WYJŚCIA ETYKI

1. Geneza problemu, 2. Naturalizm etyczny, 3. Emotywizm etyczny, 4. Koncepcja doświadczenia, 5. Intuicjonizm w etyce: a) anglosaski, b) fenomenologów, c) empirystyczny, 6. Koncepcja doświadczenia moralnego, 7. Uniwersalizacja danych doświadczenia, 8. Analiza egzystencjalna danych doświadczenia.

1. Obiektywną wartość poznawczą gwarantuje każdej dyscyplinie realnej ostatecznie bezpośredni kontakt poznawczy z samym badanym przez nią przedmiotem¹. Stąd też troska badacza o obiektywny, naukowy charakter uprawianej przez siebie dyscypliny wyrażać się będzie zawsze w tendencji do wykazywania jej kontrolowanych związków z doświadczeniem. Nic więc dziwnego, że problem doświadczenia w etyce stoi w centrum uwagi również i tych, których sercu droga jest sprawa jej przedmiotowego ugruntowania². Owszem, w po-

¹ Max Scheler rozpoczyna drugą część swego dzieła *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* od stwierdzenia: „Jede Art von Erkenntnis wurzelt in Erfahrung. Und auch die Ethik muss sich auf „Erfahrung“ gründen. Zob. M. Scheler, *Gesammelte Schriften* II, 179.

² Na naszym terenie problem empirycznego ugruntowania etyki ma już swą dobrą tradycję. Początek jej dał T. Czeżowski artykułem: *Etyka jako nauka empiryczna*, *Kwartalnik Filozoficzny*, 17, (1949), 161, Przekład w *Philosophy and Phenomenological Research*, 14, (1953), 163; przedrukowany w *dczytach Filozoficznych*, Toruń 1958, 59—68; problem ten podjął ostatnio S. Soldenhoff w referacie: *O empiryzmie w etyce*, wygłoszonym na II-giej ogólnopolskiej konferencji etyków w 1966 r. Zob.

zytywnym rozwiązaniu tego właśnie problemu widzą oni nieodzowny warunek zaliczenia etyki do grona dyscyplin naukowych.

Wszelako rysem charakteryzującym metodologiczną postawę większości współczesnych meta-etyków jest nie tylko upór, z jakim podejmują oni problem doświadczenia w etyce, ale równocześnie nie dające się ukryć zakłopotanie, z jakim to czynią. Czym wytłumaczyć to paradoksalne zjawisko? Wyjaśnienie wydaje się dość proste. Nader osobliwy charakter doświadczenia moralnego sprawia, że celne jego uchwycenie, trafny opis jego przedmiotu i struktury oraz roli jako kryterium wartościowej wiedzy staje się zadaniem niezmiernie trudnym do wykonania. Niestęchanie łatwo tu o pomyłkę i wzięcie za doświadczenie moralne czegoś, co nim — jeszcze lub już — nie jest. W dalszej zaś konsekwencji jeszcze łatwiej o zagubienie samej etyki i zredukowanie jej do innych dyscyplin. Reakcją — całkiem zresztą prawidłową — na tego rodzaju chybione zabiegi bywa odruch protestu, rodzący się w imię obrony gwałconej w ten sposób specyfiki i autonomii etyki. Ale znowu, niestety, rzadko idzie on w parze z trafnym dostrzeżeniem istotnych źródeł owych opacznych redukcji etyki. Przeciwnie, aż nazbyt często za słusznym twierdzeniem, że doświadczenie określonego typu prowadzi do zapoznania swoistego charakteru etyki, podąża „wniosek”, że winnym tego stanu rzeczy jest doświadczenie w ogóle, czyli już sama próba oparcia etyki o doświadczenie. Wniosek ten jest oczywiście skażony błędem logicznym „a dicto secundum quid ad dictum simpliciter”. Najczęściej jednak nie wiedzą o tym nie tylko ci, którzy wspomniany wniosek „wyciągają”, ale i ci, przeciw którym jest on wymierzony. Nic więc dziwnego, że w wyniku tej dezorientacji sprawa doświadczenia w etyce może zacząć peszyć i wprawiać w zakłopotanie nawet jej żarliwych obrońców. Wszak doświadczenie wi-

Etyka 2 (1967) 69—73; ukazała się ostatnio książka: D. H. Monro, *Empiricism and Ethics*, Cambridge 1967, której ocenę przedstawimy w najbliższym czasie.

dziane — wyrażając się obrazowo — w krzywym zwierciadle rzeczonoego wniosku wygląda istotnie na upiora stanowiącego poważne zagrożenie dla etyki. Pod presją takiego wrażenia nie trudno już o wysunięcie postulatu całkowitego wyeliminowania doświadczenia z „placu budowy” etyki i to... w imię jej dobra! Paradoksalność sytuacji polega wszakże dokładnie na tym, że wspomniana na wstępie tendencja opierania etyki na doświadczeniu zrodziła się również „w imię jej dobra”. Jakże to jednak jest możliwe, by autentyczna troska o etykę wyrażała się w postaci dwu wzajem znoszących się postulatów: postulatu „za” i „przeciw” opieraniu etyki na doświadczeniu? Czy doświadczenie może jednocześnie stanowić warunek sine qua non naukowości etyki a zarazem narzędzie czyniące z niej „odmieńca”?

Ta nader dziwna sytuacja w określeniu roli doświadczenia w etyce nie może nas oczywiście nie intrygować swą dwuznacznością. Toteż pobudza ona do snucia podejrzeń o istnieniu jakiejś „awarii interpretacyjnej” odnośnie do pojęcia doświadczenia w ogóle, a doświadczenia moralnego w szczególności, przynaglając tym samym do wykrycia rzeczywistych przyczyn kłopotów z doświadczeniem w etyce i znalezienia drogi do skutecznego ich przewyciężenia. Innymi słowy, ukazana sytuacja skłania nas do ponownego wysunięcia problemu doświadczenia w punkcie wyjścia etyki.

Czy jednak nie kryją się tu w gruncie rzeczy podstawy problemu pozorne? Czy w szczególności dająca podstawę do wysunięcia tego problemu sytuacja nie jest zaimprovizowanym dla udratyzowania tematu tworem imaginacji, ustanawiającej rozmyślnie aporie, by mieć zaraz potem okazję do ich tym efektywniejszego rozwiązania?

Na szczęście nie trzeba tu wyimaginowanej dramatyzacji konfliktu. Współczesna meta-etyka jest bowiem najdokładniej widownią opisaną wyżej sytuacji. Owszem, można bez cienia przesady powiedzieć, że problem doświadczenia w etyce stał się — w kontekście jej naukowości — przedmiotem najgłośniejszego obecnie i z niespotykaną dotąd w dziejach etyki

pasją toczonego sporu, co szczególnie uderza zważywszy, że jego uczestnikami są w większości znani ze swego wstrzeźmiwego umiaru i równowagi Brytyjczycy³. Spór ten, rozgorzały przed 60-ciu laty, nie rokuje przy tym żadnych nadziei na wygaśnięcie m. in. z tego powodu, że na swym aktualnym etapie znalazł się w denerwującym impasie. Poszczególne, zaangażowane weń strony nie tylko nie widzą wyjścia dla swych partnerów, ale — co gorsza — nie tają swego niezadowolonia... z siebie. Warto więc przyjrzeć się bliżej tej kontrowersji. Poza niezrównaną bowiem ilustracją wspomnianej wyżej sytuacji problemowej dostarcza nam ona czegoś więcej. Zdaje się mianowicie ukrywać z niesformułowanych zazwyczaj wyraźnie epistemologicznych implikacjach kryzysu, w jaki popadła, niejedną wskazówkę co do kierunku efektywnego szukania wyjścia z opresji. Nie chodzi tu oczywiście o jakąś gruntowną analizę sytuacji. Już jednak pobieżny w nią wgląd pozwala na wysunięcie diagnozy, na rzecz której przemawiają zresztą skądinąd widoczne i wcale niebagatelne racje.

Otóż nie wolno chyba przeoczyć faktu, że — poza ogromną doniosłością pragmatyczną etyki dla życia tak społecznego jak i indywidualnego, poza wymową wyjątkowej jednomyślności ludzi wszystkich czasów w tej sprawie, wreszcie poza świadectwem historii nauki, jakim jest obecność etyki we wszystkich niemal historycznie zaprezentowanych systemach filozoficznych — na rzecz przedmiotowej, realnej ważności etyki „pracuje” przede wszystkim poczuciowo odbierana i spontanicznie przez ludzi afirmowana obiektywność treści ich niezliczonych doświadczeń moralnych, jakaś przedmiotowość potocznego poznania moralnego. Swoisty charakter treści tego poznania w niczym nie umniejsza jej własnej obiektywności ani też obiektywności jej poznania, sprawia natomiast, że obiektywność ta przybiera, szczególną, specyficzną dla siebie postać. Jest to specyficzna — dlatego właśnie, że moralna, a wtórnie etyczna — obiektywność. Obiektyw-

³ Zob. T. Styczeń, Spór o naukowość etyki, *Więź* nr 9, 1967, 15—33.

ność ta znajduje zresztą swe odbicie i przedłużenie w języku potocznym jak najszerzej pojętym, w jego „użyciach i kontekstach”. Owszem, język potoczny jest jakimś żywym refleksem i przez to samo dalszą, wtórną niejako obiektywizacją niezliczonych indywidualno-społecznych „poznań moralnych”.

Otóż każda z omawianych niżej meta-etycznych teorii powstała niewątpliwie pod presją tej obiektywnie ukształtowanej specyfiki poznania moralnego i jej potoczno-językowego pendant, każda z nich jest też jakąś próbą oddania na swój sposób „sprawiedliwości” swoistej naturze poznania moralnego, chce po prostu być jego adekwatną teorią. Tym tłumaczy się m.in. ich pieczołowita troska o to, by mieć w miarę możliwości „za sobą” język potoczny. Szkopuł polega na tym, że każda z tych teorii meta-etycznych dla jakichś uprzednio określonych racji podchodzi do analizy z góry już dokonawszy pewnych selekcji. Dostrzegając jeden z aspektów moralnego poznania i afirmując go, równocześnie — dla jakichś „ogólno-doktrynalnych” racji — pomija lub nawet wprost neguje inny, równie istotny dla integralnej, adekwatnej charakterystyki tegoż poznania.

2. I tak naturalizm etyczny⁴ jest teorią stawiającą sobie za cel wskazanie intersubiektywnie sprawdzalnych podstaw dla poczuciowo akceptowanej a znajdującej odbicie w języku potocznym obiektywności poznania moralnego. Tej właśnie obiektywności pragnie nadać naukowy charakter. Nic

⁴ Przez naturalizm etyczny rozumie się tutaj meta-aksjologiczną teorię ustanawiającą definicyjną tożsamość pomiędzy terminem „dobry” a terminami empirycznymi, jak np. „przyjemny”, „dający zadowolenie”, „korzystny” itp. Ostrą polemikę z naturalizmem etycznym, głównie zaś z poglądami J. St. Milla, podjął G. E. Moore w dziele „Principia Ethica” z roku 1903. Była to krytyka z pozycji tzw. intuicjonizmu. Z pozycji odmiennych krytykę naturalizmu podjęli emotywiści, głównie J. A. Ayer, i Ch. Stevenson. O obu tych teoriach będzie jeszcze mowa. Najbardziej zwartą ekspozycję naturalizmu etycznego przedstawia M. Schlick w książce *Fragen der Ethik* z r. 1930; tłumaczenie polskie, *Zagadnienia etyki*, Warszawa 1960.

więc dziwnego, że szuka dla niej wyrazu i oparcia w doświadczeniu. Właśnie doświadczalny punkt wyjścia ma — wedle naturalizmu — równocześnie wyjaśniać poczuciowo afirmowaną obiektywność potocznego poznania moralnego, a w dalszym ciągu stanowić gwarancję dla przedmiotowej ważności wiedzy etycznej, czyli — krótko mówiąc — dla naukowości etyki. Teoria naturalizmu jest tedy — przez sam fakt swego powstania i istnienia — na swój sposób świadectwem dla realności tj. obiektywności poznania moralnego. Wszak wyjaśnia się tylko to, czego realność wcześniej się już jakoś stwierdza! Inną już sprawą natomiast jest w jaki sposób naturalizm wyjaśnia tę obiektywność i w jaki sposób usiłuje zapewnić jej charakter naukowy. Tu właśnie zaczynają ingerować ogólne założenia systemowe, a w szczególności poddyktowana przez presuponowany system koncepcja nauki zwłaszcza zaś jej podstawy: doświadczenia. Naturalizm stawiając z jednej strony znak równości pomiędzy tym, co obiektywnie ważne, naukowe a tym, co doświadczalnie sprawdzalne, a z drugiej określając doświadczenie bardzo wąsko, mógł już w jeden tylko sposób uczynić zadość swej tendencji unaukowania etyki: zmieścić za wszelką cenę doświadczenie moralne w ramach własnego, scientystycznie określonego doświadczenia. Efekt tego zabiegu nie trudno przewidzieć. W trakcie operacji unaukowania etyki zagwarantowano jej doświadczalny charakter, ale... uśmiercono pacjenta: etyka przestała być sobą. Taki oto jest w gruncie rzeczy mechanizm najbardziej bodaj reprezentatywnych dla naturalizmu prób unaukowania etyki: etyka u J. St. Milla, a bardziej współcześnie u M. Schlicka, staje się hedonistyczną wersją teorii szczęścia. „Grzech pierworodny” opacznej redukcji etyki do teorii szczęścia w obu przypadkach jest aż nadto widoczny. W jednym i drugim uznano mianowicie za specyficznie moralne doświadczenie... doświadczenie zadowolenia. To ostatnie mieści się już oczywiście w ramach projektowanego przez Milla czy Schlicka pojęcia doświadczenia. Tak samo zbudowana w oparciu o tak rozumiane doświadczenie ogólna teoria szczęścia

spełnia doskonale warunki empirystycznego modelu nauki: jest empirycznie sprawdzalna! Któż jednak nie uwłaczając spontanicznej intuicji tego, co moralne zgodzi się na utożsamienie doświadczenia moralnego z doświadczeniem zadowolenia, a etyki z teorią szczęścia?

Czy koniecznym jednak było dla ratowania obiektywności poznania moralnego i naukowości etyki poświęcać jej „etyczność”? Dla naturalisty — niestety — tak. Przy jego rozumieniu doświadczenia był to istotnie jedynie możliwy sposób. Zmuszała go do tego konsekwencja w stosunku do przyjętych zasad epistemologicznych. Konsekwencja to chwalebna zaleta badacza. Sama ona nie zawsze jednak wystarcza. Owszem z przesłanek fałszywych konsekwencja każe, a przynajmniej zezwala wyciągać fałszywe wnioski. Sama więc konsekwencja nie ochroni dostatecznie przed błędem. Otóż w analizowanym przypadku niepokoi teoria, która swym — nad wyraz zresztą — konsekwentnym wyznawcom każe okrawać fakty! A przecież takim faktem jest nie tylko obiektywność poznania moralnego, którą naturalizm chciał na swój sposób wyjaśnić, ale i specyfika tej obiektywności, którą musiał złożyć w ofierze na ołtarzu wierności swej doktrynie.

3. Czy nie byłoby jednak jakiejś możliwości ocalenia „etyczności” poznania moralnego i etyki — pozostając przy tym samym, co u naturalistów rozumieniu doświadczenia i nauki? Czy nie przeoczyliśmy zbyt pochopnie pewnej możliwości? Czy nie istnieje jeszcze inna alternatywa? Owszem, istnieje ona. Nie jest to już jednak naturalistyczne rozwiązanie. Istnieje mianowicie możliwość ocalenia „etyczności” etyki i pozostania przy wąskim — jak u naturalistów — rozumieniu nauki i doświadczenia. Nie jest to zresztą czysto teoretyczna możliwość. Jest ona bowiem faktem co najmniej od tak dawna, od jak dawna istnieje *emotywizm*⁵. To właśnie A. J. Ayer, L.

⁵ Emotywizm jest teorią meta-aksjologiczną, która neguje jakikolwiek przedmiotowy charakter wartości (nihilizm aksjologiczny), w związku z tym odmawia się również przedmiotowego charakteru poznaniu wartości (akognitywizm aksjologiczny), sprowadzając oceny i ich języ-

Wittgenstein, Ch. Stevenson i inni po nich wybrali tę alternatywę. Słowo „wybrali” wydaje się tu — nawiasem mówiąc — jak najbardziej na miejscu. Tak jak naturalizm jest teorią, która powstała „pod ciśnieniem” właściwej poznaniu moralnemu obiektywności, tak emotywizm jest teorią, usiłującą uczynić zadość zagrożonej czy wręcz przekreślonej przez naturalizm innej właściwości tego poznania: „etyczności”. Czyniąc jednak — bardzo zresztą po s w o j e m u! — zadość tej tendencji, poczuł się on znowu zmuszonym do wybierania. Stawiając na „etyczność” musiał złożyć w ofierze obiektywność poznania moralnego i etyki. Dla tej bowiem s p e c y f i c z n e j o b i e k t y w n o ś c i nie znajdował już miejsca w swym modelu nauki. Tak więc i w przypadku emotywizmu konsekwencja ponownie zmusza do „przykrawania” faktów. Co innego tylko staje się tym razem ofiarą. Zezwalając na widzenie „etyczności” poznania moralnego każe przekreślić jego obiektywność, owszem, na widzenie pierwszej pozwala ściśle pod warunkiem zaprzeczenia drugiej. Więcej nawet, każe poznaniu moralnemu i etyce odmówić w ogóle charakteru... poznania! „Etyczność” sądów moralnych ma polegać na wyrażaniu emocjonalnych — a więc w ogóle doświadczalnych, intersubiektywnie niekontrolowanych — postaw i wywoływaniu ich u innych, w żadnym zaś wypadku na przekazywanie jakichkolwiek informacji!

Wszelako i w tym, podobnie jak w poprzednim przypadku, intryguje konsekwencja, która tak okrutnie obchodzi się z faktami. Idąc dalej, intryguje stojąca za nią i nakazująca to „konsekwentne” okrucieństwo wobec faktów nadrzędna teoria epistemologiczna. Cóż to jest jednak za teoria? Odpowiedź na to pytanie jest tylko ostatnim krokiem na drodze, której ślad

kowe odpowiedniki do roli narzędzi, wyrażających emocjonalne postawy podmiotu względem ocenianego przedmiotu (emotywizm w węższym znaczeniu). Przedstawicielami są obok A. J. Ayera (*Language, Truth and Logic*, 1936), Ch. Stevensona (*Ethics and Language*, 1944), L. Wittgenstein, R. Carnap, H. Reichenbach, A. Hägerström, T. Geiger, W. Dubiślaw, a w Polsce Prof. M. Ossowska i niektórzy jej uczniowie.

wskazano na początku tej analizy. Oto okazuje się — zjawisko paradoksalne! — że u podstaw zarówno naturalizmu jak i emotywizmu stoi identyczna nadrzędna teoria epistemologiczna: wyznawcy obu przeciwstawnych teorii metaetycznych wykazują zadziwiającą zbieżność poglądów w zakresie ogólnej teorii poznania. W szczególności zaś reprezentują skrajny empiryzm w poglądzie na charakter doświadczenia i wiedzy na nim opartej. Oczywiście nie może nas nie zdumiewać ta równoczesna zgodność w założeniach wyjściowych, a zarazem tak krańcowa polaryzacja stanowisk w sprawie metodologicznej kwalifikacji poznania moralnego i etyki. Nie może nas nie dziwić możliwość „wynioskowania” z tej samej nadrzędnej teorii pary tak skrajnie przeciwstawnych opinii... A przecież nie zmyślamy. Atutowi przywódcy logicznego empiryzmu są tego nader wymownym i przykładem i dowodem. M. Schlick w y b r a ł naturalizm etyczny. L. Wittgenstein, reprezentujący to samo w zasadzie stanowisko epistemologiczne z d e c y d o w a ł się na emotywizm. Oczywiście z punktu widzenia „wewnętrznej logiki” systemu jedna i druga ewentualność z osobna wzięta może się wydać na równi dopuszczona. Zresztą obaj wymienieni autorzy są doskonałymi logiczami i bynajmniej nie myślimy podawać tego w wątpliwość... Tylko że z chwilą, gdy obie sprzeczne ewentualności „współegzystują” ze sobą, zaczyna nam już nie wystarczać sama konsekwentność i nie o nią się już obawiamy, ale o wartość logiczną wspólnej im przesłanki wyjściowej. Sytuacja więc szokuje! Szokuje zresztą nie samo to tylko, że wychodzący z tej samej koncepcji doświadczenia i nauki autorzy, wybierają de facto dwie wykluczające się wzajem alternatywy. Szokuje jeszcze więcej to, że presuponowana koncepcja w ogóle zmusza do wybierania pomiędzy obiektywnością i „etycznością” poznania moralnego, a więc do ustanawiania alternatyw wyłączających między faktami, a nawet więcej: do rozrywania wewnętrznej jedności tego samego faktu, jakim jest specyficzna obiektywność poznania moralnego. Szokuje koncepcja, która zmusza do przekreślenia

jednego aspektu, gdy potwierdza drugi, która nie pozwala na równoczesne potwierdzenie ich obu. A już jakaś wyjątkowa ironia sytuacji polega na tym, że empirystyczna koncepcja doświadczenia i nauki nie będąc w stanie sama potwierdzić obu zarazem wspomnianych aspektów, równocześnie staje się — o dziwo! — matką rodzicielką dwu przeciwstawnych teorii meta-etycznych, które z osobna — przez sam fakt swego istnienia! — je potwierdzają. Co więcej, istniejąc w pewnym sensie właśnie dzięki wytykaniu sobie tego, co w poznaniu moralnym na przemian zaprzeczają i gwałcą, obie te teorie łącznie potwierdzają nie tylko realność obu wymienionych aspektów z osobna, lecz także ich realną, przedmiotową nierozłączność w poznaniu moralnym. Zaiste, trudno o bardziej dobitne jej potwierdzenie! Przez to samo jednak — i jest to jeszcze jeden w szeregu paradoksów — stają się te teorie mimo woli świadectwem przeciw sobie samym, a na koniec przeciw ich własnej rodzicielce: zbyt jednostronnej empirystycznej koncepcji doświadczenia i nauki. Obnażając bowiem swą własną — z osobna — połowiczność i niewydolność w tłumaczeniu „fenomenu” poznania moralnego, uchylają się wzajemnie jako jego jednostronne, a więc nieadekwatne teorie. Przy okazji zaś okazują w tej sprawie niewydolność nadrzędnej koncepcji, na której glebie wyrosły. Całkiem zaś ubocznie wychodzi na jaw jeszcze jedno. Okazuje się mianowicie, że zarówno naturalizm jak i emotywizm są nie tyle meta-etycznymi teoriami wyjaśniającymi „fakt poznania i języka moralnego”, ile raczej teoriami ugadniającymi „fakt poznania i języka moralnego” — no, bo coś z tym fantem trzeba przecież zrobić! — ze swą presuponowaną, nadrzędną teorią epistemologiczną, w szczególności zaś wynikającą z niej koncepcją doświadczenia i nauki. Zaprzysięgli rzekomo na wierność faktom i empirii zarówno naturalistyczni jak i emotywistyczni empiryści dekonspirują się więc tym razem jako wierni wyznawcy swej dogmatycznie przyjętej

doktryny, dla której gotowi są poświęcić... nawet skądinąd uznawane fakty⁶.

4. Wszystkie wymienione okoliczności posiadają jednoznaczny wymowę: Obie wymienione teorie unicestwiają się wzajemnie i podając przez to w stan zakwestionowania wspólną im epistemologiczną podstawę, domagają się tym samym jej gruntownej rewizji. Cóż jednak może określić kryteria i kierunki tej rewizji? Wydaje się, że tylko to, co w ogóle zdecydowało o konieczności jej dokonania: respekt dla swojej obiektywności poznania moralnego, którą obie te teorie wbrew sobie i w dramatycznych dla siebie warunkach musiały potwierdzić, pieczętując to potwierdzenie własnym życiem. „Śmierć bohaterów potwierdziła realność idei, dla której polegli” — zupełnie jak w klasycznej tragedii. „Idea”, obiektywna specyfika poznania moralnego okazała się zbyt mocno ugruntowana, daleko mocniej niż jej „bohaterzy”. Cóż tedy stanowi dla niej tę niewzruszoną podstawę? Na tę podstawę wskazuje znowu ona sama, przedmiotowa specyfika poznania moralnego. Obiektywność tego poznania wskazuje na jakieś solidne oparcie o doświadczenie, na empiryczne — co wcale nie musi znaczyć: „empirystyczne”! — ugruntowanie. Specyfika tego poznania wskazuje zaś na to, że doświadczenie to jest szczególnego rodzaju. Otóż to doświadczenie szczególnego rodzaju, to nic inne-

⁶ Jest rzeczą zastanawiającą, że filozofowie, którzy życie swe strawili na myślowym obcowaniu z dziedziną moralności dalecy są od tak małego odpowiedzialnej swady w wypowiedaniu się na temat epistemologicznej wartości poznania moralnego. Wystarczy tu porównać postawę metodologiczną M. Schelera czy D. Hildebranda lub N. Hartmanna z jednej strony, a — powiedzmy — A. J. Ayera czy L. Wittgensteina z drugiej. Ci dwaj autorzy np. żadnym dziełem nie wylegitymowali się jako eksperci dziedziny moralności, dali natomiast dowody, że bliska im jest dziedzina poznania fizykalnego. Trudno nie widzieć w tym przyczyn, że tak „bez najmniejszych nawet skrupułów” mogli usunąć etykę z dziedziny naukowego poznania. Zob. na ten temat interesujący artykuł B. Blansharda, *The New Subjectivism in Ethics*, w: *The Moral Judgment*, ed. P. W. Taylor, New Jersey 1963, s. 212—213.

go, jak doświadczenie moralne. W takim razie jednak podyktowana przez obiektywną specyfikę moralnego poznania rewizja musi pójść w kierunku rozszerzenia zbyt ciasnego, empirystycznego pojęcia doświadczenia. Doświadczenie moralne okazuje się bowiem zbyt mocną realnością, aby miało dla niego zabraknąć miejsca w ogólnej koncepcji doświadczenia naukowego. Innymi słowy ogólne pojęcie doświadczenia należy określać w taki sposób, by w jego ramach mogło się zmieścić w niczym nieuszczerplone i nieokrojone doświadczenie moralne.

Przy propozycji nowego, „uogólnionego” określenia doświadczenia należy jednak wystrzegać się błędu przeszłości i nie określać go na użytek jednej tylko lub kilku wyróżnionych dyscyplin, nawet jeśliby w poczet „wybranych” włączono etykę. W tym celu trzeba więc dokonać rewizji nie tylko i nie tyle samego pojęcia doświadczenia, ile raczej — bardziej podstawowo — rewizji samego podejścia do jego określenia. Tylko to bowiem ustrzeże nas przed kłopotami z doświadczeniem w innych dziedzinach poznania realnego, na jakie narazili się na swym podwórku etycy i metodologowie etyki. Aby więc a limine wykluczyć ewentualność zastępowania błędnego pojęcia doświadczenia innym, równie — choć inaczej — błędnym, wypada zrezygnować ze swoistego, a niestety praktyką utrwalonego aprioryzmu przy jego określaniu, aprioryzmu, polegającego na uwzględnianiu niemal wyłącznie warunków podmiotowych (np. tylko poznanie zmysłowe!) poznającego i wziąć pod uwagę — co najmniej na równi — warunki przedmiotowe badanej dziedziny. Niech sam charakter przedmiotu, własna specyfika badanej dziedziny, ma również głos w określaniu charakteru ujmującego ją bezpośrednio w jej konkretnych postaciach poznania, czyli — w proponowanym tutaj ujęciu — doświadczenia. Próba sformułowania adekwatnego pojęcia doświadczenia winna zatem uwzględniać wzajemną interpenetrację warunków podmiotowych i przedmiotowych. Być może uzyskane w ten sposób pojęcie doświadczenia będzie bardziej ramowe, ogólne, ope-

racyjne. Jego zaletą stanie się jednak otwartość na wszelkie dostosowane do specyfiki odnośnych dziedzin szczegółowe, treściowe, epistemologiczne określenia doświadczenia. W tym ostatnim przypadku mielibyśmy zatem dokładnie tyle typów doświadczenia, ile różnych, nieredukowalnych do siebie typów faktów. I wreszcie — na samym końcu — ile różnych, niesprowadzalnych do siebie działów wiedzy realnej.

Na tym tle staje się zrozumiałe, dlaczego wszystkie próby „zredukowania” etyki — wśród nich wymienione wyżej: naturalistyczna i emotywistyczna — nie dały rezultatów wywołując zawsze żywe odruchy protestów. Specyficzny, bezpośredni kontakt poznawczy z moralnością jako konkretnie daną i niesprowadzalną do żadnych innych dziedziną realną, czyli po prostu doświadczenie moralne, nie pozwala sobie nałożyć nie pasującej do siebie maski. Zrzuca ją też zawsze, ilekroć próbuje się ją na nie nałożyć i spoza rusztowania zniekształcających je interpretacji wyłania ono wciąż na nowo swe oryginalne, rzeczywiste, nie dające się niczym zakryć oblicze.

W ślad za rewizją pojęcia doświadczenia musi oczywiście podążać rewizja pojęcia nauki opartej na doświadczeniu, nauki realnej. Rewizja ta pójdzie znowu w kierunku odpowiedniego rozszerzenia tego pojęcia. Nauką realną, doświadczalną będzie więc — spełniwszy inne ogólnie wymagane warunki — teoria przedmiotu znajdująca dla siebie oparcie w bezpośrednim i kontrolowanym kontakcie poznawczym z tymże konkretnie danym przedmiotem realnym. Otóż przy tak rozumianym doświadczeniu i tak określonych kryteriach naukowości etyka może być z powodzeniem uznana za naukę realną, opartą na doświadczeniu, rzetelnie empiryczną, nie tracąc przy tym niczego z własnej specyfiki.

Stwierdzenie powyższe nie jest jeszcze — rzecz jasna — rozwiązaniem problemu doświadczalnego punktu wyjścia etyki. Podane określenia doświadczenia i w jego kontekście nauki realnej — jakkolwiek już w jakiś sposób zainspirowane również przez doświadczenie moralne i charakter etyki — są całkiem ogólne, ramowe. Nie mówią też niczego jeszcze — przy-

najmniej wprost — o sposobie funkcjonowania doświadczenia moralnego w teorii etycznej, tym mniej jeszcze o jego treści. Pozostawiają więc właściwy problem doświadczenia w etyce zaledwie tkniętym. Mimo to nie można zlekceważyć doniosłości zaproponowanych określeń i ustaleń dla właściwego sformułowania — a pośrednio także dla rozwiązania — naszego problemu. Wskazują one bowiem już teraz jasno, co w rzeczonym przypadku jest, a co nie jest — i nie może być — problemem. Z podanych ustaleń wynika mianowicie, że jedynie sensownym i właściwym pytaniem dotyczącym doświadczenia w etyce nie jest — by użyć odnośnej terminologii technicznej — pytanie rozstrzygnięcia, lecz pytanie dopełnienia. Nie ma — innymi słowy — problemu czy etyka opiera się na doświadczeniu, lecz tylko problem na jakim, jak, w jaki sposób, mówiąc najogólniej — opiera się na doświadczeniu. To przeformułowanie problemu doświadczenia w etyce — podyktowane przez wyżej wprowadzone określenia — wydaje się nieodzowne dla skutecznego wyjścia z impasu, w jaki popadła współczesna refleksja metaetyczna. Winno być zatem niezwłocznie dokonane, jeśli chcemy sprawę doświadczenia w etyce — niewątpliwie najdonioślejszą z metodologicznego punktu widzenia dla tej dyscypliny — zepchnąć z mielizny, na jakiej osadziły ją dogmaty, tkwiące u podstaw zarówno naturalizmu etycznego jak i emotywizmu.

5. Czy jednak dokładnie tego samego wyjścia z kłopotów z doświadczeniem w etyce nie zaproponował trzeci partner sporu: intuicjonizm etyczny?⁷ Odpowiedź na to pytanie nie

⁷ Intuicjonizm etyczny określa się najogólniej jako teorię meta-aksjologiczną, wedle której wartości posiadają osobliwy status ontyczny, w związku z tym domagają się specyficznego dla siebie poznania, tzw. intuicji wartości. (Stąd nazwa intuicjonizmu). Poszczególni intuicjoniści różnią się jednak między sobą na temat bliższego określenia ontycznego charakteru wartości, zwłaszcza zaś na temat epistemologicznego i metodologicznego charakteru ich poznania potocz- nego czy naukowego (w szczególności etyki).

jest jednoznaczna z tego powodu, że poglądy poszczególnych intuicjonistów różnią się między sobą nie tylko w szczegółach, ale nawet w sprawach zasadniczych z metodologicznego punktu widzenia. Owszem, z interesujących nas tutaj względów trzeba wśród nich wyróżnić dwie co najmniej, a nawet trzy grupy. Pierwszej przewodzi G. E. Moore i D. Ross, dla drugiej najbardziej reprezentatywny jest I. Lewis, a u nas T. Czeżowski, trzecią wreszcie reprezentują fenomenologowie E. Husserl i M. Scheler.

a) Zapytamy więc naprzód, czy wysunięte przez G. E. Moore'a, a potem przez D. Rossa czy H. A. Pricharda⁸ propo-

⁸ Wedle Moore'a dobro jest cechą prostą. Z tego powodu niesprowadzalną do żadnych innych cech, w szczególności zaś do cech empirycznie ujmowanych (w języku Moore'a „naturalnych”). Próby redukcji dobra w drodze zabiegów definicyjnych do cech empirycznych, a w następstwie tego etyki do nauk empirycznych, nazwał Moore błędem naturalistycznym. Dobro może być ujęte albo wprost albo wcale. Ujęcie go wymaga specyficznego typu poznania, tj. intuicji dobra. Ze względu na taki charakter dobra (prostota, nierozkładalność) sądy o nim mogą być tylko syntetyczne, nigdy analityczne. Ze względu zaś na idący w ślad za tym rodzaj poznania, sądy o dobru nie mogą być empiryczne (w języku Moore'a naturalistyczne), mogą więc być tylko nie-empiryczne, tj. aprioryczne. Tak więc twierdzenia o dobru są sądami syntetycznymi a priori. Ponieważ intuicja informuje nas o swym przedmiocie w sposób wyłączny, w takim razie sądy te są nieodwołalne, konieczne. Trudno oczywiście nie zauważyć, że owa nieodwołalność i konieczność potrzebuje czegoś więcej jeszcze niż samej tylko intuicji. Potrzebuje mianowicie naszego wielkiego zaufania czy też wiary w intuicję, zaufania, którego nie umiemy już w żaden sposób skontrolować. O intuicjonizmie u Moore'a informuje m. in. M. Warnock, *Ethics since 1900*, London 1960; G. C. Kerner, *The Revolution in Ethical Theory*, Oxford 1966; intuicjonizm Moore'a i Rossa próbuje wiązać z obiektywizmem potocznego poznania moralnego H. M. Mac Clskey, *Toward an Objectivistic Ethic*, *Ethics* 73 (1962) 10—27; w Polsce poglądy zbliżone do Moore'a, głosi W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, 1919; Intuicjonizm D. Rossa, wyłożony głównie w książce *The Right and the Good*, Oxford 1930, przedstawia i ocenia S. Soldenhoff w artykule „Śluszość i obowiązek w systemie etyki D. Rossa” zamieszczonym w: *Etyka* 1 (1966) 221—267. H. A. Prichard wyłożył swe intuicjonistyczne stanowisko w r. 1912 w artykule w „Mind” *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?*, przedrukowanym w: *Moral Obligation*, Oxford 1949.

zycje rozwiązań nie mają istotnie na względzie obu wymienionych wyżej znamion poznania moralnego: jego specyfiki a zarazem obiektywności? Czy ich propozycje nie są skuteczną próbą przekroczenia na tym odcinku jednostronności naturalizmu i emotywizmu? Czy w szczególności stanowisko Moore'a w sprawie obiektywności apriorycznej wiedzy o dobru czy też Rossa w sprawie przedmiotowej ważności syntetycznych twierdzeń koniecznych o słuszności moralnej nie jest zbieżne z podaną wyżej propozycją rozszerzenia pojęcia nauki z myślą o zmieszczeniu w jej ramach etyki? Czy wreszcie w pojęciu apriorycznej intuicji nie kryje się de facto proponowana przez nas rozszerzona i w pełni czyniąca zadość zadaniom etyki koncepcja doświadczenia? Czy pod osłoną apriorycznej intuicji dobra lub słuszności nie zostało w gruncie rzeczy ukryte autentyczne doświadczenie moralne? Czy więc — w takim razie — cała różnica pomiędzy proponowanym wyżej rozwiązaniem a stanowiskiem intuicjonizmu nie sprowadza się do zastosowania innej tylko terminologii, sugerując — wskutek pewnych tradycyjnych obciążeń — pozorną w istocie opozycję?

Otóż w związku z powyższymi pytaniami należy przede wszystkim zauważyć, że w refleksji typu metodologicznego liczy się nie tylko sama „rzecz”, lecz także — co najmniej na równi — sposób, w jaki się ją „widzi” i określa. Wszak cały sens uprawiania metodologii wiedzy polega ostatecznie na tym, by akuratnie określić charakter stosowanych w danej dziedzinie zabiegów poznawczych, by je właściwie kwalifikować i klasyfikować oraz oceniać ich wartość. Stąd też sprawa wyboru i przydzielenia odpowiednich nazw jest tutaj kolosalnie ważna. Użycie bowiem takiej czy innej nazwy jest właśnie aktem takiej czy innej metodologicznej kwalifikacji danego zabiegu poznawczego, aktem „rozpoznania” i zaklasyfikowania samej „rzeczy”. Doniosłość nazywania rzeczy właściwymi imionami płynie zresztą również ze społecznej funkcji wiedzy, w tym również metodologicznej, z potrzeby intersubiektywnego komunikowania jej wyników. Z tego właśnie powodu nie może nas absolutnie zadowalać samo to, że

dany metodolog czy teoretyk danej nauki *de facto* robi *x*, jeśli sobie tego dokładnie nie uświadamia i nie daje temu intersubiektywnie komunikowalnego wyrazu. Stosowanie w tym przypadku taryfy ulgowej względem roboty meta-teoretycznej danego badacza równałoby się postawie tolerowania błędu w dziedzinie badań rzeczowych. Oczywiście sytuacja wygląda jeszcze gorzej, gdy metodolog robiąc *de facto* *x*, twierdzi, że robi *y*, czy nawet nie - *x*. Tytułem przykładu wystarczy wspomnieć, że np. odpowiednio usprawioniony w rozpoznawaniu „etycznych fenomenów” badacz bez trudu dostrzeże żywo funkcjonujący nurt doświadczenia nawet w etyce Kanta, mimo jego oficjalnego zdelegalizowania przez tego myśliciela. Owszem, podstawowe wrażenie z lektury dzieł etycznych Kanta, to nade wszystko przejmujący udział w dramacie badacza szukającego w rozpaczliwym wysiłku teoretycznego wyrazu dla jednego: dla nieodpartego, przemożnego naporu „prawa moralnego we mnie”. Mimo jednak całego uznania i podziwu, jaki z tego tytułu żywimy dla Kanta — „jasnowidza”, nic nas nie upoważnia do darowania Kantowi-metodologowi jego opacznej diagnozy i teoretycznej interpretacji niewątpliwie doświadczalnego „przypadku”, z którym miał tak niesłychanie bliski i żywy kontakt.

Otóż dla analogicznych powodów trudno uznać za zadowalającą obronę stanowiska wyżej wymienionych intuicjonistów, jeśli ktoś powie, że mimo odmiennej aparatury pojęciowej i terminologicznej proponują oni dokładnie to samo: rozszerzenie pojęcia doświadczenia i nauki. Chociaż bowiem prawdą jest o nich wszystkich, że proponują z całą świadomością rozszerzenie pojęcia nauki, to już bardzo trudno dostrzec u nich — poza niektórymi wyjątkami, o których za chwilę — wyraźną świadomość konieczności rozszerzenia przede wszystkim pojęcia doświadczenia i dopiero w harmonii z tym — pojęcia nauki. Przeciwnie wielu z nich akceptuje w zasadzie empirystyczną jego koncepcję. Z tego zresztą dokładnie powodu, zwiertrzywszy trudności i kłopoty, o jakie koncepcja ta przyparowała naturalistów i emotywistów, zaproponowali dla etyki

model wiedzy „bez doświadczenia”, model nauki apriorycznej⁹. Miała to być jednak nadal — wedle nich samych nauka o rdzennej rzeczywistości moralnej, czyli nauka ze wszech miar realna¹⁰. Z tej właśnie przyczyny propozycja intuicjonistów — przynajmniej tej większości, o której tu mowa — musiała się wydać a limine tworem wysoce podejrzanym. Cóż to bowiem za wiedza o rzeczywistości, która umie się obyć bez bezpośredniego i intersubiektywnie kontrolowanego kontaktu z jej konkretnymi przejawami, czyli bez doświadczenia?! Czy więc zamiast trwożliwie uciekać jak najdalej przed doświadczeniem w etyce, nie należałoby raczej przyjrzeć się bardziej z bliska trudności i zaakceptować zdrową w zasadzie tendencję szukania oparcia dla etyki w doświadczeniu i tylko poszerzyć nieco — ale za to świadomie i pod jego własnym imieniem — jego „amplitudę”, nie szukać zaś udużonych i budzących z góry nieufność — wyjść?

b) Istnieje jednak grupa intuicjonistów, posiadających wyraźną świadomość tego, że ich koncepcja apriorycznej intuicji wartości jest równoważna propozycji rozszerzenia przede wszystkim pojęcia doświadczenia i dopiero w jego następstwie i na jego podstawie rozszerzenia także pojęcia nauki. I tak E. Husserl w swych „Ideach” stwierdza: „A więc za doświadczenie podstawimy coś ogólniejszego — „naoczność” — i tym samym odrzucamy utożsamienie nauki w ogóle z nauką doświadczalną” (oczywiście w ujęciu empirystycznym)¹¹. Owszem, Husserl, a za nim Scheler, z wyraźnie deklarowanym zamiarem rozszerzenia pojęcia doświadczenia i nauki używają odpowiednich nazw, a nawet dla tych celów tworzą nowe. Tak właśnie Husserl wprowadza do swego słownika epistemologicznego najbardziej chyba charakterystyczne pojęcie „na-

⁹ Tak np. wedle Moore'a — jak już wspomniano — twierdzenia o dobru są sądami syntetycznymi a priori, niezależnymi od doświadczenia. Por. przypis 8.

¹⁰ Por. uwagę M. Schelera w przypisie pierwszym.

¹¹ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, Kraków 1967, 68.

ocznego przeżycia” czy też „naoczności” (Anschauung) lub „bezpośredniego widzenia” (ὄψιν) jako „ostatecznego źródła uprawnienia wszelkich rozumnych twierdzeń” o danej dziedzinie przedmiotów¹². Jeszcze bardziej wyraziste są sformułowania — idącego torem Husserla — Maxa Schelera. Fenomenologia była dla niego przede wszystkim teorią wejścia w bezpośredni kontakt poznawczy z „rzeczami” (Sachen), dla oznaczenia którego najchętniej posługiwał się nazwą „doświadczenia fenomenologicznego” (phänomenologische Erfahrung)¹³. Owszem, z tego powodu właśnie uważał fenomenologię za „najbardziej radykalny empiryzm i pozytywizm wszelkich czasów”. Szczególną odmianę doświadczenia fenomenologicznego stanowi doświadczenie aksjologiczne, Wertfühlen, to jest doświadczenie, w którym uobecniają się wprost takie fenomeny jak wartość czy powinność¹⁴. Tego rodzaju doświadczeniu wartości przypisuje Scheler autentycznie poznawczą funkcję. Owszem, poznanie uzyskane w tak rozumianym doświadczeniu wartości posiada wedle niego niepodważalną, obiektywnie absolutną ważność¹⁵.

Wydawać by się mogło, że w obu przedstawionych, tak bardzo sobie pokrewnych propozycjach, mamy wszystko, czego można i trzeba było oczekiwać. A przecież są to tylko pozory. Propozycji fenomenologów na temat doświadczenia w etyce nie można uważać za identyczną z wyżej wysuwaną, jakkolwiek jest ona tamtej z pewnych względów bliska. Mamy tu na myśli przede wszystkim ze wszech miar słuszne stwierdzenie fenomenologów-etyków, że doświadczenie moralne — jak

¹² Zob. Husserl, op. cit., 16, 66/67; Scheler, op. cit., 179; por. również H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, The Hague 1960, 131, 379—388; A. Roth, *E. Husserls Ethische Untersuchungen*, Haag 1960, §§ 15—22 oraz § 36.

¹³ Por. Scheler, op. cit., 69—72, oraz Spiegelberg, op. cit., 241.

¹⁴ Por. Scheler, op. cit., 84—85, 90.

¹⁵ Por. Scheler, op. cit., 69—70, 90, 179, 275—274, 268; por. również J. de Vries, *Gedanken zur ethischen Erkenntnis*, *Scholastik*, 39 (1964) 47—48.

zresztą wszelkie doświadczenie — musi nade wszystko pełnić rolę „bezpośredniej prezentacji źródłowej” podstawowych dla danej nauki — w tym wypadku etyki — twierdzeń. Owszem, tę właśnie bezpośredniość kontaktu poznawczego z odnośnym przedmiotem uznaliśmy wręcz za warunek sine qua non w proponowanej przez nas „rozszerzonej” koncepcji doświadczenia. Wysuwając postulat poszerzenia zakresu pojęcia doświadczenia jesteśmy jednak równocześnie świadomi, że wszelkie dalsze poszerzenie jego zakresu poza granice określone warunkiem bezpośredniości, odbierałoby doświadczeniu jakikolwiek „wyróżniający” sens i metodologiczną przydatność. Zapewne to samo powiedzieliby i fenomenologowie. Nasza koncepcja doświadczenia zawiera wszakże bardziej jeszcze podstawowy element, bo warunkujący samą bezpośredniość doświadczenia i tego właśnie elementu nie widzimy w fenomenologicznej koncepcji doświadczenia. Stanowi go sam charakter realnie istniejącej rzeczywistości, tej właśnie, która w swych przeróżnych przejawach, strukturalnych i dynamicznych wymiarach, ma być przedmiotem doświadczenia, tj. bezpośredniego kontaktu poznawczego. Otóż ta realnie istniejąca rzeczywistość jest — we wszystkich swych najróżnorodniejszych zresztą postaciach — zawsze konkretna, jednostkowa. Taka jest nasza jej najbardziej podstawowa, spontaniczna intuicja, której — jak dotąd — nie zdołała skutecznie podważyć żadna kwestionująca ją „teoria”. Taka jest rzeczywistość, innej nie znamy. Wszystko co jest, jest konkretne. Stwierdzenie istnienia czegokolwiek, jest zawsze stwierdzeniem konkretnie istniejącej treści. Skoro więc rzeczywistość jest taka i innej nie ma, to tylko takiej można doświadczać. Stąd też, jeśli doświadczenie ma polegać na bezpośrednim kontakcie poznawczym z samą rzeczywistością, musi chwycić ją wprost tak jak ona jest, czyli w jej konkretnych przejawach, w konkretnie istniejących treściach. Doświadczenie musi być więc zawsze doświadczeniem czegoś istniejącego, a przez to samo czegoś konkretnego. O konkretności doświadczanej treści decyduje bowiem najbar-

dziej podstawowo nie co innego, lecz właśnie fakt jej istnienia, jej egzystencjalny charakter.

Stwierdzenie to pozostawia oczywiście zupełnie otwartą sprawę dalszej determinacji tejże treści. Nie przesądza więc czy ta konkretna treść jest w danym przypadku materialna (zmysłowo dana, spostrzeżeniowo doświadczalna)¹⁶, czy też nie-materialna (jakoby intelektualnie doświadczalna)¹⁷. Nie rozstrzyga także niczego odnośnie jej ontycznej struktury czy kategorii bytowej. Doświadczać więc można równie dobrze czegoś, co posiada status ontyczny substancji, jako też jakości czy relacji lub ich zespołu.

W sumie, jeżeli doświadczenie nie byłoby sobą, gdyby nie spełniało warunku bezpośredniości w poznawczym kontaktowaniu nas z rzeczywistością, to w takim razie, a fortiori — z uwagi na sam charakter doświadczanej rzeczywistości — nie byłoby sobą również wtedy, gdyby nie spełniało warunków implikowanych przez warunek bezpośredniości: e g z y s t e n c j a l n e j t r a n s c e n d e n t n o ś c i i k o n k r e t n o ś c i. Bezpośredniość, transcendentność i konkretność stanowią więc między sobą nierozłączny i jednocześnie nieodłączny od rzetelnie pojętego doświadczenia zespół znamion charakterystycznych.

Otóż nasz sprzeciw wobec fenomenologicznej koncepcji doświadczenia w ogóle, a moralnego w szczególności, płynie najbardziej podstawowo stąd, że wspomniani fenomenologowie zupełnie programowo wyłączają z obrębu doświadczenia warunek egzystencjalnej transcendentności¹⁸. Przez to samo

¹⁶ Okoliczność ta wyróżnia naszą koncepcję zarówno od fenomenologicznej jak i empirystycznej koncepcji doświadczenia.

¹⁷ Przywodzi to oczywiście na myśl klasyczną doktrynę na temat tzw. *vis cogitativa* czy *ratio particularis*.

¹⁸ W miejsce egzystencjalnej transcendentności proponuje się transcendentność gwarantowaną rzekomo samą strukturą aktu poznawczego, mianowicie tzw. intencjonalnością. Husserl, op. cit., 7—9, 25—27; Scheier, op. cit., 68—69; por. A. Diemer, op. cit., 131. Spiegelberg, op. cit., 242. Zdaniem samych tych autorów tak rozumiany warunek transcendentności spełniają równie dobrze akty poznania realnej rzeczywistości, co akty czystej fantazji, imaginacji.

jednak nasuwają — w naszym przekonaniu — jedyną rzetelną podstawę bezpośredniości doświadczenia, a więc cechy, którą sami uznawali za jego warunek *sine qua non*. W tej sytuacji deklarowana przez nich „bezpośredniość widzenia” czy „bezpośredniość źródłowej prezentacji” staje się czysto postulatyczna, a w dodatku myląca. Odkąd bowiem wyłączono z obrębu fenomenologicznego doświadczenia istniejące jako istniejące treści, odtąd deklarowane przez fenomenologów „bezpośrednie widzenie samej rzeczy” nie jest już wcale i nie może być widzeniem samej rzeczy, lecz czegoś, co stało się między rzeczą a podmiotem, a co błędnie wzięto za samą rzecz. De facto, „fenomenologiczne doświadczenie” czy „bezpośrednie widzenie” nie dotyka więc — mimo uroczystych zapewnień fenomenologów — samej rzeczy, lecz tylko pojęć fenomenologa o rzeczach, „urzeczowionych” abstraktów, bądź też w poszczególnych przypadkach — „urzeczowionych wyobrażeń”¹⁹. O tworcach tych można co prawda sobie mówić, że są „samymi rzeczami”, ale będzie to tylko właśnie... mowa. Sens bowiem tych „rzeczy” został tak dalece zmodyfikowany, że poza wspólnotą brzmienia czy kształtu wszystko inne, co mogłoby jeszcze wiązać odnośne terminy z istniejącymi rzeczami zdaje się sprowadzać do „*pium desiderium*”. W tej sytuacji na nic się zdają słuszne, lecz zgoła bezpodstawne hasła w rodzaju „*Zurück zur Sache*” czy deklaracje w rodzaju: „fenomenologia najbardziej radykalnym empiryzmem i pozytywizmem wszystkich czasów”. Doświadczenie bowiem takich „rzeczy” i „bezpośredni ogląd” takich treści okazuje się operacją bez żadnych widoków na usprawiedliwienie autentycznie realnej wiedzy o odnośnych dziedzinach przedmiotów rzeczywiście istniejących²⁰. W końcu więc — mimo wyraźnych enuncjacji

¹⁹ Nawet bowiem spostrzeżenie realnie istniejącego przedmiotu staje się z miejsca tylko wyobrażeniem o nim, gdy jego istnienie „weźmie się w nawias”.

²⁰ Przyznaje to zresztą pośrednio sam Husserl. Uderzająca jest analogia pomiędzy jego charakterystyką „czystej eidetyki” a poglądem Hume’a na temat wiedzy o relacjach pomiędzy ideami. Zob. *Idee*, 7—8 i 26—27.

Husserla, a zwłaszcza Schelera, stwierdzających konieczność oparcia etyki o doświadczenie²¹ — musimy wyrazić niepokój co do empirycznej legitymacji realnej doniosłości twierdzeń etyki, opartej na takim doświadczeniu.

Główny więc powód naszego sprzeciwu wobec fenomenologicznej koncepcji doświadczenia jest ten, że koncepcja ta wbrew najlepszym intencjom swych twórców nie daje tego bezpośredniego kontaktu z odnośną rzeczywistością, bez którego nie ma mowy o doświadczeniu. Wydaje się, że niepokój co do tego nurtował samego Schelera. Świadczą o tym jego wymyślne próby, zmierzające do zagwarantowania w jakiś sposób tego kontaktu²². O próbach tych opowiemy przy innej okazji.

Dlaczego jednak Scheler zamiast stosowania pomysłowych, lecz nie efektywnych zabiegów, nie zajął zdecydowanie konkretystycznego i radykalnie realistycznego stanowiska w sprawie doświadczalnego punktu wyjścia w etyce? Czyżby nie widział jego możliwości i nie widział — tym samym — dla siebie alternatywy?

Otóż nie ulega wątpliwości, że Scheler widział dokładnie jedną z odmian konkretystycznie empirycznego punktu wyjścia dla etyki. Trzeba chyba jednak zaraz dodać, że uważając ją mylnie za jedyną alternatywę względem własnego stanowiska i zarazem chcąc być promotorem integralnego uposażenia metodologicznego etyki, odmianę tę *à limine* odrzucił.

Odrzuconą alternatywę stanowi takie „ukonkretnienie” doświadczenia moralnego czy aksjologicznego, które stawia go poniekąd na równi z percepcjami zmysłowymi zewnętrznymi czy wewnętrznymi. Punkt wyjścia etyki stanowiłby w tym ujęciu jednostkowe spostrzeżenia wartości postępowań, służą-

²¹ Scheler, op. cit., 179. Por. przypis 1.

²² Mamy tu na myśli zdeklarowaną przez Schelera „pozytywną neutralność” przedmiotu doświadczenia fenomenologicznego: istot, wartości, względem rozróżnienia: ogólne-konkretne. Miałoby to zapewnić realną doniosłość prawom „czystej ejdetyki”. Por. Scheler, op. cit., 69—52.

ce następnie jako materiał dla uogólnień indukcyjnych. Uzyskane w wyniku takiej indukcji ogólne tezy etyczne, byłyby z kolei rozstrzygane w drodze konfrontacji z rozszerzającym się ciągle kręgiem „doświadczenia aksjologicznego”, przede wszystkim zaś poprzez konfrontację dotychczasowych uogólnień z nowymi, dotąd niespotykanymi sytuacjami moralnymi. Uogólnione w ten sposób tezy etyczne przejęłyby na siebie rolę zasad moralnych. Obok więc bezpośredniej oczywistości „życiowego” doświadczenia, obok danych z „pierwszej ręki”, funkcję wskaźników dobra pełniłyby drugorzędnie tego typu „naukowe” uogólnienia. Etyka byłaby po prostu empiryczną nauką indukcyjną²³.

c) Najbardziej zwartą ekspozycją takiego stanowiska w sprawie doświadczalnego punktu wyjścia etyki i jej charakteru metodologicznego znajdujemy wśród publikacji T. Czeżowskiego, nawiązującego zresztą — podobnie jak Scheler, choć bez pośrednictwa Husserla — do F. Brentany²⁴.

Na odrzucenie tej wersji etyki przez Schelera złożyły się różne przyczyny, wśród nich m. in. obawa przed niebezpieczeństwem utożsamienia etyki z etologią. Główna jednak przyczyna była — jak można sądzić — następująca. Scheler sądził — nie inaczej zresztą niż Husserl — że egzystencjalne

²³ Od razu widać, że celem etyki indukcyjnej jest ustalenie treści tego, co się powinno, nie zaś jej wyjaśnienie (dlaczego taka treść), tym mniej jeszcze ostatecznościowe, (dlaczego inna nie może być), a jeszcze mniej wyjaśnienie ostatecznościowe samego faktu powinności (że w ogóle cokolwiek się powinno). Trudno żywić do kogokolwiek pretensję z powodu stawiania sobie tak mało ambitnych celów poznawczych. Powstaje tu jednak pytanie, czy sam fenomen moralności pozwala nam pozostać przy tak skromnie określonych celach poznawczych i czy wobec zasygnalizowanej trudności przeprowadzenia granicy pomiędzy taką etyką a etologią (zwracała na to uwagę M. Ossowska, polemizując z Czeżowskim), wolno nam cele te firmować nazwą „etyka”.

²⁴ Podobny pogląd na metodologiczny charakter etyki podziela znany logik i metodolog amerykański profesor z Harvardu Cl. I. Lewis w dziele: *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle 1946. Kierunek ten ma zresztą dość starą tradycję, co najmniej tak starą, jak „moral sense” i „moral feeling” F. Hutchesona i D. Hume’a.

i konkretystyczne potraktowanie doświadczenia i jego przedmiotu, tj. doświadczonej treści, wprowadza do niej moment czegoś przypadkowego, niekoniecznego. W związku z tym także jedynie właściwym zabiegiem metodologicznym, zmierzającym do sformułowania „ogólnie ważnych” tez, byłaby sumująca „przypadkowe” i przypadkowo stwierdzone wartości — indukcja. Otóż sedno oporu Schelera wobec stosowania indukcji w etyce tkwi w tym, że indukcja z natury swej nie jest w stanie wyprowadzić nas poza tę „przypadkowość” nawet wówczas, gdyby dysponowała imponująco olbrzymim i wyjątkowo jednoznacznym materiałem doświadczalnym. Albowiem uzyskana w oparciu o nią ogólność byłaby tylko faktualna, niekonieczna, prawdopodobna. A więc nawet wtedy, gdyby treść tych twierdzeń wolno nam było interpretować etycznie, a nie etologicznie, a więc w sensie: „To jest dobre”, a nie: „To uchodzi za dobre”, nadal nie mielibyśmy tego, bez czego trudno mówić o etyce: „To nie może nie być dobre”. Tak zatem to, co etyka indukcyjna jest zdolna nam zaferować, jest o wiele za mało w porównaniu z tym, czego trzeba etyce, by zdać sprawę z jej metodologicznego charakteru, a bardziej podstawowo: ze sposobu, w jaki nas w życiu „nagabują” wartości i powinności moralne. Przypadki te jest w stanie tłumaczyć jedynie „apodyktyczna”, nie faktyczna tylko, czy uprawdopodobniająca ogólność. Jeśli więc metodologiczny depozyt etyki ma pozostać nienaruszony, trzeba się rozejrzeć za innymi środkami...

Miał tedy Scheler niebłahe powody, by odrzucić „alternatywę” indukcyjnej etyki empirycznej oraz z jej podstawą, tj. z podaną wyżej wersją konkretystycznie rozumianego doświadczalnego punktu wyjścia etyki. Odrzucenie to świadczy o dojrzałym w Schelerze widzeniu tego, co dla fenomenu moralności jest „niezbywalne”, i co jest w konsekwencji „niezbywalne” dla adekwatnej teorii tego fenomenu, to jest dla etyki. Wyrażając w tym miejscu nasze uznanie Schelerowi jako rzecznikowi apodyktycznego charakteru tez etyki, nie możemy mu jednak darować -- w imię całościowo potraktowanych

„interesów” etyki — ceny, jaką zdecydował się za apodyktyczność zapłacić. Koszta bowiem są zbyt wysokie, by sobie etyka mogła na nie — bez naruszenia integralności swego metodologicznego depozytu — pozwolić. Pamiętamy bowiem dobrze, że Scheler broniąc apodyktycznego charakteru moralności i etyki przy pomocy fenomenologicznej koncepcji doświadczenia, okazał się wraz z nią bezradny przy próbie teoretycznego wyjaśnienia faktu, że apodyktyczność ta idzie zawsze krok w krok z realizmem dramatów moralnych, przeżywanych przez ludzi stąpających po ziemi, że apodyktyczność ta jest w te dramaty niejako egzystencjalnie wpleciona i poza nimi jej... nie ma! Wszak sam Scheler stwierdził z całą właściwą mu mocą w polemice z N. Hartmannem, że „Schliesslich ist Ethik eine verdammt' blutige Sache; und wenn sie mir nicht Direktiven geben kann, wie „ich” jetzt in diesem sozialen und historischen Zusammenhang sein und leben 'soll' — ach, was ist sie dann?”²⁵.

Mimo tych stwierdzeń jego teoria doświadczenia moralnego nie jest w stanie — tak zresztą jak jej konkurentka: teoria doświadczenia „indukcyjnego” — zdać sprawy z realistycznej apodyktyczności fenomenu moralności. W efekcie, zarówno „materialnej etyce wartości”, jak i „empirycznej etyce indukcyjnej” wymyka się coś, bez czego nie mogą one na równi — choć z odmiennych powodów — pretendować do zaszczytnego tytułu adekwatnej teorii wartości moralnej ludzkiego czynu, czyli etyki.

6. W tej sytuacji sprawa doświadczalnego punktu wyjścia etyki nadal jest problemem. Jak go rozwiązać? Wzbogaceni w owoce dialogu jaki etycy co najmniej od czasów Sokratesa nawiązali z prowokującą ich do tego rzeczywistością moralną, dysponując dalej owocami dialogu między samymi etykami, ich sukcesami i niepowodzeniami, w celu znalezienia poszukiwanego wciąż rozwiązania zwrócimy się do samej rzeczywistości takiej, jaka jest dana w doświadczeniu moralnym.

²⁵ Scheller, op. cit., 23 wraz z uzupełniającym odnośny fragment przypisem na 611.

W tym celu należałoby oczywiście zbliżyć ją czytelnikowi w możliwie wielostronnym opisie. Szczupłość miejsca pozwala jednak na bardzo skrótowe jej pokazanie. Na szczęście, sprzyjającą nam w tym kłopotcie okoliczność stanowi to, że chodzi tu o przedstawienie wyjątkowo „dobrego znajomego”. Takim bowiem, aż nadto dobrym znajomym, nie przestającym nas ciągle nawiedzać, jest dana nam bezpośrednio w odpowiednich przeżyciach, czyli po prostu w doświadczeniu moralnym, bez w z g l ę d n a p o w i n n o ś ć o k r e ś l o n y c h p o s t ą p i e ń²⁶.

Nieodłącznym znamieniem tej powinności jest to, że wciąga ona do gry bez reszty — jestem tego sam i świadkiem i zarazem persona dramatis! — całe moje być albo nie być. Jest ona wezwaniem do czynu, w którym, jakakolwiek by nie była jego szczegółowa treść, mam się koniec końców sam całościowo, a więc „zadanego” mi aż do tego stopnia — być. W kontekście właśnie, zaangażować, wyrazić, potwierdzić... W tym właśnie sensie pójść lub nie pójść za t r e ś c i ą tego wezwania, opowiedzieć się „za” lub „przeciw” niej, to dla mnie po prostu w pierwszym rzędzie sprawa bycia albo nie bycia jako mnie...

Właściwa dla powinności moralnej b e z w z g l ę d n o ś ć przejawia się szczególnie dobitnie w sytuacjach konfliktowych²⁷. W tych przypadkach powinność moralna nie toleruje

²⁶ Trafnie zauważa J. Maritain: Obligation-in-conscience is an absolutely primary and absolutely irreducible datum of moral experience. And it is something so simple that philosophical reflection either grasps it right away or misses it completely... ..The truth is that moral obligation is actually a unique fact incommensurable with any other, and to be mistaken about this fact — is to be mistaken about the ethical order as such. Kant had indeed seen the importance of it...” Zob. tegoż autora: *Moral Philosophy*, London 1964, 431—432 por. również J. Messner, *Kulturethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik*, Innsbruck 1954, 34—35; M. Wittmann, *Ethik*, München 1923, 290; A. F. Utz, *Die Wissenschaft vom Sittlichen*, *Freib. Zeitschrift für Philosophie*, 13—14 (1966—67) 3—22.

²⁷ Cała filozofia moralna I. Kanta jest nieudaną próbą wyjaśnienia tej tak doskonałej przez tego myśliciela dostrzeżonej cechy powinności

obok siebie niczego, co można by jej przeciwstawić w charakterze równorzędnego konkurenta. Nawet cena życia nie jest wówczas dla niej za wysoka. Owszem, powinność moralna każe ją płacić zawsze, gdy ona jest jedynie możliwym sposobem ocalenia — paradoks to zapewne — mojego własnego choć mającego się właśnie wyłonić dopiero poprzez (mój) czyn — w tym wypadku czyn zgody na własną śmierć — ze mnie, a więc „zadanego mi aż do tego stopnia — być. W kontekście doświadczenia moralnego to właśnie moje a zarazem zadane mi „być”, „być” będące tu przedmiotem „przetargów”, okazuje się „mocniejsze niż śmierć”, skoro powinność każe ją w pewnych razach... „zlekceważyć”...

I jeszcze jedna cecha charakterystyczna dla opisywanej mącieryznej sytuacji moralnej. Stanowi ją to, że — jakkolwiek w owej bezwzględnej powinności chodzi zawsze o moje być albo nie być, a więc o mnie, to jednak ja sam wcale tu nie jestem zapytywany o zdanie. Zarówno treść czynu jak i sam czyn stają wobec mnie jako bezwzględne zadanie do wykonania, nie zaś jako coś fakultatywnego, do warunkowego uznania. W danej mi bezpośrednio sytuacji moralnej odnajduję siebie jako postawionego w sytuacji bezwzględnego wezwania do jednoznacznie określonego czynu, tj. wezwania do czynu i do takiego właśnie czynu... W tym sensie jest to sytuacja „bez alternatywy”, sytuacja „bez wyjścia”, sytuacja „zamkniętych nieodwołalnie drzwi”. Ewentualna bowiem „alternatywa” czy też „wyjście”, lub otwarcie drzwi — doświadczam tego szczególnie dogłębnie „post factum” — nie jest „otwarcie drzwi”, lecz ich „wyłamanie”, jest „alternatywą „upadku” i na równi nieznośnej co nieusuwalnej winy... W dodatku czyn, ustanawiający alternatywę sprzeniewierzenia się powinności nie usuwa jej wcale, lecz tylko się jej sprzeniewierza... tyle tylko może... sprawić ²⁸.

moralnej. Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Kraków 1953, 97—99; *Krytyka praktycznego rozumu*, 1911, 288—89.

²⁸ Por. R. N. Bronnaugh, *Freedom as the Absence of an Excuse*, *Ethics* 74 (1964) 161—173.

Ale tenże sam czyn dowodzi jednego — i to również jest charakterystyczne dla moralnej sytuacji macierzystej — że mianowicie jestem zdolny przeciwstawić się bezwzględnej powinności, jestem zdolny „złamać bezwzględne prawo moralne”. Bezwzględność powinności nie determinuje mnie bez reszty do... dobra. Jeśli się przez czyn opowiadam „za”, jest to mój wybór, moja wolna decyzja, to mój czyn. Jeśli przez czyn opowiadam się „przeciw”, jest to także mój wybór to także mój czyn. „Alternatywa dobra”, tak samo jako „alternatywa zła” jest „alternatywą w o l n o ś c i”. Czyn wymuszony nie tylko nie mógłby być ani dobry ani zły, nie mógłby być... czynem. Ale jest to także alternatywa wolność związanej bezwzględną powinnością, wolności „pod prawem”. Bez tego czyn również nie mógłby być ani dobry, ani zły. Byłby czynem „poza dobrem i złem”. Ale takich: ani pierwszych, ani drugich, nie rejestruje nasze doświadczenie moralne...²⁹

Zauważymy dalej, że w ślad za bezwzględną powinnością czynu daną w doświadczeniu podążają czyny. Podążają zresztą z koniecznością. Wobec napierającej na mnie powinności określonego czynu nie mogę bowiem nie zająć jakiegoś stanowiska. Muszę się opowiedzieć „za” albo „przeciw”. Nie ma dla mnie innego wyjścia, skoro akt wstrzymania się od odpowiedzi jest... już aktem, moim aktem, moim czynem, a więc już zajęciem jakiegoś stanowiska. Decydując się nie działać, działam. Nie mogę więc wyjść z kręgu działania, czynu. Działać muszę. Ale „muszę działać”, znaczy dla mnie: „m u s z ę w y b i e r a ć”. Tak, jak nie ma mnie poza moim czynem, tak samo nie ma mnie „poza dobrem i złem”. Owszem, dla mnie być, to działać „w matni dobra i zła”. Coś zawsze z tych dwojga wybrać muszę. To nie ode mnie zależy. Nie ode mnie również zależy — jak już widzieliśmy — co wybrać powinienem. Ode mnie natomiast — i tylko ode mnie zależy, co

²⁹ Wiele interesujących analiz opisywanych tu fenomenów moralnych znaleźć można w literaturze powieściowej egzystencjalistów, poczynając od pośmiertnie zaliczanego do ich grupy F. Dostojewskiego.

z tych dwojga faktycznie wybiorę: czy to, co po linii bezwzględ-
nego wezwania — dobro, czy wbrew temu wezwaniu — zło...³⁰

Przejdźmy teraz od opisu „macierzystej” sytuacji moralnej
do jego charakterystyki meta-etycznej.

Zwróćmy więc przede wszystkim uwagę na dwa jego zna-
miona. Wszystkie komponenty macierzystej sytuacji moral-
nej — wyrażmy ją stwierdzeniem: „ja bezwzględnie
powiniennem to oto wobec ciebie!” — odznaczają
się konkretnością, a nadto swym egzystencjalno-dyna-
micznym charakterem.

Bezwzględny apel o czyn do mnie jest zawsze czymś kon-
kretnym, tak jak kimś konkretnym jestem ja, jego adresat:
jak czymś zawsze konkretnym jest jego treść, czy wreszcie
sam akt poznawczy, a ogólniej przeżycie, w którym i poprzez
które ta bezwzględnie kierująca się do mnie powinność okre-
ślonego czynu jest mi dana, na koniec kimś konkretnym jest
również zawsze ktoś, względem kogo mam ten oto czyn wyko-
nać... Macierzysta sytuacja moralna jest dana zawsze w takim
konkretnym kontekście. Poza nim, inaczej, nigdy nie jest dana...
Dlaczego? Najewidentniej dlatego, że tylko tak istnieje!
Tylko tak ona jest!

Uderzający jest zresztą skądinąd ujawniający się tutaj e g z y-
stencjalny związek pomiędzy fenomenem bezwzględnej
powinności określonych postąpień a moim ja, strukturą tego
ja i jego sytuacją egzystencjalną. Moralne „powiniennem” jest
bowiem zawsze: „powiniennem bezwzględnie taki oto czyn”
i zarazem: „taki oto czyn bezwzględnie powiniennem ja”, ten
oto (tu i teraz). Jednego nie można oderwać od drugiego. Pod-
padająco „dorównane” jest tutaj: 1) to, że w ogóle coś
powiniennem — do struktury a zwłaszcza sytuacji egzy-
stencjalno-dynamicznej mego ja; 2) to, że coś tak bez-
względnie powiniennem, do tejże strukturalno-dynamicz-
nej sytuacji bytowej mego ja; 3) „dorównana” jest treść tego
(to co) powiniennem do struktury mego ja, a także do tych

³⁰ Na swój sposób niezwykle trafny opis tej sytuacji moralnej czło-
wieka daje J. Steinbeck w swej powieści „Na wschód od Edenu”.

wszystkich „ja”, do których powinnością czynu jestem odniesiony. Wszak widzieliśmy, że powinność spełnienia określonych czynów, okazywała się dla mnie sprawą bycia albo nie bycia i zarazem sprawą bycia albo nie bycia mnie jako mnie! Wszystko to każe nam scharakteryzować macierzystą sytuację moralną jako egzystencjalną rzeczywistość strukturalno-dynamiczną.

Jasne tedy jest, że jeżeli rzeczywistość ta ma być przedmiotem bezpośredniego ujęcia poznawczego, czyli doświadczeniem, to nie może być inaczej ujętą jak tylko w tym egzystencjalnym i konkretnym kontekście. Dlatego też doświadczenie moralne musi zostać scharakteryzowane jako konkretne i egzystencjalnie transcendentne. Inaczej scharakteryzowane doświadczenie moralne nie byłoby bowiem moralnym doświadczeniem. Jeśli tedy etyka ma czerpać empiryczną dla siebie legitymację, musi wyjść od takiego doświadczenia. W przeciwnym razie nie byłaby empiryczną. „Musi wyjść” nie oznacza jednak wcale: „musi na nim poprzestać”. Etyka nie polega bowiem na samej rejestracji tego, co jest dane w doświadczeniu moralnym, czyli opisie rzeczywistości moralnej odsłaniającej się w indywidualnym doświadczeniu danego „ja”. Nie polega także na uwielokrotnieniu tego opisu poprzez opisy doświadczeń moralnych innych „ja” i na indukcyjnym ich uogólnieniu, stwierdzającym zbieżność pomiędzy — w najlepszym z przypadków — scharakteryzowanymi ogólniej modelami postępowania, a doświadczalnie daną ludziom powinnością ich spełniania lub niespełniania. Taka etyka mówiłaby co najwyżej — że taka to a taka moralność (zwłaszcza ustalenia co do treści) jest, skoro tak jest doświadczana. I zasadniczo nie można by etyce o tak mało ambitnych aspiracjach poznawczych niczego zarzucić, gdyby nie to, że samo doświadczenie moralne nie pozwala nam poprzestać na poziomie tak skromnych wymagań poznawczych co do siebie. Przeciwnie, dla poważnych teoretycznie racji, jak i nader praktycznie doniosłych powodów, doświadczenie moralne raz po raz zmusza nas do postawienia pytania: dla-

czego? pod swym własnym adresem, jak gdyby kwestionując owe własne oczywistości (dlaczego tak jest, jak jest?). Otóż pytania te ze względu na taki swój charakter mogą być „zlikwidowane” przez takie dopiero odpowiedzi, które są już nieodwołalne, które okazują, że nie może być inaczej niż — w doświadczeniu — jest..., które więc ostatecznie uprawomocniają dane doświadczenia czyniąc „oczywistości faktów” „oczywistościami rozumu”. Pytania te stawiają nas przez to samo wobec określonego zadania poznawczego: w jaki sposób uzyskać, tj. znaleźć i uzasadnić adekwatną, tj. tak „dorównaną” nieodwołalną dla nich odpowiedź, jakiej właśnie się one domagają. Tak oto stajemy się świadkami narodzin problematyki etycznej par excellence i samej etyki.

Ale przejdźmy — dla ilustracji — od charakterystyk metaetycznych w dziedzinę samych faktów i różących się w ich kontekście praktycznych i teoretycznych kłopotów i pytań. Zaczniemy od trudności praktycznych.

Doświadczenie moralne stawia mię wobec bezwzględnych wezwań do określonych postąpień. Wezwania te jednak — jak widzieliśmy — żądają niekiedy czynów trudnych, oznaczających nieraz rezygnację z pewnych wartości na całe życie, a nawet rezygnację z samego życia. Mam tylko jedno życie. Trudno w takiej sytuacji nie postawić pytania: „Dlaczego powinienem?” Dlaczego np. nie zrzucić ciężaru, jaki nakłada na mnie powinność? A jeśli już mam go dźwigać przez całe życie, to... dlaczego? Doświadczenie mówi wyraźnie: „winienesz”! Czy jednak równie wyraźnie mówi — dlaczego winienem? Tymczasem nie mogę nie odczuwać piekącej potrzeby odpowiedzi na to pytanie, odpowiedzi mocnej i nieodwołalnej, zdolnej do ostatecznego i niezawodnego uprawomocnienia powinności danej w doświadczeniu i tym samym dostarczającej jednego z nieodzownych elementów usprawiedliwiających podjęcie z sensem — tj. z przekonaniem o absolutnej słuszności tej niełatwej decyzji.

Z chwilą jednak, gdy takie pytanie padło, dokonano tym samym „zamówienia” na wiedzę o maksymalnych ambicjach

teoretycznych: wiedzę mogącą w sposób apodyktyczny uzasadnić bezwzględną powinność czynienia czegokolwiek. W taki to sposób problematyka etyczna wyrasta wprost z samego doświadczenia moralnego... Dopiero ona jest „na miarę” egzystencjalnie doniosłych i nieuchronnie się rodzących w obliczu danych doświadczenia moralnego pytań: dlaczego? Recz jasna, samo praktyczne, egzystencjalnie doniosłe zapotrzebowanie na tego typu wiedzę w niczym jeszcze nie przesądza, czy wiedza taka jest osiągalna, tj. teoretycznie możliwa.

A oto przykład teoretycznego kłopotu. Doświadczenie mówi mi z jednej strony o bezwzględnej powinności określonych postępień, a z drugiej o możliwości jej... — jakże łatwego! — przekroczenia przez człowieka, o jego wolności mimo bezwzględem powinności o „wolności pod prawem”. Mówi o prawie, które tak bezwarunkowo domaga się swego aż do „zniszczenia” życia włącznie, a równocześnie o tym, jak bardzo łatwo go przekroczyć. Bezwzględność żądania posłuchu obok niesłychanej łatwości wypowiedzenia posłuszeństwa, to zjawisko zdumiewające. Powstaje tu więc pewien paradoks. Skoro bowiem jestem wolny, to dlaczego nie mogę wszystkiego, co zechcę aż do ustanawiania i znoszenia prawa. Skoro zaś jestem „pod prawem”, to dlaczego nie aż do ulegania mu w sposób nie dopuszczający żadnego „luzu”, jak to ma miejsce np. w przypadku prawa ciężenia i jemu podobnych. Innymi słowy, bezwzględna powinność określonych działań (postępień) będąca oczywistością doświadczenia, bynajmniej nie jest „oczywistością rozumu”. Owszem, w obliczu „oczywistości faktu” stawia on swe: „Skoro nie muszę, to... dlaczego nie mogę „bez ale” wszystkiego, co mi się chce...?” „Dlaczego coś w ogóle powinienem?” „Dlaczego w ogóle cokolwiek powinienem, niż nic?” „Dlaczego coś raczej powinienem, niż nie powinienem?” Druga część tego pytania posiada jak widać dwa alternatywne „ujścia”: „dlaczego raczej nie muszę, jak „muszą” minerały, zwierzęta?”, oraz „dlaczego raczej nie mogę wszystkiego, co zechcę, jak jakiś „absolut wolności”. Doświadczenie przeczy i jednemu i drugiemu wariantowi. Oczywistością faktu jest,

że ani pierwsze, ani drugie nie ma miejsca. Ale pytanie pozostaje pytaniem: dlaczego taki właśnie fakt ma miejsce w przypadku mnie? Dlaczego... powinienem?³¹

Takie i tym podobne teoretyczne kłopoty rodzą podstawowy problem etyki, zwany problemem mocy obowiązującej prawa moralnego. Chodzi w nim o wyjaśnienie ostateczne, nieodwołalne faktycznie danej w doświadczeniu moralnej bezwzględnej powinności pewnych postąpień. Rzecz jasna, takie ostateczne wyjaśnienie tego faktu stanowiłoby równocześnie nieodwołalne jego uprawomocnienie. Ale oto nowy problem teoretyczny: Czy i jak takie ostateczne wyjaśnienie jest osiągalne? Doświadczenie moralne ujawnia dalej charakterystyczną polaryzację bezwzględnych wezwań: ujawnia zawsze bezwarunkową powinność czynienia albo nie-czynienia czegoś określonego. Powinienem to, nie powinienem tamtego! Od czego to zależy? Dlaczego powinienem raczej to, niż tamto? Co wyznacza granicę i dlaczego przebiega ona tak, jak przebiega?... Doświadczenie odsłania tu znamienne „dorównanie” między treścią tego, co każdorazowo powinienem albo nie powinienem a afirmowaniem lub dyskredytowaniem osobowej struktury mego własnego czy też cudzych „ja”. Lecz właśnie mówi o tym, jako o fakcie. Ale dlaczego taki jest fakt? Czy nie można by tu co zmienić? Czy inaczej być nie może? Dlaczego?

Tym samym stajemy u źródeł sformułowania kolejnego w serii naczelných problemów etyki. Jest to problem wskazania i uzasadnienia kryterium dobra i zła moich czynów: przez co i dlaczego czyny moje są ostatecznie dobre lub złe?

I znowu jak poprzednio rozwiązanie problemu sprowadza się do odpowiedzi na pytanie: dlaczego takie są fakty. My zresztą pytamy o więcej: pytamy dlaczego nie mogą być inne, tylko takie, jakie są, fakty doświadczenia. Takiej tj. apo-

³¹ Istnieje tu analogia pomiędzy wyjściowym problemem etyki i metafizyki: Dlaczego coś raczej jest niż nie jest?

dyktycznie uzasadnionej odpowiedzi szukamy. To jednak wcale nie zmienia stanu rzeczy, że pytamy o... fakty, że chodzi nam o ich wyjaśnienie i że dla tego właśnie celu chcemy odpowiedniej teorii. Fakty te zaś zostały scharakteryzowane jako egzystencjalnie dane i konkretne, jak konkretne i realne są moje własne dramaty moralne, w których kontekście zjawily się pytania decydujące o narodzinach problematyki etycznej... Odsłaniający się zatem od tej strony metodologiczny profil etyki ukazuje nam tę dyscyplinę jako teorię szukającą ostatecznych wyjaśnień dla faktów danych w doświadczeniu moralnym, jako teorię rodzącą się z pytań wyrosłych na glebie tychże faktów, a zatem jako teorię co najmniej tak realną i empiryczną jak realnymi są wyjaśniane przez nią dane doświadczenia moralnego.

Z charakteru i intencji samych pytań wynika jednak, że budując etykę chodzi nam nie tylko o proste wyjaśnienie faktów, ale o ich ostateczne wyjaśnienie. Chodzi nam bowiem o ostateczne wyjaśnienie danej w doświadczeniu moralnym bezwzględnej powinności („że w ogóle — dlaczego”) określonych (co do treści, „dlaczego to?”) postąpień. Rzecz jasna, takie wyjaśnienie tego faktu stanowiłoby równocześnie jego nieodwołalne uprawomocnienie³². Tym samym stajemy jednak wobec zasadniczego problemu metodologicznego etyki: Czy i w jaki sposób takie ostateczne uprawomocnienie faktu bezwzględnej powinności określonych postąpień jest możliwe? Lub: innymi słowy: Czy i jak możliwa jest etyka?

7. Zauważmy na wstępie dalszych rozważań, że w dotychczasowym ich przebiegu celowo pomijaliśmy sprawę uniwersalizowania tj. rozciągania na innych mojego doświadczenia i rozmyślnie zatrzymaliśmy się przy moim

³² Innymi słowy, jeżeli etyka czegokolwiek dowodzi apodyktycznie, to tylko o tyle, o ile dany fakt ostatecznie i przez konieczne relacje wyjaśnia.

przypadku. Chodziło bowiem zarówno o pokazanie zdecydowanie konkretnego i egzystencjalnego punktu wyjścia etyki, a ponadto i tego, że etyka sugerowanego tu typu byłaby możliwa (a od momentu powstania odnośnych pytań wręcz niedorzeczna) i wtedy, gdy nawet sama myśl o budowaniu etyk „indukcyjnych” czy „ejdetycznych” (à la Husserl) wydaje się niedorzeczna. Osiągnąwszy ten cel możemy już teraz to ograniczenie pominąć. Owszem, czas, aby wskazać na jedną jeszcze charakterystyczną okoliczność, towarzyszącą mym doświadczeniom moralnym. Oto czynią mi one bezpośrednio bliską i znaną, jak własną niemal, przygodę ludzi typu Sokratesa (jego dobrowolnie przyjęta śmierć jest prowokacją: dlaczego? czym tę decyzję wytłumaczyć?) i tylu innych jemu podobnych i niepodobnych. W ich biografjach czytam swoją własną, we własnej ich... Dlaczego tak bardzo ich własne sprawy, są mi tak bliskie i niemal moje własne? Czy nie dlatego, że ponad i poza tym wszystkim, co mnie od nich różni i dzieli, a ich sytuacje od moich sytuacji, są oni, tak samo jak ja, zawsze kimś w swej własnej sytuacji? To znaczy... osobami? Czy zatem bezwzględna powinność spełniania w taki sam zawsze sposób co do treści określonych czynów, powinność, którą przeżywam jako skierowaną do mnie jako do mnie, nie jest po prostu powinnością skierowaną do mnie jako do osoby, a więc tym samym do... każdej osoby i tylko osoby?

Istotnie, wszelkie inne specyfikacje czy kwalifikacje typu: Polak, student, profesor, robotnik itp.. nic tu ani nie przydają, ani nie ujmują. Są po prostu nie à propos. Tylko ta jedna: osoba, człowiek ma tu coś „do rzeczy”³³. A spróbujmy ją wykluczyć! Czy można mówić o powinności spełniania określonych czynów pod rygorem sprzeniewierzenia się „sobie” w przypadku istot nie będących ludźmi, np. goryla...? Już samo pytanie wydaje się niedorzeczne. Zauważamy natomiast symptomatyczną zamienną określeń „człowiek moralnie nieodpowiedzialny”

³³ Określeń „osoba” i „człowiek” używamy zamiennie, dopuszczając się świadomie „nieszkodliwego” w tym kontekście uproszczenia.

oraz „człowiek nienormalny”. Nic tedy dziwnego, że „rozumiejąc doświadczenie” kończy odkrywczy m: Człowiek jako człowiek (osoba), tj. każdy (i tylko) człowiek powinien bezwzględnie afirmować czynem osobowym charakter każdej (własnej, cudzej) osoby.

W taki oto sposób w miejsce raportu mego doświadczenia moralnego: „ja powinienem bezwzględnie afirmować czynem mnie, ciebie, ich...” otrzymujemy tezę ogólną: każdy człowiek, osoba... winien bezwzględnie afirmować czynnie osobowy charakter... itd. W tej tezie ogólnej rozpoznajemy oczywiście jedno z najbardziej specyficznych a zarazem podstawowych twierdzeń etyki.

Czy jednak tego rodzaju „odkrycie” generalnej, tak ogólnie „dorównanej” tezy jest już jej uzasadnieniem? Czy, w szczególności, jest tym uzasadnieniem, które jest niezbędne, by dać pełną satysfakcję kryjącym się u podstaw odnośnych pytań praktycznym i teoretycznym zapotrzebowaniom? ³⁴

Otóż „rozumiejącemu doświadczeniu” czy intuicji naprowadzającej nas na „odkrycie” ogólnego prawidła w danych konkretnych nie chodzi zapewne o samo tylko pokazanie bezwyjątkowo zachodzącej zbieżności pomiędzy „byciem człowiekiem” a „byciem bezwzględnie zobowiązanym do działania w określony sposób”. Za tą zbieżnością, za tak wyjątkowym „dorównaniem” (każdy i... tylko) domyśla się ona wewnętrznego związku koniecznego i jakoś analitycznego. Owszem, niektórzy (przede wszystkim fenomenologowie, choć nie tylko oni) twierdzą, że „widzą” wprost ten związek ogólny i konieczny. Z tego powodu sądzą nawet, że odwołanie się do tego typu intuicji czy „doświadczenia rozumiejącego” jest już wszystkim, czego można i trzeba wymagać w charakterze ostatecznego i koniecznego uzasadnienia tez etyki. Na tym właśnie polegać by miała owa „źródłowa prezentacja” jej twierdzeń, o jakiej mówi np. Husserl ³⁵.

³⁴ Samo uogólnienie jest „najsłabszą” formą wyjaśnienia. Zob. S. Kamiński, Wyjaśnienie w metafizyce, *Roczn. Filozof.* 14 (1966), z. 1, 45.

³⁵ Husserl, op. cit., 34—35, w szczególności zaś s. 66—68.

Otóż nie sądzimy, by tak było. Zuniwersalizowanie danych doświadczenia, „odkrycie ogólnego prawa”, jakie nam daje rzeczona intuicja, nie usuwa bowiem samo przez się tych pytań, które — jak dobrze pamiętamy — zrodziły się właśnie w obliczu i mimo „oczywistości doświadczenia”. Przeciwnie, generalizacja danych doświadczenia każe nam raczej rozciągnąć te pytania na generalnie zaprezentowany „fenomen moralności”. Ale nawet najtrafniej dokonana generalizacja jest tylko generalizacją, lecz nie rozwiązaniem problemu. W najlepszym z przypadków może sugerować, wskazywać rozwiązanie, lecz nie uzasadniać go, tym mniej — apodyktycznie uzasadniać. Jeśli więc mimo „oczywistości mego doświadczenia” mam powody by zapytać: „Dlaczego powinienem?” Nie wiele pomoże mi odpowiedź: „K a ż d y c z ł o w i e k p o w i n i e n . . . ” Ty jesteś człowiekiem... więc...”. Te same bowiem powody, które kazały mi pytać: dlaczego ja? kazały mi teraz postawić pytanie: „Dlaczego człowiek powinien w ogóle raczej coś, niż nic?”; „Dlaczego człowiek powinien, to co powinien w tak bezwzględny sposób?”; Dlaczego człowiek powinien bezwzględnie raczej to niż tamto, mianowicie afirmować czynnie osobowy charakter czyli (upraszczając nieco) człowieczeństwo w każdym człowieku?”

Gdybyśmy intuicyjnie „w i d z i e l i w p r o s t ” k o n i e c z n o ś ć zakwestionowanych partykułą „dlaczego?” powyższych twierdzeń etycznych, pytania te musiałyby być dla nas niedorzeczne. Tymczasem wcale się takie nie wydają. W takim razie intuicyjne „odkrycie”: „Człowiek j a k o c z ł o w i e k . . . ”, „Człowiek jest taki, że... powinien bezwzględnie...” nie załatwia jeszcze wszystkiego. Wciąż bowiem jeszcze pozostaje zagadką: c o t a k i e g o j e s t w c z ł o w i e k u, co sprawia, że datum doświadczenia moralnego nie może być inne niż jest? Wobec tego rola intuicji — nie możemy jej nie doceniać! — polega co najwyżej na heurzezie, w naszym wypadku na trafnym „odgadnięciu” odpowiedzi, na jej wskazaniu, lecz nie na jej uzasadnieniu, w każdym razie nie na takim uzasadnieniu, które ostatecznie wyjaśniając i tym samym apodyk-

tycznie uprawomocniając fakty doświadczenia tym samym usuwa wszelkie podstawy do ich zakwestionowania, czyli likwiduje bez reszty sytuację problemową.

Powiedzieliśmy, że samo „wskazanie” czy „zobaczenie racji”, nie jest jeszcze równoznaczne z ukonstytuowaniem jej w charakterze racji. Wskazanie jednak na człowieka jako na „miejsce, w którym” trzeba szukać ostatecznej racji spełnia rolę cennej dyrektywy metodycznej. Idąc za tą sugestią, rozwiązania problemu moralności szukać będziemy w rozwiązywaniu problemu człowieka. Tym samym ustawiamy się w nurcie wielkiej tradycji filozoficznej wiążącej zawsze problematykę etyczną z problemem „natury człowieka”, czyli z problematyką filozoficzno-antropologiczną. Umiejscowiamy się również w wielkiej tradycji moralnej, której zawsze chodziło o jedno: o ocalenie za wszelką cenę, człowieczeństwa w człowieku. Za swoją bierzemy więc nie tylko tradycję znaczoną wielkimi nazwiskami filozofów i ich osiągnięciami teoretycznymi, ale również anonimową tradycję niezliczonych świadków i ich świadectw, pisanych nieraz dobrowolnie podjętą zgodą na utratę życia lub na życie będące męczeństwem. Bierzemy jednym słowem za własną całą tradycję, która nie wahając się płacić aż tak wysokiej ceny, daje tym samym wyzywające sceptycyzm wszystkich czasów świadectwo, że wiedziała dlaczego nie mogła się wahać jej płacić.

8. Szcupłość miejsca nie pozwala tu na bardziej obszerne przedstawienie procedury ostatecznościowego wyjaśnienia „fenomenu moralności”. Odkładamy je też do innej okazji. Chcemy jednak już tu skrótowo bodaj wskazać zasadnicze etapy tej drogi, mimo związanego niewątpliwie z tym ryzyka, że wskutek nader szkicowego potraktowania tematu i pominięcia odpowiednich objaśnień niektóre przedmiotowo konieczne związki mogą się wydać w pewnych „podmiotowych” przypadkach, tj. dla „mniej wtajemniczonych”, wcale nie oczywiste.

Otóż idąc za „odkryciem” generalizującej intuicji i za wiekową tradycją etyczno-antropologiczną kierujemy nasze za-

potrzebowanie na apodyktycznie pewne rozwiązanie sformułowanych wyżej problemów etycznych w stronę struktury człowieka. Chcąc atoli trafnie i adekwatnie określić tę strukturę nie możemy stracić z oczu jej egzystencjalno-dynamicznego kontekstu co najmniej z dwu powodów: 1° Kontekst ten stanowi nie tylko jakąś „zewnątrzną oprawę” tej struktury, ale wręcz najbardziej „wewnętrzny jej wymiar”. Wszak, czymkolwiek by coś nie było z człowiekiem włącznie, jest ono takie właśnie a nie inne w pierwszym rzędzie dlatego, że w ogóle... jest. 2° Nie tylko „odgadująca” ogólne prawidłowości intuicja, ale już samo doświadczenie moralne ujawniało nam sprawę bezwzględnej powinności określonych postąpień jako sprawę bycia lub nie bycia mnie jako mnie — na poziomie zaś uogólniającego „odgadnięcia” jako sprawę bycia albo nie bycia człowieka jako człowieka, osoby jako osoby. Jeśli do tego dodamy uzasadnioną wcześniej konieczność metodologiczną brania zdecydowanie empirycznego punktu wyjścia dla etyki, to nieodzowność uwzględniania egzystencjalno-dynamicznego kontekstu struktury człowieka jest rzeczą nie mogącą podlegać dalszej dyskusji.

W świetle tych stwierdzeń zadanie ostatecznościowego wyjaśnienia „fenomenowi moralności” polegać będzie najogólniej mówiąc na pokazaniu wewnętrznego, koniecznego związku pomiędzy tym, co dane do wyjaśnienia, a strukturą człowieka jako człowieka ujętą w jego egzystencjalno-dynamicznym aspekcie.

Przypomnijmy, jakie mamy dane do wyjaśnienia:

a) Dlaczego — ja powinienem bezwzględnie — raczej coś niż nic? (Dlaczego — człowiek powinien bezwzględnie — raczej coś niż nic?).

b) Dlaczego — ja powinienem bezwzględnie afirmować czy-nem tego tu oto człowieka? Dlaczego — człowiek powinien bezwzględnie afirmować czynem osobowym charakter każdego człowieka?).

W przypadku (a) chodzi o ostateczne wyjaśnienie samego o

faktu i sposobu („że”, oraz „że tak”, tj. faktu bezwzględnej powinności czegokolwiek). W przypadku (b) chodzi o także wyjaśnienie treści tejże powinności, tj. treści tego faktu. Dodajmy nawiasem, że jedno i drugie to dopełniające się wzajemnie i zarazem nieodłączne elementy składowe podstawowej tezy etycznej: Człowiek powinien bezwzględnie afirmować czynem osobowy charakter czyli (z pewnym uproszczeniem) człowieczeństwo każdego człowieka czyli (z tym samym uproszczeniem) każdej osoby. Z uwagi na to, że treść (co) występuje zawsze i tylko w oparciu tak określonej powinności, problemem centralnym etyki, jest oczywiście pytanie o rację ostateczną powinności (samego faktu) czynienia czegokolwiek w ogóle w tak bezwzględny sposób. Otóż w ten sposób „obrobione” dane do wyjaśnienia mamy skonfrontować w zamiarze znalezienia koniecznych związków ze strukturą człowieka ujętą w jego egzystencjalno-dynamicznej sytuacji. Wobec tego zadanie nasze polega po prostu na wykazaniu analityczności związku pomiędzy odpowiednimi tezami etycznymi a odpowiednimi tezami na temat struktury i dynamiczno-egzystencjalnej sytuacji człowieka czyli po prostu z odpowiednimi tezami z zakresu metafizyki człowieka. Owszem, poprzez dane wprost w doświadczeniu moralnym „moje być”, czy „ludzkie (osobowe) być”, uzyskujemy pełne prawo — a nawet stajemy wobec metodologicznej konieczności — stosowania do wyjaśnienia danych doświadczenia moralnego z zachowaniem analogii tych wszystkich ogólno-bytowych praw, które zostały sformułowane w wyniku analizy danych doświadczenia metafizycznego (doświadczenia istnienia). Jest to oczywiście równoznaczne ze stwierdzeniem metodologicznego prawa i obowiązku korzystania z całej aparatury pojęciowej i metodologicznej, wypracowanej na terenie meta-metafizyki. Trzeba jednak zaraz dodać, że w dziedzinie metafizyki człowieka, w której spodziewamy się znaleźć ostatecznościowe oparcie dla danych doświadczenia moralnego ujętych w ogólne tezy etyczne, wiele jeszcze czeka na dopracowanie, zwłaszcza zaś cała strona dynamiczno-egzystencjalna ludzkiego zachowania się.

W związku z tym i sama procedura analizy zmierzającej do ujawnienia koniecznych połączeń musi zostać wzbogacona o nowe, a w każdym razie niedostatecznie dotąd uświadomione elementy. Chodzić tu będzie przede wszystkim o zabiegi służące rzetelnej „źródłowej prezentacji” wypracowywanych w trakcie tej analizy pojęć i związków między pojęciami, a mianowicie o ujawnienie empirycznej proveniencji tych pojęć w drodze ciągłego pokazywania ich konkretyzacji w danych doświadczenia moralnego ujętych w opisie. Zabiegi te przypominają tzw. definicje deiktyczne, czyli „przez pokazywanie”.

Nasza analiza — nazwijmy ją analizą egzystencjalną — implikuje następnie tezę o analogiczności rzeczywistości, a tym samym analogiczności samego poznania pretendującego do jej całościowego (uniwersalnego) i adekwatnego (realistycznego) ujęcia. W związku z tym wymaga ona sprawnego operowania myśleniem analogicznym, albowiem tendencja do ujednoznaczniania stosowanych tu pojęć prowadzi do rzeczowych, przedmiotowych błędów. Analityczność związków (twierdzeń) uzyskana w drodze tego rodzaju analizy egzystencjalnej nie może być więc żadną miarą stawiana na równi z analitycznością w zwykłym tego słowa rozumieniu, nie może być też oceniana w świetle kryteriów tej ostatniej. Byłoby to karygodną pomyłką co do trafności wyboru właściwego narzędzia do badanego przedmiotu. W wyniku takich właśnie pomyłek niektórzy poczuli się nawet zmuszeni do likwidacji etyki, z tego powodu, że jej twierdzenia... logicznie nie wynikały z żadnych twierdzeń informatywnych³⁶. Otóż wspomniane zabiegi deiktyczne nie redukują logicznie indywidualnych przypadków do jednoznacznie scharakteryzowanych pojęć ogólnych czy klas, lecz pokazują treściowe analogony (dochodzi tu odpowiednie doświadczenie tej treści) funkcjonalnie określonych pojęć analo-

³⁶ Bliżej na ten temat informuje T. Styczeń, W sprawie przejścia od zadań orzekających do powinnościowych, *Roczn. Filozof.* 14 (1966), z. 2, 65—80.

gicznych. Na tym m. in. polega specyfika naszej egzystencjalnej analizy.

Otóż w egzystencjalnej analizie człowieka trzeba przede wszystkim bardziej, niż to miało miejsce dotychczas, wydobyć na jaw treść znaczeniową, kryjącą się w fakcie, że człowiek istniejąc nie istnieje swym własnym istnieniem. W tym także związku należy uwydatnić, że ta najbardziej dla niego podstawowa i konieczna, bo istnieniowa zależność od Istnienia (zwana przygodnością), jest źródłem tak charakterystycznej dla niego dynamicznej sytuacji bytowej — potencjalności. Tak, jak całym sobą człowiek jest „ku” Istnieniu w istnieniu i poprzez istnienie, tak też całym sobą jest „ku” Aktowi w działaniu i poprzez działanie. Filozofia klasyczna określała tę sytuację bytową jako sytuację bycia ku spełnie(a)niu się... sytuację bycia „ad a(A) actum”. (Potentia dicitur ad actum). Będąc w taki sposób bytem potencjalnym człowiek oczywiście nie jest a(A)ktem, ale już istniejąc, czyli będąc „ad actum”, nie może nie działać. Musi działać. Być może takie określenie sytuacji człowieka wyda się niezgodne z rzeczywistością jego, egzystencjalną sytuacją... Pokażmy więc tę jego sytuację w kontekście działania jego jako człowieka! Otóż wystarczy tu tylko przypomnieć, że w opisie „łapanych na gorąco” danych doświadczenia moralnego spotkaliśmy się już z charakterystyczną dla człowieka niemożliwością ucieczki przed czynem... Albowiem świadoma i wolna (tj. ludzka!) decyzja nie-działania jest... ludzkim działaniem, jest czynem takim jak każdy inny! Próba zatrzymania rozpędu własnej dynamiki dokonuje się... rozpędem tejże dynamiki. Nie ma więc dla człowieka wyjścia z kręgu działania, ze sytuacji egzystencjalno-dynamicznej „ad actum”, dokładniej: „ad a(A)ctum”.

Zatrzymaliśmy się przy tym fragmencie analizy egzystencjalnej celowo nieco dłużej, aby zilustrować zabieg służący konkretnej egzemplifikacji ogólnie charakteryzowanej sytuacji człowieka jako człowieka.

Człowiek będąc „ad actum”, jest dalej z konieczności „ad t a l e m actum”. Spełnianie się, akt, czyn, jest w sobie samym niemożliwy i dlatego też i nie do pomyślenia jako w jakiś sposób nieukierunkowany, tak jak zresztą nie do pomyślenia jest istnienie nie będące istnieniem czegoś, jakiejś treści. Co wyznacza jednak to ukierunkowanie? Przez co jest określony kierunek (treść) spełniania się, aktu, czynu? Przez to czym, ewentualnie kim jest ten, kto go spełnia. Każdy byt działa tak, jak istnieje. Wedle tej samej „miary” czy „prawa” jest „ku” i-(Istnieniu), jak i „ku” a(A)ktowi. Tradycja klasyczna wyrażała to konieczne prawo metafizyczne rytualnie krótką formułą: *Agere sequitur esse*, lub nieco dłuższą: *Operatio agentis ejus natura sequitur*. Sposób, miara działania jest określony sposobem, miarą istnienia. Miarą, lub — jak mawiano — naturą, istotą...

Czyżby jednak ten determinizm nie znosił ludzkiej wolności; o którą upomina się znowu nie co innego, lecz właśnie doświadczenie moralne? Istotnie, ale cóż nam mówi to doświadczenie na temat wolności? Mówi ono, że człowiek (lub bardziej ostensywnie: ja) może sprzeniewierzyć się... Lecz właśnie sprzeniewierzenie się jest możliwe jedynie w warunkach istnienia czegoś, czego nie można żadną miarą zmienić, usunąć, zlikwidować czy anulować... czemu można właśnie co najwyżej się sprzeniewierzyć, przeciwstawić. Istotnie, wraz z istnieniem otrzymał człowiek określoną strukturę. Nie miał żadnego wpływu na to, że ma ją taką, tak jak nie miał żadnego na to, że w ogóle zaistniał... Strukturę tę w sobie zastał, dzięki samopoznaniu w sobie odkrył, poznał łącznie z jej dynamiką ku spełnianiu się. — Nie zmienię faktu, że jestem człowiekiem a nie... wróblem czy drzewem. Nie leży to absolutnie w gestii mojej wolności. Tak więc też tylko ten, a nie inny kierunek działania jest rdzennie moim kierunkiem działania. Tylko ten określony kierunek jest wedle tego kim jestem, jest ludzkim, zgodnym ze mną, godnym mnie, człowieka. Tu nie zmienię. Nie mam nad tym mocy. To zostało zadekretowane poza mną i mimo mnie, mimo że miara tego jest we

mnie, owszem miarą tą jest moje rdzenne ja, moja własna struktura. Istotnie, tu panuje determinizm, to jest bezwzględne „prawo”. Ale ten determinizm nie narusza tej wolności, którą w sobie odnajduję jako człowiek. Wolności sprzeniewierzenia się lub uznania, ale nie anulowania czy ustanawiania tego stanu rzeczy, swej własnej struktury, swego... prawa. Owszem, ten determinizm doskonale „koegzystuje” z tą wolnością, jaką mam, wolnością „pod prawem”. To prawda, że ten, płynący z natury danego bytu determinizm sprawia, że wszystkie byty poza człowiekiem są bezwzględnie *z m u s z o n e* działać wedle tego, czym są; z konieczności działają *w e d l e t e g o*, czym są... Człowiek jednak, wraz z istnieniem otrzymał od Istnienia wolność. Dzięki temu jest nie tylko czymś, lecz kimś, nie tylko naturą, ale osobą, czyli podmiotem wolnego działania. Lecz właśnie także osobą o takiej oto naturze, o tak określonej strukturze i wraz z nią. Ona została osobie dana, ona też jest przez osobę w sobie zastana wraz z właściwą dla niej dynamiką... *D a n i e* natury osobie jest dla niej jako wolnego podmiotu działania *b e z w z g l ę d n y m z a d a n i e m* do wolnego przyjęcia, do zaakceptowania wolnym czynem. Oczywiście taki akt wolności nie byłby wcale możliwy bez uprzedniego rozpoznania swej struktury, bez poznania siebie, to jest bez odczytania w sobie samym tej struktury z jej dynamiką, czyli tego wszystkiego, na czego ukształtowanie nie miało się i nie ma najmniejszego wpływu. Znaczy to więc, że dynamiczna struktura jako coś nie-do-zmienienia została człowiekowi zadana jako osobie *a d a c t u m*, do spełnienia, wedle miary jego bytu, w której jest zarazem i nieodwołalne zadanie i równocześnie przedzielona wolność dla jego wolnego zaakceptowania. Dynamiczna struktura człowieka jako *coś - n i e - d o - o d w o ł a n i a* jest zarazem dynamiczną strukturą człowieka — *i s t o t y w o l n e j*. Stąd jest ona *b e z w z g l ę d n y m w e z w a n i e m*, lub nieodwołalnym *p o w o ł a n i e m* człowieka do tego, aby przez wolny czyn stał się w pełni (*i n a c t u*) tym, czym już jest załączkowo przez fakt zaistnienia jako człowiek (*i n p o t e n t i a*).

A zatem w wyniku tej nie-do-zmieniającej dynamicznej struktury: 1° człowiek nie może nie działać; — z konkretnymi przypadkami tego spotykamy się raz po raz doświadczając niemożności „ucieczki” przed decyzją, czynem; raz doświadczając niemożności „ucieczki” przed decyzją, czynem; 2° człowiekowi (wpisany jest) jest bezwzględnie zadany kierunek tego czynu, kierunek spełniania się. — Z konkretnymi przypadkami tego spotykamy się w doświadczeniu bezwzględnej powinności spełniania określonych czynów i nie spełniania czynów będących negacją tamtych. Charakterystyczna dla tej sytuacji jest doświadczana przez nas niemożność „ucieczki przed sobą”. Z drugiej strony człowiek będąc wolny i 3° afirmując ten kierunek wolnym czynem, spełnia tym samym swą bytową dynamikę, spełniając tym samym swe rdzenne „ja”, swe człowieczeństwo. Doświadczenie moralne ujawnia konkretyzację tej sytuacji człowieka w postaci stwierdzeń typu: „Cierpiałem, naraziłem się, ale ocaliłem twarz”, „Byłem sobą”, „Ocaliłem honor”. „Potwierdziłem swe człowieczeństwo”. Doświadczenie moralne ludzkości, akumulator indywidualnych doświadczeń, wyraża to prawo bycia człowieka w postaci stawiania znaku równości pomiędzy: „działać po ludzku” i „działać (moralnie) dobrze” oraz w postaci honorowania tego działania uznaniem. „Błogosławiony mąż, który mógł źle czynić, a nie czynił, mógł przestąpić, a nie przestąpił...” „Ideal moralny” i „ideal człowieka” — to pojęcia w języku potocznym zamienne. Będąc wolnym i 4° negując aktem wolnym ten nie-do-zmieniający kierunek, człowiek osobiście wprowadza rozłam pomiędzy nieodwołalnym dla siebie zadaniem, pomiędzy swym bytowym powołaniem a swym stanem faktycznym. Staje w opozycji do kierunku swej własnej strukturalno-dynamicznej sytuacji bytowej, ustawia się czynem „contra suum a(A)ctum”. Doświadczenie moralne — które w tym przypadku podobnie jak w poprzednich okazuje się zadziwiająco dogłębne doświadczeniem człowieka — rejestruje konkretyzację tej sytuacji jako przejmujące do głębi, przez siebie spowodowane rozdzieranie w sobie

samym i równocześnie w swych stosunkach z transcendentnym „Ja”. Szczególnie bogaty pod tym względem słownik moralny ludzkości rozpoczyna swą długą listę od tak dobrych znajomych wyrazów, jak „wina”, „upadek”, „zbrodnia”, „grzech”, „zło”... a dalej: „wyrzuty sumienia”, „zgryzota” (*angustiae et tribulationes*), „kara”... Również i tutaj sumaryczne doświadczenie moralne ludzkości posługuje się zamiennie pojęciem: postępowanie nie-ludzkie („To nie-człowiek!”) i pojęciem: postępowanie (moralnie) złe.

Okazuje się więc, że w świetle przeprowadzonej analizy egzystencjalnej dynamiczno-strukturalnej sytuacji bytowej człowieka dane doświadczenia moralnego, „fakty moralne” czy „fenomeny moralne” nie mogą być inne niż są w bezpośrednim ich doświadczalnym: tj. egzystencjalnym i konkretnym ujęciu poznawczym. Tak zatem ostateczne wyjaśnienie danych doświadczenia moralnego otrzymujemy w metafizyce człowieka. Nasza ostateczna odpowiedź na odnośne pytania-problemy etyczne streszcza się w stwierdzeniu: Struktura i egzystencjalno-dynamiczna sytuacja człowieka jest tego rodzaju, iż w jej ramach — a nikt z ludzi nie jest poza tymi ramami — fakty dane nam, tj. ludziom, poszczególnym osobom, jako fakty doświadczenia moralnego, nie mogą być inne i inaczej dane, niż takie, jakie są i jak są dane w tym doświadczeniu. Tę strukturę i egzystencjalno-dynamiczną sytuację człowieka można wyrazić najkrócej chyba jako status bytowo-dynamiczny osoby *ab alio*. Mieści się w tym określeniu: 1° nieodzowna dla człowieka jako człowieka przygodność i potencjalność, a więc „skazanie” na określony jego własną strukturą akt, na spełnienie się, i 2° równocześnie z tym równie nieodzowna dla człowieka jako człowieka, owszem stawiająca go właśnie w randze osoby — wolność. Wzajemne spotkanie się i dopełnienie obu tych czynników w jednym byciu — ich nałożenie się na siebie — sprawia, że bezwzględne „skazanie” staje się w przypadku człowieka bezwzględną powinnością, czyli bezwzględnym wezwaniem do stania się

w wolny sposób, to jest przez wolny czyn, tym, do czego jest on nieodwołalnie wezwany. Wezwanie to, jako konieczne następstwo istnienia przygodnego (ab alio), pochodzi wraz z istnieniem od bytu będącego swym własnym Istnieniem (a se). Wezwanie to równocześnie ustawia osobę ab alio via suum actum ostatecznościowo względem Osoby a se, czyli względem Osoby, która swój status osoby zawdzięcza istnieniu nie otrzymanemu, lecz własnemu. W tym też sensie Osoba ta nie może być w jakikolwiek sposób „ad actum”, owszem, jest pełnią aktu. Będąc własnym Istnieniem i pełnią aktu jest natomiast powodem, że wszystko, co dzięki Niej zaistniało jest z konieczności ad actum. Dokładniej: jest ad Actum wedle miary swego istnienia i swego dynamicznego odniesienia, czyli wedle „swego” ad actum. Najkrócej: ad A(a)ctum. W tym sensie wezwanie bezwzględne, jakie osoba w sobie samej odnajduje, wezwanie do afirmacji zawartego w sobie człowieczeństwa, jest ostatecznościowo wezwaniem ze strony transcendentnego Aktu-Osoby do bezwarunkowej odpowiedzi, do: „TAK!”, wedle tego kim osoba jest. To „wedle tego kim”, to ludzkie „ad actum”, nazywane bywa „prawem moralnym”. Status „ad actum”, następstwo otrzymanego istnienia (ab alio), czyli status „pod prawem” jest więc taki, że nawet wolność osoby ab alio, nie może go usunąć, z tego właśnie tytułu, że jest ona wolnością kogoś obdarowanego nią wraz z istnieniem, a więc z konieczności znowu wolnością „pod prawem”, pod prawem o t r z y m a n y m zresztą wraz z wolnością, jednym i drugim zaś wraz z (za)istnieniem. Tylko Osoba a se będąc własnym Istnieniem jest też własnym — nie otrzymanym — Prawem. Obdarzając zaś istnieniem, nie może nie obdarzać... prawem, nawet jeśli równocześnie obdarza wolnością. Twierdzić natomiast, że człowiek sam nakłada sobie prawo, to tyle, co twierdzić, że sam się obdarza istnieniem, że się sam stwarza... Twierdzenie to jest nie tylko niezgodne z doświadczalnie danym faktem bezwzględnej powinności spełniania czynów w określony — nie przeze mnie — sposób, i z całym szeregiem pozostałych, związanych z tym podstawowo-

wym faktem doświadczenia moralnego, danych, ale wręcz absurdalne.

W jakim sensie wskazana tutaj racja wyjaśniająca dane doświadczenia moralnego jest ostateczna? Jest ona ostateczna w sensie ontycznej racji jedynie uniesprzeczniającej samo zachodzenie (że raczej są niż nie są) faktów zidentyfikowanych w doświadczeniu moralnym. Chodzi przede wszystkim o wyróżnione:

„że w ogóle coś powinienem”

„że bezwzględnie powinienem”

„że powinienem bezwzględnie to a nie tamto...”

wyrażone następnie uniwersalnie tezą etyczną: „Wszyscy ludzie (człowiek) powinni bezwzględnie...” Podana racja jest zaś jedynie uniesprzeczniająca ich zachodzenie dlatego, że jej negacja prowadzi do negacji tak właśnie. — jak wyżej podano — zidentyfikowanych w doświadczeniu moralnym faktów, a więc w rezultacie i samego faktu (samego jego zachodzenia). (Jasne, że w efekcie prowadzi to również do negacji podstawowej tezy etyki i tym samym samej etyki). Negując tę rację, trzeba by po prostu fakty te i samo doświadczenie, w którym są one dane, zupełnie zignorować i utrzymać, że tak jak jest wedle doświadczenia, nie jest! Oczywiście utrzymywanie czegoś takiego oznaczałoby — poza ignorowaniem jedyne-go fundamentalnie źródła wiedzy, jakim jest doświadczenie — obstawanie przy pozycji wręcz absurdalnej.

Stwierdziwszy natomiast i uznawszy fakty doświadczenia moralnego i postawiwszy odnośne pytania pod ich adresem — pokazano na swoim miejscu, że ich postawienie jest dla człowieka i praktycznie i teoretycznie nieodzowną potrzebą — musimy z koniecznością już przyjąć to doświadczenie z „całym bogactwem jego własnego inwentarza”, a więc z tym wyjaśnieniem, które legitymuje się jako jedynie uniesprzeczniająca racja ontyczna rejestrowanych przez nie faktów. Na tę rację — via pytania — naprowadzają więc... same fakty: skoro jesteś- my i jesteśmy takie, jakie jesteśmy, nasza racja musi być

taka, z koniecznością. Racja ta daje zatem apodyktyczne uprawomocnienie faktów danych w doświadczeniu. W tym sensie racja ta stanowi ostateczne wyjaśnienie danych doświadczenia moralnego, ostateczne uprawomocnienie odnośnych tez podstawowych etyki i ostateczną odpowiedź na pytania typu:

Dlaczego raczej powinienem niż nie...

Dlaczego bezwzględnie powinienem...

Dlaczego powinienem to, a nie powinienem tamtego... i na koniec ostateczne rozwiązanie problemów etycznych: Dlaczego człowiek powinien bezwzględnie...?

Tego rodzaju racja konieczna jest tedy w stanie „zlikwidować bez reszty” sytuację problemową okazując, że tak być musi, jak jest.

Tak oto przy końcu naszej analizy metodologicznej zarysowały się wyraźnie kontury etyki na miarę problemów samorzutnie wyrastających na gruncie doświadczenia moralnego, etyki wyrosłej z pytań wobec faktów doświadczenia, których postawienie było i jest dla człowieka i praktyczną i teoretyczną koniecznością. Otóż analiza ta okazuje, że ostateczna racja faktów moralnych jest natury... metafizycznej, a etyka, której domaga się doświadczenie moralne jest po prostu metafizyką moralności³⁷.

Charakterystycznym znamieniem metodologicznym tej etyki jest przede wszystkim to, że jest ona teorią wyjaśniającą realne fakty. Z tego powodu należy ją radykalnie przeciwstawić nie tylko wszelkim apriorystycznym jej ujęciom, wyprowadzającym dedukcyjnie system ocen czy norm etycznych z jakiejś rzekomo a priori rozstrzygalnej normy naczelnej czy oceny, ale również tym ujęciom metafizycznej etyki, które jej naczelne zadanie upatrują w dowodzeniu żądanych ocen czy norm. W przeciwieństwie do tych ujęć proponowana tu etyka stawia sobie za zadanie wyjaśnienie „do końca”, ostateczne wyjaśnienie faktów doświadczenia moralnego. To

³⁷ Por. S. Kamiński, Wyjaśnienie w metafizyce, 69.

już inna sprawa, że realizując to zadanie poznawcze w sposób ostatecznościowy, dostarcza zarazem — i niejako po drodze — najmocniejszych „dowodów” dla podstawowych tez etyki normatywnej.

Dalszym znamieniem charakterystycznym tej etyki jest to, że wysuwane przez nią wyjaśnienia realnych, doświadczalnie danych faktów, są typu koniecznościowego. Wyjaśnienie to polega na wskazaniu jedynej uniesprzeczniającej racji ontycznej dla realnego, empirycznie danego faktu. Takie związanie faktu z jego konieczną racją daje jedyne w swym rodzaju zjawisko metodologiczne: fakty bowiem koniecznościowo wyjaśniane „urealniam” niejako swą rację, racja natomiast, w drodze swoistego rewanzu „ukoniecznia” wyjaśniane przez siebie fakty. Tak oto wzajemne włączanie się realności i konieczności jest tu jakgdyby wewnętrznym prawidłem znamionującym epistemologiczny charakter tej etyki. Należy to szczególnie dobitnie podkreślić na tle nieudałych dotąd prób metodologicznego ukonstituowania etyki w charakterze dyscypliny jednocześnie realnej i koniecznej, zwłaszcza zaś nieefektywnych w tym względzie zabiegów podejmowanych przez fenomenologów jak M. Scheler czy N. Hartmann. Trudno więc na koniec nie ulec pokusie retorycznego w zasadzie zapytania dlaczego to, co w ich przypadku napotykało na tyle niepokonyanych trudności i kłopotów, zostało tutaj tak prosto rozwiązane. Czy nie dlatego, że za punkt wyjścia etyki wzięto egzystencjalnie dany fakt w zdecydowanie konkretystycznie potraktowanym doświadczeniu moralnym? Okazuje się więc, że egzystencjalnie dany fakt jako przedmiot doświadczenia i odpowiednio do sytuacji faktu potraktowane doświadczenie, tj. doświadczenie konkretne, wcale nie musi prowadzić — jak sądził Scheler — „na manowce” poznania probabilistycznego, a więc takiego, które odejmuje etyce jej specyficzne znamię. Wręcz przeciwnie, dopiero ono umożliwia zbudowanie takiej etyki, która była marzeniem Schelera.

DER EMPIRISCHE AUSGANGSPUNKT DER ETHIK

Zusammenfassung

Der Artikel stellt die methodologische Charakterisierung des empirischen Ausgangspunktes der Ethik dar. Der Meinungsunterschied über das Thema in der gegenwärtigen Meta-ethik und die damit verbundene Verschiedenheit der Beurteilung des wissenschaftlichen Fundaments der Ethik überhaupt, ist Ursache dieses Problems.

Die durchgeführte Analyse zeigt, dass die wissenschaftliche Konzeption der Erfahrung im Empirismus zur Bildung von zwei, sich gegenseitig ausschliessenden und ausserdem auf eigene Weise die Ethik liquidierenden metaethischen Standpunkten geführt hat. Das sind: Ethischer Naturalismus, der die Ethik in das Gebiet empirisch-praxeologischer Wissenschaften (Felicystologie) verbannt — und ethischer Emotivismus, der der Ethik jeglichen intersubjektiv kontrollierbaren Zusammenhang mit der Erfahrung abspricht und die Ethik überhaupt aus dem Gebiet der Erkenntnis verweist.

Die im Ergebnis der Analyse sich offenbarenden Schwierigkeiten beider Standpunkte und objektiven Forderungen des Spezifikums der moralischen Erfahrung haben die Autoren des Artikels veranlasst die Erweiterung des Erfahrungs- und Wissenschaftsbegriffes zu postulieren.

Im Zusammenhang damit wurden folgende drei Lösungen des analysierten Problems vorgeschlagen.

1. Der empirische Intuitionismus macht den Vorschlag a) den Begriffsbereich der Erfahrung zu erweitern, jedoch ohne Änderung seines epistemologischen Status (moral sense, Wertperzeption) und b) das empirisch-induktive Model der Ethik als Wissenbeizubehalten (C. I. Lewis, T. Czeżowski); die Schwierigkeit dieser Lösung liegt in der Unmöglichkeit die, den ethischen Grundsätzen eigene, Allgemeingültigkeit vorzustellen.

2. Der aprioristische Intuitionismus der den empirischen Begriff der Erfahrung beibehält und die Ethik zu den aprioristischen Wissenschaften zählt. Erweiterung der Wissenschaftskonzeption ohne Erweiterung der Erfahrungskonzeption. (G. E. Moore, D. Ross, H. A. Prichard).

3. Der phänomenologischer Intuitionismus proponiert die Erweiterung der Erfahrungskonzeption (phänomenologische Erfahrung, Wertfühlen) sowie der Wissenschaftskonzeption — formale und materiale Eidenthik und in ihren Rahmen formale und materiale Wertethik (E. Husserl, M. Scheler, N. Hartmann).

Die Analyse zeigt, dass der letzte Vorschlag sich vom vorhergehenden nur dadurch unterscheidet, dass er die apriorische Intuition Erfahrung

nenn t. Schliesslich weist er dieselben Schwierigkeiten auf. Er kann die, den ethischen Grundsätzen eigene, existenziale Gültigkeit nicht aufklären.

Im positiven Teil des Artikels zeigen die Verfasser, die im Laufe der Analyse präzierte Erfahrungskonzeption ausnützend, die Methode unbedingt notwendiger Verbindung der Data moralischer Erfahrung mit den entsprechenden Thesen aus dem Gebiet der Metaphysik des Menschen. Zu diesem Zweck wenden sie die sog. existenziale Analyse an, die sich der metaphysischen Analogie, den deiktischen Definitionen und der Methode des „einigen Unwidersprüchlichkeits-Grundes“ bedient. Im Lichte dieser Analyse erweist sich die Ethik als eine allgemeingültige Theorie der Data moralischer Erfahrung (Metaphysik der Moral).