

Wiśniewski, Ryszard

O możliwości filozoficznego wyjaśnienia etyki empirycznej : na marginesie rozważań na etyką empiryczną w KUL

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia 11 (197), 79-97

1990

Artykuł został 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.

*Institut Nauk Społecznych
Zakład Etyki*

Ryszard Wiśniewski

O MOŻLIWOŚCI FILOZOFICZNEGO WYJAŚNIENIA ETYKI EMPIRYCZNEJ

(NA MARGINESIE ROZWAŻAŃ NAD ETYKĄ EMPIRYCZNĄ W KUL)

Zarys treści. Artykuł jest kontynuacją rozważań o empirycznym punkcie wyjścia etyki rozwijanej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, głównie przez T. Styczonia (por. AUNC, *Filozofia* 9). Autor artykułu nie ukrywał, że takie właśnie metodologiczne ujęcie etyki, uniezależniające jej przesłanki od teorii pozaetycznych, zbieżne zresztą z niektórymi wątkami intuicjonizmu etycznego, fenomenologii czy etyki „niezależnej” w Polsce, godne jest zainteresowania. Etyka nie może być dedukowana z teorii filozoficznej, ale zaczynać musi od analizy elementarnych przeżyć moralnych mających określoną treść oceniająco-normatywną, wpływającą na działania i zarazem na określone wątpliwości i pytania konstytuujące problematykę etyczną. Istnienie przeżyć tego rodzaju prowadzi bowiem do prób obiektywizowania i absolutowania ich treści. Znalezienie metody uniwersalizacji i wyjaśnienia danych doświadczenia moralnego staje się właściwym zadaniem etyki w omawianej szkole. Analizie i krytyce metody intuicyjnego uniwersalizowania treści przeżycia moralnego oraz „ostatecznościowego” wyjaśniania faktu i treści doświadczenia moralnego poświęcony został ten artykuł. Układ rozważanych w nim problemów tworzą: 1) wstęp; 2) uniwersalizacja doświadczenia moralnego a wymagania apodyktyczności w etyce; 3) sądy o słuszności a antropologiczne wyjaśnianie etyki; 4) zakończenie.

WSTĘP

Punktem wyjścia etyki są — w omawianej koncepcji — jednostkowe sądy sumienia stwierdzające konkretną i zarazem bezwzględną powinność afirmowania osoby przez osobę. W subiektywnych — bo podmiotowych — przecież — aktach sumienia zawarty jest jednak moment poznawczy, polegający na ich przedmiotowym odniesieniu, wywołującym w konsekwencji „samouzależnienie się” podmiotu od treści sądów sumienia, od prawdy („co najmniej domniemanej”) o tym, co — w świetle sądu — przedmiotowo podmiot zobowiązuje. Formułowane w subiektywnych aktach sądy sumienia są tedy skierowane na przedmiot, jakim jest powinność afirmowania osoby, i pod kątem adekwatnego poznania tego przedmiotu są kontrolowane przez podmiot (refleksja, roztropność). W aktach sumienia mieści się zatem treść przedmiotowa (powinność)

i refleksja metapoznawcza, polegająca na ocenie adekwatności poznania powinności.

Sądy o powinności — będąc sądami przedmiotowymi — są kwalifikowane logicznie, zaś kryterium ich prawdziwości stanowi przedmiotowa oczywistość empiryczna. Jednakże powinnościowe sądy sumienia — jeżeli nawet są oczywiste doświadczalnie — nie są jeszcze oczywiste racjonalnie, gdyż nie jest oczywista ich racja. Mówiąc inaczej, prezentująca się w doświadczeniu powinność jest oczywista, ale nie jest już oczywiste, że niczego innego w jej miejsce doświadczyć nie można. O ile więc nie możemy doświadczalnie zaprzeczyć tej powinności, to jednak można kwestionować jej racje i pytać: „Dlaczego powinienem to, a nie co innego?“, „Dlaczego w ogóle cokolwiek powinienem?“, „Dlaczego jest tak, jak doświadczam?“. Kwestionując racjonalną prawomocność doświadczanej powinności, szukamy — jak chcą S. Kamiński i T. Styczeń — jej głębszych racji, leżących poza polem doświadczenia¹. Zauważmy, że sądy powinnościowe sformułowane są apodyktycznie, głos sumienia wypowiada się bowiem językiem kategoriycznych, bezwzględnych powinności. Sądy sumienia, choć są apodyktycznie sformułowane, nie mają jednak apodyktycznego, czyli koniecznościowego („ostatecznościowego”) uzasadnienia, toteż ich asercja — w przekonaniu etyków z KUL — domaga się wzmocnienia. Sądy te nie są pewne, a tylko heurystycznie ważne; będąc — by użyć innej terminologii — oczywiste asertorycznie, nie są oczywiste apodyktycznie.

Dążenie do uniwersalizacji ocen i norm przeżywanych (doświadczanych) przez jednostki i akceptowanych przez grupy społeczne, a także chęć zapewnienia im koniecznościowego (bezwzględnego) uzasadnienia charakteryzuje w sposób podstawowy istotę moralności, a być może i naturę świadomości wartościującej w ogóle. „Głód absolutu”, „unikanie rozszczepień w ocenianiu”, poszukiwanie bezwzględnego punktu odniesienia dla akceptowanej moralności — to podstawowe cechy aspektu życia, który Maria Ossowska opisywała za pomocą formuły *homo moralis*². Dążenia te na przestrzeni dziejów głęboko dynamizowały życie moralne i zarazem odnosiły się do różnych doświadczeń, niekiedy z gruntu sobie przeciwnych. Te absolutystyczne zapędy wywołują — oczywiście — efekt wielości orientacji oceniających, ich konfrontację, nietolerancję, antagonizm, a wreszcie — relatywizm etyczny³.

¹ Por. S. Kamiński, T. Styczeń, *Doświadczalny punkt wyjścia etyki*, *Studia Philosophiae Christianae* ATK, nr 4 (1968), nr 1, s. 21–73; T. Styczeń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, Lublin 1972.

² Por. M. Ossowska, *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*, wyd. 2, Warszawa 1958, rozdz. VI.

³ Por. R. Wiśniewski, *Absolutyzm w etyce*, [w:] *Wybrane pojęcia i problemy etyki*, Toruń 1984, s. 19–43.

Dążenia te problematyzowały etykę. Etyka bowiem, będąc filozoficznie, religijnie czy ideologicznie uwikłana, starała się przecież — jak to wynika z jej dziejów — zapewniać wartościom doświadczanym przez klasy, elity społeczne, grupy wyznaniowe czy wielkich reformatorów ten właśnie uniwersalny status i absolutne uzasadnienie — już to usiłowała przygotowywać środki propagandy i unaoczniania forsowanych wartości (np. wzory bohaterów i świętych), już to konstruowała usprawiedliwienia zwykłego narzucania orientacji oceniających. Historia obfituje w rozmaite praktyki upowszechniania określonych orientacji i rozstrzygania sporów między nimi⁴, nie brakuje też przykładów teoretycznego wsparcia dla owych prób uniwersalizowania i absolutyzowania „partykularnego” w istocie doświadczenia moralnego — ale nie o typologię możliwych stanowisk tu chodzi.

W tym kontekście powstaje problem historycznej funkcji etyki. Pytamy przeto, czy jej zadaniem jest porządkowanie i wyjaśnianie danych doświadczenia moralnego, czy może polega to zadanie na konstruowaniu i uzasadnianiu systemu moralnego w ścisłym związku z określoną religią, filozofią, ideologią?⁵ Jeżeli wziąć pod uwagę pragnienie zagwarantowania pewności rozstrzygnięciom moralnym, to etyka empiryczna (budowana „od dołu”) zajmuje zróżnicowane stanowisko — od subiektywizmu R. B. Perry’ego po intuicjonizm T. Kotarbińskiego⁶, natomiast etyka wyprowadzana z doktryny religijnej, filozoficznej czy społecznej przenosi właściwą im pewność na oceny moralne. Jednakże dedukcyjny model etyki został w zasadzie wyeksploatowany i wydaje się chybiony w świetle krytyki „błędu naturalistycznego”. Filozofia może wprawdzie inspirować określony system wartości, ale trzeba go wtedy rozumieć tylko jako system aksjomatyczny, który wymaga sprawdzenia, czyli materialnego

⁴ Trudno zgodzić się z S. Kamińskim, który dwukrotnie zaczyna swoje rozważania od wyrażenia poglądu, iż spory w etyce toczą się głównie wokół problemu uzasadnienia. Por. S. Kamiński, *O strukturze etyki*, [w:] *Logos i ethos*, Kraków 1971, s. 267; por. także: tenże, *Metodologiczne typy etyki*, *Roczniki Filozoficzne*, R. 22, 1974, z. 2, s. 5.

⁵ Por. K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, *Roczniki Filozoficzne*, R. 17, 1969, z. 2, s. 5—24. Rozumie się tutaj etykę jako teorię wyjaśniającą redukcyjnie dane doświadczenia moralnego. Problem niezależności etyki od światopoglądu i filozofii postawiony został przez T. Kotarbińskiego (*O istocie oceny etycznej*, *Przegląd Filozoficzny*, 1948, z. 1—3) oraz rozwinięty w późniejszych jego artykułach.

⁶ R. B. Perry jest w etyce subiektywistą i relatywistą, a w konsekwencji także pluralistą, toteż walczy z absolutyzmem etycznym na wszystkich frontach (*General Theory of Value*, Cambridge, Mass. 1926). T. Kotarbiński z kolei doświadczenie moralne sprowadza do apodyktycznej „oczywistości serca” i tym się zadowala (*Zagadnienia etyki niezależnej*, *Kronika*, 1956, nr 21, przedrukowane w: *Sprawy sumienia*, Warszawa 1956, s. 5—24).

uprawomocnienia w obszarze doświadczenia moralnego⁷. Podobnie jak inne teorie naukowe, etyka może modyfikować i zakreślać granice doświadczenia, jednakże doświadczenie moralności stanowi zasadniczy przedmiot etyki i moralistyki, materiał weryfikacyjny, punkt wyjścia lub punkt dojścia. Nie znajdziemy więc i na tej drodze pewności moralnej, nawet w przypadku pełnej zgodności doświadczeń. Nawiązując do D. Hume'a należałoby powiedzieć, że zachowanie empirycznego charakteru etyki musi prowadzić do rezygnacji z usiłowań zapewnienia jej koniecznościowego uzasadnienia. Filozofia chrześcijańska jako odmiana i kontynuatorka filozofii klasycznej stara się właśnie zagwarantować pewność poznaniu — zarówno teoretycznemu, jak i praktycznemu. Rozważmy więc sposób, w jaki etycy z KUL usiłują powiązać empiryczny punkt wyjścia w etyce z potrzebą „ostatecznościowego” wyjaśnienia doświadczenia moralnego i jego treści.

UNIWERSALIZACJA DOŚWIADCZENIA MORALNOŚCI A WYMAGANIA APODYKTYCZNOŚCI W ETYCE

Dane doświadczenia moralnego prezentują się — według omawianej koncepcji — w wymiarze konkretno-egzystencjalnym. Zawartą w nich konkretno-indywidualną odpowiedź na pytanie: „Co powinienem?” należy jednak przekształcić w odpowiedź na ogólne pytanie: „Co jest powinno?” Problem przekształcania „powiniennem...” w „powinno się...” legitymuje się określoną praktyką, związaną z potrzebą wzmocnienia asercji jednostkowej intuicji moralnej, i znajduje wyraz w rozmaitych próbach generalizowania jednostkowych doświadczeń. Zrozumienie, czyli „ujasnienie” i zuniwersalizowanie konkretnego *datum morale* jest pierwszym zadaniem etyki, która uzyskane w ten sposób *datum ethicum* poddaje następnie wyjaśnieniu. Uniwersalizacja danych doświadczenia moralnego ma w tej koncepcji charakter intuicyjny. Mówiąc inaczej, intuicyjne — bo poznawalne wprost, w doświadczeniu — „powiniennem...” ulega przekształceniu w „powinno się...” w rezultacie kolejnej, ale „uniwersalizującej” i „ujasniającej” pierwszej, intuicji.

„Uniwersalizująca” (i zarazem „ujasniająca”) intuicja wydobywa więc wspólną konkretnym aktom doświadczenia moralnego treść wyrażającą się w formule: „osoba osobie winna jest miłość”⁸. Zadanie etyki polegałoby tutaj na tym, aby tej formule nadać walor ogólnie ważnej powinności. Jeżeli jednak „ogólna ważność” oznaczać ma uniwersalność i zarazem konieczność (apodyktyczność) sądów, to stajemy w obliczu py-

⁷ Por. T. Czeżowski, *Dwojake normy*, Etyka, 1966, nr 1, s. 145—155; tenże, *Aksjologiczne i deontyczne normy moralne*, Etyka, 1970, nr 7, s. 133—143; tenże, *Konflikty w etyce*, [w:] *Filozofia na rozdrożu*, Warszawa 1965, s. 121—129.

⁸ Por. T. Styczeń, *Zarys etyki. Część I. Metaetyka*, Lublin 1974, s. 114.

tania o możliwość osiągnięcia koniunkcji empiryczności twierdzeń etycznych z ich uniwersalnością i koniecznością. Jest to centralny problem etyki uprawianej przez T. Stycznia⁹.

Wiadomo, że pozytywistycznie zorientowana i nawiązująca do D. Hume'a metodologia nauki odrzuca możliwość formułowania zdań weryfikowalnych empirycznie a zarazem pewnych, czyli — jak chce Styczeń — „ogólnie ważnych”. Ale — pyta autor *Problemu możliwości etyki* — czy ta doktryna metodologiczna nie ogranicza zakresu ludzkich możliwości poznawczych? Na gruncie spostrzeżeniowo-zmysłowej wersji doświadczenia wszystko wydaje się logiczne. Jeżeli jednak poszerzymy pojęcie doświadczenia, to zdanie: „Każdy człowiek jest śmiertelny” można uznać za empirycznie uprawomocnione i ogólnie ważne. Styczeń sądzi, że sprzeciwiać się temu może pozytywista, ale nie zdrowy rozsądek. Ponadto istnieje filozofia, która przyjmuje, że zdolni jesteśmy do nawiązywania głębszych kontaktów poznawczych niż zmysłowo-spostrzeżeniowe.

Nawiązując zmysłowo-spostrzeżeniowy kontakt z konkretnym człowiekiem — pisze T. Styczeń — sięgamy spontanicznie dalej, do transzmysłowych choć nie-mniej bezpośrednio, właśnie intelektualnie danych struktur w uobecnionym po-znawczo przedmiocie. [...] W rezultacie człowiek, nie czekając na przyszłe spostrzeżenia, już teraz może stwierdzić, że śmiertelność nie tylko „faktycznie”, lecz „koniecznościowo” jest człowiekowi pisana... jako człowiekowi, tj. ze względu na jego naturę¹⁰.

W przekonaniu Stycznia empiryzm nie wyklucza więc możliwości osiągnięcia wiedzy koniecznej. „Poznanie ogólne i konieczne a zarazem rzeczowe jest możliwe — oświadcza — ponieważ faktycznie zachodzi”¹¹. Jest ono nawet intersubiektywnie kontrolowalne. Jednakże, będąc empirycznie uwarunkowane (empiryzm genetyczny), poznanie to jest wiążące niezależnie od zakresu doświadczenia (*sui generis* aprioryzm metodologiczny), jest „względnie niezależne od doświadczenia”¹². Każdy bowiem, kto wejrzy intelektualnie w strukturę jakiegokolwiek empirycznie danej osoby, „dostrzeże” jej śmiertelność.

Nie będziemy jednak analizować tego stanowiska. Nie jest to potrzebne w tej pracy. Podkreślimy tylko, że Styczeń zdecydowanie broni możliwości koniunkcji empiryczności i apodyktyczności poznania. Natomiast jego zarzut — częściowo słuszny — pod adresem koncepcji poznania stojących na gruncie empiryzmu metodologicznego, sugerujący doktrynalne uwikłanie się tegoż w dogmatycznie zawężone pojęcie doświad-

⁹ Por. tenże, *Problem możliwości etyki*, s. 48—49 oraz 51.

¹⁰ *Ibid.*, s. 58—59.

¹¹ *Ibid.*, s. 61.

¹² Por. *ibid.*, s. 61—62.

czenia do sfery zmysłowo-spostrzeżeniowej, pomija fakt istnienia poglądów poszerzających obszar doświadczenia — a jednak broniących zasad empiryzmu metodologicznego¹³.

Wskazanie możliwości zachodzenia poznania realnego i apodyktycznego zarazem nie dowodzi jednakże — zdaniem Stycznia — że występuje ono także w etyce. Nie wszystkie sposoby dochodzenia do wiedzy ogólnej odpowiadają etyce. Spośród pięciu takich sposobów — wymienionych w *Zarysie etyki* — indukcja uogólniająca (1), analiza języka potocznego (2) oraz opis analityczny (3) stosowane są przez tych, którzy odmawiają filozofii autonomii metodologicznej. Jedynie opis fenomenologiczny (4) i uniwersalizująca intuicja (5) respektują tę autonomię¹⁴. Czy dyskredytacja pierwszych trzech metod jest uzasadniona? Styczeń właściwie usprawiedliwa się z rezygnacji generalizowania treści doświadczenia moralnego metodą indukcyjną, przy czym do rozczarowania niepewnymi, nieapodyktycznymi wynikami tej metody w wydaniu T. Czeżowskiego dołącza zarzut postawiony niegdyś przez M. Ossowską, że zdania typu „to jest dobre” uzyskują w rezultacie uogólnienia postać zdań typu „to jest uważane za dobre”¹⁵. Sygnalizowałem już w poprzednim artykule, że uproszczona interpretacja etyki empirycznej Czeżowskiego stwarza okazję do pozornie słusznego rozstania się z nią przez etykę „poznawczo ambitną”. Etyka empiryczna w KUL zmierza przeciw do ostatecznościowego wyjaśnienia faktów moralnych. Jednakże czytelnik prac Stycznia, co nieco zorientowany w Czeżowskiego koncepcji etyki empirycznej, odczuwa pewien niedosyt metodologicznej konfrontacji obu koncepcji.

Trudno byłoby w tym artykule poruszyć wszystkie aspekty porównywalności obu koncepcji etyki empirycznej, ale na niektóre trzeba zwrócić uwagę. W obu przypadkach mamy więc do czynienia w punkcie wyjścia z niepewnym, mającym znaczenie heurystyczne doświadczeniem moralnym (doświadczeniem moralności), przy czym u Czeżowskiego przedmiotem formalnym tego doświadczenia jest dobroć (wartość moralna), u Stycznia — powinność. W drugim przypadku położony jest większy nacisk na zobowiązującą treść doświadczenia powinności, na pytania i wyzwania skierowane do podmiotu, aby sprawdził i wyjaśnił to doświadczenie. Obaj autorzy zakładają i starają się uzasadnić kwalifikowalność logiczną sądów o wartości czy sądów o powinności, co związane jest z interpretacją dobra czy powinności jako transcendentaliów. Oceny Czeżowskiego i Stycznia sądy o powinności są więc zdaniem modal-

¹³ Por. T. Czeżowski, *Odczyty filozoficzne*, wyd. 2, Toruń 1969, s. 27 i 70.

¹⁴ Por. T. Styczeń, *Zarys etyki*, s. 112.

¹⁵ Por. S. Kamiński, T. Styczeń, *Doświadczalny punkt wyjścia etyki*, s. 44, przypis 23; T. Styczeń, *Problem możliwości etyki*, s. 125, przypis 111.

nymi, analogicznymi do zdań stwierdzających istnienie¹⁶. Do tych zagadnień wypadnie nam jeszcze wrócić.

Tymczasem zwróćmy uwagę na istotne różnice, które dotyczą przede wszystkim sposobu generalizowania danych doświadczenia moralnego i co z tym wiąże się — sposobu włączania tych danych w określoną strukturę teoretyczną. Czeżowski opracowuje dane doświadczenia moralnego przy konsekwentnym użyciu metodologii nauk empirycznych, posługując się w szczególności metodą indukcji (etyka budowana „od dołu”) bądź dopuszczając stosowanie metody aksjomatyczno-dedukcyjnej, w której to aksjomaty konstruuje się metodą opisu analitycznego, aby je następnie interpretować (sprawdzać) w obszarze doświadczenia moralnego (etyka budowana „od góry”)¹⁷. Jakkolwiek buduje się etykę, jej rezultaty poznawcze będą tak samo niepewne, niekonieczne, jak wyniki innych nauk realnych. Czeżowski broni bowiem zasady metodologicznej jedności nauki i filozofii, choć uznaje ich przedmiotową, źródłową niezależność.

Dochodzimy tu do pytania o sens metodologicznej niezależności etyki u Stycznia. Dotychczas mówiło się o niezależności etyki w punkcie wyjścia. Zgadzaaliśmy się, że przedmiot etyki jest swoisty i niewyprowadzalny z twierdzeń jakiegokolwiek innej nauki. Jednakże postulat metodologicznej autonomii etyki zdaje się w rozmaitych pracach Stycznia oznaczać coś więcej lub jakby nie to samo co program niewyprowadzalności logicznej (metodologicznej) zdań etycznych ze zdań pozaetycznych. Propagatorzy etyki „niezależnej” — T. Kotarbiński i T. Czeżowski — rozumieли tę niezależność wyłącznie w pierwszym znaczeniu. Wywołując z pamięci seminaryjne dyskusje z tym drugim, musimy odróżnić wywodzące się od D. Hume'a przekonanie, że nie są nam znane logiczne metody wyprowadzania „powinien” z „jest”, co stanowi podstawę programu uniezależnienia przesłanek i przedmiotu etyki, od poglądu bardziej radykalnego, zmierzającego jeszcze do uniezależnienia podstawowych metod etyki od metodologii innych nauk. Również i takie znaczenie metodologicznej autonomii etyki znajdujemy u Stycznia. Swoistość doświadczenia moralności, domagającego się „ujasnienia”, uniwersalizacji i apodyktycznego wyjaśnienia, prowadzi bowiem do przyjęcia właściwych, a zarazem swoistych metod poznania. Ani indukcja, ani opis analityczny nie nadają się więc do poznawczego opracowania treści doświadczenia moralnego, gdyż nie prowadzą do wyników pewnych, zadowalających etykę. Do równie niepewnych i nieadekwatnych względem zapotrzebowania poznawczego wyników prowadzi — zdaniem Stycznia — analiza języka po-

¹⁶ Por. T. Styczeń, *Problem możliwości etyki*, s. 161, 165, 191, 195; T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, [w:] *Odczyty filozoficzne*, s. 40—45.

¹⁷ Por. T. Czeżowski, *O etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego*, *Studia Filozoficzne*, 1976, nr 3, s. 27—28.

tocznego, chociaż metoda ta może być posiłkowo stosowana w etyce¹⁸.

Pozostałe dwie metody respektują autonomię metodologiczną filozofii; zarówno opis fenomenologiczny, jak i uniwersalizująca intuicja (abstrakcja) zdolne są w empirycznie danym przedmiocie uchwycić jego ogólną, istotną strukturę. Jednak i opis fenomenologiczny — choć daje pewność poznaniu — ma wady, gdyż w rezultacie zawieszenia problemu istnienia doświadczanych treści (redukcja ejdetyczna) następuje oderwanie poznania wartości od konkretności, bezpośredniości, egzystencjalnej transcendentalności. Poznana apodyktycznie istota danej wartości jest — w przekonaniu Stycznia — raczej konstrukcją umysłu niż odzwierciedleniem istoty zawartej w konkretnie doświadczonym przedmiocie¹⁹. Nie będziemy wnikać w zasadność tej krytyki fenomenologicznej etyki empirycznej, gdyż nie ma ona znaczenia z uwagi na założone w niniejszym artykule opowiedzenie się za innym metodologicznym modelem nauki. Należy jednak podkreślić, że obok kwestii emocjonalistycznego ujęcia intuicji spornym zagadnieniem jest dla katolickiej etyki empirycznej przede wszystkim istnienie powinności czy wartości z całym jej przedmiotowym uposażeniem²⁰.

Czym zatem charakteryzuje się pozostała jeszcze do omówienia i stosowana przez Stycznia metoda generalizowania danych doświadczenia moralnego? Uniwersalizująca intuicja jest swoistym, intelektualnym uchwyceniem ogólnej zasady „powinności miłowania osób przez osoby” w drodze poznawczego kontaktu z przeżywanym indywidualnie przypadkiem powinności nakazującej tę miłość wobec konkretnej osoby. „Ujaśniająca” i zarazem uniwersalizująca intuicja jest więc „dostrzeżeniem” uniwersalnej struktury osoby będącej przedmiotem powinności (tym przedmiotem może być także przeżywający powinność podmiot). W strukturze tej odślania się w pierwszym rzędzie osobowa godność człowieka.

Doświadczenie — piszą Kamiński i Styczeń — odślania tu znamienne „dorównanie” między treścią tego, co każdorazowo powinienem albo nie powinienem a afirmowaniem lub dyskredytowaniem osobowej struktury mego własnego czy też cudzych „ja”²¹.

Jeżeli więc bezwzględna powinność zobowiązuje mnie jako osobę, to

¹⁸ Por. T. Styczeń, *Zarys etyki*, s. 112. W zagadnieniu tym lepiej może byłoby rozróżnić terminologicznie „autonomię metodologiczną” etyki od „autonomii metod” stosowanych w etyce.

¹⁹ Por. S. Kamiński, T. Styczeń, *Doświadczalny punkt wyjścia etyki*, s. 40—45; T. Styczeń, *Problem możliwości etyki*, s. 109, 126 oraz 169—174; tenże, *Zarys etyki*, s. 112—114.

²⁰ Nawiasem mówiąc, w etyce empirycznej T. Czeżowskiego uczucia wartości moralnej (wzruszenia) powstają tylko na bazie przekonania o istnieniu przedmiotu uczucia. Por. T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, s. 41.

²¹ S. Kamiński, T. Styczeń, *Doświadczalny punkt wyjścia etyki*, s. 54.

zobowiązuje tak samo każdą osobę. Jeżeli zaś nakazuje afirmację osoby, to dotyczy to każdej osoby.

Czy rzeczywiście jest tak, że w konkretno-egzystencjalnym materiale doświadczenia odkrywamy drogą „generalizującej intuicji” uniwersalną tezę: „każdy człowiek, osoba [...] winien bezwzględnie afirmować czynem osobowy charakter... itd.”²² Zdaniem Stycznia, przekonuje o tym zabieg „uzmienniania” lub inaczej mówiąc „wymienialności” zakresów podmiotów uwikłanych w sytuację moralną, która jest przecież relacją interpersonalną. Kresem przedmiotowym tego zabiegu jest świat osób, toteż wszelkie podstawienia, czyli akty wymienialności, a także rozszerzalności zakresu osób uczestniczących w tej relacji nie wpływają na jej treść. W przykładzie sporu między A i B o sposób afirmacji chorego C okazuje się, że — w rezultacie prób uzmienniania zakresu osób uwikłanych w tę sytuację — nie tylko C należy się afirmacja i nie tylko od A i B²³. Także specjalizacja ról społecznych, w jakich osoby uwikłane w sytuację moralną występują (profesor, Polak), nie wpływa na treść powinności²⁴. Procedura ta odpowiada — sądzi Styczeń — potocznej praktyce „stawiania własnego »powinienem« w pozycji uniwersalnego »powinno się« dla utwierdzenia się w przekonaniu o jego autentycznie moralnym charakterze”²⁵. Odpowiada to wreszcie — przynajmniej pod względem treści — temu, co etycy od wieków „pokazują” jako rację i istotę powinności — czyli osobę, człowieka. Tak jest m.in. — by posłużyć się przykładami podawanymi przez Stycznia — u I. Kanta, K. Marksa, E. Mouniera, K. Wojtyły czy T. Kotarbińskiego²⁶.

To zuniwersalizowanie świata osób — zastrzega się autor *Problemu możliwości etyki* — nie daje powodów do sprowadzenia ani powinności („powinno”), ani jej przedmiotowo-osobowej racji do rzędu uniwersaliów. Nie chodzi tu bowiem o nazwy, lecz o zdania. Odkryta zaś wspólna konkretnym indywidualom natura osoby ludzkiej nie przekreśla niepowtarzalności tej osoby, ale łączy niepowtarzalność, realność i wspólnotę treści wynikającą z przynależności do świata osób, różniącego się zdecydowanie od świata rzeczy. „Bezwzględnie powinno osobie przez osobę jest po prostu pojęciem analogicznym. [...] podobne jest do pojęć metafizycznych zwanych transcendentiami”²⁷. Różni się ono jednak zakresem swego orzekania, który należy do świata osób.

Wróćmy do epistemologicznego statusu rozważanej tu uniwersalizu-

²² Por. *ibid.*, s. 57.

²³ Por. T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980, s. 67—69.

²⁴ Por. S. Kamiński, T. Styczeń, *Doświadczalny punkt wyjścia etyki*, s. 54.

²⁵ Por. T. Styczeń, *Problem możliwości etyki*, s. 160.

²⁶ Por. tenże, *Etyka niezależna?*, s. 71.

²⁷ Tenże, *Problem możliwości etyki*, s. 165.

jącej intuicji. Przede wszystkim należy odnotować, że dla uchwycenia tego, co ogólne i istotne w *datum morale*, wystarczyłoby w zasadzie punkt wyjścia od jednego doświadczenia moralności. Ale — zdaniem Stycznia — życie stawia nas w obliczu wielokrotnych, niepokojących nas praktycznie i teoretycznie doświadczeń tego samego rodzaju. I choć poznawcza ważność dokonujących się intuicyjnie uniwersalizacji nie jest zależna od zakresu ich powtarzalności, to jednak umożliwia dodatkowo intersubiektywną kontrolowalność doświadczonych i zuniwersalizowanych powinności oraz wzmacnia potrzebę budowania teorii wyjaśniającej „ostatecznie” fakt i treści doświadczenia moralnego²⁸.

Intuicję rozumie się tutaj jako bezpośrednie, intelektualne ujęcie poznawcze tego, co ogólne, w tym, co jest konkretne, co bezpośrednio dane w doświadczeniu. „Empiryczna oczywistość zdań konkretnych — pisze Styczeń — jest podstawą uznawania zdań ogólnych”²⁹. Jednakże i tu owo „uznawanie” następuje w rezultacie intuicji, tyle że nastawionej na abstrakcję tego, co jest zawarte w doświadczonej konkretnie powinności. Jedna intuicja odkrywa więc przedmiotowo zakorzenione w relacjach interpersonalnych powinności, druga natomiast generalizuje istotne treści tego doświadczenia.

Wydaje się, że epistemologiczny status obu intuicji nie jest jednoznaczny i wymaga głębszej analizy od tej, jaką znajdujemy w pracach Stycznia. Raz deklaruje on nieanalityczność i heurystyczny charakter owych intuicji³⁰, gdzie indziej natomiast uniwersalizującą intuicję, polegającą na operacji uzmienniania zakresów stosowalności odkrytej w konkretnie powinności, określa jako poznanie *a posteriori* (w sensie genetycznym i metodologicznym), zarazem ogólnie ważne, czyli ogólne i konieczne.

W oparciu o tak opisany zabieg — pisze — uzyskane zdanie ogólne: „Osobie jako osobie należna jest od osoby jako osoby afirmacja” może być zatem zgodnie z charakterem swej zasadności określone jako ogólne zdanie doświadczalne i zarazem konieczne lub jako konieczne *a posteriori*³¹.

Nie jest to jednak właściwe, aby dla sądu wychodzącego z doświadczenia a niezależnego od przyszłych doświadczeń, używać nazwy sądu syntetycznego *a priori*, toteż: „Już mniej niefortunna byłaby chyba — czytamy — nazwa sądu analitycznego *a posteriori*”³². W świetle i tradycji kantowskiej, i ogólnie przyjętego znaczenia takiego podziału sądów jest to — zauważmy — nonsens czy „kwadratura koła”, ale być może zda-

²⁸ Por. *ibid.*, s. 157—158

²⁹ T. Styczeń, *Zarys etyki*, s. 113.

³⁰ Por. *ibid.*

³¹ T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, s. 69.

³² *Ibid.*, s. 70.

nia etyki wymykają się ogólnie przyjętym schematom metodologicznym. Nie przesądzajmy więc tego!

Czytelnik kolejno publikowanych prac Styczenia postawiony zostaje w obliczu wątpliwości, które trudno mu rozstrzygnąć. Nie jest bowiem dostatecznie jasne, czy uniwersalizująca intuicja dostarcza pewności poznaniu, czy jest tylko heurystycznie ważna. W *Problemie możliwości etyki* przedstawiona została możliwość dochodzenia do wiedzy empirycznej i ogólnie ważnej (koniecznej) poza etyką (w przypadku zdań stwierdzających śmiertelność człowieka) i postawione zostało pytanie o możliwość osiągnięcia takiej wiedzy w dziedzinie etyki. Dowiadujemy się tam, że: „...uzyskana w drodze uniwersalizującej i ujaśniającej intuicji teza podstawowa etyki [...] spełnia z powodzeniem warunki empiryczności i ogólności”³³. Na pytanie: „Czy są to tezy również apodyktyczne?” — odpowiada autor, że: „Gdyby tak było, to sformułowanie zasady miłości stanowiłoby nie tylko »pierwsze słowo« etyki — w znaczeniu wyżej zanalizowanym — ale również »słowo ostatnie« w sensie jej ultymatywnej zasadności i niepodważalności”³⁴. Apodyktyczność tez etyki byłaby gwarantowana dopiero w rezultacie „ostatecznościowego” wyjaśnienia faktu doświadczenia i jego treści w obszarze metafizyki. Okazało się więc, że wgląd w bytową strukturę człowieka dawał pewność zdaniu: „Każdy człowiek jest śmiertelny” — nie gwarantował zaś tej pewności (konieczności) zdaniu: „Osoba osobie powinna miłość”. Ciągłe bowiem nie dysponujemy odpowiedzią na pytania: „Dlaczego powinienem to, co powinienem?” i „Dlaczego w ogóle cokolwiek powinienem?”. Ponadto zdania o powinności, będąc „transcendentalne” — jak powiada Styczeń — dotyczą zakresowo tylko świata osób, a to właśnie jest czynnikiem problematyzującym etykę, zmuszającym ją do poszukiwania wyjaśnień poza jej obszarem.

Czy wobec tego, że w *Etyce niezależnej?* nasz autor zdania ogólne etyki traktuje jako zdania empiryczne i konieczne zarazem — odrzucając tym samym ewentualny zarzut metodologicznej niekonsekwencji — mamy rozumieć, że jest to „ostatnie słowo” jego etyki i że odcięta została droga do bardziej spornych niż treści doświadczenia kwestii antropologicznych i metafizycznych? Przypomnijmy — o ile we wcześniejszych pracach uapodyktycznienie *datum ethicum* następowało w drodze poszukiwania odpowiedzi na „ostatecznościowe” pytania kierowane w stronę antropologii i metafizyki, które likwidowały problematyczność istnienia osoby i w konsekwencji istnienia faktu moralnego w ogóle (o czym będzie jeszcze mowa), to w późniejszych pracach pomostem

³³ T. Styczeń, *Problem możliwości etyki*, s. 168.

³⁴ Ibid. Por. S. Kamiński, T. Styczeń, *Doświadczalny punkt wyjścia etyki*, s. 57.

prowadzącym od „ogólnie ważnych” zdań etycznych do antropologii i metafizyki staje się wyróżnienie — obok powinnościowego — słusznościowego i egzystencjalnego wymiaru analizy sądów sumienia³⁵.

SĄDY O SŁUSZNOŚCI A ANTROPOLOGICZNE WYJASNIANIE ETYKI

Sądy słusznościowe odpowiadają na pytanie, w jaki sposób należy afirmować człowieka, na czym polega afirmacja w konkretnym przypadku. Poznanie słuszności czynu zakłada określoną (filozoficzną lub zdroworozsądkową) wiedzę o człowieku, zależy od „rozpoznania przedmiotowej struktury osoby ludzkiej”³⁶. Nie można więc obejść się bez antropologii filozoficznej.

Od wartości poznawczej wyników danego typu antropologii — pisze Styczeń — zależy tedy wartość poznawcza formułowanych w oparciu o nie słusznościowych norm i ocen zarówno w etyce, jak i w praktyce życia (tzw. złota reguła: nie czynj drugiemu, co tobie niemiłe)³⁷.

Jeżeli sądy słusznościowe stanowią inny niż powinnościowy wymiar sądów sumienia, przy czym to one właśnie naprowadzają nas na antropologię, to problem wyraźnego wytyczenia granicy między obu wymiarami orzekania moralnego okazuje się nader istotny. W dyskusji na sympozjum „Człowiek w świetle sumienia” (KUL 1979) Styczeń starał się precyzyjniej rozróżnić wspomniane wymiary sądów etycznego.

Wiadomo — twierdził — że w każdym sądzie sumienia stwierdza się to: powinienem afirmować tego kogoś ze względu na jego godność (syntereza). To właśnie nazwałbym wymiarem powinnościowym. I jest pewna treść — kontynuował — która jak gdyby wisi nad tym powinnościowym wymiarem i zarazem go bliżej określa. Od czego z kolei zależy ta treść? Co ją wyznacza? Sądzę, że nie może od czego innego zależeć, jak od tego, kim jest w swej strukturze ten, kto dla swej godności winien być afirmowany. Analiza struktury afirmowanego po prostu wyznacza treść sądu powinnościowego i w ten sposób uzyskujemy wymiar, który nazwałbym tutaj słusznością³⁸.

W tym momencie rodzi się pewne zdziwienie u kogoś, kto studiuje kolejne prace Styczenia. Jak to? Czyżby treściowe określenie przysługiwało tylko sądom słusznościowym? Czy — w świetle omawianej dotąd koncepcji — powinność afirmowania tego oto człowieka nie stanowi treści, która wzywa mnie do zajęcia określonej postawy (afirmowania)? Czy słuszność jest treścią sądu powinnościowego, czy też stanowi tylko

³⁵ Por. T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, s. 75—83; tenże, *ABC etyki*, Lublin 1981, s. 29—31.

³⁶ Por. tenże, *ABC etyki*, s. 30.

³⁷ Ibid.; por. T. Styczeń, *W sprawie etyki niezależnej*, *Roczniki Filozoficzne*, R. 24, 1976, z. 2, s. 61—69.

³⁸ Patrz: *Roczniki Filozoficzne*, R. 28, 1980, z. 2, s. 156.

wyczerpujące pogłębienie (określenie) tej treści, jaka zawarta jest w sądzie powinnościowym? Przecież oba sądy są konkretnymi sądami. Zamazuje się granica między tym, co powinno i tym, co słuszne, jeżeli przyjąć, że oba wymiary sądów sumienia są przecież sądami doświadczalnymi. Doświadczona powinność jest przedmiotowo określoną powinnością, jest powinnością „czegoś” („miłowania”) wyczytaną w zetknięciu poznawczym z osobową strukturą człowieka. Także sądy powinnościowe zakładają jakąś wiedzę o człowieku, który jest i podmiotem, i przedmiotem doświadczenia, oceny. Stoimy więc w obliczu wątpliwości — czy rzeczywiście istnieje jakaś różnica metodologiczna między niezależnymi sądami powinnościowymi a zakładającymi określoną antropologię sądami słusznościowymi? Wszelkie sądy etyczne, wszelkie oceny moralne zakładają jakąś wiedzę o ocenianym przedmiocie danym w doświadczeniu lub przedstawieniu abstrakcyjnym.

Zgodzimy się zatem z A. Szostkiem, innym uczestnikiem wspomnianego sympozjum, który sądzi, iż:

...rozpoznanie, że człowiekowi należna jest od drugiego miłość [...] już wiąże się z pewną wiedzą o człowieku, która pozwala rozpoznać — przynajmniej w niektórych, skrajnych wypadkach, jak ją czynić. Godność człowieka, jakościowo różna od wartości innych poznanych przedmiotów, wiąże się z jego osobową strukturą, ontyczną...³⁹

W odpowiedzi Styczeń przyznaje, że oba sądy bazują na jakimś poznaniu człowieka, ale czynią to w różnym stopniu.

W pierwszym wypadku — czytamy w materiałach sympozjum — wcale nie chodzi o jakąś rozbudowaną teorię na temat człowieka. Chodzi natomiast o odkrycie jego godności, o „odkrycie człowieka w człowieku”. Można by to odkrycie nazwać poznaniem aksjologicznym człowieka. W drugim wypadku chodzi o szerszą rozbudowaną teorię (poznanie) człowieka, która by właśnie pozwoliła dowiedzieć się, jakie działania będą służyły jego dobru czy rozwojowi, a jakie będą dla niego szkodliwe⁴⁰.

Cytowane wypowiedzi wzmacniają sygnalizowane już wątpliwości co do możliwości wyznaczenia ostrej granicy metodologicznej między sądami powinnościowymi a słusznościowymi. Zauważmy, że skoro oba wymiary sądów sumienia zakładają jakąś wiedzę o człowieku, to znaczy, że tę wiedzę w ogóle zakładają. Różnią się one jedynie stopniem konkretyzacji normatywnej treści, co w jakimś stopniu — zgoda — warunkowane jest i nastawieniem podmiotu, i zakresem wziętej pod uwagę wiedzy o osobie-przedmiocie. Ponadto Styczeń zbiera tutaj owoce zarzucanej mu przez niektórych krytyków redukcji *datum morale* do

³⁹ Ibid., s. 162—163.

⁴⁰ Ibid., s. 164.

powinności⁴¹. W powoływany przez naszego autora podziale sądów etycznych dokonany przez Tatarkiewicza zostały m. in. wyróżnione sądy o wartości i sądy o słuszności. Te drugie są koniunkcją abstrakcyjnych i ogólnych (apriorycznych) sądów o wartości i empirycznych sądów o związkach przyczynowych, w jakie uwikłane jest konkretne działanie⁴². Struktura metodologiczna obu rodzajów sądów jest więc tu różna. Jeżeli ponadto uwzględnić inny pogląd, według którego powinność jest „indykatorem” wartości, to podstawowe w koncepcji Stycznia sądy o powinności należałoby przenieść w dziedzinę sądów o wartości. Sądy o słuszności wypadają natomiast interpretować jako normatywne konkretyzacje aksjologicznych sądów o powinności (wartości).

Metodologiczny status sądów słusznościowych nie jest zresztą jednoznacznie rozwiązany przez etykę. Wystarczy wspomnieć spór, jaki toczył się w obozie brytyjskich intuicjonistów o definiowalność terminu „słuszny”. Tak zwane „skrzydło aksjologów” z G. E. Moore’em na czele twierdziło, że w etyce terminem pierwotnym jest wartość („dobry”), zaś słuszność jest terminem pochodnym, złożonym, dającym się definiować. W takim ujęciu — właściwym także utylitaryzmowi hedonistycznemu — termin „słuszny” daje się zastąpić przez zwrot „dobry do czegoś”. Sądy słusznościowe są więc zdaniem prakseologicznymi, w sensie logicznym są sądami niezależnymi od sądów wartościujących. Sądy te, ustalając najbardziej skuteczny lub efektywny sposób osiągnięcia celu, nie są logicznie zdeterminowane wartością celu, są wyłącznie zdeterminowane przedmiotowym rozpoznaniem sytuacji. Z kolei „skrzydło deontologów” z H. A. Prichardem na czele twierdziło, że termin „słuszny” jest pierwotny, nierozkładalny i niedefiniowalny. W tym ujęciu sądy słusznościowe są sądami normatywnymi, rozpoznającymi powinność w sposób bezpośredni. To intuicyjne rozpoznanie powinności wyklucza również jakąkolwiek inferencję logiczną między wiedzą przedmiotową o człowieku czy okolicznościach czynu a powinnością czynu. Nie można przeto twierdzić, że sądy słusznościowe zakładają określoną antropologię — w przeciwieństwie do sądów powinnościowych, nie decydując się na oznaczenie ich ściśle prakseologicznego bądź etycznego charakteru.

Metodologia etyki od wieków stoi wobec problemu ustalenia poznawczego statusu zależności między przedmiotową wiedzą o świecie ludz-

⁴¹ Por. dyskusję nad zarysem podręcznika etyki T. Stycznia, *Etyka czy etyki?*, Roczniki Filozoficzne, R. 29, 1981, z. 2, s. 112—132.

⁴² Por. W. Tatarkiewicz, *O czterech rodzajach sądów etycznych*, [w:] W. Tatarkiewicz, *Pisma zebrane*, t. 1: *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, Warszawa 1971, s. 290—296.

kiej praktyki i człowieku samym a ocenami etycznymi (lub jakimikolwiek innymi formami świadomości wartościującej. Z jednej strony mamy do czynienia z podniesionym przez D. Hume'a zakazem logicznego wyprowadzania „powinien” z „jest”, z drugiej — ze zrozumiałą potrzebą wiązania ocen i powinności z rzeczywistością, jej strukturą, mechanizmami rozwoju. Opowiedzenie się po jednej bądź drugiej stronie — jeśli jest radykalne — daje wypaczony obraz etyki: otrzymujemy w rezultacie rygorystyczną, formalistyczną etykę w stylu I. Kanta bądź płytką etykę naturalistyczną, taką jak utylitaryzm. Etycy z KUL nie chcą lekceważyć tego problemu. Mamy jednak wątpliwości, czy przejście między doświadczeniem moralności a doświadczeniem pozamoralnym, tym samym powiązanie etyki niezależnej w punkcie wyjścia z filozofią (antropologią), dokonuje się w dziedzinie „słusznościowego wymiaru sądów sumienia”. Sądzimy, że w każdym momencie funkcjonowania świadomości wartościującej szeroko rozumiana wiedza pozaetyczna ukazuje nam, oświetla, odsłania przedmiot oceny. Mówiąc inaczej: oceny determinowane są epistemologicznie przez wiedzę o przedmiocie. Wiedza o przedmiocie jest warunkiem wydania oceny, zaś adekwatność tej wiedzy wpływa na poprawność ocen. Nie jest to jednak logiczna inferencja ocen. Nie rozwijając tego wątku zauważmy, że niezbędna byłaby tu kompletna teoria czynników determinujących i usprawniających ocenianie.

Poglądowi temu częściowo zdaje się odpowiadać u Stycznia przekonanie, że *datum morale* i *datum ethicum* „wbudowane” są w „doświadczenie człowieka”, w *datum antropologicum*⁴³. W punkcie wyjścia doświadczenie moralności jest, jego zdaniem, niezależne od doświadczenia człowieka, ale w procesie poszukiwania odpowiedzi na trapiące człowieka pytania typu: „Dlaczego...?” — niezbędny okazuje się zwrot w stronę antropologii. Jeżeli norma i racja powinności związana jest z osobą ludzką, to istnienie osoby i jej struktura wymagają wyjaśnienia.

Elementem problematyzującym apodyktyczność tez ujaśniających *datum ethicum* jest — pisze Styczeń — niekoniieczne istnienie osoby, będącej [...] fundamentem, na którym wznosi się cała relacjonalna struktura wyrażona w tezach *datum ethicum*⁴⁴.

Istnienie to — w świetle antropologii tomistycznej — będąc przygodne, względne, wskazuje na istnienie Bytu Absolutnego, Koniecznego, które „ostatecznie” wyjaśnia i uniesprzecznia zachodzenie doświad-

⁴³ Por. T. Styczeń, *Problem możliwości etyki*, s. 162, 186 i n.

⁴⁴ *Ibid.*, s. 174.

czenia moralnego i jego treści⁴⁵. Widać wyraźnie, że antropologia, nie mogąc sama uporać się z problemem istnienia człowieka, odwołuje się do metafizyki.

Podzielam stanowisko Stycznia w tym względzie, że etyka nie dostarcza nam wiedzy doskonałej, że fakt moralnego doświadczenia i jego treści domagają się wyjaśnień, że stanowi to wyzwanie pod adresem naszego poznania, ale zaakceptować redukcyjnego modelu wyjaśniania etyki za pomocą tzw. „ostatecznościowych” racji nie mogę ze względów w logice zasadniczych. Styczeń zdaje sobie — oczywiście — sprawę z tego, że w obiegowej logice wnioskowanie redukcyjne jest zawodne, ale przypomina, że stosuje je się w filozofii klasycznej i że fakty psychologiczne wskazują na praktykę redukcyjnego wiązania etyki z antropologią⁴⁶. Myślę, że w świetle współcześnie stosowanej metodologii poznania naukowego niepewne twierdzenia etyki — będąc empirycznie uprawomocnione — mogą otrzymać niekonieczne wyjaśnienie w płaszczyźnie zachodzenia faktów doświadczenia moralnego, co jednak nie oznacza, że wyjaśnienie faktu zachodzenia doświadczenia moralnego musi prowadzić do uzasadnienia, upodytktycznienia doświadczanej powinności. W koncepcji Stycznia absolutystyczny finał wyjaśnienia redukcyjnego wiąże oba aspekty, ale tak być nie musi. Ponadto teoria wyjaśniająca fakt moralny i jego treść może się odwoływać nie tylko zresztą do antropologii czy psychologii lub biologicznej teorii potrzeb, ale także do badań społecznych.

ZAKOŃCZENIE

Nie wyczerpaliśmy ani analitycznie, ani krytycznie wszystkich — skądinąd bogatych i złożonych — aspektów metaetyki Stycznia. Zamarkowany tylko został problem egzystencjalnego wymiaru, czyli realności powinności. Nie starczyło miejsca dla przedstawienia i krytyki próby redukcyjnego powiązania „powinien” i „jest”, a także dla metafizycznej interpretacji tego zagadnienia. Brak tych zagadnień bądź ograniczone ich potraktowanie wywarłyby jednak wpływ na konstrukcję tego artykułu wtedy, gdybyśmy przyjęli stanowisko Stycznia w kwestii metody uniwersalizacji, wartości jej wyników, a także możliwości i sposobu ich wyjaśnienia.

⁴⁵ Por. S. Kamiński, T. Styczeń, *Doświadczalny punkt wyjścia etyki*, s. 68—70; T. Styczeń, *Problem możliwości etyki*, s. 174—202; tenże, *Zarys etyki*, s. 121—122; tenże, *Etyka niezależna?*, s. 80—85; tenże, *ABC etyki*, s. 31; por. także: tenże, *Antropologia a etyka*, Zeszyty naukowe KUL, R. 13, 1970, nr 4, s. 35—42.

⁴⁶ Por. T. Styczeń, *Antropologia a etyka*, s. 40—41; por. też krytykę tego artykułu: J. Wróblewski, *Filozoficzna redukcja „złudzenia” naturalistycznego*, *Etyka*, 1972, nr 10, s. 137—141.

W empirycznej etyce uprawianej w KUL zainteresował nas przede wszystkim jej punkt wyjścia. Jednakże walory każdej teorii empirycznej zależą w znacznym stopniu od cech struktury teoretycznej, w którą treści doświadczenia zostają włączone. Mimo przyjętej od K. Wojtyły tezy, że badania nie należy zaczynać od teorii doświadczenia, lecz od samego doświadczenia, analizując kolejne etapy rozwijania etyki empirycznej przez Stycznia dostrzegamy, że to wyjściowe doświadczenie nie jest wcale pozbawione — „warunkowanych globalną konstrukcją etyki — selektywnych nastawień wydobywających różne elementy w doświadczeniu moralności. Już sam język, w którym artykułuje się treści przeżytego doświadczenia, zakłada określone pojęcia i teorie, w obszarze których pojęcia te powstają i funkcjonują. Warto zwrócić uwagę na selektywne w istocie wydobywanie kategorii „powinności” z treści doświadczenia moralnego. „Powinność” bowiem bardziej niż kategoria „wartości” umożliwi stawianie pytań typu: „Dlaczego...?”. Zresztą stawianemu przez Stycznia pytaniu „Dlaczego powinienem...?” odpowiada stawiane we współczesnej metaetyce pytanie: „Dlaczego powinienem być moralny?” (*Why should I be moral?*).

Pytania te potwierdzają zapotrzebowanie etyki na odpowiedzi koniecznościowe, absolutne, apodyktyczne. Ale jeśli mają one być wyrazem krytycyzmu metodologicznego, to równie krytycznie winna być prowadzona analiza możliwości zadowalającego ich rozstrzygnięcia. Tymczasem omówione dokładniej kłopoty Stycznia z wyborem metody uniwersalizowania treści doświadczenia moralnego, dość pobieżna krytyka i odrzucenie innych metod, odcinających zresztą drogę do znalezienia poszukiwanej racji koniecznej, problemy z wyznaczeniem metodologicznie ostrej granicy między powinnościowym a słusznościowym wymiarem sądów sumienia, wykazują ciągłą troskę autora *Problemu możliwości etyki* o to, aby nie zgubić przejścia do antropologii i metafizyki. Nikt nie może mieć wątpliwości, że tomistyczna antropologia i metafizyka likwidują problematyczność treści doświadczenia moralnego. Następuje w ten sposób także odwrócenie dedukcyjnego modelu uzasadniania etyki chrześcijańskiej na rzecz modelu redukcyjnego. Snując dość dowolne porównania można by powiedzieć, że wychodząc z pozareligijnych przesłańek moralnych znajdują etycy z KUL — podobnie jak I. Kant — ostatecznie religijno-filozoficzne rozstrzygnięcie problematyczności podstaw obowiązującej mocy powinności moralnej. Jednakże można też powiedzieć, że w omawianych pracach spotkaliśmy się nie tylko z interesującym punktem wyjścia w etyce, z interesującą analizą znanych prób wyjaśnienia swoiście empirycznego materiału wyjściowego, ale i ze śladami rozumowania kierowanego z góry założonym punktem dojścia.

Zaproponowana przez etyków z KUL redukcyjna droga „ostatecz-

nościowego" wyjaśnienia faktu zachodzenia doświadczenia moralnego i jego treści za pomocą racji jedynie, uniesprzeczniającej zachodzenie tego faktu, czyli istnienia „osobowego Absolutu”, jest nie tylko wątpliwa logicznie, ale i nie wydaje się stanowić uzasadnienia doświadczonej moralności. Wyjaśnić i uzasadnić coś — to zupełnie odmienne szeregi rozumowań: teoria wyjaśniająca powstawanie i zmiany moralności nie stanowi jej uzasadnienia. Oto na przykład tylko w zwulgaryzowanych ujęciach marksistowskiej teorii moralności wyjaśnienie klasowego charakteru moralności uważane jest za jednoznaczne z klasowym uzasadnieniem moralności (co odpowiada tezie relatywizmu moralnego). Ale tak nie jest: wyjaśniając — nawet klasowo — istnienie i treść określonych ocen i norm moralnych, jeszcze nie uzasadniamy ich. Pomieszczenie wyjaśniania z uzasadnianiem w etyce jest zresztą rzeczą nagminnie spotykaną i jak dotąd nie jest to zagadnienie jasne. Tok rozumowania stosowany w omawianej koncepcji etyki empirycznej zdradza założenie, iż właśnie „ostatecznościowe” wyjaśnienie faktu i treści doświadczenia moralnego spełnia również rolę koniecznościowego uzasadnienia moralności.

Czytelnik prac Stycznia i innych etyków z KUL, który nie podziela pozaetycznych założeń i przekonań pozafilozoficznych wywierających wpływ na konstrukcję zawartej w tych pracach koncepcji, znajduje w toku lektury okazję do wielu refleksji natury metodologicznej. Zwraça uwagę wiązanie nowoczesnej aparatury metaetycznej ze schematami klasycznej refleksji nad wartościami. Przede wszystkim jednak lektura owych prac zachęca do konfrontacji tak rekonstruowanej etyki chrześcijańskiej z innymi orientacjami etycznymi, aby ustalić styczności i rozbieżności metodologiczne i aksjologiczne między nimi. Jest to już jednak dalsze zagadnienie.

ON POSSIBILITY OF PHILOSOPHICAL EXPLANATION OF EMPIRICAL ETHICS (SIDENOTES OF STUDIES ON EMPIRICAL ETHICS AT KUL)

Summary

The present paper is a continuation of studies on empirical ethics carried out at the Lublin Catholic University that were published in the previous philosophical issue of AUNC. The paper discusses ways transforming moral experience, that was earlier analysed, into ethical premisses. Scholars from KUL aim at giving ethical premisses the status of not only empirical assessments but of generally important (general and obligatory) ones as well. The chief propagator of this trend is T. Styczeń but the framework of this conception was formulated jointly with S. Kamiński.

The author analyses the method of universalizing elements of moral experience which is essential for the discussed conception and shows that the tendency to

find necessary explanation for ethical premisses causes unconvincing rejection of consequently empirical methodology in the ethics of T. Czeżowski for example, since it does not lead to certain knowledge in ethics. Styczeń's method of universalizing intuition, which is related to phenomenological description, brings about the result which is variously interpreted; in early works, it is interpreted as general, yet uncertain, knowledge and in later works, it is perceived as certain knowledge though not exhausting all interests of ethics. In both cases, the transition from autonomous ethical propositions to explanatory premisses of metaphysics and, indirectly, anthropology is crucial. This transition is possible thanks to pointing out the doubtfulness of the existence of a person as shown in experience and the universalized objective condition of ethics. In his subsequent works, Styczeń approaches anthropology and metaphysics through discrimination of the right dimension of the judgements of conscience. Yet, his opponents claim that this distinction is unimportant since all judgements base on some objective knowledge. In Styczeń's ethics, the theory that explains the structure and existence of object-person leads eventually to the classic metaphysics of the Absolute. The author believes, without going into the logic of the metaphysics of the Absolute, that the discussed catholic scholars started from methodologically interesting viewpoint and they were guided by the predetermined aim.