

# Bogdan Radzicki

---

## "Fakt moralny" - "Macierzysta sytuacja moralna" = "The Moral Fact" - "The Source of Moral Situation"

---

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 19, 295-314

---

2013

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Bogdan Radzicki*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury  
in Olsztyn

**„FAKT MORALNY”  
– „MACIERZYSTA SYTUACJA MORALNA”**

**„The Moral Fact”  
– „The Source of Moral Situation”**

Słowa kluczowe: fakt moralny, macierzysta sytuacja moralna, fakt etyczny, etyka, teoria moralności, doświadczenie moralne, doświadczenie moralności, punkt wyjścia etyki.

Key words: the moral fact, the source of moral situation, the ethical fact, ethics, the theory of morality, the moral feeling, experiencing of morality, the starting point of ethics.

S t r e s z c z e n i e

Autor podejmuje próbę zakreslenia przynajmniej wstępnych ram pojęciowych dla dyskusji nad punktem wyjścia etyki. Oś podjętych rozważań stanowią dwa pojęcia, których znaczenie nie zostało dotąd ustalone na gruncie etyki: „fakt moralny” (występuje również w liczbie mnogiej) i „macierzysta sytuacja moralna”. Próbując zaproponować pewien sposób używania tych pojęć w dyskursie etycznym, autor dokonuje szkicowego przeglądu wybranych (reprezentatywnych) sposobów konceptualizacji punktu wyjścia etyki.

A b s t r a c t

In this article author try to describe the basic assumption of ethical discourse. The meaning of two main definitions neither „the moral fact” nor „the source of moral situation” hasn’t been clearly determine on the ethical field before. In presented note, on the one hand author suggests the way of using mentioned definitions during ethical discourse, on the other hand author makes a review of selected ways of understanding the starting point of ethics.

W klasycznej już pracy *Moralność i nauka o obyczajach* Lucien Lévy-Bruhl przywołuje konstatację Paula Janeta, w której ten stwierdza: „Różne systemy etyczne są nie do pogodzenia i zwalczają się wzajemnie w dziedzinie zasad; są zgodne co do obowiązków, które należy wypełnić”<sup>1</sup>. Podobną uwagę poczynił

<sup>1</sup> L. Levy-Bruhl, *Moralność i nauka o obyczajach*, przeł. J. Majler, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 34.

parędziesiąt lat temu Stanisław Kamiński, który zauważył, że „ludzie są bardziej jednomyślni w akceptowaniu albo odrzucaniu określonego postępowania niż w sposobie uzasadniania i systematyzowania poglądów dotyczących moralności”<sup>2</sup>. Można opisać historię etyki jako dzieje nie tyle sporów o to, co jest dobre/powinno, a co nie, ile raczej jako historię sporu o to „dlaczego?” jest dobre/powinno – z jednej strony i sporu o to, „co to znaczy”, że coś jest dobre/powinno – z drugiej.

Drugi z tych obszarów refleksji etycznej można rozumieć jako problem semiotycki<sup>3</sup>, konstytuuje on wówczas wąsko pojętą metaetykę. Natomiast otwierany niejako przez pytanie pierwsze obszar zagadnień konstytuuje zasadniczą problematykę etyki. Na jej określenie Tadeusz Ślipko zaproponował niegdyś termin „etyka fundamentalna”<sup>4</sup>. Pole badawcze otwierane przez takie zainteresowanie poznawcze obejmuje zagadnienia epistemologiczne i ontologiczne, jak też aksjologiczno-antropologiczne.

Pytanie „dlaczego?” – stawiane wobec fenomenu moralności – można przekształcić w ten sposób, że przybierze postać zagadnienia tzw. źródeł moralności<sup>5</sup>. Zagadnienie to możemy rozpatrywać na dwa podstawowe sposoby: 1) jako pytanie o szczególnego typu przeżycie doświadczane przez jednostki ludzkie, w którym to przeżyciu czują się one zobowiązane resp. „pociągane”/wzywane

<sup>2</sup> S. Kamiński, *Metodologiczne typy etyki*, (w:) idem, *Jak filozofować?*, Wyd. KUL, Lublin 1989, s. 307.

<sup>3</sup> Zob. T. Styczeń, *Zarys etyki. Metaetyka*, Lublin 1974, s. 27; F. Ricken, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart – Mainz 1983, s. 15.

<sup>4</sup> Por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Wyd. Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1974, wyd. 2, s. 33. Ostatnio termin ten przypomniał na gruncie odmiennych założeń filozoficznych Krzysztof Stachewicz: „U źródeł [...] wszelkich typów analiz etycznych leży kwestia podstaw moralności, ostatecznych fundamentów działań moralnych, wartościowania i ocen etycznych. Problemy te chce podejmować etyka fundamentalna, drażąca pytania z zakresu nie tylko fundamentów doświadczenia moralnego, ale i szeroko rozumianej metafizyki moralności. Chce ona wyjaśnić i zrozumieć moralność w perspektywie jej praźródeł. Pyta o sens tego, co moralne. Pyta o ostateczny grunt moralności” – K. Stachewicz, *Problem ugruntowania moralności. Studium z etyki fundamentalnej*, Wyd. Semper, Warszawa 2006, s. 7. Projekt etyki fundamentalnej proponowany przez Stachewicza zawęża wcześniejszą propozycję T. Ślipki, który utożsamiał etykę fundamentalną z etyką ogólną. Stachewicz, odwołując się wprost do Heideggera, ustawia się na metodologicznych antypodach etycznego dyskursu proponowanego przez Ślipkę. Postulat wyodrębnienia problemu podstawy/ ugruntowania moralności jako zasadniczego przedmiotu refleksji etycznej odnajdziemy również choćby w pracach Marii Ossowskiej. W dyskusji tej widać należy jedynie rozwinięcie kwestii podniesionej przez Kanta w *Grundlegung zur Metaphisik der Sitten*.

<sup>5</sup> Pytanie o źródła moralności odróżniam od pytania o jej genezę w ten sposób, że w pierwszym widzę problem pewnej klasy przeżyć świadomych, w drugim zaś próbę wyjaśnienia: społeczno-kulturowego lub biologiczno-ewolucyjnego procesu kształtowania się tego typu przeżyć świadomych. W pierwszym – jak się zdaje – prowadzimy analizę jakościową jakiegoś empirycznego materiału wyjściowego; w drugim próbuje się zrekonstruować pewien ciąg przyczyn i skutków. Nie jest moim celem przesądzać tu, czy pytania te dają się wzajemnie zredukować (w szczególności pierwsze z nich).

do podjęcia jakiegoś działania wobec doświadczanej sytuacji społecznej<sup>6</sup>; bądź też 2) jako pytanie o charakterystykę naszego poznawczego kontaktu z „moralną” treścią<sup>7</sup>. Przy czym w owej charakterystyce możemy kłaść nacisk bądź na to, co „dane” w przeżyciu określanym jako moralne, bądź też na sam sposób prezentowania się (poznawczego udostępniania) treści uznawanych za „moralne” właśnie<sup>8</sup>. Problem ten był na gruncie etyki różnie artykułowany. A to jako kwestia „doświadczenia moralności”<sup>9</sup>, „empirycznego punktu wyjścia etyki”, „autonomii etyki”, „przedmiotu etyki” czy też wreszcie jako „problem możliwości etyki”. Wydaje się, że najogólniejszą możliwą conceptualizację tego zbioru zagadnień można sformułować jako zagadnienie „faktu moralnego” resp. „macierzystej sytuacji moralnej”<sup>10</sup>.

Samo pojęcie „fakt moralny” w zasadzie nie ma swojej historii. U Kanta znajdujemy w dziedzinie tego, co praktyczne, a zatem podlega czystemu praktycznemu rozumowi, pojęcie faktu praktycznego rozumu (*Factum der Vernunft*). Faktem rozumu (czystego praktycznego rozumu) jest wedle Kanta świadomość prawa moralnego jako narzucający się sam przez się „syntetyczny sąd *a priori*, który nie opiera się na żadnej, ani na czystej, ani na empirycznej naczynności”<sup>11</sup>. Schopenhauer w pracy *O podstawie moralności* (*Preisschrift über die Grundlage der Moral*), mówi z kolei o: „pierwotnym zjawisku etycznym” i „fakcie zasadniczym”<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> „Przestrzeń” tego przeżycia możemy nazywać bądź to „sumieniem”, bądź „sercem”, „świadomością moralną”, „alter ego”. Użycie jakiegokolwiek kategorii jest już próbą teoretycznej interpretacji samego przeżycia, uchwycenia jego specyfiki bądź też jego redukcji do przeżycia innego rodzaju.

<sup>7</sup> Jakkolwiek sama owa treść może być pojmowana, już samo jej wyodrębnienie jako *sui generis* przedmiotu przeżycia rodzi epistemologiczną kwestię charakterystyki przeżycia, w którym treść ta się uobecnia.

<sup>8</sup> Problem konstytuowania się moralności jako moralności wiąże się ściśle ze wskazanymi tu kwestiami. O kwalifikacji jakiegoś fenomenu do obszaru tego, co moralne decyduje bowiem bądź to rodzaj przeżycia (sposób dania jakiejś treści), bądź to sama treść przeżycia, bądź też jakiś spłot tych dwu aspektów przeżycia.

<sup>9</sup> Zob.: K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, t. XVII, z. 2, s. 5–24; idem, *Problem teorii moralności*, (w:) *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, Warszawa 1969; M.A. Krąpiec, *Przeżycie moralne a etyka*, „Znak” 1965 (17), nr 135; idem, *Decyzja bytem moralnym*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1983, t. XXXI, z. 2, s. 47–65; T. Styczeń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*, TN KUL, Lublin 1972; S. Kamiński, *Punkt wyjścia etyki*, (w:) idem, *Jak filozofować?*, TN KUL, Lublin 1992, s. 331–340.

<sup>10</sup> Zob. K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*; idem, *Problem doświadczenia w etyce*, s. 5–24; S. Kamiński, *Punkt wyjścia etyki...*, s. 331–340; M. A. Krąpiec, *Decyzja bytem moralnym*, s. 47–65; idem, *Przeżycie moralne a etyka*; T. Styczeń, *Problem możliwości etyki...*

<sup>11</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984, s. 54; idem, *Kritik der praktischen Vernunft*, § 7. 31.

<sup>12</sup> „Nie ulega wątpliwości, że można dotrzeć aż do ostatecznego źródła tych danych, tkwiącego w duszy ludzkiej. Lecz samo owo źródło – jako fakt zasadniczy, jako zjawisko pierwotne – nie da się już sprowadzić do niczego innego; skąd wynika, że całe objaśnienie pozostanie czysto psychologicznym. [...] Tymczasem, gdybyśmy mieli prawo zacząć od metafizyki i z niej

W powszechne użycie termin „fakt moralny” wszedł chyba za sprawą rozwoju socjologii, a największe zasługi dla jego upowszechnienia położył bodajże, wspomniany już, L. Levy-Bruhl. Fakty moralne są jednak dla niego jedynie przypadkiem faktów społecznych i jako takie winny być analizowane<sup>13</sup>. Na gruncie filozofii zwrot fenomenologiczny i krytyka paradygmatu pozytywistycznego usunęły tę kategorię (jako mocno metodologicznie i epistemologicznie „podejrzaną”, a wręcz – skompromitowaną) w cień, zastępując ją pojęciami: „doświadczenie” i „dane”. W dyskursie etycznym znalazło to wyraz z jednej strony w poszukiwaniu *datum morale*, z drugiej zaś w pytaniu o tzw. doświadczenie moralności resp. o doświadczalny/empiryczny punkt wyjścia etyki, rozumiany jako problem charakterystyki przeżycia prezentującego źródłowo moralną treść (bądź treści). Nade wszystko zaś zwrócono uwagę (nawiązując tu – świadomie bądź nie – wyraźnie do XVII-wiecznej teorii *moral sens*) na to, że treści moralne, a być może także i prezentujące je odnośne przeżycia, są swoiste – nieredukowalne do żadnych innych treści (i przeżyć). Husserlowskie hasło powrotu do rzeczy zrozumiano tu jako postulat/regułę metodologiczną opisu tego, co i jak dane w jego oczywistości i swoistości. Opis tego, co w źródłowo prezentującej intuicji udostępnia się podmiotowi poznania (i tak, jak ono się udostępnia) stawiać należy wyżej niż wszelkie próby uzgadniania, uniesprzeczniania bądź wyjaśniania teoretycznego doświadczczanych treści<sup>14</sup>. W innym kierunku rozwinął założenia fenomenologii Heidegger, który w ramach budowanej przez siebie ontologii fundamentalnej próbuje – przynajmniej wedle interpretacji Krzysztofa Stachewicza – odsłonić to, co „funduje fakt moralny jako taki”<sup>15</sup>.

dopiero, drogą syntezy, wyprowadzić etykę, to tym samym znaleźlibyśmy podstawę i dla samego owego zasadniczego faktu, dla pierwotnego zjawiska etycznego” – A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, przeł. Z. Bassakówna, „bis”, Warszawa 1994, s. 12; stronę wcześniej zaś czytamy: „[...] jeśli podstawą etyki nie ma być jakieś twierdzenie czysto abstrakcyjne, oderwane od świata rzeczywistego i bujające swobodnie gdzieś w przestrzeni, to musi nią być albo jakiś fakt świata przedmiotowego, albo też fakt z dziedziny ludzkiej świadomości (*menschlichen Bewusstsein gelegene Thatsache*)” s. 11. Zob.: idem, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, (w:) idem, *Über die Freiheit des menschlichen Willens. Über die Grundlage der Moral*. Kleinere Schriften II, Diogenes, Verlag AG, Zürich 1977, s. 149n. Schopenhauer buduje swoją teorię moralności „na kantowskiej glebie”.

<sup>13</sup> „[...] fakty moralne są faktami społecznymi, zmieniają się w zależności od innych faktów społecznych i tak jak one podlegają prawom”. L. Levy-Bruhl, op. cit., s. 22.

<sup>14</sup> Zob. np. D. von Hildebrandt, *Christian Ethics*, New York 1952. Doskonałą analizę stanowiska teoretycznego Hildebrandta dał Tadeusz Biesaga – zob. idem, *Dietricha von Hildebrandta epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, TN KUL, Lublin 1989.

<sup>15</sup> K. Stachewicz, op. cit., s. 91. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na przeprowadzoną przez M. Potępę analizę wczesnych tekstów Heideggera, w szczególności na tzw. fenomenologię faktycznego życia, w której pierwotnym doświadczeniem jest „zatraskane odniesienie do siebie samego” (*bekümmerten Habens seiner selbst*). M. Potępa, *Fenomenologia faktycznego życia. Martin Heidegger*, Genensis, Warszawa 2004, s. 34. Zagadnienie: czy „zatraskane odniesienie do siebie samego” należy rozumieć jako macierzystą sytuację moralną, niewątpliwie warte jest dokładnej analizy; nie sposób jednak podjąć jej w niniejszym tekście.

Do Husserla i Heideggera nawiązują, choć idą w wyraźnie innym kierunku, Emmanuel Levinas i Józef Tischner – twórcy tzw. etyki dialogu *resp.* spotkania. Obaj autorzy podkreślają, że tym, co funduje moralność, jest egzystencjalna sytuacja relacji z drugim; tym samym źródłowym doświadczeniem/przeżyciem, w którym konstytuuje się moralność jako taka (a tym samym przedmiot etyki) jest doświadczenie spotkania – dodaje się – „twarzą w twarz”<sup>16</sup>.

Pod wpływem zwrotu fenomenologicznego w filozofii z jednej strony oraz w dyskusji z pozytywizmem i marksizmem z drugiej problematyka punktu wyjścia etyki i „faktu/faktów moralnych” zaczęła być podejmowana również na gruncie filozofii arystotelesowsko-tomistycznej przy znacznym wkładzie polskich filozofów, głównie związanych z KUL. Nurt tomistyczny nie był jednolity i wyraźnie wyodrębniały się w nim przynajmniej trzy zasadnicze stanowiska: Karola Wojtyły, Mieczysława Alberta Krąpca i Tadeusza Ślipki<sup>17</sup>. Do koncepcji Wojtyły twórczo nawiązują Tadeusz Styczeń i Andrzej Szostek, do filozofii Krąpca zaś Piotr Jaroszyński. Ślipko jako jedyny zaproponował kompleksowe opracowanie wykładu etyki, w którego ramach formułuje postulat „integralnego pojmowania podstawowego faktu etycznego”. „Fakt etyczny” – zdaniem Ślipki – składa się z trzech tzw. faktów pierwotnych: dążenia do celu, przeżycia wartości oraz przeżycia powinności/imperatywu. Przeżycie podstawowego faktu etycznego jest tu jednym z elementów doświadczenia moralności<sup>18</sup>. W pewnym zakresie do koncepcji etyki T. Ślipki nawiązuje obecnie Ewa Podrez.

Karol Wojtyła szczególnie dużo miejsca poświęcił zagadnieniu doświadczenia moralności, rozróżniając w swoich pracach doświadczenie moralne od doświadczenia moralności<sup>19</sup>. Podjęty przez Wojtyłę problem doświadczalnego punktu

<sup>16</sup> E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 1998; idem, *Etyka i nieskończoność. Rozmowy z Philippem Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Wyd. Nauk. PAT, Kraków [b.r.w.], szczególnie s. 49–53; J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Éditions du Dialogue, Paris 1990;

<sup>17</sup> Poza cytowanymi wcześniej pracami (zob. przyp. 5,6) warto tu jeszcze wymienić: K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin 1959; T. Ślipko, *Etyka „niezależna” prof. Kotarbińskiego*, „Homo Dei” 1959, nr 26, s. 551–558; idem, *Etyka ogólna*, WAM, Kraków 1974; A. Szostek, *Etyka jako nauka empiryczna w ujęciu T. Czeżowskiego i T. Kotarbińskiego*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1971 (19), z. 2, s. 43–57; T. Styczeń, *Etyka niezależna*, Lublin 1980.

<sup>18</sup> T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, s. 27n. Wstępna analiza pojęcia „fakt etyczny” u T. Ślipki wskazuje, że jego treść pokrywa się zasadniczo z tym, co tu nazywam „faktem moralnym”. Warto jednak zauważyć pewien problem. Jeśli etyka ma być teorią moralności, to „fakty”, które chce ona wyjaśniać bądź zrozumieć, trzeba by nazywać konsekwentnie moralnymi, jako że należą do dziedziny, którą określiliśmy wcześniej jako „moralność”. Konsekwentnie – „fakty etyczne” byłyby jakimiś faktami generowanymi na poziomie teorii wyjaśniającej fakty moralne. Pozostaje jednak rozstrzygnąć, w jaki sposób możemy mówić o „teoretycznych faktach”.

<sup>19</sup> Zob. przyp. 7.

wyjścia etyki stał się przedmiotem szczegółowej analizy jego ucznia i następcy na katedrze etyki KUL – T. Stycznia.

Wśród filozofów chrześcijańskich wywodzących się z tradycji tomistycznej M.A. Krąpiec podejmuje problem punktu wyjścia etyki na gruncie tworzonych przez siebie systemu filozoficznego określanego jako tomizm egzystencjalny. Ramy pojęciowe dla dyskursu etycznego formułuje on na gruncie metafizyki ogólnej, a etyka jest tu pojmowana jako metafizyka szczegółowa. Pierwotnym faktem moralnym jest tu przeżycie podejmowania decyzji. Metafizyczna analiza decyzji rozumianej jako „byt moralny” stanowi zasadniczą treść Krąpcowskiej etyki fundamentalnej<sup>20</sup>.

Interesujący wkład do dyskusji nad podstawami etyki wnieśli również polscy etycy ze szkoły lwowsko-warszawskiej, szczególnie twórcy projektu „etyki niezależnej”<sup>21</sup>. W ramach tego stanowiska metaetycznego wyróżnić trzeba koncepcję empirycznych ocen pierwotnych Tadeusza Czeżowskiego<sup>22</sup>. Interesujące częściowe podsumowanie dyskusji wokół empirycznych podstaw etyki dał w roku 1992 Ryszard Wiśniewski w pracy *Możliwość probabilizmu etycznego. Studium metaetyczne ewolucji empiryzmu w etyce polskiej*<sup>23</sup>.

Współczesna metaetyka, uprawiana głównie w duchu anglosaskiej filozofii analitycznej, nie podejmuje wprost problematyki macierzystej sytuacji moralnej jako kwestii źródeł moralnej wiedzy z jednej strony i punktu wyjścia etyki – z drugiej. W największym ostatnio wydanym kompendium etycznym Richarda Brandta w punkcie wyjścia etyki stoi „twierdzenie etyczne”<sup>24</sup>. Etyka tak rozumiana staje się logiczną analizą twierdzeń etycznych resp. analizą semantyki i funkcji pragmatycznych tzw. wypowiedzi etycznych (moralnych), a we wcześniejszych koncepcjach – tzw. pojęć/terminów moralnych (takich jak np. „dobry”, „słuszny” itp.) czy wreszcie – jak właśnie w Brandta metodzie kontrolo-

<sup>20</sup> Zob. M.A. Krąpiec, *Przeżycie moralne a etyka*, s. 1129–1146; idem, *Decyzja – bytem moralnym*, s. 47–65; idem, *U podstaw rozumienia kultury*, RW KUL, Lublin 1991, szczególnie rozdz. II: *Poznanie praktyczne źródłem działania i moralności*, s. 55–145.

<sup>21</sup> Wokół projektu etyki niezależnej narosła spora już i powszechnie dostępna literatura, nie ma zatem wyraźnego powodu, by ją w tym miejscu przytaczać. Przypomnijmy jedynie, że najgłośniejszy był w latach 50. głos Tadeusza Kotarbińskiego (np. *Zasady etyki niezależnej* z 1957 r. czy też *Zagadnienia etyki niezależnej* z 1956 r.).

<sup>22</sup> Zob. np. teksty zamieszczone w wydaniu zbiorowym: T. Czeżowski, *Pisma z etyki i teorii wartości*, opr. i przedmowa P. Smoczyński, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1989, a także idem, *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1969; idem, *Filozofia na rozdrożu (Analizy metodologiczne)*, Warszawa 1965.

<sup>23</sup> Praca ta (UMK, Toruń 1992) traktuje empiryzm w duchu szkoły lwowsko-warszawskiej i pomija ważne stanowisko T. Stycznia, mimo że autor deklarował, że interesuje go nade wszystko dyskusja na temat empiryzmu prowadzona na gruncie filozofii polskiej.

<sup>24</sup> Zob. R.B. Brandt, *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, przeł. B. Stanosz, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 9–14.

wanej postawy – analizą epistemologicznych procedur ustalania kryteriów wyboru i działania moralnego.

Już zatem na początku swojej metaetycznej kariery pojęcie faktu moralnego manifestuje swoją fundamentalną wieloznaczność. Wstępna analiza sposobów użycia tego terminu ujawnia, że odnosi się tę kategorię bądź to do pewnego typu/typów przeżycia/przeżyć, względnie do pewnych treści, bądź też ujmuje się za jego pomocą coś, co na razie dość ogólnikowo chciałbym nazwać „egzystencjalną sytuacją podmiotu moralnego”. Pierwsze podejście zdaje się mieć charakter bardziej epistemologiczny, drugie zwraca się raczej do tak czy inaczej rozumianej ontologii.

Niezależnie od powyższego wydaje się, że pojęcie „faktu moralnego” na gruncie dyskursu etycznego jest zasadniczo traktowane jako kategoria języka potocznego. Być może stoi za tym silna tradycja socjologiczna i pozytywistyczna, sprowadzająca w istocie fakty moralne do tzw. faktów społecznych. Można chyba zaryzykować stwierdzenie, że fakty moralne – jako takie – są dla etyków czymś poniekąd „banalnym”, czymś, co dopiero należy poddać właściwej teoretycznej obróbce, np. krytyce (Kant), analizie fenomenologicznej (Scheler, Hildebrand, Styczeń), wyjaśnieniu (Kamiński), uniesprzecznieniu (Krapiec) czy uprawomocnieniu (Ślipko). Być może w tym podejściu leżą źródła nikłej teoriiwórczej roli tego pojęcia w historii systemów etycznych. Z drugiej strony nie ulega wątpliwości, że w zależności od tego, jak dany system etyczny konceptualizuje owe fakty, tak wygląda w konsekwencji jego teoretyczna konstrukcja, jak też – znajdujące w niej uzasadnienie – normy moralne<sup>25</sup>. Drugie z pojęć, do którego odwołałem się w tytule tego szkicu – „macierzysta sytuacja moralna” bywa używane sporadycznie, w zasadzie tylko przez Kamińskiego i Stycznia, a definiowane jedynie przez Kamińskiego.

Na potrzeby niniejszego szkicu przyjmuję formalne rozumienie podstawowych kategorii występujących w dyskursie etycznym. Zatem przez „moralność” będę tu rozumiał to, co aktualnie analizowany system etyczny konstituuje jako swój przedmiot badań. Zakładam, że owa „moralność” (jakkolwiek rozumiana) jest w jakiś sposób treścią „moralnego faktu” resp. „macierzystej sytuacji moralnej”. Każdą filozoficzną teorię tej treści będę nazywał systemem etycznym bądź po prostu etyką. Przez „teorię filozoficzną” będę rozumiał każdą teorię zbudowaną w oparciu o akceptowane w ramach dyskursu filozoficznego metody analizy, wyjaśniania i rozumienia przedmiotu poznania. Takie założenie metodologiczne pozwala poddawać analizie zarówno maksymalistyczne (np. tzw. etykę klasyczną), jak i minimalistyczne (np. anglosaskie projekty analityczne) systemy etyczne, bez

<sup>25</sup> Nie ma tu dla mnie znaczenia, że teoria etyczna zajmuje się często (jeśli nie najczęściej) poszukiwaniem uzasadnień dla pewnej uznawanej praktyki moralnej. Kulturowe uwarunkowania (jeśli takie się przyjmują) konstruowanych na gruncie filozofii systemów etycznych biorę tu w nawias, skupiając się na ich czysto teoretycznych podstawach.



potrzeby ich wcześniejszej kwalifikacji. Ta różnorodność metodologiczna nie powinna przeszkodzić analizie porównawczej, gdyż jej przedmiotem nie jest sama teoria, ale ustalenie sposobu konceptualizacji i treści faktu/sytuacji, której chce ona być teorią. Pewnym problemem może być to, że znakomita część systemów etycznych nie definiuje w żaden sposób samej moralności, przyjmując jednak w punkcie wyjścia „fakty moralne”. Być może zatem – w takich sytuacjach – analiza konceptualizacji punktu wyjścia nauki na gruncie danego systemu pozwoli odsłonić przyjmowane tam rozumienie samej moralności.

W szczególności tak rozumianą etykę chciałbym odróżnić od różnych antropologicznych opisów i analiz kulturowych systemów moralnych. Przez system moralny rozumiem tu każdy kulturowo/społecznie legitymizowany system regulatywny, obejmujący normy działania (wobec mieszkańców danego uniwersum symbolicznego i wobec jego nie-mieszkańców), wartości konstytutywne dla tych norm, społecznie konstytuowany repertuar tożsamości wraz ze strukturą, która ostatecznie legitymizuje (przynajmniej w oczach mieszkańców danego uniwersum) ów system. Istotna różnica, jaka zachodzi między tak pojmowanym systemem moralnym a etyką, polega, moim zdaniem, na zawsze lokalnym charakterze tego pierwszego i uniwersalności wpisanej *implicite* w etykę. Kulturowe systemy moralne, nawet wówczas, gdy są częścią wielkich kultur, uwzględniają istnienie tych, którzy z tych czy innych powodów nie należą do danego uniwersum i do których tym samym własny system nie może być stosowany (przynajmniej im zatem prawo do kierowania się w swoim życiu własnym uniwersum – sobie właściwym, ewentualnie – w sytuacji braku takiej akceptacji – poddaje się ich nihilacji). Etyka zawsze próbuje sformułować ogólnie i powszechnie ważną teorię faktu/faktów, które bada; nawet wówczas, gdy taka teoria skłonna jest przyjmując jakąś formułę relatywizmu kulturowego, to czyni to – choćby *implicite* – w imię uniwersalistycznie pojmowanych reguł jakiegoś wyższego rzędu, które uzasadniają tezę relatywizmu (wystarczy zwolennika kulturowego relatywizmu moralnego postawić przed koniecznością uzasadnienia zasady poszanowania odmiennych porządków moralnych, by się o tym przekonać).

Właśnie z tego powodu nie wydaje się możliwe, by etykę można było rozumieć jako jeden z możliwych, relewantnych kulturowo systemów regulatywnych. Po pierwsze – uważam, że etyka nie spełnia społecznych funkcji regulatywnych (nawet jeśli ma charakter normatywny), ponieważ tę funkcję spełniają właśnie systemy moralne; po drugie – etyka (każda) dąży do wypracowania takich narzędzi poznawczych i językowych, które pozwolą analizować i wyjaśniać tzw. zjawiska moralne poza ich kulturowym kontekstem (wyabstrahowane z niego)<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> Mimo podkreślenia tu teoretyczno-eksplicywnego charakteru etyki, nie można nie zauważyć jej wymiaru praktycznego. Etyka jako teoria ludzkiej „moralności” jest zawsze zarazem jakimś projektem społecznym dotyczącym sposobu kształtowania relacji międzyludzkich (wszystkich relacji międzyludzkich!; a nawet relacji ludzkich podmiotów ze światem przedmiotowym

Podsumowując te wstępne uwagi na temat etyki i jej programu, wydaje się, że konceptualizacja przedmiotu badań dla danego systemu etycznego dokonuje się na gruncie analizy sytuacji poznawczej, którą dany system uznaje za swoistą dla tego przedmiotu. Byłaby to taka sytuacja, w której moralna treść udostępnia się poznawczo (w różny sposób) podmiotowi poznania<sup>27</sup>. Sytuację taką możemy nazwać *macierzystą sytuacją moralną*, a samo to, co w tej sytuacji udostępnia się poznawczo podmiotowi – *moralnym faktem*. Różne systemy etyczne kładą większy nacisk bądź to na pierwszy, bądź na drugi aspekt punktu wyjścia etyki. Punkt wyjścia etyki może zatem uzyskiwać, w zależności od systemu etycznego, charakterystykę epistemologiczną bądź ontologiczną. Zauważmy jednak, że ta prosta klasyfikacja nie wyczerpuje spektrum możliwości konceptualizowania punktu wyjścia etyki. *Macierzysta sytuacja moralna* może być bowiem rozumiana tak, że będzie w niej chodziło nie tyle o pewien rodzaj przeżycia poznawczego, ile o przeżycie, które będzie sytuowało podmiot w określonej przestrzeni aksjologicznej. Właśnie sposobami konceptualizacji macierzystej sytuacji moralnej i czynionym przy tej okazji założeniami chciałbym teraz spróbować bliżej się przyjrzeć.

### Macierzysta sytuacja moralna a punkt wyjścia etyki

Za punkt wyjścia jakiejś nauki można przyjmować – w zależności od tego, czy bierze się pod uwagę naukę jako wytwór, czy też naukę jako czynność – bądź to: pierwsze tezy przyjmowane w danej nauce, pojętej jako teoria pewnej rzeczywistości (1), bądź też pierwsze czynności poznawcze, podejmowane w ramach systematycznej działalności badawczej dla danego obszaru poznania (2)<sup>28</sup>. Inny sposób konceptualizacji punktu wyjścia nauki przyjmuje zaś bardziej ogólne i wieloznaczne pojęcie tzw. danych wyjściowych (3), przez które rozumie się to, co jawi się podmiotowi poznającemu w zetknięciu z przedmiotem poznania. Dane te przyjmują postać *danych do przyjęcia* i *danych do zbadania*. Mogą

---

bądź ze światem *nie-ludzkich podmiotów*, o ile taką możliwość w danym systemie etycznym się dopuszcza), chociaż nigdy nie jest praktycznie – *realnie* – funkcjonującym systemem regulatywnym. Program taki może być formułowany w ramach danego systemu etycznego wprost, może też z niego wynikać jako praktyczna konsekwencja przyjmowanej teorii przedmiotu etyki. Teoria etyczna – z konieczności – formułuje bądź implikuje postulaty praktyczne.

<sup>27</sup> Wiele systemów etycznych opisuje tę sytuację, odwołując się do metafory „źródła”: „źródłowe poznanie”, „źródłowe doświadczenie moralne”, „źródła moralności” itp. Za twórcę tej metafory, a na pewno najważniejszego jej „użytkownika” w filozofii współczesnej uważać należy Edmunda Husserla. Analizę znaczenia „źródłowości” (*Originarität*) u Husserla przeprowadził ostatnio Józef Dębowski, zob. idem, *Bezpośredniość poznania. Spory – dyskusje – wyniki*, Wyd. UMCS, Lublin 2000, s. 229–270.

<sup>28</sup> Por. S. Kamiński, *Punkt wyjścia etyki...*, s. 331.

one mieć postać wiedzy potocznej przyjmowanej w punkcie wyjścia procesu poznawczego. Na jej gruncie formułuje się wówczas podstawowy opis przedmiotu badania i podstawowe pytania wiedzotwórcze wobec tak określonego przedmiotu<sup>29</sup>. Mimo niejasności, wieloznaczności i problematyczności przyjmowanych – choćby ostrożnie – rozstrzygnięć metodologicznych odnośnie do konceptualizacji punktu wyjścia nauki, istotna wydaje się uwaga S. Kamińskiego: „stwierdzenia i pytania tylko wtedy zasługują na miano punktu wyjścia nauki, jeśli dotyczą macierzystej sytuacji w danym polu badania, a więc takiej, która jest osobliwa dla tego pola badań i wywołuje nowe stwierdzenia i pytania”<sup>30</sup>.

Sądzę, że sporym problemem etyki jest właściwe uchwycenie poznawcze i opis owej „osobliwości” pola badań etyki<sup>31</sup>. Problem ten można by najpierw skonkretyzować następująco: czy „osobliwość” pola badawczego etyki jest dostępna poznawczo (bo inaczej przecież nie można by mówić w ogóle o naukowości etyki) na poziomie przeżycia (1), czy też na poziomie tego, co w jakimś – nieosobliwym tym samym – przeżyciu się przedstawia, uobecnia jako jego treść, przedmiot (2), czy też wreszcie dopiero na poziomie języka, w którym to przeżycie jest przez podmioty tzw. działania moralnego wyrażane (3)?

Zacznijmy od stanowiska ostatniego. Przywołajmy raz jeszcze Brandta. W rozdziale poświęconym ogólnej charakterystyce etyki jako nauki Brandt jako punkt wyjścia dla charakterystyki etyki przyjmuje „twierdzenie etyczne, które jest, z grubsza biorąc, werbalnym wyrazem poglądu etycznego”<sup>32</sup>. Osobliwości przedmiotu etyki nie sposób zatem – jak zdaje się sugerować autor – uchwycić na poziomie formułowania „poglądu”, tj. na poziomie samego przeżycia. Dopiero jego językowy wyraz – twierdzenie – na to pozwala. Na pytanie: jakie zatem twierdzenia należy uważać za etyczne? Brandt odpowiada: „dane zdanie będziemy nazywać »twierdzeniem etycznym«, jeśli zawiera ono jedno z następujących

<sup>29</sup> S. Kamiński zwraca uwagę, że pojęcie „danych do przyjęcia i do zbadania” jest uwikłane w problematykę teoriopoznawczą, „która rodzi się zarówno w związku z wieloznacznością terminu „dane”, jak również z dyskusją, co do bardziej perceptywnego czy konstruktywnego charakteru poznania bezpośredniego” (ibidem, s. 332). Wydaje się, że tylko w analizie nauki pojętej jako wytwór (zbiór zdań) można w jakimś sensie nie uwzględniać perspektywy epistemologicznej; każda inna koncepcja nauki, w szczególności odwołująca się do poznania bezpośredniego, z konieczności zakłada jakąś epistemologię i generuje problemy z jej obszaru. Problematykę poznania bezpośredniego omawiał ostatnio szeroko J. Dębowski: *Bezpośredniość poznania...*; idem, *Główne pojęcia poznania bezpośredniego i drogi ich formowania*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2002, nr 1 (41), s. 189–199.

<sup>30</sup> S. Kamiński, *Punkt wyjścia etyki...*, s. 332.

<sup>31</sup> Używam tu za Kamińskim metafory „pola badawczego” zamiast określenia „przedmiot” (materialny, formalny), albowiem pojęcie to jest na tyle ogólne, że pozwala na formułowanie jego różnych precyzacji. Inaczej mówiąc – „pole badawcze” to obszar, w którym mogą się pojawić zarówno jakieś „przedmioty” do zbadania, jak i jakieś „sytuacje”, które mogą konstytuować etykę, nie konstytuując jej przedmiotu.

<sup>32</sup> R.B. Brandt, op. cit., s. 10.

wyrażeń, użytych w zwykłym sensie w języku polskim [...]: »jest pożądane«, »jest moralnie konieczne«, »jest obowiązkiem moralnym« [...]»<sup>33</sup>. Brandt za „twierdzenie etyczne” uznaje również takie zdanie, które nie zawiera w sobie ww. wyrażeń, jeśli z tego zdania wynika zdanie zawierające jedno ze wskazanych wyrażeń. Zatem dane twierdzenie jest (staje się) etyczne, jeśli zawiera w sobie pewne terminy (słowa – zdaniem Brandta) uważane za terminy etyczne (lub da się z niego wyprowadzić zdanie zawierające takie terminy). Ostatecznie, szukając „osobliwości” przedmiotu badań, trafiamy do określonego słownika – zasobu słów uznawanych za przynależące do obszaru etyki. Etyka jest w tym kontekście teorią takich terminów, a bardziej jeszcze teorią zdań zawierających te terminy.

Nie czas ani miejsce, by podejmować tu głębszą analizę punktu wyjścia etyki przyjmowanego przez Brandta (użyłem go jedynie jako wygodnego przykładu pewnego stanowiska metateoretycznego). Zwrócę jedynie uwagę na fakt, że przy takiej jego konceptualizacji nie da się uchwycić i określić samej macierzystej sytuacji moralnej – ona zdaje się być wcale nieosobliwa. „Osobliwość” pojawia się na poziomie językowych faktów (w tym wypadku twierdzeń i słów). Co by nie twierdzić o stosowalności i mądrości zaproponowanej dalej przez Brandta tzw. metody kontrolowanej postawy, trzeba zauważyć, że sformułowany przez niego punkt wyjścia etyki wikła się w sieć trudności, które wydają się być semantyczno-pragmatycznym węzłem gordyjskim. Już bowiem parę stron dalej Brandt przyznaje, że dla teorii zdań etycznych, a w szczególności dla kwestii uzasadniania twierdzeń etycznych podstawowy jest problem znaczenia terminów etycznych, choć równie ważną rolę odgrywa społeczna i kulturowa funkcja, jaką operatorzy danego języka nadają twierdzeniom kwalifikowanym jako etyczne. Czy istnieją zatem: jakieś „osobliwe” pole semantyczne (1) i – równie „osobliwe” – funkcje (2), dzięki którym w charakterystyce danej kultury (bądź jej dyskursu moralnego) będziemy mogli wyodrębnić zdania będące wyrazem tych znaczeń i realizacją funkcji, które będą naszymi poszukiwanym faktami etycznymi?<sup>34</sup>

Twórczość George’a Edwarda Moore’a uważana jest za główne źródło XX-wiecznej metaetyki. Definiując już na drugiej stronie *Principia ethica* etykę jako ogólne dociekania w sprawie, jakie rzeczy są dobre<sup>35</sup>, szybko dochodzi

<sup>33</sup> Ibidem, s. 11. Nie przytaczam wszystkich przywołanych w książce Brandta wyrażeń, gdyż nie ma to istotnego znaczenia dla mojego wyводу.

<sup>34</sup> Pytanie to pozostaje zasadne, nawet jeśli użyjemy zamykającego dyskusję chwytu w rodzaju: „wszyscy potrafimy praktycznie odróżnić twierdzenia etyczne od nieetycznych w jakimś konkretnym kontekście kulturowym”. Oczywiście w konkretnych sytuacjach życiowych zapewne jakoś z tym sobie radzimy, ale nie na tym polega formułowana tu trudność. Ta bowiem odnosi się do podstaw budowania teorii naukowej. Ona z trudem – jeśli w ogóle – znosi owo wszystko-załatwiające „jakoś”.

<sup>35</sup> G.E. Moore, *Zasady etyki*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1919, s. 2.

on do konkluzji, że podstawowym zadaniem etyki jest ustalenie treści wyrazu (czyli jego znaczenia) „dobry”<sup>36</sup>, przy czym zagadnienie to sprowadza do problemu wskazania desygnatu (przedmiotu) bądź pojęcia, na które wyraz „dobry” wskazuje. Właściwy problem wyraża się w pytaniu: „co oznacza wyraz „dobry?”. Wszyscy doskonale znamy odpowiedź Moore’a na tak postawiony problem. Nie zawsze jednak może konstataujemy, że odpowiedź ta jest nieadekwatna do postawionego problemu. Moore wychodzi bowiem od problemu nazwy „dobry”, a kończy na przedmiocie pewnego typu poznania. Problem Moore’a nie ma charakteru semiotycznego, ale epistemologiczny. Wyjściowe pytanie: „co znaczy dobry?” jest jedynie wprowadzeniem do właściwej kwestii: czy „dobry” resp. „dobro” rozumiane jako moralna jakość jest bezpośrednio poznawalne? Macierzystą sytuacją moralną, która wyraża się w faktach językowych, takich jak „dobry”, nie jest zatem jakaś sytuacja komunikacyjna, w której chodzi o ustalenie znaczenia terminu, ale pewna określona sytuacja poznawcza – intuicja dobra moralnego. Według Moore’a punkt wyjścia etyki nie sytuuje się zatem w polu poznawczym semiotyki, ale teorii poznania. W ten sposób analiza Moore’owskiej koncepcji źródeł etyki doprowadza nas do drugiego możliwego ujęcia punktu wyjścia etyki i sposobu konceptualizacji „osobliwości” jej pola badawczego.

Moore przyjmował, że wyraz „dobry” wskazuje na intuicję prostej (w konsekwencji niedefiniowalnej) cechy przedmiotu, którą uchwytujemy w jej oczywistości, jak np. cechę „żółty”<sup>37</sup>. Jest jasne, że Moore widział w intuicyjnie uchwytywanej jakości „dobry” istotną treść przeżycia poznawczego (intuicji) konstytuującą przedmiot etyki. W tym zatem wypadku o osobliwości macierzystej sytuacji moralnej decyduje treść samego przeżycia – jego przedmiot. Konceptualizacja punktu wyjścia etyki poprzez wskazanie – decydującego o moralnościowej kwalifikacji – przedmiotu przeżycia jest chyba najczęściej przyjmowaną optyką w definiowaniu podstaw etyki<sup>38</sup>. Klasycznym przykładem może tu być

<sup>36</sup> Ibidem, s. 5.

<sup>37</sup> Jest *nomen omen* oczywiste, że inaczej przeżywam oczywistość cechy „żółty” (zmysłowa naoczność), a innego przeżycia poznawczego (na które Moore nie wskazuje) wymaga cecha „dobry”, którą mam również poznawać bezpośrednio – oczywiście. Moore nie oferuje nam tu jednak nic ponad ogólne stwierdzenie, że cechę „dobry” poznajemy bezpośrednio, że znamy ją z doświadczenia.

<sup>38</sup> Rozróżnia się czasem przedmiot etyki w jej punkcie wyjścia (sytuacja macierzysta) oraz przedmiot etyki rozumianej jako rozwinięta teoria. Przez pierwszy należy rozumieć „to, co” jest przeżywane jako treść w macierzystej sytuacji moralnej; przez drugi zaś „to, co” jest konceptualizowane jako treść teorii etycznej. Tak np. w koncepcji tomistycznej Krapiec/Kamiński faktem moralnym (przedmiotem macierzystej sytuacji moralnej) jest powinność doświadczana w procesie podejmowania decyzji przez byt moralny (Krapiec), a przedmiotem teorii etycznej relacja ujmowanej w MSM powinności do osobowej natury bytu ludzkiego oraz do prawa naturalnego. Zob. S. Kamiński, *Metodologiczne typy etyki*, (w:) idem, *Jak filozofować?*, s. 307–319, s. 315–318.

bez wątpienia fenomenologiczna etyka wartości (Scheler, Hildebrand, Hartmann). Według Schelera fenomenologia jest metodą badania materialnego Apriori. Dla życia emocjonalnego owym Apriori są przeżycia i ich treści. Dochodzimy do niego, jak wiadomo, dzięki redukcji empirycznej faktyczności, w wyniku której ujawnia się warstwa ejdetyczna poznania. Dla moralności fundamentalne jest tu poznanie („ewidencja”) szczególnej klasy wartości, które prezentują się (są dane) na gruncie przeżyć emocjonalnych (i tylko w nich!). Przy czym ważne jest, że uczucia są takiego rodzaju przeżyciami emocjonalnymi, o jakości których decyduje ich przedmiot intencjonalny – wartość, będący ich koniecznym korelatem. Między przeżyciem a wartościami zachodzi istotnościowy związek, co należy rozumieć tak, że o sensie przeżycia decyduje obiekt, który jest jego treścią (wartość)<sup>39</sup>. Jak ważną rolę odgrywa na gruncie fenomenologii treść/przedmiot przeżycia dla delimitacji pola badawczego etyki, wskazuje wyraźnie sposób, w jaki Roman Ingarden dokonuje w *Wykładach z etyki* odgraniczenia wartości moralnych<sup>40</sup>. W tej samej kategorii sposobów rozumienia macierzystej sytuacji moralnej, w której o osobliwości pola poznawczego etyki decyduje odniesienie przedmiotowe, należy umieścić stanowisko sformułowane na gruncie filozofii arystotelesowsko-tomistycznej.

Biorąc pod uwagę punkt wyjścia etyki fundamentalnej, który przyjmuje M.A. Krąpiec, należałoby przyjąć, że jest on klasycznym reprezentantem stanowiska akcentującego w macierzystej sytuacji moralnej przede wszystkim aspekt przeżyciowy. Przez długi czas tak właśnie uważałem. Pisze Krąpiec: „Pierwotny fakt moralny jest znany każdemu człowiekowi jako »przeżycie moralne«. Każdy bowiem z nas doświadcza w sobie tych psychicznych stanów, które nazywają się »powzięciem decyzji« dokonania lub niedokonania czegoś”<sup>41</sup>.

Krąpiec utożsamia akt decyzji z czynem ludzkim i tak pojętą decyzję określa jako właściwy „byt moralny”. Analizie procesu i warunków podejmowania decyzji poświęca wiele stron II rozdziału rozprawy *U podstaw rozumienia kultury*<sup>42</sup>, ale jest to analiza metafizyczna, w której akt decyzji rozpatrywany jest w jego przedmiotowym odniesieniu do dobra-celu, które porusza wolę ku sobie (chcenie); moment chcenia jest jedynie początkiem procesu decyzji, w którym rozum interpretuje pociągające wolę dobro i wydaje sąd praktyczny zarówno co do sa-

<sup>39</sup> Dotyczy to oczywiście tylko tzw. intencjonalnych przeżyć emocjonalnych, poza którymi Scheler wyróżnia również przeżycia nieintencjonalne. Rozróżnienia te są w zasadzie dość znane i nie ma potrzeby szerzej je tu przywoływać. Szeroko i wyczerpująco omówiła te zagadnienia H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1975, szczególnie rozdz. 6–7. Zob. również prezentację poglądów Schellera w *Wykładach z etyki* R. Ingardena, PWN, Warszawa 1989.

<sup>40</sup> Zob. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, s. 199–243.

<sup>41</sup> M.A. Krąpiec, *Przeżycie moralne a etyka*, s. 1129.

<sup>42</sup> M.A. Krąpiec (red.), *U podstaw rozumienia kultury*, Wyd. KUL, Lublin 1991, s. 117–134.

mego działania lub niedziałania, jak i jego środków. W sądzie praktycznym rozumu odnajdujemy jego odniesienie do przyczyny wzorczej – transcendentalnej natury bytu. Podmiot działania moralnego jest co prawda przyczyną sprawczą samego działania (decyzja = czyn), ale „osobliwość”, czyli moralność tego działania nie wypływa z osobliwości przeżycia, a jedynie z przyporządkowania podmiotu przeżycia, który jest bytem analogicznym do natury samego bytu, której najważniejszym rysem jest koniecznościowa relacja przygodności, czyli skierowania każdego bytu do bytu absolutnego. Istotnym faktem moralnym jest zatem według Krapca nie samo przeżycie, akt decyzji, ale jego koniecznościowe odniesienie do obiektywnej transcendentalnej normy postępowania, której źródłem jest natura bytu i to nie tylko natura bytu-sprawcy działania, ale nade wszystko natura bytu – przedmiotu działania.

Mamy tu zatem do czynienia z faktem moralnym, który określiłbym jako „fakt metafizyczny”. Psychologicznie czy fenomenologicznie rozumiane przeżycie decyzji zdaje się tu być jedynie epifenomenem strukturalnie „głębszej” relacji, odniesienia fundującego w istocie samą moralność. Koncepcja Krapca zakłada niemożliwość zbudowania etyki na fundamencie analizy samej macierzystej sytuacji moralnej i tego, co w niej ujawnia się jako moralna treść, rozumianej jako przeżycie (specyficzne bądź nie-specyficzne). To, co czyni ludzkie działanie moralnym, nie jest w tej sytuacji dane, jego odkrycie wymaga teoretycznej refleksji i wnioskowania. Faktów moralnych nie można zatem uchwycić w poznaniu bezpośrednim, a jedynie dojść do nich w procesie myślowym, który Krapiec nazywa „uniesprzecznieniem” danych doświadczenia (rozumianego tu jako poznanie potoczne)<sup>43</sup>.

Wobec tego, co dane w macierzystej sytuacji moralnej, można stawiać oczywiście różne pytania. Nie chodzi bowiem jedynie o adekwatny opis przedmiotowej treści przeżycia, ale również o to, jak istnieje to, co w przeżyciu ujawnia się nam jako moralna treść, o ile przyjmuje się, że sposób ten jest jakoś w przeżyciu współdany<sup>44</sup>.

Choć przedmiotowy punkt wyjścia etyki może się zdawać poniekąd naturalny i samooczywisty, to możliwe jest i takie ujęcie macierzystej sytuacji moralnej, w którym nie tylko sam przedmiot przeżycia decyduje o jego osobliwości i tym samym moralności, ale też istotny jest sposób, w jaki moralność źródłowo się nam uobecnia. W tym wypadku o osobliwości pola poznawczego etyki decyduje samo przeżycie, a dopiero wtórnie jego korelat czy treść.

<sup>43</sup> W zasadzie Kantowski projekt apriorycznej etyki formalnej ma tę samą naturę, chociaż odnajdujemy w nim istotną komplikację związaną z rozumieniem uczucia szacunku dla prawa i samą możliwością jego adekwatnego włączenia w system Kantowskiego myślenia metafizyki moralności. Zagadnienia tego, z braku miejsca, nie mogę tu szerzej rozwijać.

<sup>44</sup> Por. T. Styczeń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, TN KUL, Lublin 1972.

Program, w którym dla rozpoznania osobliwości pola poznawczego etyki kluczową rolę przypisuje się przeżyciu, sformułował chyba najwcześniej hrabia Shaftesbury. Stworzył on swoją koncepcję w intelektualnym klimacie rozwijającego się przyrodoznawstwa z jednej strony i swoiście „segmentowej” koncepcji natury ludzkiej – z drugiej. Sprowadzała się ona do przekonania, że za każdym rodzajem przeżycia świadomego stoi jakaś odpowiadająca danemu przeżyciu władza psychiczna. Shaftesbury stawia zatem pytanie: jeżeli stwierdzamy, że ludzie przeżywają moralność, to należy szukać w naturze ludzkiej właściwej tym przeżyciom władzy (instancji) psychicznej. Władzę tę nazwał Shaftesbury *naturalnym zmysłem moralnym*. Zmysł moralny jest naturalną, pierwotną dyspozycją człowieka, niezależną w swym istnieniu i funkcjonowaniu od innych elementów natury ludzkiej, w szczególności – podkreśla – nie da się go wyprowadzić (zredukować) do żadnej innej władzy (władz) duchowych człowieka. Zmysłem moralnym nazywa Shaftesbury nie tylko samą władzę – dyspozycję natury ludzkiej, ale także właściwe mu przeżycia, w których władza ta się ujawnia oraz (pochodnie) treść tych przeżyć. Macierzystą sytuacją moralną jest tu specyficzne („osobliwość”) przeżycie zwane „zmysłem moralnym”, w którym po pierwsze – odnajdujemy działania określonej instancji natury ludzkiej, a po drugie – prezentuje ono moralne treści. Natura (co należy chyba rozumieć jako: „epistemologiczna charakterystyka”) tego przeżycia jest złożona: łączy ono w sobie moment intelektualny i emocjonalny, intuicja dobra – powiada Shaftesbury – jest dziełem naszej emocjonalnej natury.

Koncepcję *moral sens* rozwijali, jak wiadomo, Hutcheson i Hume, który doprowadził ją niejako do kresu teoretycznej eksploatacji, redukując ostatecznie zmysł moralny do emocjonalnego przeżycia przyjemności/przykrości i sprowadzając tym samym punkt wyjścia etyki do obiektywności natury ludzkiej, w której Hume sytuuje ostateczne podstawy moralności<sup>45</sup>.

Na antypodach koncepcji sytuującej fakt moralny w przeżyciu „zmysłu moralnego” znajdujemy dialogiczną koncepcję macierzystej sytuacji moralnej, rozumianej jako przeżycie/wydarzenie spotkania, relacja ja–ty. O ile w jednym i drugim przypadku „osobliwość” pola poznawczego etyki konstytuowana jest w określonym przeżyciu, o tyle w przypadku teorii zmysłu moralnego mamy wyraźnie do czynienia z przeżyciem wewnętrznym; w drugiej zaś koncepcji przeżycie niejako wyprowadza podmiot poza niego samego. Przeżycie jest doświadczeniem twarzy drugiego (Levinas) bądź wikła podmiot w dramat spotkania (Tischner). Nie chodzi tu już o jakiś stan samoświadomości, ale o specyficzną sytuację egzystencjalną – osobliwą dla człowieka (choćby przecież jak najbardziej naturalną i zwyczajną – jeśli tak można się wyrazić), w rezultacie której zostaje on uwikłany

<sup>45</sup> Zob. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1963, s. 271.



w „egzystencjalną intrygę” zwaną moralnością. Osobliwość tej relacji polega na jej niesprowadzalności do perspektywy przedmiotowej<sup>46</sup>, co znaczy – według Levinasa – że jest to relacja z tym, co transcendentne.

Zasygnalizowane przykłady różnego rozumienia macierzystej sytuacji moralnej i w konsekwencji różne sposoby determinowania pola poznawczego i celów etyki wymagają oczywiście szerszej analizy. Już jednak ten pobieżny szkic ukazuje, że istotne linie delimitacji dróg rozwijania jednego projektu filozoficznego można poprowadzić nieco inaczej, niż się to zwykle czyni w podręcznikowym wykładzie etyki.

### **Macierzysta sytuacja moralna a doświadczalny punkt wyjścia etyki**

Ważnym zagadnieniem poruszonym w kontekście pytania o punkt wyjścia nauki jest problem doświadczenia. Pozostawiłem tę kwestię na koniec, bo wydaje mi się, że w pewnym sensie spina ona klamrą poruszaną tu problematykę. Dostyc konsekwentnie unikałem dotąd stosowania tego pojęcia w tekście (poza wprowadzającymi akapitami). Otóż po pierwsze – mam nadzieję, że wyraźnie to widać, iż macierzysta sytuacja moralna jest czym innym niż doświadczenie moralne czy też doświadczenie moralności (o ile przyjmuje się za Wojtyłą takie rozróżnienie), a pytanie o nią nie jest tym samym, co pytanie o empiryczny punkt wyjścia etyki. Można oczywiście sformułować koncepcję macierzystej sytuacji moralnej w taki sposób, że kluczową rolę będzie w niej odgrywała kategoria doświadczenia. Można oczywiście przyjąć takie rozumienie samego pojęcia „przeżycie”, że będzie ono równoważne pojęciu „doświadczenie”. Niemniej jednak wydaje się, że problem empirycznego uprawomocnienia etyki<sup>47</sup> jest tylko jednym z możliwych punktów wyjścia. Zarówno w koncepcji Krapca, jak i Levinasa (by wziąć pod uwagę tylko te dwa – poniekąd skrajne – przykłady) o doświadczalnym punkcie wyjścia można mówić chyba tylko w bardzo ogólnym sensie, chociaż obaj filozofowie odwołują się do pewnego rodzaju przeżycia i swoją teorię traktują jako pewne jego (i jego treści) rozwinięcie.

Problem doświadczenia w etyce można pojmować albo jako problem empiryzmu w jego różnych wariantach – i tak to zrobił w swoim dogłębnym studium Ryszard Wiśniewski<sup>48</sup>, rozwijając dziedzictwo szkoły lwowsko-warszawskiej, czy

<sup>46</sup> Zob. E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 1998, s. 81n.

<sup>47</sup> Zob. tytuł znanej pracy Tadeusza Stycznia: *Problem możliwości etyki jako empirycznej uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności...*

<sup>48</sup> R. Wiśniewski, *Możliwość probabilizmu etycznego. Studium metaetyczne ewolucji empiryzmu w etyce polskiej*, UMK, Toruń 1992.

też Maria Ossowska<sup>49</sup>; albo jako problem empiryczności/doświadczenia, jak ujmują to zagadnienie np. wspomniani już Wojtyła i Styczeń, a przede wszystkim nurt etyk fenomenologicznych (Scheler, Hartmann, Hildebrand, Ingarden). W pierwszym przypadku kluczową kategorią będzie – jak się zdaje – pojęcie tzw. faktów moralnych, które same w sobie mogą być różnie pojmowane, ale zawsze będą to raczej dane spostrzeżeniowe (np. Czeżowskiego oceny elementarne). W drugim przypadku wydaje się, że kluczową kategorią analizy doświadczenia w etyce będzie pojęcie „przeżycia” (przy czym trzeba zwrócić uwagę na wieloznaczność tej kategorii<sup>50</sup>).

Zagadnienie roli i rozumienia doświadczenia w etyce komplikuje się bardziej, gdy przyjrzymy się zaproponowanemu przez Karola Wojtyłę rozróżnieniu między doświadczeniem moralnym a doświadczeniem moralności. Rozróżnienie to ma dla koncepcji macierzystej sytuacji moralnej znaczenie istotne, zatem trzeba mu się przyjrzeć nieco dokładniej. Zdaniem Wojtyły „każdy człowiek jako osoba, a zarazem jako członek społeczeństwa posiada pewne doświadczenie moralne [...], doświadczenie to polega na osobistym przeżywaniu [...] dobra czy zła moralnego”<sup>51</sup>. Momentem konstytuującym doświadczenie jest czyn, którego człowiek jest autentycznym sprawcą i twórcą<sup>52</sup>. Doświadczenie moralne zawsze zatem związane jest z czynem. Niekoniecznie jednak własnym czynem – twierdzi filozof. Otóż, doświadczenie moralne może mieć miejsce również w sytuacji, gdy czyn spełniony jest przez drugiego człowieka. Dzieje się tak dzięki szczególnej właściwości tego doświadczenia, którą Wojtyła określa jako moment świadectwa. „Doświadczenie moralne zawiera w sobie podwójny udział człowieka: i to, że jest sprawcą i to, że jest świadkiem”<sup>53</sup>. O ile *sprawczość* jest niewątpliwie przeżyciem immanentnym, to *świadectwo* może być spostrzeżeniem (?) zewnętrznym.

Tak rozumiane doświadczenie moralne odróżnia Wojtyła od kategorii *fakt moralny*. „Fakt moralny [...] polega na jakimś zaangażowaniu sprawczości osoby (lub osób), z czym łączy się zaistnienie oraz przeżycie dobra lub zła moralnego”<sup>54</sup>. Inaczej mówiąc, w fakcie moralnym kluczowy jest moment sprawczości i twórczości podmiotu działania, w doświadczeniu moralnym dochodzi jeszcze do głosu *moment świadectwa*.

Od faktu moralnego i doświadczenia moralnego odróżnia w końcu Wojtyła *doświadczenie moralności*. Podstawą tego rozróżnienia jest chyba wyróżnienie aspektu funkcjonalnego i intencjonalnego (przedmiotowego) doświadczenia.

<sup>49</sup> M. Ossowska, *Podstawy nauko-moralności*, PWN, Warszawa 1966.

<sup>50</sup> Interesujące uwagi na temat rozumienia doświadczenia zawarł w swojej pracy o Hildebrandzie Tadeusz Biesaga, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, TN KUL, Lublin 1989, szczególnie rozdz. I tej pracy.

<sup>51</sup> K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, s. 17.

<sup>52</sup> Ibidem.

<sup>53</sup> Ibidem.

<sup>54</sup> Ibidem.

W takim ujęciu istotą doświadczenia moralnego byłoby samo przeżywanie (doświadczenie w znaczeniu funkcjonalnym), natomiast istotą doświadczenia moralności byłaby sama treść przeżycia, którą stanowi moralność ludzkich czynów. Tak należy chyba rozumieć zdanie, że moralność „jest tym, czego w każdym z [faktów moralnych] doświadczamy”<sup>55</sup>.

Nie możemy tu oczywiście wchodzić w szczegółową analizę koncepcji Wojtyły. Warto zwrócić jednak uwagę, że zdaje się ona nie wprost wskazywać na istotną różnicę między moralnością a etyką. Terminu „doświadczenie” zdaje się Wojtyła używać tutaj w dwóch całkiem odrębnych i nieprzystających do siebie znaczeniach. Praktykowanie moralności, czyli przeżywanie dobra i zła moralnego, to co innego niż doświadczenie moralności „dokonywane” w tych praktykach moralnych. To drugie – jak się zdaje, a o czym Wojtyła nie wspomina – musi być ukierunkowane i jakoś teoretycznie zaangażowane. Jako takie odpowiadałoby być może fenomenologicznie rozumianej intuicji istoty. Jednak realistycznie nastawionemu filozofowi, chociaż podlegał silnym pokusom fenomenologicznego myślenia, nie w smak była chyba Schelerowska ejdetyka<sup>56</sup>. Tak czy inaczej, rozróżnienie to prowadzi do kwestii relacji między źródłami samej moralności a źródłami etyki jako jednej z możliwych teorii tej moralności.

### Źródła etyki a źródła teorii moralności

Na gruncie antropologii kultury i historii nie stwierdzono dotąd istnienia społeczeństw nie posiadających jakichkolwiek regulatorów życia społecznego. Również w ramach rozwijającej się ostatnio dynamicznie etologii wskazuje się na powszechność społecznych systemów regulacyjnych. System kulturowy, zawierający w sobie regulatory życia społecznego wraz z ich legitymizacjami, sankcjami i sposobami wywierania presji w celu ich przestrzegania i wypełniania, możemy nazwać (bardzo umownie jednak) „systemem moralnym”<sup>57</sup>. Opisy

<sup>55</sup> Ibidem, s. 18.

<sup>56</sup> Zob. K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, Schelera, (w:) *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991.

<sup>57</sup> W kulturach tradycyjnych nie sposób odróżnić „podsystemu” moralności od innych „podsystemów” danej kultury: prawa, mitu itp. Mamy tu do czynienia, by użyć sformułowania C. Geertza, ze „strukturami znaczenia, według których jednostki pędzą swe życie” – C. Geertz, *Wiedza lokalna*, przeł. D. Wolska, Wyd. UJ, Kraków 2005, s. 186. System moralny kultury tradycyjnej (takiej, jak np. na Bali jeszcze w połowie XX wieku) byłby równoważny uniwersum symbolicznemu, a zatem – znowu – nieodróżnialny w opisie kultury. Inaczej oczywiście to wygląda w analizach systemów moralnych rozwiniętych społeczeństw europejskich. Zob. np. studium M. Ossowskiej *Moralność mieszczańska*, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1995. Ossowska – jak się zdaje – używa w tej monografii terminu „moralność” w takim znaczeniu, w jakim Geertz używa pojęcia „etos”. Zob. C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. M. Piechaczek, Wyd. UJ, Kraków 2005, s. 151.

i analizy takich systemów regulatywnych są zespołami danych empirycznych na temat „moralności”, stanowiącymi punkt wyjścia dla wnioskowań typu rozumiejącego, generalizującego i typologizującego. Zmierzają one bądź to do uchwycenia i opisu struktury świata znaczeń, bądź też – jak np. w etologii – do próby wskazania genetycznych i epigenetycznych przyczyn owych systemów regulatywnych („moralności”)<sup>58</sup>.

Filozofia na ogół – poza nielicznymi wyjątkami – dotąd niespecjalnie interesowała się tym zespołem danych empirycznych. Wydaje się, że nie widziała w nich właściwego sobie materiału „empirycznego” – nie o taki empiryczny punkt wyjścia niejako tu chodzi<sup>59</sup>. Być może jest tak, że ów zbiór danych nie poddaje się filozoficznej analizie (co zdaje się sugerować wprost fenomenologiczna koncepcja doświadczenia) albo też fakty udostępniane przez etologię, etnologię, socjologię czy antropologię kultury są z punktu widzenia problemu etyki banalne.

Jeśli zatem teoria moralności ma wyjaśniać fakty, jakie pozyskuje w ramach własnego empirycznego punktu wyjścia, to wyjaśnienie to może i powinno realizować się poprzez opis struktur znaczenia (np. uniwersum symbolicznego<sup>60</sup>) albo też – na przykład – przez opis pewnych warunków biologicznych i społecznych, które umożliwiają bądź wytwarzają moralność. Etyka zaś, jak się zdaje – nawet uwzględniając różnorodność systemów i teorii – poszukuje i oferuje wyjaśnienia całkiem innego rodzaju i dotyczące innego rodzaju danych wyjściowych/faktów. Czy w związku z tym należałoby rozróżniać „fakty moralne”, które stanowią punkt wyjścia dla teorii moralności i „fakty etyczne”, stanowiące źródłowe dane etyki? Czy tylko wystarczy odwołać się do znanego rozróżnienia między materialnym i formalnym przedmiotem badań nad moralnością<sup>61</sup>, by móc ustanowić delimitację między dyscyplinami zajmującymi się zjawiskami moralnymi?

Wskażmy jeszcze na koniec, że od źródeł etyki i źródeł teorii moralności należy odróżnić problem źródeł samej moralności. O ile w pierwszym wypadku roz-

<sup>58</sup> Analizę tzw. etyki ewolucjonistycznej przeprowadził ostatnio Mariusz Weiss w pracy *Etyka a ewolucja. Metaetyczny kontekst etyki ewolucyjnej*, Poznań 2010. Zob. również B. Radzicki, *Przeżycie moralne i ewolucja. Uwagi na marginesie książki Mariusza Weissa: Etyka a ewolucja*, „Szkice Humanistyczne” 2012, t. XII, nr 1, s. 31–50.

<sup>59</sup> Projekt Lévy-Bruhla jest w istocie programem socjologii moralności. Nieco dalej zdaje się iść Maria Ossowska, ale sformułowana przez nią metaetyczna teoria ocen i norm moralnych nie korzysta w istocie z materiału kulturowego. W rozdziale *Materiały nauki o moralności* swojego studium nad podstawami nauki o moralności Ossowska wskazuje co prawda na źródła kulturowe, ale już w samym dyskursie nie wydają się one stanowić jakiegóż istotnej przesłanki wnioskowania.

<sup>60</sup> Zob. P.L. Berger, Th. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niżnik, PIW, Warszawa 1983, szczególnie s. 150–200.

<sup>61</sup> Takie rozróżnienie jako wystarczające przyjmuje np. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, s. 20–21.

różnienie danych – i dopuszczanych w ramach poszczególnych dyscyplin metod ich pozyskiwania – pozwala na dość ścisłą delimitację obszarów badawczych, o tyle w odniesieniu do pytania o źródła (lub genezę) samej moralności (resp. samych „moralnych faktów”) spór toczy się nie w ramach poszczególnych dyscyplin naukowych, ale pomiędzy nimi. To już jednak temat na inną opowieść.