

Tadeusz Styczeń

O głównym problemie etyki

Studia Philosophiae Christianae 7/1, 5-54

1971

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TADEUSZ STYCZEŃ

O GŁÓWNYM PROBLEMIE ETYKI

Wstęp. 1. Źródła problematyki etycznej 2. Apodyktyczność etyki
 3. Empiryczność etyki

Problem: Czy i w jaki sposób możliwa jest etyka jako nauka? — bywał niejednokrotnie podejmowany i rozstrzygany¹. Mimo to rozstrzygnięcia te wciąż nie zadowolają. Dowodem tego jest aktualność sporu o naukowość etyki². Zasadnicza przyczyna powszechnie uznanego impasu, w jaki spór ten popadł, zdaje się leżeć w tym, iż proponowane rozstrzygnięcia problemu naukowości etyki ciągle wyprzedzały i nadal wyprzedzają gruntowne uświadomienie sobie jego istoty. Często mianowicie postępuje się w taki sposób, jak gdyby dwie sprawy

¹ Por. R. B. Brandt, *Ethical Theory, The Problems of Normative and Critical Ethics*, Englewood Cliffs, N. J. 1959; S. E. Toulmin, *The Place of Reason in Ethics*, Cambridge 1960; P. W. Taylor, *Normative Discourse*, Englewood Cliffs 1961; W. Eichhorn, *Wie ist Ethik als Wissenschaft möglich?* Berlin 1965; U. Lück, *Das Problem der allgemeingültigen Ethik*, Heidelberg-Löwen 1963; J. de Vries, *Gedanken zur ethischen Erkenntnis*, „Scholastik” 39 (1964) 46—67; T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, w: *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958, 59—86; *Etyka a psychologia i logika*, w: *Moralność i społeczeństwo*, Warszawa 1969, 27—30; I. Lazari-Pawłowska, *Problem unaukowania etyki*, „Etyka” 2 (1967) 77—95.

² Por. T. Styczeń, *Spór o naukowość etyki*, „Więź” 9 (1967) 15—33; por. również tegoż autora, *O nieskwapliwej rewolucji w etyce*, „Roczniki Filozoficzne KUL”, 17 (1969), z. 2 a także S. Kamiński i T. Styczeń, *Doświadczalny punkt wyjścia etyki*, „Studia Philosophiae Christianae”, 4 (1968), nr 1, s. 20—73.

z osobna nieodzowne dla właściwego **jego** sformułowania były czymś dobrze już poznanym i definitywnie uznanym: standardy kwalifikujące dane poznanie jako naukowe z jednej i epistemologiczna swoistość poznania etycznego z drugiej strony. A przecież dość, by jedna tylko z nich nie była dostatecznie postawiona, by móc zakwestionować uzyskany wynik z powodu nieostrego sformułowania rozstrzyganego problemu. Przedstawione niżej rozważania mają na celu nakreślenie zarysów specyfiki poznawczej etyki, by przez to dokładniej uświadomić sobie o co się pytamy stawiając pytanie: Czy i w jaki sposób możliwa jest etyka?

1. Źródła problematyki etycznej

Najczęstszą ostatnio — choć chyba nie najszcześniejszą — okazją określenia metodologicznej specyfiki etyki bywają próby sformułowania problematyki właściwej dla tzw. nauki o moralności czyli etologii³. Wedle wyrażanej w tej sprawie opinii zasadniczym zadaniem etyki, a tym samym najbardziej znamionującą je metodologicznie cechą, byłoby formułowanie ogólnie ważnych norm postępowania. Wyraz „formułowanie” rozumie się przy tym w taki sposób, że nie chodzi tu jedynie o nadanie bardziej precyzyjnej — pojęciowej i językowej — postaci obowiązującym ludzi „in re” sposobem postępowania, ale wręcz o ich ustanawianie, powoływanie do życia⁴. Celem zaś ostatecznym tych zabiegów miałyby być — wedle tej opinii — chęć pokierowania ludzkim działaniem⁵. Tak „profilo-

³ Por. M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1957, s. 1, 5—16; T. Kotarbiński, *Sprawy sumienia*, Warszawa 1956, s. 23; L. Lazari-Pawłowska, *op. cit.*, 79, 85—87; J. Pieter, *Etyka a nauki o zjawiskach moralnych*, w: „Etyka” 2 (1967), 141—171; Soldenhoff, *O Intuicjonizmie etycznym*, Warszawa 1969, s. 5—6.

⁴ Por. M. Schlick, *Zagadnienia Etyki*, Warszawa 1960, s. 15; por. również J. Pieter, *op. cit.*, s. 143—145.

⁵ Por. M. Ossowska, *op. cit.*, s. 1; por. również Ch. L. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale 1944; A. J. Ayer, *Language Truth and Logic*, London 1958; L. Lazari-Pawłowska, *op. cit.*, s. 78—79.

wanej” etyce przeciwstawia się dopiero naukę o moralności i charakteryzuje się ją jako dyscyplinę, której właściwym zadaniem jest opis i wyjaśnienie faktu moralności. Zazwyczaj nie precyzuje się już bliżej, o jaki opis tutaj chodzi i o jakie wyjaśnienie, uważając widocznie, że nazwy te mają jeden tylko i już na dobre ustalony sens w teorii wiedzy⁶.

a. Problematyka etyki a potoczne doświadczenie moralne

Nie można zaprzeczyć, że refleksji etycznej wielu filozofów w dziejach przyświecała myśl wpływania na kierunek działania ludzi. Nie można jednak przeoczyć i tego, że najgłębszym źródłem tejże refleksji były dla większości z nich pytania wyrosłe z faktu moralności. Owszem, dla większości etyków troską podstawową, jeśli nie wyłączną, było nie co innego, lecz właśnie wyjaśnienie do końca przedtem już jakoś rozpoznanego, wyodrębnionego od innych, a więc i jakoś — choćby niedoskonale, elementarnie — opisanego faktu moralności⁷.

Nasuwa to myśl, że przeciwstawienia etyki i etologii, i w związku z tym specyfiki metodologicznej jednej i drugiej — nam tu o pierwszą oczywiście chodzi, — należałoby szukać nie wedle zasady „czy”, ale „jak” opisuje, zwłaszcza zaś „jak” wyjaśnia fakt moralności każda z obu wymienionych dyscyplin. Owszem, trzeba to tym usilniej postulować, że przedłożona wyżej zasada przeciwstawiania zdaje się implikować tak niezgodnie z rzeczywistością założenia, że już z uwagi na nie same trzeba by zakwestionować jej słuszność i stosowność dla wymienionych celów. Zasada ta zdaje się mianowicie sugerować, jakoby ludzie mogli zupełnie spokojnie pędzić życie nie nękani jakimikolwiek normami moralnymi, gdyby ich przedtem nie skonstruowali etycy; jakoby fakt bezwzględnej

⁶ Por. S. Kamiński, Wyjaśnienie w metafizyce, *Roczniki Filozoficzne*, 14 (1966), z. 1, s. 69.

⁷ Por. N. Hartman, *Ethik*, Berlin 1949, s. 21; D. von Hildebrand, *Der Sinn des philosophischen Fragens und Erkennens*, Bonn 1950, s. 69; U. Lück, op. cit., s. 15—20.

powinności postępowania w określony sposób nie był po prostu bezpośrednio ludziom dany w odnośnych przeżyciach, lecz został dopiero naniesiony na życie ludzkie przez moralistów; jakoby etycy byli po prostu twórcami faktu moralności, nie zaś tymi, których fakt ten od pewnej — szczególnej niewątpliwie — strony zadziwił i poznawczo zaniepokoił.

Otóż nie wydaje się, by trzeba było aż takiego odwrócenia porządku rzeczy dla ukonstytuowania się etologii w jej własnym statusie metodologicznym, w swej metodologicznej odrębności. W normalnym porządku rzeczy ludzie nigdy nie czekali, ani nie czekają, aż im etycy dopiero powiedzą, iż w ogóle cokolwiek powinni i co powinni czynić⁸. Oni po prostu raz po raz znajdują siebie samych w obliczu sytuacji, których pierwotną i dlatego też jedynie bezpośrednio ujmowalną treścią jest: „Powiniennem bezwzględnie to oto tutaj i teraz wobec tego oto X-a, Y-a itp.”, czy „Powinieneś bezwzględnie wobec mnie teraz to oto...”. Sytuacje takie po prostu są, zdarzają się, skoro — i dlatego — bywają stwierdzone. Są czymś, co faktycznie niezliczone razy bezpośrednio się stwierdza, czyli po prostu doświadcza, jak doświadcza się własnego, czy cudzego istnienia, przemijania, sprawczości, wolności itp. Sytuacje takie są po prostu **faktami**.

Faktem zresztą są nie tylko te sytuacje i ich konstatacje. Faktem jest również to, że ludzie mimo jednoznacznej niekiedy wymowy odnośnych doświadczeń, nie zawsze bynajmniej poprzestają na prostym przyjęciu do wiadomości ich zawartości, treści. Przyjęcie to, zwłaszcza zaś czynna aprobata („powinieneś to czynić!”), o jaką ta treść apeluje, zbyt wiele niekiedy od nich wymaga, zbyt wiele kosztuje ich czynne uznanie tego, co się wprost poznaje, stwierdza. Z tego powodu nie zawsze zadawałają się świadectwem samego doświadczenia, ale raz po raz pytają: „**Dlaczego** powiniennem to, a tamtego nie powiniennem?”, a nawet idą jeszcze dalej w „kwestionowaniu” tego, co bezpośrednio dane: „**Dlaczego w ogóle** cokolwiek **powinie-**

⁸ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1953, ss. 26—27; J. Maritain, *Moral Philosophy*, London 1964, s. 17.

nem?", „Dlaczego raczej coś, niż nic?", „Dlaczego jest tak, jak doświadczam?"⁹ Pytania tego rodzaju będące wyrazem zarówno egzystencjalnej potrzeby, jak związanego z nią poznawczego niedosytu, pojawiają się samorzutnie, idą krok w krok za nagabującymi człowieka bezwzględnyymi wezwaniami do określonych postępień w określonych sytuacjach. Są więc niemal nieodstępnymi towarzyszami tych sytuacji, owszem, są prawie tak częstymi „zdarzeniami", jak doświadczane przez ludzi powinności, zwłaszcza gdy przywiązana do tych powinności bezwzględność staje się dla nich szczególnie dokuczliwa, gdy wymaga skreślenia na jej rzecz skądinąd cennych i cenionych „względów". Pytania te więc są faktami, żywej moralności, tak samo jak faktem jest to, czego dotyczą, z czym są po prostu egzystencjalnie związane.

Z chwilą jednak, gdy te pytania padły, powstaje nowa sytuacja poznawcza. Jest to sytuacja oczekiwania czy też zamówienia poznawczego na dorównaną do zawartego w nich zapotrzebowania — odpowiedź. Sytuacja ta jest wywołana przez zaistniałe pytanie, owszem, stanowi jego istotną składową. Jeśli tedy pytanie jest faktem, to i zamówienie poznawcze w nim zawarte a dotyczące treści faktu moralnego — jest także faktem. Owszem, fakt tego zamówienia wchodzi niejako w całościowo, integralnie ujęty fakt żywej moralności.

Z powyższych uwag wynika, że jak długo pretendujemy do pełnego opisu i adekwatnego ujęcia faktu moralności, czyli jak długo chcemy pozostawać na gruncie rzetelnie empirycznego faktu moralności, tak długo nie wolno nam ani ignorować, ani tym bardziej skreślać z charakterystyki tego faktu zawartych w nim pytań i kryjącego się w nich zamówienia poznawczego.

⁹ Na temat roli pytań wyjściowych w nauce por. R. Ingarden, *Essentiale Fragen*, Halle 1925; K. Ajdukiewicz, *Logiczne podstawy nau czania*, Warszawa—Wilno 1938, przedruk: *Język i poznanie*, Warszawa 1960; A. Stępień, *O metodzie teorii poznania*, Lublin 1966; B. Blanshard, *Czy człowiek może być istotą rozumną?* w: *Filozofia amerykańska*, Boston 1958, s. 137; J. Gedymin, *Problemy — założenia — rozstrzygnięcia*, Poznań 1964.

Adekwatny opis faktu żywej moralności — a przecież innej nie ma! — musi więc zawierać zarówno pierwotną treść ujawniającą się bezpośrednio w doświadczeniu moralnym: **originale datum morale**, jak również samorzutnie wyrosłe na gruncie doświadczenia tejsze treści — **pytania**.

Trzeba nam zatem z całym naciskiem podkreślić, że z chwilą podjęcia tych pytań nie tylko nie stwarzamy jakiejś nowej problematyki, lecz tylko nawiązujemy do problematyki tkwiącej już w samym, integralnie ujętym, fakcie moralności. Podejmujemy problematykę, którą zawiązuje i podsuwa samo życie. Jeśli więc z kolei zidentyfikujemy tę problematykę jako problematykę filozoficzno-moralną czyli etyczną, to w takim razie trzeba nam przyjąć, że specyficzna problematyka etyczna, określająca metodologiczne kontury teorii mającej stanowić jej rozwiązanie, wywodzi się wprost z samego faktu żywej moralności¹⁰. Stwierdzenie to znajduje dla siebie szerokie oparcie w dziejach etyki. Analiza porównawcza problematyki tkwiącej w szeroko pojętym fakcie żywej moralności z jednej strony i problematyki stanowiącej centralną oś rozważań najznakomitszych filozofów-moralistów z drugiej strony ujawnia zasadniczą ich zbieżność, a nawet identyczność.

Odkrycie problematyki etycznej w samym fakcie żywej moralności ma dużą doniosłość dla ukierunkowania całego niniejszego studium, w szczególności zaś dla uzasadnienia przyjętej w nim metody postępowania. Podkreślmy więc naprzód, że etyka — wbrew temu, co się niekiedy opacznie sugeruje — bynajmniej nie konstituuje się jako teoria w izolacji od faktu moralności. Przeciwnie, jak wskazuje na to powyższa analiza, **wyrasta ona z tego faktu**, stanowiąc odpowiedź na samorzutnie powstające w związku z nim, a nawet w jego ramach, pytania. Etyka stanowi po prostu jego teorię wyjaśniającą. Tak, jak nie stwarza dla siebie pytań, tak też, tym bardziej, nie stwarza ona swego przedmiotu, ani go nie ustanawia. Odnajduje go po prostu wraz z pytaniami w doświadczeniu potocznym, w mo-

¹⁰ Por. M. Schlick, op. cit., s. 15.

ralnym doświadczeniu potocznym¹¹. Pytania te, przynajmniej pewnego rodzaju, podejmuje, usiłuje wyraźniej sformułować je w postaci problemów, uświadomić charakter metodologiczny zawartego w nich zamówienia poznawczego, a następnie bada możliwość zrealizowania tego „zamówienia”, czyli podejmuje próbę udzielenia zasadniczej odpowiedzi na te pytania, lub po prostu zbudowania adekwatnej dla nich teorii. Pod tym względem nie wydaje się etyka niczym różnić od innych dyscyplin realnych, wyjaśniających dane doświadczenia ujęte w ich pierwotnym opisie. Nie można jej więc na takiej zasadzie, na jakiej czynią to niektórzy etolodzy, odróżniać od nauki o moralności.

Rzecz jasna, fakt moralności może nasuwać i de facto nasuwać różne pytania. Nie tylko zresztą **różne** w treści, ale **różnego typu** metodologicznego. W związku z tym może się on domagać dla siebie różnych teorii wyjaśniających. Różnica więc pomiędzy różnymi teoriami moralności — może zresztą nie tylko pomiędzy etyką i etologią, ale i pomiędzy różnymi etykami, bo i tego nie można z góry wykluczać, — przebiegać będzie wedle tego, jakiego typu (metodologicznie) pytania zadecydowały o tym, że **dane doświadczenia** moralnego stały się **danymi do wyjaśnienia**, a nadto co w tych pytaniach zadecydowało o tym, że dane do wyjaśnienia są danymi do **takiego** lub (a nie) **innego** wyjaśnienia, czyli domagają się **takiej** lub (a nie) **innej teorii wyjaśniającej**. W każdym razie samo stwierdzenie obecności pewnego — wyodrębnionego od innych — typu pytań w obrębie żywej moralności wydaje się już dostateczną racją dla budowania odpowiedniej dla nich teorii. Wracając więc do marginalnie tu poruszonej sprawy stosunku etyki do etologii trzeba stwierdzić, że są to odrębnego typu metodologicznego teorie (faktu) moralności, wyrosłe z różnych zapotrzebowań poznawczych. Inna jest po prostu treść i inny typ pytania „**etykotwórczego**”, a inna treść i inny typ pytania „**etologiotwórczego**”. Stąd odmienny typ metodologiczny obu dyscyplin.

Odkrycie problematyki etycznej w samym fakcie żywej moralności pozwala nam jednak jeszcze na coś więcej. Umożliwia

¹¹ Por. J. Maritain, op. cit., s. 17.

mianowicie pozytywne wskazanie najodpowiedniejszej — jak się wydaje — metody dla określenia metodologicznej specyfiki etyki. Jasną jest rzeczą, że pytanie: „Czy i w jaki sposób możliwa jest etyka?” — można stawiać zdawszy sobie przedtem dostatecznie sprawę z tego, o możliwość **czego** się pytamy, a więc zdawszy sobie sprawę z tego, na czym polega metodologiczna specyfika etyki, której możliwość chcemy poddać badaniu. Podjęcie tego zadania uzależnione jest zatem od wykonania zadania wstępnego: określenia specyficznych znamion metodologicznych etyki. Atoli wykonanie tego zadania nasuwa nowe trudności: W jaki sposób wydobyć tę specyfikę, na jakim materiale ją uchwycić i odsłonić? Czy próbować ją odkryć na materiale którejs z historycznie zaprezentowanych etyk? Jeśli tak, to która lub które z nich mogą tu być dostatecznie miarodajne? Wielość propozycji różniących się między sobą z jednej strony, a z drugiej pretendujących *ex aequo* do wyłączności, bynajmniej nie ułatwia zadania właściwego wyboru. W tym właśnie kłopotcie nie małą pomocą i cennym drogowskazem dla obrania odpowiedniej drogi jest właśnie stwierdzenie, że pytania składające się na specyficzną dla etyki problematykę, są do odszukania już na gruncie odpowiednio szeroko rozumianego faktu żywej moralności, czyli na tej bazie, z którą winna się liczyć każda z historycznie przedstawionych teorii etycznych. Obecność w samym fakcie potocznej moralności pytań „etykotwórczych”, otwiera więc przed nami możliwość wolnego do *maximum* od aprioryzmu określenia metodologicznej specyfiki etyki.

b. Charakter pytań a metodologiczny charakter teorii

Pełne wykorzystanie naszego „odkrycia” dla wskazania właściwego sposobu określenia metodologicznej specyfiki etyki (teorii etycznej) wymaga jednak pokazania **roli pytania wyjściowego w kształtowaniu metodologicznego charakteru danej teorii**¹². Zauważmy więc, że tak jak o fakcie powstania w ogóle

¹² Por. przypis 3.

jakiegokolwiek nauki realnej decyduje **fakt** zaistnienia **pytań** pod adresem badanej przez nią rzeczywistości, tak też i o całym metodologicznym **profilu** tejże nauki decyduje **profil** rodzących ją **pytań**, lub dokładniej: rodzaj wyrażającego się w nich zapotrzebowania poznawczego. Ta różnicująca właściwość pytań naukotwórczych tłumaczy się samą naturą pytania. Już sam fakt pojawienia się pytania wyróżnionego od innych, niesprowadzalnego do innych, wskazuje na wyróżniony od innych, od nich wyodrębniony i do nich nieredukowalny fragment rzeczywistości. Pytanie jest aktem zwrócenia się w kierunku tej wyodrębnionej rzeczywistości. Pytając, wiemy już przecież, o co pytamy. Bez tego fakt pytania byłby po prostu niezrozumiały, niedorzeczny, a więc i niemożliwy. Zapytywana rzeczywistość jest nam więc już jakoś znana. **O nią właśnie pytamy i wiemy, że o nią pytamy.** Jeśli więc zaadresowana pytaniem rzeczywistość musi być już jakoś rozpoznana, oraz jeśli z drugiej strony ani ona sama ani pytanie o nią nie są redukowalne do innych, (a więc i z innych fragmentów rzeczywistości nie wyprowadzalne), to w takim razie wypada przyjąć, że rzeczywistość ta w jakiś sposób **bezpośrednio** się nam już przedtem **odsłoniła**, uobecniła poznawczo, że jej po prostu **doświadczyliśmy**¹³. To już inna sprawa w jaki sposób jej doświadczyliśmy, jakiego typu czy rodzaju jest to doświadczenie.

Jak jednak z jednej strony fakt pytania wskazuje na wyodrębnioną rzeczywistość i na to, że rzeczywistość ta nam się ostatecznie jakoś wprost, doświadczalnie, odsłoniła, tak z drugiej strony, tenże sam fakt pytania wskazuje na to, że rzeczywistość ta nie odsłoniła się nam „bez reszty”, że nie jest dla nas całkowicie przejrzysta, skoro — mimo jej doświadczenia! — rodzą się nadal pod jej adresem pytania. Fakt pytania

¹³ Wykluczamy tu tezę tzw. aprioryzmu genetycznego (innatywizmu), wedle której treści moralne są człowiekowi „wlane” czy „wrodzone”. Znaną krytykę innatywizmu w dziedzinie poznania moralnego przeprowadził J. Locke w swych *Essays concerning human understanding*. Por. T. Styczeń, „Możliwość etyki naukowej u J. Locke’a”, „Roczniki Filozoficzne „KUL”, XI (1963), z. 2, 87—109.

dowodzi więc zarówno tego, że zapytywaną rzeczywistość już jakoś znamy dzięki doświadczeniu, jak i tego, że samo jej doświadczenie nie daje nam wystarczającej o niej wiedzy: że ta forma bezpośredniej wiedzy nie mówi nam o rzeczywistości wszystkiego, **co** o niej chcemy wiedzieć lub **jak** chcemy wiedzieć o niej to, co chcemy wiedzieć. Gdyby bowiem tak było, zadowolilibyśmy się doświadczeniem i nie pytali więcej. Pytanie więc okazuje, że doświadczenie odsłania nam nie tylko rzeczywistość, ale również jej zagadki. O nie właśnie pytamy. Chodzi o ich wyświeślenie, a więc o poznanie tego, co nie jest nam już wprost dane w bezpośrednim z nią kontakcie poznawczym, czyli w doświadczeniu. Te właśnie zagadki, ta przysłonięta dla doświadczenia „reszta”, jest tym, **po co stawiamy pytania: tj. tym „więcej” co jeszcze lub jak jeszcze chcemy wiedzieć o tym, co już jakoś wiemy dzięki doświadczeniu.**

Każde tedy pytanie jest pytaniem o coś lub **po coś**, w jakimś celu. Pytamy zawsze o rzeczywistość wyodrębnioną już jakoś w ludzkim doświadczeniu, tj. o wiedzę niekiedy uwielokrotnioną doświadczeniem całych pokoleń, a utrwaloną w języku potocznym, stanowiącym równocześnie narzędzie jej komunikacji. Tę przedmiotową rzeczywistość chcemy coraz lepiej poznać. Pytając, interesujemy się równocześnie i szukamy takiej wiedzy, która potrafi spełnić pewne stawiane jej przez nas warunki. Warunki te zresztą można różnie określać w zależności od tego, jakiej wiedzy nam w danym wypadku potrzeba, a także w zależności od tego na jaką nas — biorąc pod uwagę nasze wyposażenie poznawcze i jego możliwości — w danym wypadku stać ¹⁴.

Przeprowadzona analiza pokazuje, że pytanie jest tworem wiążącym i jednocześnie określającym zarówno **przedmiot** jak i **cel** postulowanej przez nie **odpowiedzi**. Na tym właśnie polega jego wysoce **różnicująca, metodologicznie diagnostyczna** właści-

¹⁴ Inne będą pytania, gdy celem poszukiwanym będzie potrzeba podjęcia nieodwołalnych na całe życie decyzji, a inne, gdy nim będzie sama tylko chęć ułatwienia życia ludzkiego dzięki opanowaniu przyrody.

wość, zwłaszcza w momencie, kiedy funkcjonuje ono jako pytanie **teorio- czy nauko-twórcze** ^{14a}.

Z tej oto właściwości pytań określania metodologicznych konturów teorii, — będącej przecież jedynie próbą systematycznego udzielenia zasadnej na nie odpowiedzi, — chcemy zrobić użytek w przypadku nas interesującym, tj. w odniesieniu do sprawy wolnego od aprioryzmu określenia epistemologicznej specyfiki etyki.

Zaznaczono już, że niezwykle przychylną w tym wypadku okolicznością jest to, iż nasze pytanie etykotwórcze, odnajdujemy łatwo w ramach samego faktu moralności. Wydobycie tego pytania, analiza specyfiki zawartego w nim zapotrzebowania daje nam więc możliwość określenia zarysów metodologicznych tej dokładnie teorii, która będzie „na miarę” tego, wyrosłego z życia i jego egzystencjalnych potrzeb pytania. To właśnie może nas dostatecznie ustrzec, z jednej strony od pozostawiania arbitralnym decyzjom sprawy rozstrzygnięcia **czym** jest etyka, a z drugiej strony stworzyć podstawę dla wzięcia pod uwagę tych spośród historycznie zaprezentowanych teorii etycznych i meta-etycznych, które będą — i w tej mierze, w jakiej będą — spełniały warunki zamówienia poznawczego pytania wyrosłego z faktu moralności. Otwiera to zatem możliwość korzystania z całego teoretycznego dorobku w tej dziedzinie, zwłaszcza zaś z tych teorii etycznych, które legitymują się szczególną dbałością o podjęcie i rozwiązanie tego problemu, który wobec etyka stawia najmocniej samo życie ¹⁵.

Analiza i metodologiczna charakterystyka pytania etyko-

^{14a} Jak się okazuje, pytanie łączy w sobie to, co tradycyjnie wyróżniano jako przedmiot materialny i formalny danej nauki i przy pomocy czego wyodrębniano daną gałąź wiedzy od innych i określano jej własną specyfikę metodologiczną.

¹⁵ Trudno by zresztą znaleźć etyka, który by nie usiłował w jakiś sposób nawiązać do problematyki moralnej potocznego życia. Czynią to nawet etycy, którym przypisuje się nie całkiem słusznie postawę ignorowania żywej moralności (Kant), lub którzy sami chcą nadać refleksji etycznej czysto teoretyczny, kontemplatywny niemal charakter (N. Hartmann).

twórczego, znalezionej w pełnym fakcie moralności, stanowi zatem będzie efektywny sposób ustalenia metodologicznej specyfiki etyki i tym samym właściwą metodę dla wykonania zadania niniejszej pracy. Równocześnie charakterystyka ta dostarczy nam kryterium, wedle którego będziemy mogli oceniać także i zużytkować faktycznie przedstawione w dziejach próby odpowiedzi na pytanie czym jest etyka. Dysponując wynikiem tej analizy będzie można dopiero podjąć pytanie: w jaki sposób — w tej właśnie swej specyfice — jest etyka możliwa. W celu znalezienia naszego pytania w jego oryginalnej postaci i przeprowadzenia charakterystyki metodologicznej zawartego w nim zamówienia poznawczego, trzeba nam jednak zwrócić się wprost do tych realnych kontekstów, w jakich się ono pojawia. Trzeba po prostu zwrócić się do samego faktu moralności. Nie chodzi tu — rzecz jasna o jego wyczerpujący opis. Chodzi raczej o ukazanie jego najbardziej swoistych momentów, tych właśnie, których bezpośrednie ujęcie przez człowieka rodzi w nim samorzutnie egzystencjalną potrzebę stawiania określonych pytań pod adresem ujętej w nim treści moralnej.

2. Apodyktyczność etyki

Wspomniano już mimochodem, że przedmiotem zainteresowania etyka są dane ludziom w odpowiednich przeżyciach, zwanych przez nich samych niekiedy sumieniem, sytuacje rozpoznawane jako sytuacje swoiste, do innych nie-sprowadzalne¹⁶. Obok takich bezpośrednio stwierdzalnych sytuacji, jak własne czy cudze istnienie, przemijanie, wybieranie, działanie, sprawianie¹⁷, są sytuacje stawania wobec bezwarunkowej powin-

¹⁶ Terminu „sytuacja” używamy w takim znaczeniu, że obejmuje on zarówno sens wyrażenia „stan rzeczy” (Sachverhalt), i „zdarzenie” (Erscheinung). Jedno i drugie łącznie bowiem obejmuje dopiero i statyczny i dynamiczny charakter pierwotnej treści moralnej.

¹⁷ Językowym wyrazem bezpośrednich ujęć poznawczych wymienionych sytuacji byłyby zdania: „Jestem” („Istnieje”), „przemijam”, „mogę — nie muszę”, „wybieram”, „decyduję”, „sprawiam” („powoduję”).

ności lub niepowinności spełnienia określonego czynu, określonego, tj. rozpoznanego jako dobry (lub odpowiednio zły), odnajdywanie siebie samego jako winnego (w stanie winy, sprzeniewierzenia powinności), wyrażającego skrucę itp. Są to sytuacje swoiste, odmienne od innych im podobnych czy z nimi współwystępujących, do innych niesprowadzalne. Są to po prostu macierzyste sytuacje moralne¹⁸.

a. Metoda wyrażania treści doświadczenia moralnego

Taki ich charakter wyklucza oczywiście możliwość jednoznacznego określenia ich treści przy pomocy definicji w klasycznym jej rozumieniu¹⁹. Okoliczność ta niewątpliwie utrudnia, lecz nie uniemożliwia, — tym samym nie zwalnia od podjęcia próby, — jednoznacznego ustalania treści tych sytuacji. Wiadomo przecież skądinąd, że nie można ściśle rzecz biorąc zdefiniować np. zieleni. Nikt jednak nie uważa tego za trudność uniemożliwiającą porozumienie. Można bowiem jednoznacznie scharakteryzować zielen mówiąc, że jest to barwa łąki w lecie albo wskazując na liście drzewa.

W analogiczny sposób można postąpić przy charakterystyce sytuacji moralnych. Można mianowicie w taki sposób wskazać — przy pomocy odpowiednich słów, — na pewne realne sytuacje i zachowania: słowa i czyny uwikłanych w nie ludzi, że sposób tego wskazania wyznaczy w tym określonym kontekście jeden tylko sposób rozumienia i odczytania zarówno treści samej sytuacji, jak i sensu słów użytych do jej wskazania i opisanie²⁰.

¹⁸ Niesprowadzalność ta przejawia się w „oporności” sytuacji moralnych na próby redukcji **teleologicznej** (eudajmonistycznej, utylitarystycznej itp.). Wydaje się, że wszelkie próby redukcji moralności ad aliud genus są szczególnymi przykładami przypadkami dwu wymienionych, lub jakąś ich kombinacją. Por. T. Czeżowski, op. cit., s. 27.

¹⁹ Por. M. Schlick, op. cit., s. 21.

²⁰ Teoria definicji wskazuje tu na osobliwy typ definicji zwanych deiktycznymi lub ostensywnymi (~~przez~~ pokazanie). Por. J. Kotarbińska, Tak zwana definicja deiktyczna w: *Logiczna teoria nauki*, Warszawa 1966, 57—99.

Rzecz jasna, warunkiem — zazwyczaj wyraźnie nieformułowanym — skuteczności stosowania tego rodzaju zabiegów jest normalnie funkcjonująca aparatura poznawcza tych, względem których chcemy się tymi środkami zbliżania i komunikowania sensu posłużyć. W przypadku charakterystyki zieleni warunkiem tym była by m.in. wrażliwość wzroku na zieleń. W kontekstach moralnych należałoby tu wziąć pod uwagę ewentualność tzw. „ślepoty moralnej” (Wertblindheit)²¹.

Podobnie jednak jak przypadki całkowitej (ślepoty) czy częściowej niewrażliwości (daltonizm) na kolory nie naruszają w niczym przedmiotowości i potrzeby badań w dziedzinie optyki, — nawet gdyby ślepcy protestowali przeciw temu w imię nie ulegania iluzjom, — tak samo też przypadki ewentualnego „daltonizmu moralnego” nie są w stanie zakwestionować obiektywności i potrzeby badań w dziedzinie etyki²².

Wydaje się, że podejmując zadanie charakterystyki macierzystej sytuacji moralnej można korzystać z wyjątkowo sprzyjających okoliczności. Nie chodzi tu bowiem wcale o dokonanie odkrycia jakiegoś nieznanego przedmiotu, lecz po prostu o przedstawienie lub nawet proste zwrócenie uwagi na niezwykle „dobrego znajomego” ludziom, wyjątkowo dobrze przez nich rozpoznanego, a nawet wyjątkowo dobrze przez nich opisanego. Całe zadanie sprowadzi się do skorzystania z opisu już — i to na wiele sposobów — dokonanego. Dzieło rozpoznania i opisu macierzystej sytuacji moralnej dokonuje się bowiem równocześnie na kilku nachodzących zresztą na siebie płaszczyznach.

Najbardziej spontanicznie i żywiołowo dokonuje się ono na

²¹ Por. G. Ryle, *On Forgetting the Difference between Right and Wrong*, w: A. I. Melden (ed.), *Essays in Moral Philosophy*, Waashington 1958, s. 147—159; por. również N. Hartmann, *Ethik*, Berlin 1949, s. 156 (I, 5 §, Wertt auschung und Wertblindheit); R. Ingarden, *Wartość estetyczna i zagadnienie jej obiektywnego ugruntowania*, w: *Przeżycie — dzieło — wartość*, Kraków 1966, ss. 128—137.

²² Do sprawy przedmiotowości poznania etycznego, w szczególności doświadczenia moralnego wrócimy przy innej okazji.

płaszczyźnie elementarnego, zdroworozsądkowego doświadczenia i bazującego na nim **potocznego, przednaukowego poznania**. Wyrażające się w nim „zbiorowe sumienie” ludzkości, moralne doświadczenie pokoleń znajduje z kolei dla siebie „materializację” w **języku potocznym**, w różnicowaniach terminologicznych, w intuicyjnych regułach pozwalających lub wzbraniających na użycie określonych terminów w określonych kontekstach, w złożonych powiedzeniach i przysłowiach służących kwalifikacji swoistości sytuacji moralnych i wyodrębnianiu ich od innych, we zwrotach pomyślanych jako narzędzia służące rozczepianiu i przeciwstawianiu sobie sytuacji, które mając podobieństwo do moralnych mogą stwarzać pozory identyczności z nimi. Z tej racji język potoczny przedstawiać będzie zawsze pierwszorzędne źródło „zmagazynowanego opisu”, którego nigdy nie może lekceważyć etyk²³. Zresztą źródła tego nigdy nie bagatelizowano. Nawet najbardziej odbiegające od zdroworozsądkowych intuicji teorie etyczne i meta-etyczne usiłowały się wylegitymować zgodnością z językiem potocznym²⁴.

Dalsze dzieło rozpoznania i opisu z nawiązaniem — bardziej lub mniej wyraźnym — do zdroworozsądkowego poznania i języka potocznego prowadzą **filozofowie-moralisci**, etycy i meta-etycy, a na swój sposób również **etolodzy**, głównie psycholo-

²³ De facto też nigdy etycy nie lekceważyli tego źródła rozpoznań moralnych. Na jego materiale uprawiał refleksję etyczną Sokrates. Taki sposób podejścia — był bliski także Platonowi i Arystotelesowi, a następnie filozofom wszystkich czasów pozostających pod ich wpływem. Por. W. Jäger, *Paideia*, t. II, Warszawa 1964; A. M. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, ss. 336—337, 514, 66—76, 126—137; J. Maritain, *op. cit.*, s. 3—18; N. Hartmann, *op. cit.*, s. 119—121. Tradycja Arystotelesa jest na swój sposób po dziś dzień żywa w etyce Anglosasów, zwłaszcza zaś w metodzie wnikania w moralny common sense przy pomocy analizy języka potocznego. Por. W. D. Roso, *The Right and the Good*, Oxford 1930, oraz *Foundations of Ethics*, Oxford 1939.

²⁴ Znane są w tym względzie zarówno usiłowania Kanta, a także — by przytoczyć pozycję skrajnie przeciwną — zabiegi pozytywistycznie zorientowanych analityków języka potocznego, zwłaszcza Ch. Stevenson.

gowie i socjologowie moralności²⁵. Elementem względnie nowym w porównaniu z żywołością potocznego rozpoznania i opisu jest tutaj zawsze próba osadzenia tego faktu w ramach jakiegoś systemu myślowego, w ramach jakiejś teorii, która fakt ten chce bądź wyjaśnić, bądź go „wyprowadzić” z jakichś ogólniejszych założeń. Nie można zlekceważyć tego rozpoznania i świadectwa. Trzeba bowiem pamiętać, że najczęstszym motywem podejmowania refleksji teoretycznej, zwłaszcza zaś filozoficznej, motywem budowania systemu wyjaśniającego czy „dowodzącego”, bywa najczęściej wyjątkowo ostre rozpoznanie swoistości danego faktu i zdumienie nad jego oryginalnością, jego specyficzną pozycją. Stąd rozpoznanie filozofa i jego rola urasta tutaj do rangi diagnozy „eksperta danej dziedziny”, specjalisty „ludzkiego sumienia”²⁶. Roli tej nie wolno więc nie docenić. Pamiętając o tym nie można jednak przeoczyć innej, nie mniej chyba ważnej okoliczności. Bywa mianowicie niekiedy tak, że pierwszy impuls dla refleksji filozoficznej pochodzi z bezpośredniego styku poznawczego z dziedziną (czy aspektem) rzeczywistości, inną niż ta, która potem iunctim wraz z innymi jest — w ramach tendencji do całościowych, systematyzujących ujęć, — wyjaśniana. Stąd też może się zdarzyć, i faktycznie niejednokrotnie się zdarzało, że poszczególny filozof zaoferuje nam „wyjaśnienie” faktu, którego właściwie w jego specyficie nie zdążył zidentyfikować, rozpoznać. Chyba taka jest geneza różnych metafizycznych prakseologii lub felicytologii funkcjonujących w niektórych systemach filozoficznych pod nazwą etyki. Uwaga ta każe nam więc ze zrozumiałą ostrożnością korzystać dla charakterystyki macierzystej sytuacji moral-

²⁵ Por. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftlehre*, Tübingen 1922, s. 467; J. Leclercq, *Natural Law the Unknown*, „Natural Law Forum”, 7 (1962) 1—15; U. Lück, *op. cit.*, s. 7.

²⁶ Rolę tę podkreśla współcześnie zwłaszcza W. D. Ross, jak można sądzić nie bez wpływu Arystotelesa, u którego empiryczne traktowanie zagadnień moralnych idzie w parze z uznaniem roli eksperta w tej dziedzinie (por. „dobrego człowieka” z *Etyki Nikomachejskiej*), w którym z kolei nie trudno rozpoznać wciąż żywą w pamięci ucznia Platona — postać Sokratesa.

nej z usług tych zwłaszcza filozofów, którzy będąc skądinąd twórcami imponujących swą zawartością systemów, nie wylegitimowali się jednak dostatecznie jako eksperci „ludzkiego sumienia”.

Wyjątkowo bogatym i cennym źródłem rozpoznania trafnych charakterystyk, celnych opisów sytuacji moralnej jest **literatura piękna**: dramat, poezja, powieść. Twórcy literatury pięknej umieli głęboko zapuszczać swą sondę do wnętrza ludzkiego i przykładać swe zwierciadło do najintymniejszych spraw człowieka i jego przygód ze samym sobą²⁷. Szczególna wartość ich świadectwa płynie stąd, że byli oni zawsze bardziej zaangażowani po stronie „faktu człowieka”, aniżeli po stronie jakiejś z góry wypracowanej doktryny. To ich zresztą głównie wyróżnia od filozofów zawodowych²⁸. Dbałość o wierne pokazanie faktu sprawiła też, że pisarze umieli od dawna in actu exercito posługiwać się z niezrównanym wprost mistrzostwem tymi narzędziami analizy faktu i jego opisu, które niekiedy dopiero zostały na warsztacie współczesnych teoretyków fenomenologii in actu signato wyodrębnione, zanalizowane, opracowane, ponazywane i umieszczone na liście oficjalnie w filozofii uznanych technik opisu²⁹.

Jednego jeszcze źródła rozpoznania i opisu nie możemy tutaj pominąć. Będą to odpowiedzi na pytanie, czym jest macierzysta sytuacja moralna, dawane **czynem**. Szeregu ludzkich czynów niepodobna bowiem inaczej zrozumieć, jak tylko przy założeniu jedyne go, całkiem zdeterminowanego sensu sytuacji, w jakiej **takie** właśnie czyny zostały podjęte. Rola czynu pełni

²⁷ Por. np. „Antyгона” Sofoklesa.

²⁸ Por. W. Todd, *The Ethical Functions of the Novel*, „Ethics” LXXXV (1964) 201—206; L. Elektorowicz cytuje w książce „Zwierciadło w okrucinach”, Warszawa 1966, s. 7 znamienne zdanie Stendhala: „Powieść jest to zwierciadło, które przechadza się po gościńcu”.

²⁹ Por. M. Levin, *Induction and Husserl's Theory of Eidetic Variation*, „Philosophy and Phenomenological Research”, XXIX (1968) 1—16; por. również J. Dilman, *Dostoyewski as Philosopher*, „Philosophy”, XLIII (1968) 280—286, zwłaszcza s. 282 i 284. (He used the medium of the novel).

tu sui generis funkcję wiadomej, która w kontekście równania określa jednoznacznie wartość niewiadomej. Czyn podjęty w kontekście odnośnych sytuacji moralnych daje nam tedy doskonały wgląd w to, **czym jest** w swej treści odnośna sytuacja, a w każdym razie co najmniej tyle, w jaki sposób została ona odczytana, przez tego, kto się na taki czyn zdecydował. Wydaje się przy tym, że wagę szczególnie wartościowego i diagnostycznego świadectwa będą tu miały czyny podejmowane w okolicznościach dla podjęcia takiego właśnie czynu szczególnie trudnych, niesprzyjających ³⁰.

b. Swoistość powinności moralnej

Odpowiedź czynu, odpowiedź „sumienia zbiorowego”, odpowiedź literatury pięknej i odpowiedź filozofii, składają się łącznie na opis-wypadkową, legitymujący się wymownym świadectwem zgodnego, jednoznacznego określenia konturów macierzystej sytuacji moralnej ³¹. Wystarczy nam tedy skorzystać z tego rezerwuaru rozpoznania jej charakterystycznych znamion przedstawionego przez wymienionych „ekspertów” na przestrzeni całych pokoleń.

Otóż ten „dobry znajomy” dany ludziom raz po raz w przeżyciach, zwanych sumieniem, zostaje nam przedstawiony przede wszystkim jako **bezwzględna powinność (lub niepowinność) spełniania określonych czynów**. Nie musi tu chodzić o uzew-

³⁰ Czyn bohatera figuruje zawsze jako świadectwo złożone na rzecz wartości uznanej przez niego za cenniejszą od wartości życia. Tylko to bowiem czyni zrozumiałym jego wybór, jego decyzję. Nie gasnąca kariera, jaką się cieszy w literaturze bohater, począwszy od dramatu greckiego, na swój sposób ujawnia wartość diagnostyczną czynu jako wskaźnika rozpoznania moralnych. Por. Plato, Obrona Sokratesa, Kriton, Warszawa 1958; W. Frankena, Ethics, Englewood Cliffs 1963, s. 5.

³¹ Nawet dość znaczne różnice i odchylenia w opisie faktu moralnego u różnych filozofów moralistów tracą swą ostrość, lub nawet nikną zupełnie, gdy tylko 1) odróżnimy w nich to, co jest opisywanym faktem od tego, co jest już tego faktu interpretacją, a nadto 2) gdy uwzględnimy złożoność — mimo swoistej jego pierwotności — tego faktu i związaną z tym aspektowość jego poznania.

nętrnione czyny, działania. Powinność ta jest skierowana w pierwszym rzędzie do czynów wewnętrznych, do aktów wolnych decyzji, do postanowień³². Językowo powinność ta wyraża się takimi formułami słownymi jak: „Powiniennem bezwzględnie (u)czynić to (tak) oto tutaj teraz wobec ciebie, was...”. Powiniennem bezwzględnie to (tak) oto tutaj teraz uczynić wobec mnie, niego...”, „Nie wolno mi absolutnie tak postąpić wobec niej, niego...”, „Sumienie mi tego kategorycznie zabrania...”, „Nie mogę na to pójść pod żadnym warunkiem...” i tym podobnymi zwroty.

Pojawiające się w tym kontekście przysłówki: „bezwzględnie”, „absolutnie”, „bezw warunkowo”, „kategorycznie” wskazują na różnicę jaka dzieli i wyodrębnia moralne „powiniennem” od innych, pozamoralnych powinności. Te ostatnie bardzo często zresztą koegzystują z pierwszą, co może stwarzać pozór ich identyczności. Obecność w języku potocznym odnośnych terminów modyfikujących sens „powiniennem” i odpowiednich reguł ich używania w moralnych kontekstach, świadczy o obiektywnej potrzebie wprowadzenia ich do języka, czyli o potrzebie konieczności narzędzi służących do odróżnienia sytuacji obiektywnie różnych: powinności moralnej od powinności pozamoralnej³³.

Różnica staje się zaraz widoczna, gdy uprzytomnimy sobie przypadki **warunkowej, hipotetycznej, względnej tylko powinności**. Mają one miejsce wówczas, gdy coś powinniśmy dlatego, że jest to niezbędny warunek lub nieodzowny środek osiągnięcia czegoś (celu), co skądinąd osiągnąć zechcieliśmy, czy postanowiliśmy aktem niczym nie skrepowanej, swobodnej decyzji. Jest to **powinność środka do celu, który sami dla siebie, niczym nie związani, określamy. Jeżeli tedy zechcę tego celu, winiennem**

³² Por. O. Lottin, *Morale fondamentale*, Paris 1954, s. 62—72.

³³ Język potoczny nie zadawała się i nie poprzestaje na terminie „dobrze”, ale dla merytorycznej trafności oddania pewnych sytuacji postuluje uzupełnienie terminu „dobrze” dodatkiem „bezwzględnie”, „bezw warunkowo”, „zawsze”, „nigdy nie” itp.

spełnić nieodzowne do niego środki³⁴. Widać tu wyraźnie, że tego rodzaju powinność z **racji środka** przestaje nas zupełnie wiązać z chwilą, kiedy rezygnujemy z obranego celu i wybieramy inny. Jest ona po prostu uwarunkowana faktem wyboru celu, stąd właśnie warunkowa, względna. Sądy wyrażające taką powinność przybierają postać okresu warunkowego; „jeżeli chcę... to powinienem” i od czasu Kanta bywają nazywane imperatywami hipotetycznymi³⁵.

Wgląd w macierzystą sytuację moralną ujawnia nam, że charakterystyczna dla niej powinność nie jest w żaden sposób uwarunkowana od stawiania sobie **przeze mnie samego** takich czy innych celów. Nie ujawnia np. wcale, że **powinienem tylko dlatego** tak oto działać wobec drugiego (np. być sprawiedliwym wobec niego, szanować go, być prawdomównym wobec niego), **ponieważ przez to osiągnę** skądinąd powzięte przeze mnie zamiary, jak np. nie narażać się na przykrości, być szczęśliwym, być doskonałym itp. Nie jest to powinność li tylko z **tytułu środka** do celu. Wręcz przeciwnie, wgląd w sytuację moralną poucza, że określony sposób działania wiąże mnie **niezależnie od tego**, że ubocznie może stanowić również środek do skądinąd przeze mnie obranego celu. Więcej nawet, wgląd ten ujawnia, że określony sposób działania wiąże mnie również wtedy, gdy nie obieram sobie, a nawet nie przejawiam żadnej chęci afirmowania tego rodzaju celów, a więc gdy powinność z racji samego środka tylko zupełnie znika, staje się całkiem bezprzedmiotowa. Ujawnienie przypadku autentycznej powinności nie będącej powinnością z racji środka do celu posiada walor zabiegu wysoce diagnostycznego. Otwiera ono perspektywę umożliwiającą bezpośrednio dojrzenie oryginalnej, pierwotnej cechy macierzystej sytuacji moralnej: **bezwzględnej powinności a równocześnie jej bezpośredniego źródła**.

W przypadkach powinności warunkowej źródłem jej była **wartość** dowolnie obranego celu. Wartość ta sytuowała się zaw-

³⁴ Można tu mówić o powinności prakseologicznej lub teleologicznej. Por. M. Ossowska, op. cit., s. 126—127.

³⁵ Por. I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, § 1.

sze niejako na zewnątrz w stosunku do powinności, której była źródłem. Rzecz „powinna”, czyn „powinny” nie miały w **sobie** wartości, nabierały jej z racji środka dopiero do wartości zewnętrznej, będącej aktualnie przedmiotem pragnienia danego podmiotu, dowolnie, — jak już podkreślono, — obranym przez niego celem. Inaczej jest w przypadku powinności moralnej. Wartość będąca bezpośrednim źródłem powinności moralnej nie sytuuje się „z zewnątrz” samego pola powinności działania, lecz mieści się niejako w jego obrębie, **wewnątrz**. Powiniennem tak oto postąpić, ponieważ jedynie **tak się godzi**, niezależnie od jakichkolwiek dalszych, zwłaszcza przeze mnie samego i sobie stawianych, warunków czy celów, względów zewnętrznych. Powiniennem być sprawiedliwym wobec drugiego, powiniennem go szanować, itp., ponieważ **względem drugiego** po prostu tylko takie działanie **przystoi**, tylko takie działanie jest **go godne**, zupełnie niezależnie od tego czy w danym momencie mam ochotę to czynem potwierdzić czy nie, a już zupełnie od takich celów, które okazynie mogę tu stawiać, jak ewentualne skutki stąd płynące dla mnie: przyjemność, szczęście, nawet moja doskonałość moralna. Widać tu wprost, że „drugi” (ty, on, ona, oni), przedstawia samym sobą **taką** po prostu godność czy wartość, która domaga się czynnej aprobaty, czynem wyrażalnej **afirmacji dla niego samego**. Taki jego charakter wyklucza możliwość postawienia go w roli środka do czegoś poza nim samym, środka do celu. Tenże charakter udaremniał i udaremnia też zawsze próby ujęcia powinności moralnej **jedynie** w kategoriach środka do celu, czyli właśnie w kategoriach powinności hypotetycznej, powinności ze względu na coś „z zewnątrz”. Wartość drugiego, o którego tu chodzi, domaga się po prostu uznania jej w sobie, a więc w charakterze **celu dla niej samej**, wymykającej się tym samym próbom jej redukcji do celu innego poza nią. To bowiem oznaczałoby z miejsca postawienie jej w roli środka, a więc zignorowanie **tego, czym** ona jest (lepiej: kim on jest). Tej „wewnętrznej”, wsobnej wartości „drugiego” odpowiadać może tylko powinność aprobowania jej w jej własnym charakterze czyli — co jest tylko innym wysłowienie-

niem tego samego — bezwzględna powinność czynnej afirmacji — drugiego jako drugiego, bez względu na cokolwiek poza nim samym³⁶. Ta wewnętrzna, wsobna wartość „drugiego” jawi się też wprost jako bezwzględnie bezpośrednie źródło powinności moralnej³⁷. Nie bez powodu zauważa się, że powinności moralnej, bezwzględnej, nie spotyka się poza kontekstem osób a już z pewnością nie sposób się od niej uwolnić w kontakcie osób³⁸. Tak zatem bezwzględna powinność charakterystyczna dla macierzystej sytuacji moralnej nie może być bez przekreślenia jej własnej specyfiki sprowadzona wyłącznie do roli środka i utożsamiona bez reszty z tą rolą, do roli „*bonum utile*” — jak by powiedziano w języku szacownej tradycji. Okazuje się natomiast skorelowana z dobrem wsobnym, dobrem, które samo w sobie, nie ze względu na coś innego, przedstawia cel godny aprobaty dla niego samego, — „*bonum honestum*”.

Ze względu na taki charakter wartości będącej bezpośrednim źródłem powinności moralnej, właściwą formułą językową dla wyrażenia tej ostatniej nie będzie postać okresu warunkowego. Jedyne bowiem warunek, jedyne — rzec by można — „jeżeli”, jakie w tym wypadku byłoby à propos, jest tego ro-

³⁶ Temu rozpoznaniu dali wyraz na swój sposób stoicy znaną formułą „*Homo homini res sacra*”; por. Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, XCV; por. również M. Aurelius, *Meditationes*, VI, 44; w podobny sposób można by interpretować powiedzenie Protagorasa z Abdery „Człowiek miarą wszystkiego”.

³⁷ Znamienne jest rzeczą, że sytuacja moralnego zobowiązania względem drugiego nie ulega w niczym zmianie nawet wówczas, gdyby ów drugi był gotów zrezygnować z tego, co mu się jako człowiekowi należy. Bezpośrednio dana racja powinności moralnej: własna godność człowieka jako człowieka odsłania podstawę spontanicznie wyczuwanej identyczności pomiędzy kultywowaniem postawy humanistycznej a troską o kulturę moralną. Jedno i drugie to w odczuciu potocznej intuicji moralnej dwa sposoby wyrażenia tego samego: miłości człowieka lub miłości „ludzkiego”, tj. tego co ludzkie w człowieku. Por. starogreckie: „Jakże czarującą istotą jest człowiek, gdy jest człowiekiem”.

³⁸ Należałoby oczywiście rozważyć głębiej czy i o ile „drugim” w sensie bezpośredniej racji moralnej powinności mogłaby być „rzecz”.

dzaju, że zawsze jest ono spełnione obiektywnie, zupełnie niezależnie od woli tego, kto staje w obliczu sytuacji moralnej³⁹. Tym „jeżeli” byłoby: „Jeżeli ten drugi (i ty sam) jest tym, kim — czym jest, człowiekiem, drugim...” Otóż ten „warunek” zawsze jest spełniony bez najmniejszego wpływu na to ze strony działających ludzi, owszem, jest to warunek zawsze zrealizowany i jako taki jest „zadany” obiektywnie, a nie pozostawiony swobodnemu określeniu czy uznaniu działającego⁴⁰. Z uwagi więc na to, że ten jedynie możliwy do pomyślenia i rzeczywisty zarazem warunek powinności moralnej jest zawsze obiektywnie spełniony, właściwą formułą językową dla wyrażenia tej powinności jest — jakby powiedział Kant — **imperatyw bezwarunkowy, czyli kategoryczny**⁴¹. Wobec bowiem faktu permanentnego spełnienia jedynego warunku mogącego stanowić ewentualny poprzednik wspomnianego okresu warunkowego, jego następnik jest w sytuacji ustawicznego *de iure et de facto*, a więc permanentnego, oderwania i figuruje jako samodzielna, kategoryczna prawda⁴².

³⁹ Por. M. H. Szymeczko, *Cel i wzór w etyce św. Tomasza z Akwinu*, Rozprawa doktorska przedstawiona RW Filozofii KUL w 1965 r. (maszynopis); por. również N. Hartmann, *op. cit.*, s. 256; na nadrzędny charakter zobowiązań moralnych wskazuje także M. M. Hare, *The Language of Morale*, Oxford 1952; a nawet opowiadający się za naturalizmem etycznym D. H. Monro, *Empiricism and Ethics*, Cambridge 1967, por. rozdział 17 „Morality as Over-riding”, ss. 208—229.

⁴⁰ Ludzie po prostu odnajdują się poznawczo jako uwikłani w samych sobie, ich ludzka godność pozostaje czymś niezależnym od ich upodobań czy kaprysów jako obiektywnie dana realność, jako coś „do uznania”.

⁴¹ Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Kraków, 1953, s. 43.

⁴² Prawdą jest oczywiście, że **jeżeli** chcę dobra drugiego, lub nawet jeśli sam chcę być moralnie dobrym, **winiem** postępować w określony sposób. Ale tym niemniej prawdą jest, że nawet niezależnie od tego czy tego chcę czy nie, **powiniem** postępować w określony sposób w stosunku do drugiego już dlatego, że drugi jest obiektywnie „drugim”. Faktycznie obie sytuacje mogą zachodzić zbieżnie, gdy np. ja z wolnej inicjatywy jak najbardziej chcę tego, co obiektywnie powi-

Na jedną sprawę należy jednak już tutaj zwrócić uwagę. Powiedziano, że obrany dowolnie cel tłumaczy jedynie powinność hipotetyczną, powinność stosowania środka nieodzownego do osiągnięcia tego celu. Wskazano też, że powinność taka jak najwyraźniej kontrastuje z bezwzględną powinnością działań ujawnioną w kontekstach moralnych, że tej ostatniej powinności nie podobna ująć w kategorii: środek-cel. Związek ten bowiem nie wyprowadza nas poza dobro użyteczne i odpowiednio poza powinność „ze względu na”. Zwrócić trzeba jednak uwagę na to, że sytuacja uległaby zasadniczej zmianie, gdyby sam cel nie był pozostawiony do fakultatywnego uznania, lecz sam sobą reprezentował wartość domagającą się uznania ze względu na nią samą, czyli wartość ustanawiającą kategoryczną powinność jej czynnego afirmowania. W tej sytuacji bowiem również i to, co skądinąd przedstawiało „nieodzowny środek” afirmowania tego celu, stałoby się również kategoryczną, a nie hipotetyczną tylko, powinnością. Mielibyśmy zatem osobliwy przypadek „środka do celu”, który mimo to posiada cechę autentycznej powinności kategorycznej. Ponieważ sytuacja ta zmyliła wielu, wypada przy tej okazji tym bardziej zwrócić uwagę na istotną, adekwatną⁴³ rację kategoryczności działań, które skądinąd przedstawiają się jako „tylko” środki do celu. Otóż w tych przypadkach racją tą nie jest po prostu samo to i wyłącznie, że dane działanie jest środkiem do celu — jak to ma miejsce przy powinności hipotetycznej — lecz to, że jest ono w tym wypadku środkiem — i to nieodzownym — do takiego, tj. **kategorycznie pożądanego celu**. Przez koniecznościowy związek z racji nieodzownego środka z celem, działanie to niejako uczestniczy w kategoryczności samego celu. Swą kategoryczność działanie-środek zawdzięcza jednak

nieniem czynem afirmować, owszem, w tym obiektywnie zadanym mi celu widzę swój własny najwyższy cel, najwyższe dobro, „mon tout”, — jak powie Pascal. To jednak w niczym nie powinno przesłaniać obiektywnie istniejących między nimi różnicowań. Por. J. Maritain, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris 1950, s. 39, 84—85.

⁴³ Należy dodać: „bezpośrednio adekwatną”.

nie tyle celowi jako celowi, nie samemu powiązaniu z celem, ale kategoryczności tego celu, której z kolei źródłem jest określona jego — tj. wsobna — wartość⁴⁴. W takich przypadkach lepiej byłoby może — dla uniknięcia nieporozumień, których ofiarą padł między innymi i Kant — mówić nie tyle o **działaniach-środkach** osiągnięcia celu, jak przy powinności hipotetycznej, ile raczej o **sposobach** realizacji samego celu, lub jeszcze lepiej o sposobach czynnej afirmacji wartości wsobnej, obiektywnie wytyczającej cel działania⁴⁵. Należy na to zwracać uwagę m. in. dlatego, że nachodzenie na siebie w praktyce powinności kategorycznych i hipotetycznych może łatwo prowadzić do ich utożsamienia na niekorzyść tych pierwszych⁴⁶.

Na szczęście — istnieją przypadki, kiedy wzajemne współistnienie obu powinności się kończy i ustępuje miejsca kolizji. Przypadki te najostrzej uwidaczniają granicę pomiędzy powinnością moralną i pozamoralną. Nic więc dziwnego, że odwołanie się do takich sytuacji kolizyjnych spełniało od dawna rolę metodycznego zabiegu, służącego dla unaocznienia oryginalności i osobliwości macierzystej sytuacji moralnej. Owszem, celom tym służyło ono na długo przedtem, zanim sformułowano zasadę „per opposita cognoscitur”, a tym bardziej zanim teoretycznie opracowano i wymyślono nazwy dla technik fenomenologicznego opisu, jak wariacja ejdetyczna, uzmiennianie itp.⁴⁷ I tak np. Sofokles w „Antygonie” okazał się niezrównanym mistrzem stosowania tej metody, wskazując na tak znamienne w życiu ludzkim „rozdroża miłości”, kiedy jedynym sposobem uznania charakteru powinności moralnej, okazała się rezygnacja z wartości uznawanych skądinąd za „powinne”, jak powinność z tytułu posłuszeństwa względem władzy społecznej

⁴⁴ Por. J. Maritain, loc. cit.

⁴⁵ I tak być prawdomównym wobec drugiego, to nie tyle stosować środek właściwy dla celu, którym jest afirmacja drugiego jako drugiego, lecz po prostu okazywać w taki sposób wprost szacunek dla jego godności.

⁴⁶ Por. przypis 34 i 43.

⁴⁷ Por. M. Levin, op. cit.,

czy powinności z tytułu dbałości o to, co jest nieodzownym skądinąd środkiem dalszego osobistego rozwoju i szczęścia; o własne życie. Obie te powinności zostały zaatakowane na całej linii. W obliczu kolizji z moralną powinnością okazały swą względność i podrzędność, ujawniając tym samym **nadrzędność** pierwszej nad sobą⁴⁸.

Przypadek podjęcia rezygnacji z własnego życia dla uczynienia zadość powinności moralnej jest szczególnie diagnostyczny. Jest tak dlatego, że życie umieszcza się wśród wartości wyjątkowo cennych, zwłaszcza przy braku przekonania co do jego pośmiertnej kontynuacji. Tymczasem pokazuje się przypadki, kiedy nawet podzielany skądinąd materializm nie jest zdolny przeszkodzić ludziom w czynnym uznaniu priorytetu wartości moralnych nad wartością życia. „Życie nie jest najwyższą wartością, tylko dobre życie”⁴⁹. Skoro więc nawet ta wartość winna ustąpić w warunkach kolizji wobec powinności moralnej, to niepodobna już wskazać żadnej wartości, która mogłaby wystąpić w charakterze równorzędnej konkurentki dla wartości, stanowiącej podstawę i źródło moralnej powinności. Tak zatem powinność ta ujawnia nie tylko względną, ale **bezwzględną nadrzędność** nad wszystkimi innymi możliwymi powinnościami.

Jedynie na jej tle staje się też zrozumiały i język, jakim przemawia Sokrates — i tylu innych przed nim i po nim jemu podobnych — przed Zgromadzeniem sędziów: „ja dlatego nie mogę cicho siedzieć...”, „nie będę inaczej postępował, nawet gdybym miał nie jeden, ale sto razy umrzeć”⁵⁰, i — zważ-

⁴⁸ Tym tylko tłumaczyć można paradoksalność obowiązku spełnienia „świętej zbrodni” w literackim przypadku Antygony.

⁴⁹ Zob. Platona, Obrona Sokratesa, Kriton, Warszawa 1958, objaśnienie tłumacza (W. Witwickiego), s. 184. Wysoce wymowna jest apologia nadrzędności i autonomii porządku moralnego w etyce N. Hartmana, który nawet z racji moralnych postuluje ateizm (postulatäischer Atheismus). Por. op. cit., cz. III, rozdz. 6, § 85.

⁵⁰ Zob. Platona, op. cit., s. 112.

cza — jego czyn: decyzja zgody na własną śmierć. Jedno i drugie staje się zrozumiałe, dorzeczne, jedynie przy założeniu, że sens tego języka i sens czynu konotują bezwzględną powinność czynnej afirmacji wartości, która nie toleruje — w przypadku kolizji — żadnych innych obok siebie. Eliminując ten sens musielibyśmy w konsekwencji uznać całą sytuację moralną, w jaką Sokrates był uwikłany za zupełnie niezrozumiałą, podobnie też i język służący do jej wyrażania i opisania. Wówczas jednak musielibyśmy stanąć jako ślepi w opozycji do tych wszystkich, którzy ten język i ten czyn, doskonale rozumieli i rozumieją i na niego przez całe pokolenia się powołują. Wydaje się też, że trudno szukać lepszej „definicji deiktycznej” bezwzględnej powinności moralnej od tej właśnie, jaką zademontrował nam Platon w „Obronie Sokratesa”, definicji, będącej rezultatem wzajemnej współpracy wskazywania: słowa i czynu w taki sposób na „niewiadomą” macierzystej sytuacji moralnej, że w kontekście tego słowa i tego czynu staje się ona zupełnie „wiadomą”. A przecież — na co nie bez pokrycia się wskazuje — podobnych definicji dostarczają nam bez przerwy jacyś „Sokratesowie”.

Z bezwzględnością powinności moralnej wiąże się bezpośrednio to, że obowiązuje ona **bezwzględkowo, zawsze** i że w rezultacie tego ustanawia ona w przypadkach kolizyjnych sytuacje „**bez alternatywy**”, „**bez wyjścia**”. W przypadku konfliktu każda bowiem alternatywa okazuje się moralnie nie do przyjęcia, — a więc nie jest alternatywą. I znowu te aspekty powinności moralnej zostały ze szczególną bystrością podpatrzone, zanalizowane i opisane, zwłaszcza w dziełach literatury pięknej. Podkreśla się zwłaszcza w tych sytuacjach paradoks „nie posiadania wyboru” a zarazem „wolności”. Obowiązek moralny nie pozostawia z jednej strony „wyboru”, z drugiej strony nie tylko nie odbiera człowiekowi wolności, wręcz przeciwnie, prowokuje niejako do jej maksymalnego potwierdzenia, podsuwając mu niezwykłą ku temu jedyną w swym rodzaju, choć zarazem wymagającą niezwykłej mobilizacji

energii wewnętrznych szansę⁵¹. Dialektyczna sytuacja szeregu alternatyw stojących otworem jako możliwe „wyjścia” dla wolności człowieka, który równocześnie widzi się — mimo to — „bez wyjścia”, posiada znowu charakter podniety do szukania rozwiązania jej paradoksu. Rozwiązanie leży w pokazaniu, że wszystkie wyjścia poza jedynym są pseudo-wyjściami, to jedno zaś jest takie, że wybrać go co prawda — będąc wolnym — nie muszę, ale zarazem bezwzględnie winienem użyć wolności w taki sposób, by je właśnie wybrać. I znowu sytuacja ta semiotycznie ma sens deiktyczny. Pokazuje, co to znaczy bezwzględna powinność moralna przy okazji pokazując niemniej jednoznacznie istotę ludzkiej wolności i jej granice. Ten sens chciał nam odsłonić Plato, pokazując nam w zakończeniu „Kritona” sytuację Sokratesa w więzieniu jako sytuację „bez wyjścia” **dokładnie** w tym właśnie momencie, w którym przyjaciele mu to wyjście umożliwili i zaoferowali⁵². Zakończenie to może znowu służyć jako wzorcowa definicja „przez wskazanie” sensu powinności moralnej. Ten sam efekt osiąga J. Steinbeck pokazując nam nas samych w swej powieści „Na wschód od Edenu” jako wolnych — jeden z głównych nurtów powieści to fascynująca analiza biblijnego słowa „thimszel” tj. „możesz” — a zarazem postawionych w „matni dobra i zła”. Podobne zabiegi stosuje uzyskując nie mniejsze efekty F. Dürrenmatt w swej dramaturgii, a w sytuacji jego trójki uczonych z „Fizyków”, którzy są „w więzieniu, ale wolni”, trudno nie dostrzec aluzji do sytuacji Sokratesa w Platonowym „Krytonie”. Sukces nie tylko artystyczny, ale i żywe przyjęcie, z jakim spotyka się wśród szerokich kręgów odbiorców twórczość literacka obu, przykładowo zresztą tylko wymienionych autorów, świadczy nie tylko i nie przede wszystkim o tym, że udało im się coś nowego ludziom pokazać, ile raczej o tym, że mówią oni o sprawach skądinąd już ludziom dobrze znanym, że przedstawiają im ich „dobrego znajomego”. Owszem, głów-

⁵¹ Egzystencjaliści mówią w tych przypadkach o „odwadze bycia” („Courage to be”, P. Tillich).

⁵² Por. Platona, op. cit., s. 180.

na ich zasługa leży przede wszystkim w tym, że tak doskonale go ukazują. Tylko w ten sposób można bowiem wytłumaczyć ten niesłychanie bliski kontakt obu artystów z masowym odbiorcą, kontakt, którego może im pozazdrościć niejeden z zawodowych filozofów. Ten „dobry znajomy” to bezwzględna powinność czynnej afirmacji „drugiego w drugim”⁵³.

Nie jest to zapewne wyczerpujący opis macierzystej sytuacji moralnej. Nie do niego zresztą zmierzaliśmy, jakkolwiek w dalszym ciągu naszej analizy powrócimy nieraz jeszcze do naszkicowanego tutaj wątku. Chodziło nam tutaj tylko o jednoznaczne wskazanie, o dostateczne wyodrębnienie i pokazanie macierzystej sytuacji moralnej. Cel ten — jak się zdaje, został osiągnięty. Pokazano w sposób dostateczny originale datum morale, a w każdym razie najbardziej charakterystyczny, a zarazem podstawowy rys faktu moralności. Zwrócono również uwagę na typowe konteksty sytuacyjne, w jakich się ono najdobitniej w swej swoistości i oryginalności ujawnia. Mimo to nie uwzględniliśmy jak dotąd jednej okoliczności, która dla tych samych kontekstów, a więc dla faktu żywej moralności — a przecież innej nie ma, lub: inna nie byłaby moralnością! — jest szczególnie znamienne.

c. Bezwzględność powinności a charakter pytań etykotwórczych

Celem naszej charakterystyki macierzystej sytuacji moralnej nie mogło być odkrycie czegoś nowego, ponieważ bezwzględna powinność określonych spełnień okazuje się aż nadto „dobrym znajomym” dla ludzi. Tym niemniej wypada nam również stwierdzić, że nawet ta „dobra znajomość” nie załatwia jeszcze wszystkiego. Owszem, to pierwsze rozpoznanie i zapoznanie się z „dobrym znajomym” wprowadza z miejsca nowy krąg trudności i życiowych kłopotów, jakich on ludziom

⁵³ Tuż obok należałoby postawić dzieło Alberta Camusa, zwłaszcza jego „Dżumę”.

dostarcza i które chyba nie bez racji nazwano „przeklętymi problemami”⁵⁴.

Nie od dziś wiadomo, jakkolwiek współczesna teoria poznania rzuciła na tę sprawę wiele światła, — że **poznanie** przedmiotu wiąże się ściśle z jego **uznaniem**. Uznanie nie jest tylko biernym, neutralnym stwierdzeniem, poznawczym przyjęciem do wiadomości, lecz zaangażowaniem się całościowym, personalnym, „po stronie” prawdy poznanego przedmiotu⁵⁵.

Sprawa ta staje się szczególnie aktualna w moralnych kontekstach. Zauważamy, że zwłaszcza w opisanych wyżej przypadkach „bez wyjścia” chodzi zazwyczaj o sytuacje życiowe trudne, niekiedy wręcz dramatyczne, stwarzające dla uwikłanych w nie osób tragiczne „rozdroża miłości”, wymagające postawienia wszystkiego, nawet życia, „na jedną kartę”. Podjęcie w takich warunkach wymaganej przez powinność moralną decyzji nie dokonuje się bez wewnętrznych napięć i zmagañ. Nieodłączną z kolei składową tych ostatnich są rozterki i niepokoje natury poznawczej. Są to więc momenty stwarzające niemałą pokusę dla kwestionowania uznanych skądinąd oczywistości. Tu także jawią się często opisywane w odnośnej literaturze próby „przewartościowania wszelkich wartości”, a nawet próby „zakwestionowania powinności czegokolwiek w ogóle”. W takim właśnie „milieu”, w „środowisku faktu moralnego”, jako jego dopełnienie i niejako zwieńczenie, powstają samorzutnie pytania, w których rozpoznajemy pytania „etykotwórcze”, właściwe problemy — przynajmniej in nuce — postulowanej przez fakt moralności **etyki**.

W sytuacjach kolizyjnych bezwzględna powinność moralna

⁵⁴ Por. R. Przybylski, Dostojewski i „przeklęte problemy”. Od „Biednych ludzi” do „Zbrodni i kary”, Warszawa 1964.

⁵⁵ Zwraca się w tym kontekście uwagę na niebezpieczeństwo dla obiektywności badań płynące z braku gotowości uznawania wszelkich „zwyfikowanych” informacji o przedmiocie. Mówi się tu o rzetelnej lub nierzetelnej postawie badacza. Por. R. M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs 1966, zwłaszcza zaś „Knowledge as an Ethical Concept”, s. 11—14.

domaga się ode mnie czynów, oznaczających nieraz rezygnację z pewnych wartości na całe życie lub nawet rezygnację z samego życia. Mam tylko jedno życie. Chcę żyć. Ale kontynuować życie, znaczy dla mnie tu i teraz, sprzeniewierzyć się bezwzględnemu: „powiniennem to oto!”. Werdykt sumienia jest tu zupełnie jednoznaczny, jasny. W tym wypadku jego proste twierdzenie, jego asercja, wymaga jednak ode mnie tak wiele, że zaczyna mi to nie wystarczać. Nie zadawała mi więcej zwykle jego świadectwo: „powinieneś to oto!”. Chcę wiedzieć: **Dlaczego winienem to oto?** Dlaczego np. nie zrzucić ciężaru, jaki nakłada na mnie moralna powinność? Dlaczego mam jej podlegać? Z jakich powodów? Czy tu nie można już nic zmienić? A jeśli nie, jeśli mam już dźwigać ciężar, jaki powinność mi nakłada, a nawet życie oddać dla uczynienia jej zadość, to... **dlaczego?** Sumienie stwierdza co prawda wyraźnie: „powinieneś”, lecz nie mówi, przynajmniej równie wyraźnie i mocno — **dlaczego** powiniennem? Tymczasem ja nie mogę w tej sytuacji nie odczuwać nieodpartej potrzeby odpowiedzi na to właśnie pytanie, z tych samych powodów, dla których nie potrafię się obejść bez jego postawienia. Stawiając to pytanie, stwierdzam tym samym niedoskonałość wiedzy, jaką daje prosta asercja oparta o doświadczenie. Potrzebuję jej wzmocnienia przy pomocy takich gwarancji, które pozwolą mi unieść ciężar bezwzględnej aż do granic ignorowania życia powinności moralnej. Stawiając je wyrażam egzystencjalną potrzebę takiej na nie odpowiedzi, która będzie zdolna usunąć stan zakwestionowania, a więc odpowiedzi „na miarę” tego zakwestionowania, odpowiedzi na tyle mocnej, by umożliwiła pytającemu podjęcie trudnej decyzji z przekonaniem o jej absolutnej słuszności⁵⁶. Dopiero taka odpowiedź bowiem, bę-

⁵⁶ Por. B. Blanshard, art. cyt., loc. cit.; J. R. Carnes, *Why Should I Obey The Law?*, „Ethics”, 71 (1960) 14—26; K. Baier, op. cit., rozdz. 12; *Why Should We be Moral?*, s. 208—320. Egzystencjalną stronę pytań typu „dlaczego?” z właściwą mu mocą podkreśla F. Nietzsche w zdaniu: *Wer ein „Warum” zu leben hat, erträgt fast jedes „Wie”*. Cyt. za V. E. Frankl, *Siła do życia*, „Znak”, XIX (1967), s. 42.

dzie na miarę tego pytania, jakie powstało w związku z **takim faktem**, w zderzeniu z wymaganiem bezwzględnej powinności moralnej. Dopiero taka odpowiedź będzie więc na miarę i pytania i faktu, który do niego prowokuje.

Wobec znamiennego „dorównania” pomiędzy charakterem pytania wyrosłego na gruncie faktu moralnego a charakterem postulowanej przez nie odpowiedzi, trzeba nam tedy charakter tej odpowiedzi wyczytać w charakterze pytania.

Zauważmy więc, że w omawianej wyżej sytuacji życiowa rozterka nie znajduje właściwego ujęcia dla siebie w pytaniu: **Jak winienem postąpić? — czy: Co powinienem wybrać?** To bowiem bywa — przynajmniej niekiedy — zupełnie jasne, że np. umrzeć. Trudność rzeczona nie wyraża się więc pytaniem typu „co?”, jakkolwiek i takie pytania często padają w kontekście faktu moralnego⁵⁷. Nie chodzi tu, innymi słowy, o pytanie wyrażające niedoskonałość posiadanej wiedzy w **zakresie informacji, czyli co do treści**, nie chodzi więc także o pytanie-postulat domagający się rozszerzenia informacji. Pytanie-udręka jest tutaj zupełnie innego typu metodologicznego. Dotyczy ono wprost tego, co się skądinąd stwierdza jako fakt:

⁵⁷ Teorie etyczne wyrosłe wokół tego pytania mają więc swą przedmiotową podstawę. Pozostaje jednak problem, czy taka teoria etyczna jest adekwatna w stosunku do fundamentalnej problematyki wyrastającej spontanicznie na gruncie doświadczenia moralności, co więcej trzeba pytać, czy uwzględni ona najbardziej doniosłe spośród pytań na tym gruncie powstałych. Wydaje się, że metodologiczną adekwatność propozycji etycznych należy oceniać nie tylko z punktu widzenia udzielenia zasadnej odpowiedzi na podjęte przez danego autora pytania etyczne, ale również, a nawet przede wszystkim, z punktu widzenia respektowania przez niego integralnej problematyki wyrastającej żywiołowo już na gruncie potocznego poznania wokół doświadczalnie danego faktu moralności. Należy starannie badać, czy autor danej propozycji etycznej postawił sobie w ogóle tego rodzaju problem metodologiczny, a jeśli zawężył zakres przedstawionej teorii etycznej, czy uczynił to w sposób świadomy i jakie racje podał za takim zawężeniem. Wydaje się, iż np. tego kryterium nie brano jak dotąd pod uwagę przy ocenie takich propozycji etycznych i metaetycznych jak np. propozycja T. Czeżowskiego, czy T. Kotarbińskiego.

Dlaczego w ogóle cokolwiek winienem, niż nic? A więc już nawet nie tylko: Dlaczego to oto winienem? — ale: Dlaczego w ogóle cokolwiek? — czymkolwiek by nie było to, co powinienem? Kwestionuje się tu zatem niejako sam fakt, że się w ogóle cokolwiek powinno. Pytanie to jest więc przede wszystkim wyrazem niedoskonałości odnośnej wiedzy w zakresie stopnia asercji. Więcej jest w tym przypadku wyrazem jakby votum nieufności względem tej wiedzy i w związku z tym postulowaniem — odpowiednio do zakwestionowania — maksymalnego wzmocnienia tejże asercji, tj. aż do punktu, w którym zostanie uchylony wszelki powód dalszego stawiania czy podtrzymywania pytania. Otóż punkt ten zostanie osiągnięty dopiero z chwilą wykazania, że **dany doświadczalnie fakt nie może być inny, aniżeli jest, że owszem, musi być taki, jaki jest. Pytanie nasze jest tedy postulowaniem odpowiedzi o charakterze koniecznościowym, apodyktycznym.**

Istotnie, ludzie, nie oglądając się wcale, czy jest to możliwe czy nie, domagają się, aby móc „po ludzku” żyć, tak nieodwołalnego, apodyktycznego „dlatego”, które by im umożliwiło udźwigać każde „tak”. Bezwzględność, z jaką ich nagabuje powinność moralna, wzywa ich niejako do kierowania pod jej adresem pytań tak dalece ją kwestionujących, że jedynie apodyktycznie zasadna na nie odpowiedź będzie w stanie je uchylić i będzie odpowiedzią na miarę pytania i faktu, który do niego prowokuje.

Podjąć to pytanie życia, to w takim razie podjąć się zadania udzielenia — co najmniej — odpowiedzi o charakterze **apodyktycznym**, a to z kolei oznacza podjęcie zobowiązania pokazania w **jaki sposób** odpowiedź taka, czyli **apodyktyczna wiedza o bezwzględnej powinności moralnej jest możliwa.** Jeśli jednak — jak okazuje się — pytanie to jest poszukiwanym przez nas problemem — a przynajmniej jednym z tych, bez których problematyka etyczna zostałaby zubożona o najbardziej palący problem wystawiony przez fakt moralności — etykotwórczym, to w takim razie wśród cech najbardziej znamionujących specyfikę metodologiczną etyki nie może zabraknąć jed-

nej: **apodyktyczności**. Wykazać zatem: w **jaki sposób możliwa jest etyka?** — oznacza więc **co najmniej** przedstawić efektywną metodę rozstrzygnięcia pytania: w jaki sposób możliwa jest **apodyktyczna** wiedza o bezwzględnej powinności moralnej, czyli wiedza **ostatecznie** ją uzasadniająca.

3. Empiryczność etyki

Analizowane wyżej pytanie daje także wgląd w inny jeszcze aspekt macierzystej sytuacji moralnej. Stanowi ono bowiem nie tylko wyraz prostego zdziwienia wobec faktu „osaczenia” człowieka przez bezwzględną powinność moralną. Jest ono często również wyrazem nieskuteczności i **iluzoryczności prób** uwolnienia się w praktyce życia od „matni dobra i zła”. Pytanie: „Dlaczego w ogóle cokolwiek powinienem?” — stanowi mianowicie nie tyle punkt startu dla prób stanięcia „poza dobrem i złem”, ile raczej — i to niepomiernie częściej — skutek i wyraz ich niepowodzenia, wyraz fiaska usiłowań przełamania kręgu dobra i zła, czyli wyraz kapitulacji wobec jego **realności**. Przez to samo właśnie fakt tego pytania, równie realny co konkretny, staje się *sui generis* testem realności i konkretności tego, czego dotyczy: realności macierzystej sytuacji moralnej. Fakt tych pytań i charakter tego faktu świadczy, że przedmiot, który do nich prowokuje, jest nie mniej realny i konkretny, jak one same, a nadto, że jest w swej realności i konkretności bezpośrednio dany, czyli *przynawczo* ujmowany, wywołując całkiem określone przeżycia, owszem, stanowiąc ich istotną treść. Pytania tego nie stawiają przecież przede wszystkim uczeni, filozofowie. Stawiają je ludzie w ich własnych, całkiem określonych, niekiedy wręcz dramatycznych sytuacjach życiowych. **Realność i bezpośrednia ujmowalność** (bezpośredniość ujęcia poznawczego) przedmiotu: macierzystej sytuacji moralnej, to dwa wewnętrznie ze sobą związane aspekty tej sytuacji, na które obecnie chcemy zwrócić baczniejszą uwagę w dalszej charakterystyce faktu moralnego.

a. Spór moralny a charakter jego przedmiotu .

Zgodnie z przyjętą metodą chcielibyśmy sprawę realności faktu moralnego przedstawić tak, jak ona się odzwierciedla w rozpoznaniach ludzi: w ich czynach, w ich języku, a także w ich reakcjach na to, co mówi o ich rozpoznaniach literatura piękna i filozofia. W uważnym śledzeniu i podpatrywaniu tych rozpoznań widzimy bowiem jedynie efektywną drogę nakreślenia metodologicznego obrazu etyki aspirującej do spełnienia tych funkcji, jakie nakłada na nią samo życie.

Ludzie są przekonani, że przedmiotem „przedtargów”, jakie prowadzą z sobą w omawianych sytuacjach, nie jest fikcja, lecz obiektywna, bezpośrednio im dana realność, związana nierozzerwalnie z ich ludzkim sposobem egzystencji.

Ten aspekt macierzystej sytuacji moralnej ujawnia fakt sporów moralnych wśród ludzi. Chodzi tu o wymówki, uwagi, wyrzuty, pretensje typu: „Dlaczego zająłeś to miejsce?, ja byłem pierwszy”, „Przrzekłeś to zrobić, a nie zrobiłeś”, „Gdyby ktoś tak tobie, jak ty jemu”, „Dlaczego temu nie zapobiegłeś, skoro wiedziałeś z góry, co z tego może wyniknąć?” itp. Ludzie mówią codziennie te i tym podobne rzeczy, zarówno ludzie wykształceni, jak i ludzie prości, zarówno dzieci, jak i dorośli. W tych uwagach uderza przede wszystkim, że człowiek, który je czyni, nie chce przez to tylko powiedzieć, iż postępowanie drugiego człowieka mu się nie podoba, lecz powołuje się przy tym na pewną regułę postępowania, której znajomość u drugiego zakłada⁵⁸. I rzeczywiście, cała „reakcja obronna” drugiego potwierdza całkowicie trafność „domysłu” napastnika. Stara się on tłumaczyć, usprawiedliwiać, wykazać, że albo nie uchybił powinności (zajął był przedtem miejsce w kolejce, zanim zjawił się autor nieprzychylniej względem jego postępowania uwagi), albo też powołuje się na szczególne okoliczności, z góry go niejako stawiające poza zarzutem (np. inwalida). W każdym razie, zarówno w pierwszym jak i w drugim przy-

⁵⁸ Por. C. S. Lewis, *O wierze i moralności chrześcijańskiej*, Warszawa 1959, s. 19—20.

padku: ataku i obrony — stwierdza się i potwierdza jedno istnienie i bezpośrednia znajomość tego, co ich teraz oto obowiązuje. Uznaje się przedmiotową realność powinności moralnej. Owszem, przekonanie o jej realności jest nieodzownym warunkiem sensowności tego typu rozmów i sporów czy sprzeczek, powielanych zresztą na krocie sposobów w codziennej praktyce współżycia ludzi ze sobą. „Gdyby ludzie tego założenia nie przyjmowali, mogliby ze sobą walczyć jak zwierzęta — zauważa Cl. S. Lewis — lecz nie mogliby się ze sobą spierać, tj. usiłować wykazać jeden drugiemu, że nie ma słuszności”⁵⁹. Sam fakt sporów wskazuje na istnienie podstawy umożliwiającej zaistnienie w ogóle **takiego** faktu. Jest nią przekonanie o istnieniu niezależności od upodobań czy chęci spierających się stron obiektywnej miary właściwego postępowania, a więc przekonanie, że apodyktyczna powinność określonych postąpień jest niezależną od nich realnością. Następnie fakt samorzutnego odwoływania się w sytuacjach spornych do niej i równie żywiołowego usprawiedliwiania się wobec niej odsłania, obok przekonania o jej istnieniu, że jest ona **wprost, bezpośrednio znana** zaangażowanym w spór stronom. Gdyby było inaczej, wówczas występujący z zastrzeżeniami natury moralnej poczuwałby się najpierw do obowiązku ujawnienia swemu partnerowi powinności tego czynu, którego od niego oczekuje i za brak którego go piętnuje. Staralby się też może przekonać przedtem czy jego partner zdołał się już zapoznać z tym, co go obowiązuje, lub czy nie zdążył nabytej w tym zakresie wiedzy zapomnieć⁶⁰. Tymczasem ani on tego nie czyni, ani zaatakowany niczym nie zdradza, by na coś podobnego oczekiwał. Wręcz przeciwnie, podejmowana z miejsca próba usprawiedliwiania własnego postępu wskazuje, że „rzecz”, o którą chodzi, jest mu dobrze znana i że jej znajomości nie nabywa się przez mozolne uczenie się jej, ani nie traci przez zapomnienie. Okoliczność więc, że ewentualność nieznanności czy zapomnienia

⁵⁹ Op. cit., s. 20.

⁶⁰ Por. G. Ryle, op. cit.

nie jest nigdy brana pod uwagę, świadczy o tym, że realność, o którą chodzi jest znana dzięki **bezpośredniemu z nią obcowaniu**, że jest **dana wprost** w swym konkretnym wymaganiu.

Zjawisko sporu moralnego jest nie tylko faktem łatwo stwierdzalnym. Jest nadto faktem niezmiernie częstym, nagminnym, powszechnym. Jeśli tedy nieodzowną implikacją jego zachodzenia jest przekonanie o realności powinności moralnej, to z kolei powszechność tego faktu stanowi niebagatelny wskaźnik obiektywnej wartości poznawczej samego tego przekonania. Owszem, nie wiele można wskazać przekonań, będących w równie korzystnej sytuacji, jeżeli idzie o zakres ich społecznej, publicznej kontroli. Trzeba nadto zdać sobie sprawę, że konsekwencją zakwestionowania realności powinności moralnej musi być uznanie wszystkich bez wyjątku sporów moralnych, pcczawszy od sprzeczki o miejsce w kolejce aż do debaty polityków na szczeblu międzynarodowym, a więc większości dyskusji toczonych między ludźmi, za zjawisko irracjonalne, pozbawione sensu, zawdzięczające swe powstawanie i trwanie zbiorowej iluzji⁶¹.

Przedmiotową realność powinności moralnej i bezpośredniość jej poznawczego ujęcia ujawniają nie tylko spory moralne toczne **pomiędzy ludźmi**. Na tę realność i bezpośredniość jej dania wskazują również zwady moralne poszczególnego, konkretnego człowieka z **samym sobą**. Owszem, całego szeregu faktów z forum jego wewnętrznych zmagania nie dałoby się zupełnie pojąć, gdyby zaprzeczyć przedmiotowej realności powinności moralnej. warunkującej ich zachodzenie. Brak tego przedmiotowego punktu odniesienia pozbawiałoby je z miejsca tak bardzo dla człowieka realnego, niekiedy aż dramatycznie realnego sensu faktów takich, jak sprzeniewierzenie się, zbrodnia, upadek, wina, skrucza itp. Dramatyczna, a niekiedy wręcz tragiczna realność tych kategorii zakłada co najmniej taką samą realność ich warunku sine qua non: warunku bez którego

⁶¹ Por. T. Geiger, Evaluational Nihilism, „Acta Sociologica”, 1 (1955), 18—26.

nie byłyby one tym, czym są i bez którego wcale by ich nie było i nie można by ich wcale doświadczać, jak ich się faktycznie doświadcza. Warunkiem tym znowu: realność powinności moralnej⁶².

W tych „wewnętrznych” kontekstach realna przedmiotowość powinności moralnej zaznacza się bodaj najdobitniej w pokazanych już poprzednio przypadkach sytuacji impasów, sytuacji „matni dobra i zła”, czyli sytuacji „bez alternatywy”, „bez wyjścia”. Wszędzie tam bowiem powinność moralna jawi się jako coś, co osacza człowieka niejako „z zewnątrz”. Jawi się ona jako rzeczywistość **zewnętrzna** w stosunku do niego poznawczo (nie bytowo), zarówno jako do podmiotu poznania, jak i do **podmiotu wolnego chcenia i działania**.

Jakkolwiek jest oczywiste, że człowiek dostrzega moralną powinność określonych postąpień jedynie w ramach odpowiednich przeżyć poznawczych, w ramach świadomości, — pod tym względem sytuacja jest zresztą identyczna z poznaniem wszelkich innych przedmiotów, — to jednak nawiązuje on **bezpośredni** kontakt poznawczy z samą powinnością, nie zaś z świadomością powinności czy z przeżyciem powinności. Ta sama powinność staje wobec niego zniecka, zaskakuje go poniekąd w poznaniu. Prawda, że jest ona dostępna jedynie w przeżyciu poznawczym, w świadomości poznawczej, lecz to ona sama, nie jej przeżycie czy jej świadomość⁶³, jest tym przedmiotem, który podmiot poznania wprost rejestruje. Owszem, świadomość poznawcza podmiotu „uświadamia” mu powinność czegoś, lecz jej ani nie ustanawia, ani nie stwarza. Ona ją mu czyni jedynie — poznawczo tylko! — obecną. Obiektywna realność powinności jest jednak warunkiem świadomości powinności, przeżycia powinności, poznawczego jej uobecniania, warunkiem jej

⁶² Mógłbym się bowiem zupełnie nie przejmować o powinność, która nie jest realna, która nie dotyczy realnie mnie. Por. M. Schlick, op. cit., s. 132—140.

⁶³ Można rzec, że świadomość (uświadomienie obiektywnie danej) powinności jest warunkiem, lecz nie racją (przyczyną) przeżycia powinnościowego, ogólniej, warunkiem, lecz nie racją przeżycia moralnego.

i jako **faktu** i jako **takiego** faktu. Podobnie zresztą, jak poznawcze przeżycie zieleni tego oto liścia nie ustanawia bynajmniej dopiero zieleni. Byłoby też opaczną rzeczą wyciągać wniosek o „ustanawianiu” zieleni in statu rei przez odnośne przeżycie poznawcze z tego niezaprzeczalnego skądinąd faktu, że zieleń nie jest nam nigdy inaczej dana, jak tylko w tym przeżyciu.

Zewnętrzność powinności do świadomości, do człowieka jako podmiotu poznania, ujawnia się bodaj najwyraźniej w tym, że człowiek potrafi przeżyć niekiedy całe dramaty moralne z dramatem swego życia włącznie bez zwrócenia w ogóle uwagi na to, że sceną tych dramatów bywa zawsze jego własna poznawcza świadomość. Potrzeba mu dopiero osobnego aktu refleksji, aby sobie zdać sprawę, iż powinność moralna jawi się na „horyzoncie świadomości”. Zresztą powinność moralna nie jest tu żadnym wyjątkiem. Podobnie jest w przypadku innych „przygód” z sobą, innymi, światem. We wszystkich świadomość uobecnia nam odnośne przedmioty wprost (jest ona tym quo), nie zaś dopiero za „pośrednictwem” uświadomienia sobie swego własnego horyzontu (quod). Na szczególne wyróżnienie zasługuje tu także okoliczność, że ludzie bardzo często uświadamiają sobie po upływie dłuższego czasu, że w dokładnie określonym momencie w przeszłości powinni byli coś, czego sobie wówczas nie uświadomili, z powodu czego jednak teraz czują jakąś skruchę, winę: „Powinienem był o tym wiedzieć... uświadomić to sobie”.

Tego rodzaju „zewnętrzność” powinności w stosunku do świadomości poznawczej, jej oporność względem niej, okoliczność, że świadomość nic nie może zmienić w obrazie i charakterze powinności, jak tylko biernie go zarejestrować, odtworzyć, odczytać, — wszystko to wskazuje na powinność jako na przedmiotową realność, rzeczywistość, jakkolwiek jest to specyficzny rodzaj rzeczywistości. W takim też realnym i specyficznym dla siebie charakterze jest ona bezpośrednio odbierana przez ludzi w odnośnych przeżyciach, — zwanych sumieniem, — i taki tylko odbiór pozwala znowu na zrozumienie konkretnie i realnie przeżywanych przez nich faktów z dziedzic-

ny sumienia. Negacja tej rzeczywistości musiałaby znowu prowadzić do uznania za iluzję i pomyłkę czegoś, w czym ludzie widzą świat swych najbardziej własnych i dogłębnych przeżyć i do uznania ludzi za ofiary tejsze iluzji. Znamienne jest, że przedstawione ludziom pełne pomysłowości próby umieszczenia tej rzeczywistości „wśród baśni” i prezentowane im oferty wyzwolenia się od „iluzji absolutnej moralności” są traktowane przez nich jako niepoważne, choć może ciekawe igraszki intelektualne, a do ich autorów odnoszą się z wyrozumiałą pobłażliwością⁶⁴. Z nieodmienną też obojętnością, reaguje potoczne poczucie realizmu powinności moralnej zarówno na „bunty jak i nawrócenia” występujących przeciw niemu filozofów.

b. Granice wolności a charakter powinności moralnej

Realność powinności moralnej ujawnia się także w jej zewnętrzności i nadrzędności względem wolności człowieka. Na ten aspekt zwracano zresztą wielokrotnie uwagę. Pokazywano, że człowiek „może, nie musi czynić dobra, które czynić bezwzględnie powinien”, podobnie, że „może, nie musi czynić zła, którego czynić bezwzględnie nie powinien”. Jeśli urzeczywistni dobro, urzeczywistni je z własnej inicjatywy, nie z konieczności. Podobnie z urzeczywistnieniem zła. To „możesz, nie musisz” służyło i ciągle służy dla pokazania wyróżnionej pozycji człowieka w świecie widzialnym i jego w nim nadrzędności. W tym „możesz nie musisz” ujawnia się bowiem nieznaną poza „światem ludzi” wolność. Ale to samo „możesz, nie musisz”, —

⁶⁴ Tę krytyczną pobłażliwość wobec swych wcześniejszych, niedojrzałych poglądów wykazują zresztą niekiedy „nawróceni” na realizm aksjologiczny dawni zwolennicy nihilizmu aksjologicznego (wartościom nie odpowiada nic a parte rei). Do nich można zaliczyć B. Russela, który pod wpływem szokujących informacji na temat zbrodni hitlerowskich miał powiedzieć: „Trudno stojąc na progu komory gazowej uważać za swe etyczne credo zasadę: „De gustibus nil disputandum”. Wypowiedź tę, znaną mi dzięki prof. M. Ossowskiej (seminarium teorii moralności w UW), cytuję na własną odpowiedzialność.

na co także zwracano uwagę, — ujawnia równocześnie granicę ludzkiej wolności. Człowiek, owszem, **może, nie musi czynić dobra**, które bezwzględnie czynić powinien, podobnie, może, nie musi czynić zła, którego czynić bezwzględnie nie powinien, **nie może** jednak **określać, co jest dobre i złe**, nie ma kompetencji **ustanawiania** tego, **co** — jak i tego, **że** powinien bezwzględnie to, co — powinien lub nie powinien. Jego wolność jest więc możliwością **wyboru** między dobrem i złem, — z wyraźnym wskazaniem kierunku **właściwego** wyboru, co zresztą jest zawarte w samym wyróżnieniu dobra od zła, — ale nie wolnością ustanawiania dobra i zła: tego **co**, — i **że**, — się powinno lub nie powinno. To nie leży w jego gestii. Przeciwnie, to jest mu już „z zewnątrz” dane, czyli zadane jako **bezwzględne** i nie naruszalne wskazanie odnośnie właściwego użycia wolności. Dobro jest czymś do odczytania i do zaafirmowania, nie do ustanowienia... Dlatego też sytuację człowieka określa się obrazowo jako sytuację „**wolności w matni dobra i zła**”⁶⁵. Chce się przez to uwydatnić nie tylko wolność i autonomię człowieka, lecz również i to, że jedynym „milieu” dla jej potwierdzenia jest własna, nadrzędna względem autonomii człowieka i jego wolności autonomia dobra i zła, autonomia powinności moralnej. Uwydatnia się tu zatem przedmiotowa niezależność powinności moralnej od wolnej aktywności człowieka, a tym samym i to, że powinność ta jest czymś realnym: rzeczywistością „istniejącą w nas, lecz nie przez nas stworzoną”.

Realność powinności moralnej bywa najmocniej bodaj wyeksponowana i jako taka najgłębiej „odczuta” w sytuacjach kolizyjnych, kiedy najbardziej naturalne „własne” pragnienia

⁶⁵ Uwydatnia to dobitnie twórczość filozoficzno-nowelistyczna F. Dostojewskiego powstała w reakcji na Nietzscheański nihilizm moralny. Z wyraźną aluzją do Nietzscheańskiego „poza dobrem i złem” zdaje się posługiwać formułą „w matni dobra i zła” zmarły niedawno literat amerykański J. Steinbeck w powieści „Na wschód od Edenu”. Niezmiernie wnikliwe analizy tej strony „faktu moralnego” przeprowadził w swej „Ethik” N. Hartmann. Poświęca im on całą część trzecią swego monumentalnego dzieła. Por. równ. R. Ingarden, *Über die Verantwortung*, Stuttgart 1970.

człowieka zostają niejako na całej linii zaatakowane ze strony jej bezwzględnych wymagań. Dlatego też sytuacje konfliktów moralnych bywały zawsze ulubionym przedmiotem analiz ekspertów sumienia. Dostarczały bowiem wybornej okazji dla ujawnienia najbardziej charakterystycznych rysów „faktu moralnego”. Istotnie, trudno o dogodniejszą perspektywę dla ujawnienia zewnętrżności i nadrzędności, a tym samym przedmiotowej rzeczywistości powinności moralnej od tej, jakiej dostarcza sytuacja, w której powinność żąda od człowieka rezygnacji z tego, co dla niego tak bardzo realne i czego tak bardzo realnie chce: żyć. Tutaj staje ona najbardziej „z zewnątrz”, najbardziej „naprzeciw” jako siła, której rzeczywistości nie podobna zakwestionować, najbardziej w opozycji” do człowieka jako podmiotu poznania i podmiotu wolnych działań. Jest to zresztą z innych jeszcze względów sytuacja wyjątkowo dla naszych celów diagnostyczna. Sytuacja ta bowiem nie tylko eksponuje rzeczywistość powinności do punktu — rzecz można — szczytowego, ale równocześnie wystawia ją na najpoważniejszą, owszem iście krzyżową próbę: na najbardziej zainteresowaną pozytywnym wynikiem krytykę, usiłującą tę rzeczywistość za wszelką cenę podważyć. Rzeczywistość ta ma w tym przypadku za przeciwnika człowieka zdecydowanego zachwiać wszystkim, czym tylko się da. Stawką jest bowiem samo jego życie. Tyle bowiem najdokładniej trzeba w sytuacji „bez alternatywy” oddać, jeśli moralna powinność nie jest iluzją, lecz przedmiotową rzeczywistością. I znowu trzeba tutaj wskazać na ludzi typu Sokratesa, których stać było nie tylko na najbardziej mężny czyn, ale i na widzenie i myślenie najbardziej do gruntu zgłębiające sytuację, w jakiej wypadło im go podjąć. Okoliczność, że uznali się za intelektualnie pokonanych w tym przetargu przez „bezbronną” powinność i podjęli czyn zgody na własną śmierć, stanowi najwyższej rangi świadectwo na rzecz jej rzeczywistości. Dla tych ludzi uznanie rzeczywistości jej wymagań poprzez czyn zgody na własną śmierć okazało się najwidoczniej „stawką większą niż życie”, którego rzeczywistości bynajmniej nie kwestionowali, owszem, doceniali jego rzeczywistość tak samo jak rzeczywistość jego uroków.

Tak więc w tym najbardziej krytycznym dla siebie momencie realność powinności moralnej przechodzi zwięcześnie próbę jej podważenia. Nie podobna nie podkreślić epistemologicznego sensu tego aktu kapitulacji człowieka przed powinnością, którą przecież tak łatwo skądinąd przekroczyć, zlekceważyć.

Ale i przypadki „zlekceważenia”, przeoczenia na swój sposób potwierdzają również to samo: realność „faktu moralnego”. W charakterystyce sytuacji moralnych zwraca się mianowicie uwagę na znamienne potwierdzenie realności powinności moralnej w przypadkach, kiedy jej wymaganiom nie towarzyszy co prawda odpowiedni czyn, towarzyszy im jednak pełna wewnętrzna aprobata dla ich słuszności⁶⁶.

Sytuacje te są przeżywane jako stany bolesnego rozdarcia wewnętrznego, sprzeniewierzenia się, winy, upadku. Cierpienia, związane ze stanem takiego rozdwojenia, zwane cierpieniami moralnymi lub wyrzutami sumienia, są znowu realnością przykuwającą powszechną uwagę. Dają im często dramatyczny wyraz w swych autobiograficznych wynurzeniach ludzie bardziej i mniej znani. Typowym przykładem jest tu wyznanie Owidiusza: „Video meliora, proboque, deteriora sequor”, czy Pawła z Tarsu „Nieszczęsny ja człowiek! Widzę inny zakon w członkach moich, który sprzeciwia się Zakonowi...” Niezliczone wprost analizy i mistrzowskie opisy tych sytuacji zawiera literatura piękna poczynając od greckich Erynni, prześladowających Eurypidesowego Orestesa, poprzez bohaterów dramatu Shakespeare’a, powieści Conrada czy Dostojewskiego, aż po nie mogącego się ograć przed „muchami” wyrzutów sumienia współczesnego Orestesa Sartre’a. Jak widać, jest to realność zbyt ludzka, by mogła pozostać niezauważona przez zwierciadło literatury⁶⁷. Wyjątkowo wiele uwagi poświęciła jej i poświęca

⁶⁶ Znamienna jest tu ocena moralna korzystania z pewnych technicznych udogodnień, jaką przedstawia S. Lem w zakończeniu swej książki „Summa technologiae”, Warszawa 1968; znamienna zwłaszcza z uwagi na zaangażowanie światopoglądowe jej autora.

⁶⁷ Alternatywą odrzucenia realności obiektywnej powinności moralnej musiałoby być w konsekwencji uznanie tego, co zgodnie uważa się za szczytowe osiągnięcie literatury światowej — za pomyłkę. Por.

także psychologia i fenomenologia. Zwraca się tu uwagę na szczególną oporność winy na działanie strumienia czasu, kiedy to po upływie wielu lat usuwających w niepamięć mnóstwo przeżyć, niekiedy zupełnie zniecka stwierdza się nagle, identyczność własnego aktualnego „ja” z „ja”, które było sprawcą zła moralnego, z „ja”, które przed wielu laty zawiniło⁶⁸. W analizach tych podkreśla się, że realność tych tak dogłębnie przeżywanych udręk moralnych wskazuje nierozłącznie na proporcjonalną do nich realność warunkującej je racji: realność powinności moralnej. Więcej, podkreśla się również, że realność tej ostatniej musi być co najmniej **tak dana** poznawczo, jak dane są warunkowane przez nią przeżycia, a więc wprost, bezpośrednio, doświadczalnie, konkretnie, że tło (i racja) tych przeżyć musi być współobecne i współdane wraz z tym, co na tym tle może być i jest doświadczone, przeżywane.

Zwraca się wreszcie uwagę na jedno jeszcze nie mniej wymowne świadectwo dla realności powinności moralnej. Stanowią je przypadki kapitulacji wobec prób zakwestionowania tej realności pośrednio, mianowicie poprzez zakwestionowanie realności własnej winy, i winy w ogóle. Chodzi tu o sytuacje, kiedy przestępca stwierdza, że podjęta przez niego akcja w celu wyzwolenia się od iluzji winy i stanięcia „poza dobrem i złem” okazuje się w końcu przedsięwzięciem desperackim i bezskutecznym, czyli sama okazując się iluzją staje się tym samym uznaniem dla realności „matni dobra i zła”. Ma to miejsce wówczas, gdy po okresie wewnętrznego zmagania się intelektualnego i moralnego następuje w końcu akt uznania własnej winy i przyjęcia kary — nawet kary śmierci — za coś

R. M. Albérès, *Bilans literatury XX wieku*, Warszawa 1968; P. H. Simon, *Świadectwo człowieka*, Warszawa 1966; H. Przybylski, op. cit.; R. Guardini, *Der Mensch un der Glaube, Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskijs grossen Romane*, Leipzig 1932; D. von Hildebrand, *Über das Herz*, Regensburg 1967.

⁶⁸ Por. M. Buber, *Wina i poczucie winy*, „Znak”, XIX (1967) 3—26; por. R. Ingarden, *Über die Verantwortung*, Stuttgart 1970, zwłaszcza *Die Freiheit und Verantwortung* oraz *Die Zeitlichkeit der Welt und die Verantwortung*.

sobie należnego. Przełomowe lata ostatniej wojny dostarczyły nam wstrząsających okazji tego wglądu w „dzieje duszy” niektórych z jej „bohaterów”, które mogą stanowić klasyczny przypadek opisanej tu sytuacji, a zarazem empiryczny na to dowód, że dramat Raskolnikowa nie jest tylko tworem fantazji autora „Zbrodni i kary”⁶⁹. Nie można wreszcie w tym kontekście nie zwrócić uwagi na to, że wspomniany akt „kapitulacji” przestępców wobec rzeczywistości powinności moralnej, jest nie tylko przez nich samych, ale również przez szerokie kręgi opinii publicznej, przez zbiorowe sumienie, odbierany jako „wyjście z fałszu”, „stąpienie w prawdzie”, jako akt „nawrócenia”, natomiast jego brak, odczytywany jako zaślepienie bądź desperacka obrona przed prawdą⁷⁰. I również tutaj trzeba docenić rangę składanego świadectwa ze względu na towarzyszące mu okoliczności, zwłaszcza gdy winowajca mając wszelkie dane, by pozostał nieujawniony, sam decyduje się na przyjęcie wymiaru sprawiedliwości⁷¹. Widmo życia, które ma być katogą lub karą śmierci uruchamia wszystkie energie, w tym także intelektualne, by rozprawić się — także teoretycznie — z rzeczywistością winy. Jeśli więc nawet w tej sytuacji próba kończy się fiaskiem, to fiasko to oznacza znowu jedyny w swym rodzaju akt uznania dla realizmu powinności moralnej.

Na niezbyt odległym marginesie od omawianej sprawy zauważa się nadto, że udreki z powodu winy odczuwają jako gniołący ciężar nie tylko „znaczeni”, ale i „mniej znaczeni” przestępcy, owszem wskazuje się na nie jako na zjawisko powszechne wśród ludzi⁷². Psychoanalitycy nie tylko w USA cieszą się największą i ciągle wzrastającą frekwencją wśród lekarzy, a wyznanie win i ich uznanie (skruchę) jako środek na przełamanie kryzysów wewnętrznych doradzają coraz częściej nie-

⁶⁹ Por. Pamiętniki R. Hessa, a także ich powieściową trawestację A. Merle'a, *Śmierć jest moim rzemiosłem*.

⁷⁰ Por. K. Brandys, *Dzoker*, Warszawa 1967, s. 66—72.

⁷¹ Por. G. Cesbron, *Jest później niż myślisz*, Warszawa 1960.

⁷² Por. M. Buber, op. cit.; E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1966.

podejrzani o religię świadkowie⁷³. Nie bez słuszności też zauważa się przy tego rodzaju okazjach, że ludzie, tak zawsze dbający o usuwanie źródeł swych cierpień, już dawno poznaliby się na iluzoryczności winy moralnej (u jej źródła: powinności moralnej), dawno też rozprawiliby się z nimi, gdyby realności te były istotnie tylko mirażami⁷⁴. Tymczasem dzieje się właśnie na odwrót. Próby w tym celu podejmowane, kończą się niepowodzeniami. Usiłowania wyjścia z „matni dobra i zła” i stanięcia „poza dobrem i złem” — pokazuje to sugestywnie w „Na wschód od Edenu” J. Steinbeck — okazują się wciąż beznaziejne, bezskuteczne. I znowu w naszym kontekście nie można przeoczyć — jako okoliczności dla omawianej sprawy bardzo ważnej — żywego przyjęcia z jakim się spotkała i wciąż spotyka diagnoza Steinbecka. Poczytność, jaką cieszy się jego dzieło, adaptacje filmowe i teatralne jego książek, wreszcie przyznanie mu literackiej nagrody Nobla, wszystko to świadczy o wiele wymownym porozumieniu pomiędzy autorem a masami odbiorców na temat tego, co jego dzieło pokazuje, że chodzi tu o bliskie ludziom **realia**.

c. Realność powinności a charakter pytań etykotwórczych

W pokazanych wyżej sytuacjach życia bezwzględna powinność moralna jawiła się zawsze jako coś realnego. Owszem, realność ta najdobitniej rysowała się w tych przypadkach, w których — rzecz paradoksalna — wydawać się mogła najwięcej zagrożona. Otóż ze wskazanymi realiami ludzie mają do czynienia na co dzień, zderzają się z nimi w całkiem konkretnych kontekstach życia. Więcej, one im w wielu razach wyjątkowo dotkliwie doskwierają. Chodzi tu wszak o realia, których — jak to pokazano — nieodłączną właściwością jest bezwzględność wymagań określonych postąpień, związanych przynajmniej niekiedy z olbrzymimi ofiarami i rezygnacjami. Ta właśnie bez-

⁷³ Prof. T. Kotarbiński, Przykład indywidualny kształtowania się postawy wolnomyślicielskiej, w: *Religia i ja*, Warszawa 1962, s. 8—9.

⁷⁴ Por. N. Hartmann, op. cit., III, 78, s. 740—744; M. Buber, op. cit.

względność płynie z ich realności. Powinność ta dlatego właśnie jest tak bezwzględna, że jest tak realna. Stąd też i pytania jakie ona wzbudza posiadają na wskroś realistyczny charakter, dotyczą tej wprost danej i tak żywo przeżywanej realności⁷⁵. To też nadaje naszym pytaniom etykotwórczym, uprzednio już poznanym, nowy wymiar epistemologiczny. Są to nie tylko pytania wyrażające zapotrzebowanie poznawcze na wiedzę apodyktyczną, ale zarazem pytania wyrażające także zapotrzebowanie na **temat konkretnie danej i przeżywanej realności**, jaką jest bezwzględna powinność moralna. Chodzi tu więc nie tylko o to, by odpowiedzi na nasze pytania miały charakter apodyktyczny, a więc by były „na miarę” bezwzględności wymagań, jakie powinność moralna nakłada, ale i o to, by tym, co ta odpowiedź apodyktycznie wyjaśnia i tłumaczy „do końca” człowiekowi „do ostateczności” tym zainteresowanemu, były te właśnie **realne i konkretne dane wymagania moralne**. Chodzi tu więc o **konieczne** wyjaśnienie tego, co jest w taki właśnie sposób **rzeczywiste** i jako takie wprost człowiekowi, tj. **doświadczalnie** dane, a zatem o **apodyktyczne** wyjaśnienie tego osobliwego niewątpliwie, lecz tym nie mniej **realnego i empirycznie danego faktu**. Zasadna odpowiedź na **takie** pytanie musi więc zawierać rację apodyktycznie, koniecznościowo tłumaczącą to, czego ludzie doświadczają, ci sami, którzy tego doświadczając postawili też pod adresem tego, co doświadczają określone pytania. W takim razie pytanie, do jakiego ludzi prowokuje rzeczywistość moralna, wyraża zapotrzebowanie poznawcze na odpowiedź-tezę, która nie tylko jest „w sobie konieczna” (analityczna) i w taki sposób apodyktyczna, lecz nadto umie się wylegitymować koniecznym powiązaniem z doświadczalnie ludziom daną rzeczywistością moralną, a więc z konkretnymi sądami-raportami z doświadczenia typu: Powiniennem

⁷⁵ Owszem, bezwzględna powinność staje się wręcz przedmiotem niepokojów i pytań z racji swej realności. Nic dziwnego: powinność nie-rzeczywista, „na niby”, „pomyślana tylko”, lub ta „właściwa dla bytów świata idealnego”, nie byłaby po prostu powinnością, tą, która ludziom doskwiera.

to oto..., Powinieneś to oto, itp. Krótko mówiąc teza mająca stanowić oczekiwaną odpowiedź musi być w opisanym wyżej znaczeniu apodyktyczna i zarazem empiryczna. Rysujący się więc obraz etyki, to obraz teorii **apodyktycznie wyjaśniającej rzeczywistość moralną daną bezpośrednio w odnośnym doświadczeniu**, a zarazem odpowiednio sproblematyzowaną przez odpowiednie pytanie. Jest to obraz teorii o tezach zarazem **apodyktycznych i empirycznych**. Taki zatem jest co najmniej metodo-logiczny program etyki, od którego nie wolno nam odstąpić, jeśli chcemy, by ona była teorią adekwatną w stosunku do problematyki, zrodzonej z praktycznych potrzeb życia i ich teoretycznych zamówień.

Rzecz jasna, stawiający sobie odnośne pytania człowiek najczęściej nie myśli o tym, czy program etyki przez nie implikowany jest wykonalny czy też nie. Nie myśli też zwykle o swych pytaniach jako o pytaniach etykotwórczych, stwarzających bazę problemową stawiającą z góry pewne warunki dla zawiązującej się na niej teorii. W innej jednak sytuacji jest ten, kto jako etyk odnajduje i podejmuje te pytania. Ich podjęcie jest przyjęciem podwójnego zobowiązania. Zobowiązuje ono nie tylko do udzielania na nie oczekiwanych odpowiedzi, ale zarazem do pokazania, w jaki sposób jest możliwe jej udzielenie. Płynnie to zresztą z samego charakteru podjętego zadania, jakim jest ostatecznościowe wyjaśnienie faktu moralnego. Jest ono mianowicie wtedy dopiero istotnie ostatecznościowe, jeśli zawiera na swym niejako marginesie pełne uwierzytelnienie tych narzędzi, na podstawie których proponowane jako ostateczne wyjaśnienie może być rzeczywiście za takie uznane. Tak zatem program etyki implikowany przez problematykę wyrosłą na gruncie doświadczenia moralności jest wyzwaniem nie tylko pod adresem etyka, ale również pod adresem metaetyka, a dokładniej, jest wyzwaniem pod adresem etyka, w którego inwentarzu metod badania własnego przedmiotu jest niejako z góry zagwarantowane miejsce na refleksję metaetyczną⁷⁶. Owszem,

⁷⁶ Pcr. T. Styczeń, Metaetyka, nowa „rzecz” czy nowe słowo?, s. 38—39.

pozytywna odpowiedź na pytanie: **Czy i w jaki sposób możliwa jest zarazem apodyktyczna i empiryczna wiedza o powinności moralnej?** — stanowi metodologiczny warunek i jednocześnie metaetyczne pendant pozytywnej odpowiedzi na przedmiotowe pytania etyki podsunięte przez życie. Rozstrzygnięcie tego problemu jest zatem sprawą z rzędu „być albo nie być” etyki jako etyki. Dodajmy na marginesie, że w takim ujęciu problemu etyki widzimy wszystko, co jest w ogóle godne uwagi w przedmiocie jej naukowości. O jednym tu nie wolno także zapomnieć, iż nie jest to problem sfingowany przez etyków, lecz niejako wysunięty i postawiony przez życie⁷⁷, a przez etyków i metaetyków jedynie podjęty oraz, że od jego rozstrzygnięcia zależy rozstrzygnięcie pytań, na których ludziom najwięcej zależy. Skreślenie więc tego problemu musiałoby oznaczać lekceważenie spraw, które ludzi najwięcej obchodzą. Być może, okaże się, że oczekiwane pozytywne rozstrzygnięcie tego problemu jest niemożliwe i że w związku z tym pytania etyki, tak bardzo nam doskwierające, na zawsze pozostaną pytaniami bez odpowiedzi. Ale nawet gdyby tak było, obowiązkiem etyka odpowiedzialnie traktującego problematykę etyczną wyrastającą na gruncie doświadczalnie danej moralności byłoby co najmniej dokładne pokazanie obrazu metodologicznego tej etyki, na którą nas nie stać, jak i gruntowne przebadanie powodów, dla których nas na nią nie stać.

ÜBER DEM HAUPTPROBLEM DER ETHIK

Zusammenfassung

In dem Artikel versucht man das Hauptproblem der Ethik zu finden und epistemologisch zu charakterisieren um auf dieser Grundlage den methodologischen Charakter der Ethik zu bezeichnen. Der Verfasser des Artikels zeigt, dass das methodologische Bild einer Theorie hauptsächlich

⁷⁷ Z tego właśnie powodu m. in. nie podobna przeciwstawiać etyki i etologii na tej zasadzie, jakby tylko ta druga wyjaśniała moralność, a pierwsza miała inne wobec niej zadania. Racja przeciwstawienia obu leży w tym, **jak** jedna i druga wyjaśnia moralność.

von dem Charakter der Frage abhängt, auf die diese Theorie eine Antwort zu geben und zu begründen versucht, noch mehr, auf die diese Theorie selbst eine Antwort ist (bildet). Dann versucht man die ethisch relevante Frage möglichst unabhängig von den historisch gegebenen Moralsystemen zu finden. Der Verfasser sieht sie in den Fragen, die die Leute spontan auf Grund ihrer einfachen Moralerfahrung stellen. Die durchgeführte Analyse dieser Fragen zeigt, dass sie einen endgültig aufklärenden Grund der empirisch gegebenen Moral als ihnen adäquat entsprechende Antwort verlangen. Im Lichte dieser Analyse erweist sich die Ethik als eine endgültig aufklärende Theorie der Data moralischer Erfahrung (Metaphysik der Moral). Eine andere und nachstehende Frage ist, ob die Ethik in diesem methodologischen Charakter möglich sei.

KOMUNIKAT

Wydział Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie zawiadamia, że w Katedrze Historii Filozofii prowadzone są badania w zakresie historii filozofii średniowiecznej. Zespół osób pod kierunkiem kierownika Katedry Historii Filozofii doc. dra M. G o g a c z a koncentruje swe badania wokół następującej problematyki:

1) zagadnienia filozoficzne zawarte w komentarzach do „*Liber de causis*” Alberta Wielkiego, Tomasza z Akwinu, Idziego Rzymianina, Siger z Brabancji, Rogera Bacona, Jakuba z Gostynina. Komunikaty naukowe na temat tych badań zostały opublikowane w czasopiśmie Wydziału „*Studia Philosophiae Christianae*”. Dokonano przekładu łacińskiej wersji „*Liber de causis*” na język polski. Mieczysław Gogacz sporządził stan badań nad „*Księgą o przyczynach*”, wydany przez Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie;

2) średniowieczna antropologia filozoficzna;

3) dzieje problemu istnienia; chodzi o dzieje zagadnienia „*esse*”. Ustala się w tej problematyce dwa nurty: a) odmiany teorii istnienia, b) odmiany tomizmu.

Komunikując o powyższym pragniemy zaprosić do współpracy wszystkich zainteresowanych tą problematyką.